Marc Richir – « Sens et histoire », *Kairos n° 3* : l'Histoire - P.U. du Mirail – Toulouse – janvier 1992 - pp. 121 – 151.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

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

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

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

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

92/83

SENS ET HISTOIRE

Marc RICHIR

1. Histoire et présence : Husserl et la téléologie

Dans l'une de ces « fulgurations », que l'on trouve fréquemment dans *L'origine de la géométrie*, Husserl écrit : « L'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de l'être-avec-l'un-avec-l'autre et de l'être-l'un-dans-l'autre (*des Miteinander und ineinander*) de la formation du sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaires. » (1)

Pour avoir longuement commenté ailleurs (2) cette proposition, nous n'en reprendrons ici que l'essentiel, en vue d'amorcer notre interrogation. Elle nous paraît fulgurante en ce qu'elle condense bien, tout à la fois, tout l'esprit de la conception husserlienne de l'Histoire dans la *Krisis*, et toutes les difficultés et apories que cette conception suppose. S'y trouvent confrontées, en effet, dans le parallélisme de l'accompagnement, et dans le chiasme du recroisement, la formation originiaire du sens et sa sédimentation non moins originiaire. Par la première, il faut entendre, en toute rigueur,

(1) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana, Bd. VI, Martinus Nijhoff, La Haye, 1962, p. 380. Tr. fr. par J. Derrida, dans l'édition française par G. Granel (Gallimard, Paris, 1976), p. 420.

(2) Dans notre ouvrage : *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1990, en particulier pp. 273-360.

la *Bildung* au sens actif avec sa propre « évidence » de sens phénoménologique, c'est-à-dire ce que nous comprenons quant à nous comme *phénomènes de langage*, bien plus larges, dans leur extension, que les seules énonciations linguistiques – et selon une distinction que nous allons préciser entre langage et langue. Par la seconde, qui porte tout le poids de l'énigme que Husserl ne cesse d'interroger, il faut comprendre le « résultat » de la formation en tant qu'il s'est fixé, déposé, sédimenté, non pas simplement dans une écriture, mais dans ce que nous nommons une *institution symbolique* de culture, de langue et de tradition. Ce qui est remarquable, dans cette pensée de Husserl, c'est que la sédimentation n'est pas dérivable ni « déductible » de la formation, c'est qu'entre les deux demeure un *hiatus* irréductible et infranchissable qui les fait s'accompagner et se croiser sans jamais les faire se confondre. Pas de voie pour une « déduction » métaphysique ou dogmatique, dans ce texte, du symbolique à partir du phénoménologique ; pas de passage « idéaliste » à la manière de Fichte ou de Hegel, et c'est en ce sens que, quoi qu'on ait pu en dire avec ou après Heidegger, la phénoménologie husserlienne n'est pas une nouvelle version de « la » métaphysique – même s'il y a en elle, il est vrai, des « substructions » métaphysiques. Comme nous l'avons dit, la sédimentation garde *en elle* toute son énigme. Et son parallèle comme son recroisement avec la formation rend vaine ou artificielle toute tentative de vouloir purifier, ou pire, « réifier » la formation jusqu'à une présence qui, dans sa vie, serait purement et simplement transparente à soi. Il y a déjà, pour Husserl, des synthèses *passives* dans la constitution du « présent vivant », et cela ne signifie pas pour autant comme d'aucuns se sont précipités à le croire, que cette passivité procède elle-même d'une auto-affection pure, mais au contraire que tout n'est pas présent dans la présence du sens se formant dans la *Sinnbildung*.

Avant de venir sur la structure, en réalité très complexe, de la présence, il nous faut préciser qu'à l'autre pôle, la sédimentation procède elle-même de passivités, mais qui ne sont pas du même ordre, architectoniquement parlant, que les passivités en œuvre dans la présence du sens se faisant. Ces passivités, dont Husserl explique un moment (dans *L'origine de la géométrie*) que la pensée s'y meut

tout en s'y enfermant, comme dans le machinal, sont des passivités liées à l'institution symbolique, et tendent à faire de celle-ci, pour peu que le parallèle et le recroisement dont il est question ici cessent d'agir dans leur vivacité, ce que nous avons nommé un *Gestell* symbolique, un « système » ou « dispositif » machinal – celui-là même qu'étudient les structuralistes en l'hypostasiant –, qui semble « marcher tout seul ». C'est pourquoi nous avons traduit le mot « *Gestell* », issu comme on sait de Heidegger, avec toute l'ironie que rend notre langue, par le mot « machin », proche par ailleurs de l'idéologie structuraliste du bricolage. Le « machin » symbolique n'a que peu de choses à voir avec la planification des machines – fassent-elles sophistiquées comme les ordinateurs –, mais beaucoup à voir avec ce que nous appelons des « bricoles ». Nul doute que dans ce cas, comme c'est frappant aujourd'hui, dans notre « monde » éclaté, il n'y ait plus d'Histoire, mais, en apparence tout au moins, plus rien que des « bricoles ».

Il faut insister en effet sur le fait que Husserl écrit de l'Histoire qu'elle est le *mouvement vivant* de ce qui tient en parallèles s'accompagnant et de ce qui fait se croiser ou se recouper, malgré ou dans le mouvement même des parallèles, les formations et les sédimentations de *sens*, qui ont par surcroît le même degré d'originalité. Car cela veut dire que toute formation de sens susceptible de faire Histoire s'énonce, ou plus généralement s'articule dans les termes de l'institution symbolique, et que c'est par là qu'à l'inverse, celle-ci ne dégénère pas en « machin », mais vit de la vie de l'Histoire, le recroisement ou le recouplement faisant l'élaboration symbolique dans sa vivacité, celle-ci fût-elle celle de l'invention ou de la réactivation, voire des deux dans ce qui fait la vie d'une tradition – à l'écart des soucis scolastiques ou antiquaires seulement aptes à faire resurgir des mondes définitivement enfouis avec leur énigme, et plus encore à l'écart des soucis scolastiques réduisant tout à la positivité d'une doctrine. Autrement dit, la distinction husserlienne entre *Bildung* et *Sedimentierung* est une distinction phénoménologique, méthodologiquement ou architectoniquement nécessaire, pour laquelle il n'existe pas de termes positifs ou réels (*real*) qui soient positivement *donnés* – le croire est être victime d'une illusion transcendante impliquée dans l'architectonique de la

phénoménologie, c'est-à-dire, en termes convenus, être victime de « la » métaphysique. Dimension phénoménologique de la formation et dimension symbolique de la sédimentation opèrent à *distance* (celle des parallèles) au sein de *la même* « formation » (*Gebilde*, dans la langue de Husserl) manifeste. C'est ce qui rend, contrairement à ce que l'on entend parfois aujourd'hui, l'analyse phénoménologique si distincte de la simple analyse de la « donation », et par là, si difficile, si insaisissable. Il faut précisément ce « sens phénoménologique » apte à distinguer, à même telle « formation », la *phénoménalité* du sens se formant à travers la présence, et toujours au-delà des codages et systèmes symboliques, et ce qui tend précisément à se solidifier comme « expression canonique » dans l'irréductible fixation des codes. Apte à distinguer, en d'autres termes, entre le langage comme *mouvement* du sens se formant dans sa temporalisation/spatialisation en présence, et les langues comme autant de « systèmes » symboliques institués dans des institutions symboliques plus vastes englobant tout le champ de la *Lebenswelt*.

Cette manière d'envisager la problématique husserlienne permet en outre de comprendre l'un de ses déploiements les plus importants. Du point de vue du *phénomène* de langage – par quoi nous entendons désormais le rythme de temporalisation/spatialisation du sens se formant –, les sédimentations apparaissent, non pas arbitraires, mais *contingentes* : elles referment en elles, comme en autant de lacunes en phénoménalité, des parts elles-mêmes contingentes du sens se formant. Elles constituent donc des sortes d'opacités de sens qui ont néanmoins ce caractère d'en *appeler au sens* – si du moins elles ne dégèrent pas en *Gestell* symbolique. Autrement dit, elles sont, pour le sens, et plus généralement pour des constellations de sens, des énigmes qui, d'une certaine manière, font sens, mais un sens ou des sens *cachés* que le sens ou les sens ont à découvrir. C'est par là que passe, derrière ses « substructions » métaphysiques, la question husserlienne de la « réactivation », comme réactivation de sens enfouis. Et c'est par là aussi que se comprend, *eo ipso*, que celle-ci est en réalité une *réflexion téléologique infinie* : trouver du sens pour un contingent *donné*, c'est, en termes kantien, en découvrir la « légalité », c'est-à-dire réfléchir de manière téléologique, sans qu'aucune *archè* n'ait jamais correspondu ni ne

corresponde jamais au *télos*, puisque, précisément, l'énigme de la sédimentation est celle de sa contingence. En d'autres termes, s'il y a bien une origine phénoménologique du langage dans le parallèle et le recroisement de la formation et de la sédimentation, il n'y a pas, strictement, d'origine phénoménologique des langues. Et pareillement, s'il y a bien une origine phénoménologique de l'Histoire, par la susceptibilité des diverses téléologies de sens de s'articuler et de s'orienter symboliquement en vue d'une téléologie universelle – que Husserl dit « de la Raison », sans peut-être s'apercevoir jusqu'au bout que le terme de « Raison » devient par là très profondément problématique –, il n'y en a pas, strictement, pour les Histoires, c'est-à-dire pour les différentes « périodes » historiques de l'humanité, lesquelles relèvent, dans leur contingence, de l'histoire documentaire ou factuelle.

Deux choses doivent ici attirer notre attention. Tout d'abord, il n'y a pas, chez Husserl, de téléologie qui ne soit *infinie*, et cela, à la mesure de la contingence an-archique de la sédimentation. Cela veut dire que ce n'est pas par défaut par rapport au modèle hégélien de l'onto-théologie, mais *par excès irréductible*, que l'Histoire, chez Husserl, ne peut avoir de « fin » – sinon comme contingence effroyable, car porteuse de mort, dont il sent vivement la menace dans les années trente, à l'époque de la *Krisis*. Cela signifie donc aussi qu'il y a, pour l'Histoire, un au-delà de l'Histoire qui la sous-tend, mais qui ne sera *jamais atteint* comme une sorte de parousie du sens et de tous les sens : autrement dit, et même si Husserl n'en a jamais pris clairement conscience, à notre connaissance, qu'il y a un *horizon eschatologique* de l'Histoire, reporté – et non dif-féré – irréductiblement en un « futur transcendantal » (l'expression est de nous) qui n'aura jamais lieu au présent, et qui est pour toujours et à jamais hors du présent de la présence. Ce n'est pas lui, en effet, qui « donne » sens à la présence, mais c'est *par lui seulement*, c'est-à-dire par son *absence*, irréductible, que la présence se fait sens de ce qu'elle réfléchit comme *son sens*, à l'intérieur d'elle-même. Le sens qui se forme dans la présence en s'y temporalisant/spatialisant n'est pas, fût-ce par trente-six médiations, sens divin d'un plan divin. S'il

y a bien un « Dieu » chez Husserl, les inédits publiés sur la téléologie le montrent (3), c'est comme *horizon symbolique* de sens, c'est-à-dire, d'une certaine manière, comme ce qui, depuis son absence, et le clignotement immaîtrisable de cette absence dans la présence, creuse le sens même qui est censé faire, dans la téléologie universelle et seulement en elle, le sens de tous les sens, leur unité harmonique. C'est donc comme une sorte de « projection » symbolique des systèmes symboliques qui permet de faire l'économie de leur « hypostasiation » immédiatement mortifère dans le *Gestell* symbolique aveugle : le propre de cette « projection » symbolique, sur laquelle nous allons revenir, est de « situer » le « sens des sens » tout à la fois radicalement hors des sens se formant dans la présence et hors du champ symbolique des sédimentations qui, s'il s'autonomisait pour lui-même, se muerait aussitôt en « pensée » machinale du « machin » symbolique.

Cela nous fait arriver à la deuxième chose qui nous paraît devoir requérir l'attention. Tout se joue, il est vrai, dans cette articulation complexe, autour de la présence phénoménologique dans la *Sinnbildung*, et on est en droit de se demander s'il n'y a pas, là encore, une « substruction » métaphysique. Tout tient, pour Husserl, par une fondation toujours recherchée – mais jamais trouvée – sur le « présent vivant » et sur la continuité de l'écoulement du présent vivant. Telle est en fait la « substruction » métaphysique qui ne résiste pas, d'un strict point de vue phénoménologique, devant deux « situations » (*Sachlagen*) phénoménologiques à vrai dire complémentaires : la rencontre « intersubjective », à savoir de présence à présence, et la « structure » intrinsèque de la présence, bien plus complexe, en réalité, que la structure simple d'un présent vivant en écoulement continu avec ses protentions et ses rétentions. C'est par là que la conception phénoménologique que l'on peut se faire de l'Histoire apparaît bien plus problématique – et complexe – que celle que s'en est fait spontanément Husserl. La « déconstruction » phénoménologique de la « substruction » métaphysique husserlienne

(3) Voir par exemple E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

va nous le montrer. Car il faudra bien plus d'éléments que ne le pensait Husserl pour qu'il y ait, tout simplement, Histoire.

2. Présences sans histoires : la multiplicité originaire des sens

Obnubilé que l'on a été, du moins en France, par la présentation husserlienne de la rencontre intersubjective dans la *V^e Méditation cartésienne*, c'est-à-dire par l'aporie du « solipsisme transcendantal » qui est en réalité une aporie méthodologique – celle de la « voie cartésienne » –, on n'en a peut-être pas, jusqu'ici, pris la véritable mesure. Plusieurs éléments tout à fait fondamentaux doivent être pris en considération. Tout d'abord, l'apparence de solipsisme vient de ce que, dans la rencontre intersubjective, je continue de vivre ma vie et pas celle de l'autre, que mon rapport à moi-même dans la rencontre n'est pas le même que le rapport de moi à l'autre. L'aporie méthodologique vient de l'apparence (transcendantale) selon laquelle l'autre devrait intégralement être constitué en moi, donc d'une confusion entre subjectivité transcendantale et subjectivité mondaine. Or Husserl ne cesse d'insister sur le fait que cette constitution ne peut être solipsiste puisqu'elle passe, par la médiation de l'aperception du corps-de-chair (*Leib*) de l'autre par mon propre corps-de-chair, par l'appréhension de la présence de l'autre, qui ne peut par principe être présentation, dans la mesure où cette présence demeure irréductiblement à l'écart de la mienne. Si l'on ajoute que cette aperception de *Leib* à *Leib* ne va pas sans mettre en œuvre, irréductiblement, des synthèses passives phénoménologiques qui échappent à la maîtrise de la conscience, il vient que l'ouverture à l'autre précède la représentation de la conscience-de-soi, et est même, en réalité, constitutive de la conscience, y introduisant du même mouvement la distance de soi à soi et la distance de soi à l'autre. Cela signifie, du point de vue phénoménologique, qu'il n'y a pas de présence pure à soi, mais que la présence est toujours *déphasée* de l'intérieur d'elle-même entre elle-même et son autre qui est la « présence » d'une absence originaire et de principe. Ensuite et corrélativement, Husserl insiste fréquemment sur le fait que le langa-

ge et la compréhension du langage est indissociable de la rencontre intersubjective : qu'il y a, dans tout phénomène de langage, de l'appréhension, c'est-à-dire des manières multiples, pour l'absence, d'entrer dans la présence de langage, *tout en demeurant absence*. Le déphasage intrinsèque de la présence consiste donc en réalité en déphasages multiples, dans le phénomène de langage, eux-mêmes ouverts par une multiplicité *a priori* indéterminée d'horizons d'absence qui contribuent au sens se faisant et se formant dans la spatialisation/temporalisation en présence. C'est même leur diversité, distribuée tout au long de la présence se faisant avec le sens, et à travers laquelle passe la présence pour se frayer son parcours temporalisant, qui fait la spatialisation dans la temporalisation de la présence, c'est-à-dire, selon les termes husserliens de ses *Analyses sur la synthèse passive* (4), les complexités des synthèses passives rendant toute provisoire l'analyse de la structure uni-forme du présent vivant.

Nous accomplissons un pas de plus si, au-delà des analyses fines de Husserl consacrées aux synthèses passives et à la rencontre intersubjective, nous en tirons les conséquences en disant et en comprenant qu'il n'y a pas, en réalité, d'autre présence concrète possible que la présence du sens se faisant et se formant dans la temporalisation/spatialisation d'un ou de phénomènes de langage. Il vient alors en effet, qu'au lieu de l'exemple husserlien *abstrait* dans les *Leçons* sur le temps, d'un son entendu et monotone qui s'écoule dans l'articulation des rétentions et des protentions autour d'une « impression originaria », il faut prendre la temporalisation en présence comme ce mouvement complexe où le sens se faisant est toujours déjà *écarté* (spatialisé) de lui-même dans ses protentions et ses rétentions. Toujours déjà là, à l'écart de lui-même, dans sa promesse qui s'annonce dans les protentions, le sens est *du même coup* toujours déjà là, à l'écart de lui-même, dans l'exigence de fidélité à la promesse qui, depuis les rétentions comme la « mémoire »

immédiate de la promesse, *tend* le sens entre lui-même et lui-même, *à travers* l'écart des protentions et des rétentions, c'est-à-dire à travers la présence qui, de la sorte, s'amorce dans son faire ou sa formation – l'« évidence » phénoménologique n'étant rien d'autre, à travers la formation dans la présence, que la conscience comme réflexion du sens se faisant par lui-même, c'est-à-dire la réflexion de ce qui s'accomplit de la promesse à la mesure de ce qui en demeure comme l'exigence. Il n'y a pas de terme factuel, mais seulement un terme factice – au sens quasi-heideggerien – à l'accomplissement de la promesse, dans la mesure où celle-ci ne continue d'agir que si elle n'est pas saturée par ce qui s'est accompli dans le passé rétentionnel, et dans la mesure coextensive où l'exigence originairement au passé rétentionnel est encore l'exigence coextensive d'une promesse ne demeurant en son futur protentionnel que de ne pas paraître s'être déjà accomplie dans le passé rétentionnel. Autrement dit, la présence ne tient que par l'écart des protentions et des rétentions. Le renversement que nous proposons par rapport à Husserl tient en ceci que, loin que les protentions et les rétentions ne soient, en quelque sorte, que la passivité d'une présence privilégiée dans son écoulement, ce sont au contraire les protentions et les rétentions qui *font* la présence par leur co-originarité, qui l'ouvrent à son espace propre qui est celui de la réflexion de la conscience, à savoir, originairement, du sens se réfléchissant *dans sa formation*. Donc, au fil d'une « évidence » progressive, dont le commencement est une sorte d'illumination très précaire et très fluente (comme quand une « idée » nous vient) et qui peut se saturer elle-même, en quelque sorte en s'enivrant d'elle-même. Et cette ivresse du sens se faisant, et où celui-ci s'illusionne toujours plus ou moins sur sa possession, est en même temps sa fin, tout aussi factice que son commencement, dans la mesure corrélatrice où elle se « vit » à l'exclusion de tout autre sens et où lui succède le vide de la stupeur ou de la stupidité.

Ce renversement de la « substraction » métaphysique husserlienne a deux conséquences pareillement capitales. D'une part, il n'y a pas d'écoulement continu de la présence mais, chaque fois que du sens se forme *en se cherchant* dans sa temporalisation/spatialisation, *des phases de présence plurielles*, mutuellement discontinues dans leur multiplicité, et auxquelles correspond une *multiplicité originaria*

(4) Cf. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. IX, Nijhoff, La Haye, 1966 ; et notre étude : « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », in Husserl, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1989, pp. 9-41.

des sens, irréductibles à un seul sens. D'autre part, la réflexion intrinsèque du sens implique qu'il ne peut, par principe, coïncider totalement avec lui-même dans ce qui serait son *concept*, donc qu'il est pris, dans le mouvement de sa formation, par un *porte-à-faux* fondamental où il peut tout autant s'illusionner sur son auto-possession. Par là, la réflexion du sens par le sens dans son faire *s'apparente* à ce que Kant nommait, dans la troisième *Critique*, réflexion esthétique *sans concept*, différente, par un abîme, de la réflexion téléologique. Par conséquent, l'articulation n'est plus aussi immédiate qu'il ne paraissait entre *Sinnbildung* et téléologie. Ce sont à la fois cette discontinuité phénoménologique fondamentale des phases de présence, et ce type de réflexion phénoménologique, non-téléologique, des sens par eux-mêmes, qui rendent la conception de l'Histoire plus hautement problématique. Nous comprenons déjà, au moins par anticipation, que l'Histoire et même l'historicité – comme dérive intrinsèque des sens et des institutions symboliques au fil des générations – sont indissociables du champ symbolique des institutions symboliques.

Mais, avant d'y venir, reprenons de plus près ce que nous venons d'avancer pour y mesurer davantage ce qui y paraît rendre impossible la conception d'une Histoire. Il nous faut partir de ce qu'implique le renversement phénoménologique de ce qui paraît encore, chez Husserl, comme imprégné de « substructions » métaphysiques, à savoir de ce qu'implique la conception d'une multiplicité originaire des phases de présence et des sens comme multiplicité de phases où, chaque fois, du sens se réfléchit en se faisant sans aucun concept donné d'avance (*a priori* ou empirique). Deux ordres de questions se posent immédiatement, et qui sont corrélatifs : d'une part, comment les phases de présence sont-elles susceptibles de communiquer entre elles à travers « le » temps ? Autrement dit : quel est désormais le statut de la mémoire, en termes husserliens, de la « remémoration », dont on sait qu'il est distinct de celui de la rétention, puisque le ressouvenir vient de « l'horizon vide » ? Si les phases de présence sont discontinues, leur oubli ne risque-t-il pas d'être définitif ? Et quelle différence y a-t-il entre la mémoire volontaire, l'anamnèse, et la réminiscence ? D'autre part, d'après ce que nous avons dit des déphasages intrinsèques à toute

présence dans la rencontre « intersubjective », s'il y a des déphasages intrinsèques, et originaires, dans toute phase de présence, n'est-ce pas le langage, dans son phénomène, bien plus largement et plus fondamentalement, donc, que dans les énonciations linguistiques, qui porte la marque phénoménologique originaire de ces déphasages, c'est-à-dire qui est originairement coextensif, en sa phénoménalité, des déphasages en question ? En d'autres termes : n'y a-t-il pas toujours déjà et encore à l'œuvre, dans telle ou telle phase de présence se faisant, quelque chose comme l'action à distance d'autres phases de présence pourtant présentement absentes, et cette action à distance, en réalité plurielle, n'est-elle pas ce qui fait tout à la fois l'« intersubjectivité » originairement transcendante, et irréductible, de toute présence et, d'un autre point de vue sur la même « *Sachlage* » phénoménologique, la phénoménalité même du langage compris en sa teneur strictement phénoménologique ?

Nous ne pouvons bien entendu pas entrer, ici, dans le traitement systématique et détaillé de ces questions (5). Nous n'en reprendrons que ce qui est strictement nécessaire à notre approche problématique de la notion d'Histoire, et en signalant que toute la difficulté vient, en l'occurrence, de ce que, à strictement parler, nos deux ordres de questions ne peuvent faire l'objet de traitements distincts. Ce que nous allons en dire est donc provisoire, et sous-tendu en tout cas, comme ce doit l'être dans une praxis effective de la phénoménologie, par une *epochè* radicale de toute pré-conception de l'Histoire et même de l'historicité.

Si la mémoire ne peut plus être comprise par la médiation de la continuité d'écoulement du présent vivant, comment peut-elle l'être ? Ce problème est d'autant plus important qu'il est lié à celui de ce que Husserl nomme la « réactivation » d'un sens passé, et par là, à celui de la « sédimentation ». A cet égard, il faut déjà comprendre que le ressouvenir involontaire, la réminiscence, n'est pas seulement la reviviscence du passé tel qu'il est censé avoir été, mais la « reformation » d'un sens (ou de sens) comme sens du passé, c'est-à-

(5) Nous nous permettons de renvoyer à un ouvrage en préparation, que nous intitulerons provisoirement *Méditations phénoménologiques*.

dire de ce ou de ces sens *avec leur distance de passé*, ce qui distingue originairement la réminiscence du sens, de sa formation créatrice dans la présence. Le passé, comme passé de ce qui a été, est donc originairement à *distance* de la présence, dans une spatialisation originaire qui n'est déjà plus celle qui, intrinsèque à la phase de présence, l'écarte *entre* ses protentions et ses rétentions. Autrement dit, s'il y a mémoire, c'est que les phases de présence s'inscrivent en une sorte de « lieu » originaire, celui du passé, à distance de la présence, et que nous désignons par *massif du passé*. Et la question est désormais de savoir ce qui, phénoménologiquement, tient ce massif du passé en lui-même, dans son écart originaire et irréductible par rapport à la présence, c'est-à-dire à telle ou telle phase de présence. A cette question, on ne peut trouver de réponse que si se découvre l'articulation entre la spatialisation intrinsèque aux phases de présence et la spatialisation des phases de présence au passé.

Le lieu de cette articulation peut être recherché dans la phase de présence en tant que phénomène de langage. Si le sens ne se réduit pas à l'auto-coïncidence dans une présence à soi qui serait l'intégrale transparence à soi d'une ivresse qui le laisserait s'évaporer, se rendre insaisissable, si donc le sens est originairement à l'écart de soi dans son rapport réflexif à soi sans concept qui fait tout son porte-à-faux, c'est que le sens ne vient pas de rien et en vue de rien, dans ce qui serait sa stricte immanence à lui-même, mais qu'il est toujours, pour être simplement sens, sens de « quelque chose » d'*autre* que lui. C'est par l'abstraction linguistique qui découpe les sens en significations que les sens paraissent se réduire à la pure immanence du conceptuel (la « logique pure » husserlienne) à laquelle est censée correspondre la référence univoque au champ éidétique. Car il n'y a de sens, irréductible aux concepts et aux significations, que par rapport à « quelque chose » qui le déborde et dont, dans sa *Bildung*, il recherche le sens comme le sens de lui-même *et* du « quelque chose ». A moins d'en revenir à l'apparence transcendantale de la stricte immanence du sens, ce « quelque chose », que le sens de langage cherche à dire, ne peut lui-même être de langage, mais doit tout au contraire être *hors-langage*, c'est-à-dire aussi *hors-présence*. Du point de vue phénoménologique, ce « quel-

que chose » ne peut être que le monde dans ses phénomènes, à savoir ce que nous nommons les *phénomènes-de-monde*, dans la profusion infinie de leur phénoménalité – étant entendu, en même temps, que, dans la mesure où les phénomènes de langage visent à en dire « quelque chose », et y parviennent, ils sont aussi, à leur manière, par leur temporalisation/spatialisation en présence, phénomènes-de-monde, ce pourquoi nous parlerons désormais de *phénomènes-de-monde hors-langage* (6).

C'est donc par la distance originaire des phénomènes de langage aux phénomènes-de-monde hors-langage que le sens, tout à la fois, dit quelque chose (fait sens) de quelque chose qui n'est pas lui, et est irréductiblement en porte-à-faux par rapport à lui-même, c'est-à-dire pris dans son mouvement de temporalisation/spatialisation *infinie* qui n'est que facticement (en un sens quasi-heideggerien) finie, dans la *Jeweiligkeit* du sens se faisant. En d'autres termes, c'est cette distance originaire qui spatialise originairement la temporalisation du sens *entre* ses protentions et ses rétentions, dans leur écart, qui est originairement celui du futur et du passé *de la présence*. A leur tour cependant, les phénomènes-de-monde hors-langage ne sont pas purement et simplement rien, relevant de la nullité d'une absence qui s'effacerait et s'oublierait dans les phénomènes-de-monde de langage. Et ils ne se réduisent pas non plus, en vertu de leur distance, à de la présence, puisqu'il n'y a de présence, du strict point de vue phénoménologique, que dans et par les phénomènes de langage. Par conséquent, les phénomènes-de-monde hors-langage ont ce caractère étrange de tendre au langage (à la présence) « quelque chose » qui a sa concrétude phénoménologique tout en échappant, strictement, à la réflexivité du sens se faisant – l'erreur classique ayant été, nous comprenons, de réduire la « référence » du sens à ce dont il paraît comme le sens, à la référence de présence à présence. Ni purement dans l'absence, ni purement dans la présence, les phénomènes-de-monde hors-langage, plus précisément les concrétudes qu'ils paraissent tendre pour les sens – apparence

(6) Pour tout ceci, voir nos deux ouvrages, *Phénomènes, temps et êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1987 et 1988.

qui ne paraît que dès lors que le sens lui-même s'est amorcé en sa temporalisation/spatialisation –, glissent pour ainsi dire entre la présence et l'absence, dans des amorces de temporalisation/spatialisation qui sont des amorces de sens, et qui, reprises en eux, y avortent immédiatement. Dès lors, les phénomènes-de-monde hors-langage sont le « lieu » phénoménologique de *proto-temporalisations/proto-spatialisations* qui ne donnent « lieu » à aucune présence mais, pour ainsi dire, à de la *proto-présence*, comme champ in-fini de ces amorces de sens qui y avortent immédiatement. Proto-présence qui est celle du monde même en le chatoiement in-fini de sa phénoménalité, chaque fois qu'il paraît comme phénomène-de-monde en tant que phase-de-monde.

Or cette proto-présence, où une multiplicité originaire de phases de présence clignote sans fin dans l'imminence indéfiniment suspendue de leur accomplissement – c'est ce que nous nommons le moment du sublime phénoménologique –, ne peut elle-même se proto-temporaliser/proto-spatialiser par rapport à de la présence, c'est-à-dire dans l'écart originaire entre un passé qui aurait déjà été (présence) et un futur qui devrait encore être (présence), mais plutôt dans l'abîme entre un passé originaire et transcendantal qui n'a jamais été présence, et un futur pareillement originaire et transcendantal qui ne sera jamais présence : entre l'immémorialité et l'immaturité irréductibles des mondes en leurs phénomènes. Il y a donc, *inaccessibles par principe*, dans tout phénomène-de-monde hors langage, un massif de passé transcendantal depuis toujours immémorial et un massif de futur transcendantal à jamais immature. Et le paradoxe, aux limites du pensable, est que c'est seulement par là que les phénomènes-de-monde se tiennent en eux-mêmes dans une cohésion sans concept, originairement à l'écart, par lequel seul il peut y avoir du sens *de* quelque chose, de la présence se déployant en *sa* phase dans le sens en formation. Mais c'est par là aussi et par là seulement que les phases de présence passées ne s'oublient pas radicalement, ne s'évanouissent pas purement et simplement dans le néant : c'est en effet dans la mesure même où les sens sont, *eo ipso*, sens-de-monde, qu'ils s'inscrivent au monde, c'est-à-dire à la proto-présence de monde, mais polarisés tout à la fois par le massif du passé transcendantal et par le massif du futur transcendantal, comme

phases de présence au passé mais comportant encore en elles, un horizon de futur, celui qui fait précisément qu'elles sont toujours *susceptibles*, par cette vivacité *encore* enfouie en elles, d'être *rappelées* dans la réminiscence, et comme phases de présence au futur, portant en elles la promesse d'un futur et d'autres réminiscences, dans la mesure où elles comportent *déjà* en elles un horizon de passé, celui par lequel le sens vivant du passé est en réalité inépuisable dans *toute* réminiscence. Autrement dit, il n'y a pas de réminiscence sans prémonition, sans la prémonition de ce que le passé qui revient garde encore, dans sa fraîcheur, une part irréductible de son énigme ; ou sans le sentiment que l'immémorialité imprévue de la réminiscence est indissociable de son irréductible immaturité, qui est en même temps celle de tout sens, et, en l'occurrence, celle de ce sens qui se re-fait en se re-temporalisant en présence, avec ce qui en échappe comme *son* passé et *son* futur, dont une part tombe en dehors des rétentions et des protentions de la re-formation (réactivation) du sens. Il y a donc là, du point de vue phénoménologique, une sorte de symétrie entre massifs du passé et du futur qui échappe le plus souvent à notre vigilance, sans doute, précisément, parce que nous sommes pris par ce qu'il faut désormais nommer l'institution symbolique de la temporalité – dont fait partie la mémoire volontaire, l'anamnèse, et l'institution symbolique qui en est corrélative dans celle de la mémoire comme mnémotechnique.

Tout cela, on s'en aperçoit, ne fait pas encore Histoire, même si nous y trouvons l'une des racines – phénoménologiques – de l'historicité. Et ce, d'autant moins que la proto-temporalisation de la proto-présence est coextensive de sa proto-spatialisation en ce qui fait précisément une phase de monde. Nous avons dit qu'en celle-ci clignotaient infiniment des amorces de sens immédiatement avortées. Cela signifie, très profondément, que ces dernières ne sont pas mutuellement extérieures les unes aux autres comme autant de monades, mais qu'elles se tiennent ensemble à même le même tissu de monde, et que le déploiement factice de l'une d'entre elles dans la présence ne peut se faire à l'exclusion radicale de toutes les autres. Certes, c'est, un peu à la manière heideggerienne, à chaque fois *tel* sens qui se déploie dans sa possibilité – qui est sa possibilité factice

d'ek-sister, et d'exister le monde au monde –, mais cette possibilité, qui n'est pas logique, mais ontologique-existentielle, ne peut à son tour se déployer sous son propre horizon factice d'exister que si, *au-delà de cette possibilité même*, résonnent en écho les autres possibilités des autres amorces de sens qui, de la sorte, ne sont plus, pour elle, des possibilités, mais des *trans-possibilités* auxquelles tout sens se faisant et se formant dans la présence est *transpassible* (7).

S'il n'y a aucun sens, c'est-à-dire aucun sens-de-langage, qui soit univoque, si tout sens est toujours originairement ouvert à une multiplicité indéfinie d'autres sens qui en sont autre chose que les pures et simples variations, c'est en vertu de cette transpossibilité et cette transpassibilité par laquelle toute formation de sens est à la fois aventure et événement (8). Par conséquent, le langage phénoménologique dans la multiplicité originaire de ses phénomènes est originairement un tissu de sens qui résonnent en écho les uns des autres, et cela, tout autant dans la disharmonie que dans l'harmonie, à tel point qu'il nous faut parler de ce tissu comme d'une masse, se tenant elle-même par une cohésion sans concept, de phénomènes de langage. C'est, si l'on veut, le « *sensus communis* » phénoménologique, ce par quoi nous nous entendons toujours – même, parfois, au-delà des langues – sans avoir besoin de dresser, préalablement, des « protocoles d'accord ». Ou c'est encore, en d'autres termes, la *Lebenswelt* husserlienne, mais prise dans l'inchoativité infinie de sa teneur phénoménologique. Aux passé et futur correspondent ces phases de présence originairement multiples et déphasées par transpossibilité et transpassibilité, dans un même « monde de sens » (pluriels) qui n'a en lui-même rien d'historique, et qui, pourtant, ne se réduit pas au « présent qui passe ». Il peut donc y avoir du sens sans Histoire, et même sans histoires. La question se pose plus que jamais de savoir quel rapport il peut y avoir entre sens et Histoire, quelle peut être l'origine de l'Histoire.

(7) Nous empruntons ces deux très importants concepts de transpossibilité et de transpassibilité à l'œuvre remarquable de Henri Maldiney, qui en a admirablement dessiné les contours. Voir en particulier son dernier ouvrage : *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1991.

(8) Cf. H. Maldiney, *op. cit.*, *passim*.

3. Sens et institution symbolique : l'institution du présent

Après avoir radicalisé, comme nous l'avons fait, l'analyse phénoménologique de la *Sinnbildung*, il nous faut à présent en venir à la question de l'institution symbolique. Dans les termes de Husserl, nous avons vu que c'est la question de la sédimentation du sens et de sa réflexion téléologique, pour nous déjà distincte de la réflexion phénoménologique sans concept du sens en train de se faire dans sa formation. Que la sédimentation soit toujours contingente par rapport à la formation, cela signifie pour nous la contingence de la dimension symbolique de l'expérience par rapport à sa dimension phénoménologique, dont on a vu par ailleurs qu'elle est au plus loin de se réduire à ce qui serait la dimension aveugle de la nécessité. A l'inverse, l'anthropologie et l'histoire nous apprennent que les téléologies, qui semblent devoir surgir à propos des contingences symboliques, ne sont pas *ipso facto* des téléologies historiques. Il y a des institutions symboliques de sociétés « sans histoire », voire même, pour paraphraser P. Clastres, « contre l'histoire » : ce sont les sociétés « contre l'Etat » dites sauvages, dont les élaborations « spéculatives » se condensent dans la pensée mythique. Et il y en a d'autres en lesquelles, alors même que l'Etat (la royauté, le pouvoir coercitif) y est institué, la pensée reste en marge de l'Histoire puisque la légitimation de la société, et de l'ordre symbolique, est assurée certes dans des récits à caractère pour ainsi dire proto-historique, mais qui, par leur articulation mythologique où s'enchaînent des généalogies divines, continuent de penser cette légitimation depuis un passé, le passé mythologique, qui, en un sens, n'a jamais été (historiquement) présent, mais aux marges duquel s'institue le présent comme le seul susceptible d'avoir un sens et de porter le sens. Cela montre que, des téléologies où se réfléchissent les contingences factuellement et facticement données, à « la » téléologie historique comme recelant et livrant du même coup le sens supposé (et projeté) de l'Histoire, il y a de multiples médiations qui sont fort loin d'aller de soi. Le problème husserlien est à reprendre de fond en comble, et c'est en un sens ce que nous tentons d'ébaucher ici. En sachant par ailleurs qu'il y a historique-

ment deux cultures où l'Histoire proprement dite s'est inventée/instituée : Israël, dont la Bible est en un sens l'élaboration symbolique, et de manière tout à fait indépendante, la Grèce. C'est dire combien le problème est complexe et combien, en effet, nous ne pensons proposer ici qu'une ébauche susceptible, à tout le moins, de nous mettre à pied d'œuvre.

Que peut-on dire, en quelque sorte au niveau le plus élémentaire, à celui de ce que nous nommés les téléologies, où la pensée (la *Sinnbildung*) rencontre la contingence du symbolique ? Et tout d'abord, puisqu'il n'y a pas de *Bildung* sans *Gebilde*, de phénomène de langage sans sa mise en forme et son découpage symbolique, que peut-on dire de leur rencontre dans ce que l'équivocité de notre langue permet de rendre par le même mot : « formation » ? Prenons le cas, pour le comprendre, d'un sens-de-langage qui s'énonce dans une langue. Du point de vue de la langue, nous agençons des signes, tirés du trésor de la langue et qui n'ont finalement de valeur que diacritique, selon les règles de son bon usage (règles logico-grammaticales), en vue du sens qui est à dire et à faire. Du point de vue phénoménologique, les « signes » et leurs « agencements » nous viennent « spontanément » à l'esprit, sans que nous ayons à aller les chercher quelque part, mais ils ne nous viennent ainsi que comme des « signes » du *sens* qui est en train de se chercher et de se faire, et qui sont aussi fluants, dans leurs « usages », que le sens en formation à la recherche de lui-même. Autrement dit, ce que nous visons, c'est bien le sens, et non pas la langue – la recherche de la perfection formelle de la langue ne conduisant, pour elle-même, qu'à l'académisme des formes convenues, plus ou moins clairement instituées comme formes canoniques. Il en résulte, dans le passage du point de vue linguistique au point de vue phénoménologique, un changement profond de statut du signe. Signe de la langue et « signe » (entre guillemets phénoménologiques) du sens ne sont pas du tout la même chose, même s'ils semblent se recouper matériellement dans le manifeste. Alors que les signes de la langue, par leur nature de signes unissant signifiant et signifié, nous livrent des multiplicités d'aperçus, ou d'aperceptions, sur les êtres et les choses du monde, sur leurs relations, ainsi que de multiples recouvrements possibles entre ces aperceptions et leurs recouvrements, dont les découpages

sont ceux, symboliques, de la langue, les « signes » phénoménologiques en constituent pour ainsi dire l'envers dans la mesure où ce n'est pas depuis la langue, mais *depuis le sens* en formation que ces aperceptions se mêlent et se tissent dans des tissus de sens, perdant leur apparence d'autonomie, pour se livrer autrement, à savoir comme rythmées et découpées de manière extrêmement fluente par le sens se faisant. Autrement dit, ce qui s'aperçoit primordialement dans le sens se faisant, c'est le sens lui-même, non pas comme identité, mais comme ipséité, et les « signes » phénoménologiques y prennent la concrétude phénoménologique de lambeaux de sens. Ces lambeaux sont eux-mêmes « tirés » des concrétudes phénoménologiques des phénomènes-de-monde hors-langage en tant qu'amorces multiples de sens imminents, et le plus généralement avortées, c'est-à-dire en tant qu'amorces clignotantes de la masse des phénomènes de langage : en eux entre donc *bien plus*, aussi, que ce qui, du sens, est susceptible de se réfléchir (sans concept) en sens dans la conscience, car c'est en eux que résonnent, par transpossibilité et transpassibilité, les autres phénomènes de langage trans-possibles et trans-passibles ; cette résonance multiple constitue la multiplicité des déphases intrinsèques à la phase de présence se formant, c'est-à-dire classiquement, en termes husserliens, « l'intersubjectivité » – qui est « inter-facticité » de phénomène de langage à phénomène de langage – « transcendantale » originaire du langage. Par là s'ouvrent, en tout phénomène de langage, ce que Husserl nommait « horizons obscurs », mais qui sont strictement *horizons d'absence* de possibilités existentielles de sens à d'autres possibilités existentielles de sens, par la médiation de tout ce qui, excédant la possibilité, relève de la transpossibilité au sens de Maldiney – c'est-à-dire sans que, de ces possibilités, il puisse se faire un « tout » à la manière de Heidegger, dont on voit qu'elle procède également d'une « substruction » métaphysique.

A l'inverse, la « conversion » des « signes » phénoménologiques en signes linguistiques – dans l'institution symbolique du langage –, et des enchaînements spatialisants/temporalisants de sens en règles d'usage, a bien pour effet une sorte de « sédimentation » des « signes » phénoménologiques en système de signes, c'est-à-dire d'aperceptions de monde qui sont du même coup aperceptions

d'êtres, de choses et de leurs relations, et qui ne sont plus tant liées à la présence des sens se faisant, à leurs possibilités internes et à leurs transpassibilités mutuelles, qu'au *présent* apparemment sans temps des êtres et des choses qu'elles rendent intuitives dans une apparente donation. Les phénomènes-de-monde de langage et hors langage y sont découpés selon le découpage symbolique des signes, dans une apparence d'instantanéité – qui correspond à l'absence phénoménologique d'origine pour toute institution symbolique –, où les phénomènes-de-monde sont réduits à un seul monde comme horizon référentiel des signes. Bref, le système institué de la langue est immédiatement coextensif, par cette absence d'origine, d'un présent lui-même intemporel du monde : c'est le présent de toutes les aperceptions qui y sont possibles, non pas comme aperceptions de sens, mais comme aperceptions de l'étant – d'êtres et de choses, ainsi que de leurs relations. S'il y a donc une « métaphysique de la présence », c'est dans cette articulation symbolique où, en effet, la temporalisation en présence ne peut se concevoir que depuis le présent des aperceptions. En ce sens, tout le travail phénoménologique de Husserl paraît comme le travail fondamentalement *inachevé* de retrouver *le sens* de la présence et de sa temporalisation depuis un « présent vivant » en réalité abstrait, « derrière » ou « au-delà » du présent apparemment sans épaisseur, factuel et non pas factice, des aperceptions *de la langue*. C'est un travail qui, on le sait, n'a pas tant commencé avec la logique qu'avec la phénoménologie de la perception. Les horizons présomptifs de la chose perçue ne sont finalement, du point de vue le plus général, que des horizons de monde comme horizons de sens et d'amorces de sens qui gisent encore et toujours, du point de vue phénoménologique, dans son aperception. Et s'il y a téléologie, et même téléologie infinie, dans ces horizons, c'est que l'aperception de la chose, dans sa facticité, paraît pour une part liée à son concept, fourni par le signe, en l'occurrence le nom, comme concept censé subsumer les sens et amorces de sens qui s'ébauchent et clignent dans l'aperception. Autrement dit, la téléologie n'apparaît telle qu'à la mesure de la contingence mutuelle du concept et des horizons cachés de l'aperception (que l'analyse phénoménologique est censée dévoiler). Mais la réflexion phénoménologique, non téléologique, du sens par

lui-même, ne se convertit en réflexion téléologique qu'en égard au concept qui est censé subsumer le sens – et ce concept est livré par l'institution symbolique, à savoir par la langue.

Par conséquent, les téléologies ne sont là que pour combler l'écart, en vérité irréductible, donc écart *en abîme*, entre la présence se faisant du sens se formant et le présent, toujours déjà abstrait phénoménologiquement, de l'aperception. Qu'il s'agisse des « formations » (*Gebilde*) logiques, linguistiques, ou des perceptions, les téléologies sont toujours là, en quelque sorte, pour rendre l'épaisseur phénoménologique, initialement perdue par l'institution symbolique, à ce qui s'en dégage au moins formellement comme des « concepts » ou des « significations ». La téléologie n'a phénoménologiquement de sens que dans le parallèle et le recroisement du champ phénoménologique et du champ symbolique – cela, nous l'avons vu, Husserl l'avait compris –, mais il faut prendre cette proposition dans les *deux* sens : si la téléologie prend sens en égard au symbolique, dans des horizons qui sont aussi des horizons symboliques de sens, elle peut prendre sens, pareillement, et à l'inverse, depuis le symbolique, comme l'effort infini d'en revenir de l'identité apparemment définie des concepts à l'ipséité en réalité indéfinie des sens – c'est la problématique de l'époque et de la réduction phénoménologiques, contradictoire tant que l'on pense pouvoir réduire l'ipséité indéfinie des sens à l'identité définie des concepts, la réflexion phénoménologique sans concept à la réflexion téléologique, où, en effet, la phénoménologie risque de se voir définitivement *privée de phénomènes* et de se voir réduite, comme ce fut le cas chez Husserl, à son concept rationnel, à son idée (au sens kantien), c'est-à-dire rejetée elle-même à l'horizon d'une téléologie infinie, celle-là même que Husserl assimilait à la « téléologie universelle de la Raison », à savoir celle de l'Histoire.

Il faut en effet distinguer entre concept et conception, entre idée purement rationnelle, au sens de Kant (imprésentable dans la sensibilité ou l'imagination), et pro-jet de sens s'articulant en vue de lui-même, dans ce que Kant a conçu comme « finalité sans fin », à savoir téléologie sans *télos* ou sans concept. La phénoménologie proprement dite est donc rejetée, du point de vue architectonique kantien, dans l'esthétique – ce qui signifie, pour nous, que toute

esthétique au sens kantien est phénoménologique, mais pas que toute phénoménologie se « réduise » à l'esthétique –, c'est-à-dire dans un « sens commun » qui n'est pas *eo ipso* historique, à distance duquel, par un *hiatus* infranchissable, l'institution symbolique est institution du présent sans origine – comme le montre l'exemple de la langue. C'est la distance abyssale de ce présent par rapport aux phases de présence qui « induit » à la réflexion téléologique, à la multitude de téléologies « locales » qu'il y a toujours, du même coup, dans la *Lebenswelt*, jetant de la sorte autant de « ponts » entre les présents aperceptifs et les phases de présence, pour y retrouver du sens. Il y a donc bien, dans toute institution symbolique, une ou plutôt des *déperditions de sens*, et c'est ce que Husserl avait bien senti avec sa conception de la « sédimentation », dans la mesure où cette déperdition est *signifiée* par la *contingence* des systèmes symboliques de l'institution symbolique. Qu'il y ait tels êtres, telles choses, et tels de leur agencements est finalement *toujours* contingent, et c'est ce qui a toujours suscité les perplexités et les interrogations humaines, dans *toutes* les institutions symboliques, c'est-à-dire dans *toutes* les cultures.

4. Présence (sens) et Histoire : le sublime dans l'Histoire

Cet écart originare entre le présent, qui est en réalité présent de l'institution symbolique – aux deux sens du « temporel » ou du quasi-temporel et de ce qui y est « donné », car il n'y a de donation, dans le manifeste, que par et dans l'institution symbolique, et rien n'est plus éloigné du phénomène que le manifeste –, et les phases de présence comme phénomènes de langage, ne fait pas pour autant, nous venons de le mesurer, du « présent » un « présent historique ». Que ce soit, par exemple dans la pensée mythique, ou que ce soit dans la pensée mythologique, le « présent » symbolique ne s'institue lui-même symboliquement – et n'est par là lui-même, explicitement pensé, élaboré et conçu – que par rapport à un passé quasi-transcendantal – car n'ayant jamais été phase de présence –, le passé mythique ou mythologique qui est *transcendant* par rapport au

« présent » symbolique, et censé, de cette distance même, détenir quelque chose comme la « clé » du sens inscrutable, pour l'essentiel dérobé, du « présent ». Celui-ci n'y fait donc pas Histoire, et il est phénoménologiquement très proche de son statut de présent quasi-temporel, c'est-à-dire aussi quasi-intemporel. S'il y a, dans les mythes, des Histoires, originaires multiples, et constituant, par elles-mêmes, une sorte de tissu de sens ou de langage, et s'il y a dans la mythologie, un récit, qui est Histoire des généalogies divines, ces Histoires et cette Histoire sont toujours déjà pensées comme achevées ou accomplies, le « présent » en étant le « résultat » qui en est « tombé ». Déjà le problème de cette temporalisation symbolique de l'institution symbolique est immense, d'autant plus que, s'il y a proprement phases de présence, recherches de sens par eux-mêmes, c'est bien dans les récits mythiques ou dans le récit mythologique. Ceux qui les racontent et ceux qui les entendent sont bien pris à la présence de l'*aventure* du sens se faisant, c'est là ce qui fait l'objet de leur plaisir et de leur fascination. Il y a dans les mythes, et jusque dans la mythologie, de telles transgressions de l'ordre symbolique que c'est en eux comme si la pensée, pourtant « moulée » dans l'ordre symbolique, se plaçait en avant ou en dehors de lui, dans une sorte d'*époque* phénoménologique qui rouvre les contingences symboliques à des sens où ces contingences paraissent bien comme des contingences. Ce n'est donc pas, sans que nous puissions, ici, entrer davantage dans les détails, que ces « types » de pensée soient moins élaborés que les nôtres – contrairement à l'illusion tenace de notre ethnocentrisme rationaliste –, mais c'est que la vacillation de l'institution symbolique entre le présent et la présence des phases de présence ne se vit pas, et ne se conçoit pas sur le mode de l'Histoire, et sans qu'il y ait là la moindre déficience. Certes, il y a nécessairement, et pour les raisons essentielles que nous venons d'indiquer, de la téléologie dans les mythes puisqu'il s'y agit chaque fois de comprendre et d'élaborer symboliquement la contingence du présent, et certes, cette téléologie commence significativement à pénétrer explicitement dans les mythes et enchaînements de mythes articulés au fil des récits mythologiques – nous y reviendrons ailleurs –, mais cette téléologie n'est jamais *historique* au sens où le présent, encore inaccompli, attendrait nos efforts en

vue de s'accomplir. Ce n'est pas que ces sociétés soient, comme on l'a cru un peu stupidement, dépourvues de créativité, d'événements, de conflits, de transformations, voire même de « révolutions », mais c'est que ceux-ci ne s'y sont pas, en quelque sorte, recodés dans le sens de ce qui est susceptible de faire une Histoire. Ils s'y sont tout au contraire recodés dans des nouveaux mythes ou des remaniements mythologiques censés rendre sens au nouveau présent – comme si l'Histoire n'y avait été appréhendée, tout en négatif, que comme risque irréversible de dissolution, et donc de mort. On pourrait parler, en ce sens, d'une sorte de « réaction » spontanée des institutions symboliques *contre* l'Histoire, en vertu de laquelle, fût-ce par un effet illusionnant, le présent symbolique ne subirait pas sans dommage sa « transformation » – écho lointain de ce qui semble animer nos « réactionnaires » modernes, à savoir historiques.

La naissance de l'Histoire suppose en effet l'irruption de la mort, et surtout, puisque la mort peut toujours être symboliquement conjurée, l'épreuve vivante, et en ce sens paradoxale, de sa *traversée*. C'est-à-dire, pour parler brièvement, *l'expérience du sublime*. Il faut préciser aussitôt que le risque de mort, c'est-à-dire de dissolution des repères symboliques par rapport auxquels une société et ses individus vivent et pensent leur identité ou leur permanence, est en réalité à l'œuvre dans *toute* société, et par là aussi, d'une certaine manière, l'expérience du sublime. Elle est déjà opérante dans les mythes en tant qu'ils remettent en jeu l'ordre symbolique pour en interroger l'origine, et elle l'est encore dans les récits mythologiques où, précisément, l'inhumanité originelle des dieux primitifs requiert de multiples médiations, par la voie des intrigues et des généalogies, pour se rapprocher de l'humanité et paraître dès lors susceptible de la fonder. Mais chaque fois, en quelque sorte, les humains ne font l'expérience du sublime qu'au second degré, dans les phases de présence où se déploient les récits plus ou moins effrayants des origines, récits d'un autre « temps » que celui du présent symbolique. Il y a même des rituels, dans les royautés africaines, ou dans la royauté mésopotamienne, où la remise en œuvre sublime des origines est en quelque sorte « mitemisée », comme s'il fallait périodiquement recharger de sens l'ordre symbolique qui, autrement, dégénérerait en *Gestell*

symbolique, en « système » de « conventions » dépourvues de sens. La fondation de l'ordre symbolique est toujours plus ou moins la *mise à distance* de l'abîme, du sublime, du fond (sans fond) duquel elle s'enlève en le recodant, et en le recodant plus ou moins aveuglément (9), selon l'acuité de la pensée qui recherche le sens des contingences dans une articulation elle-même en abîme entre la réflexion phénoménologique sans concept et la réflexion téléologique – les deux se tenant ensemble, mais la première se dissociant dès lors que la seconde implose dans la répétition tautologique du présent et de l'ordre symboliques, c'est-à-dire dès lors que celui-ci se mue en *Gestell* dont le présent est lui-même dérobé dans l'intemporalité de l'inconscient symbolique (c'est ce qui se passe dans le rituel en tant que superstitieux, c'est-à-dire dépourvu de réflexivité, ce qui ne veut pas dire dépourvu d'une idéologie « imaginaire »).

Il y a une certaine coextensivité entre Histoire et phénoménologie dans la mesure où ce qui les fait toutes deux, d'un seul et même mouvement, c'est la rencontre *phénoménologique*, dans une épreuve phénoménologique concrète, de la mort et de sa traversée dans le sublime. Cette rencontre va de pair avec quelque chose comme une déperdition symbolique radicale, en vertu de laquelle, précisément, l'ordre symbolique en train de vaciller s'avère *impuissant* pour un recodage symbolique de sublime. Cela peut signifier, le plus souvent, la mort ou la disparition pure et simple d'une société et d'une culture, mais aussi, dans le « cas de figure » où nous vivons, l'institution symbolique de l'Histoire comme de cela qui est censé conjurer la mort dans l'expérience humaine, donner sens à la vie et à la pensée des hommes à travers les vicissitudes et les altérations du temps, assumer la continuité des générations à travers les naissances et les morts successives, non seulement des individus, mais des cadres institutionnels positifs dont s'est pourvue une société. Sans qu'il soit, à nouveau, possible d'entrer ici dans l'interrogation fine de l'articulation en vertu de laquelle pensée mythique et mythologies

(9) Cf. notre ouvrage *Du sublime en politique*, Payot, Coll. « Critique de la politique », Paris, 1991.

se temporalisent depuis l'horizon d'un passé quasi-transcendental, on peut néanmoins se contenter provisoirement de ce constat pour mesurer combien l'institution de l'Histoire est coextensive d'une temporalisation symbolique non seulement par le passé, mais encore par le futur. La coextensivité dont nous parlons entre Histoire et phénoménologie signifie aussi, en quelque sorte, un certain rétablissement de la « symétrie » phénoménologique originaire entre passé transcendantal et futur transcendantal : dans l'Histoire comme telle, ils prennent la figure, respectivement, d'un passé préhistorique et primordial, quoique définitivement enfoui et dérobé à la mémoire historique – et qui pourra encore cohabiter avec l'Histoire comme un passé mythologique, celui des origines ou de la création divine –, et d'un futur post-historique et à jamais immature, celui de l'eschatologie, dérobée à l'action historique, mais dont celle-ci cherche toujours plus ou moins aveuglément le sens dans l'utopie. Le présent symbolique de l'institution symbolique se voit ainsi rapproché des phases de présence dans la mesure où l'Histoire elle-même tend à se présenter, à s'exposer (*darstellen*) comme une immense phase de présence englobante, enchâssée entre ses massifs de passé préhistorique immémorial et de futur eschatologique immature – pour lequel le présent historique n'est jamais mûr. Seuls ces deux horizons méta-historiques sont susceptibles d'articuler les téléologies que nous avons dites locales à une téléologie comme téléologie historique unique – et qui n'est « rationnelle » qu'en un sens très lâche.

Car cette téléologie est d'abord celle *du sens*. Et la question de l'Histoire est d'entrée de jeu, pour ainsi dire immédiatement, la question de savoir si elle a un sens, et si elle est autre chose qu'un « songe conté par un idiot... ». Comme si la déperdition symbolique radicale qui lui a donné naissance ne pouvait jamais être rattrapée, ne cessait de faire sentir ses effets, dans ce qui rend, pour reprendre le terme de Husserl, la « crise » co-originaire à l'Histoire. Crise qui est bien crise du sens, et qui, dans le porte-à-faux infini du sens, rend la recherche du sens par lui-même irréductible et infinie. Crise qui est toujours là, et où nous sommes, même s'il en existe des moments paroxystiques dans les bouleversements et les Révolutions. *Le sublime en Histoire*, le sublime de l'histoire, est indissociable du sublime en politique. Et là, nous sommes très loin

de pouvoir faire ce que nous voulons, puisque nous ne pouvons faire que ce que nous pouvons – ce qui ne pourra jamais se mesurer qu'*après-coup*, une fois que « tout » paraît « consommé », dans le « destin » qui, contrairement à ce que pensait Heidegger en une sorte de mégalomane démiurgie, n'est jamais, pour les acteurs historiques, qu'illusion rétrospective dont le devancement n'est qu'« imaginaire ».

Le sens de l'Histoire en sa question ne peut être, en effet, que le sens pour toujours et à jamais *énigmatique* de tous les sens qui continuent incessamment de se faire, dans leur diversité originaire, au sein de la *Lebenswelt* historique. A l'horizon symbolique de l'Histoire, ce sens est irréductible au concept (ou à l'idée pure de la Raison) qui, nécessairement, l'enferme ou, comme chez Kant, le distribue (Dieu, l'âme et le monde) selon les nécessités architectoniques de l'interrogation philosophique. Ce sens vacille, dans l'expérience phénoménologique du sublime, comme *sens de l'instituant symbolique*, dont l'*impouvoir radical* se mesure à l'impossibilité de le penser rigoureusement en termes de causalité sur ce qu'il est censé instituer, mais dont la *puissance sans pouvoir* se révèle comme la puissance même de l'énigme insoluble de notre condition, énigme de notre ipséité d'hommes, énigme de notre naissance, de notre vie, et de notre mort. Enigme d'un sens qui n'est pas sens de l'être mais sens de ce qui a vraiment sens dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne, énigme d'un sens qui est sens de l'être, de ce qui « est » vraiment, dans la tradition grecque : deux traditions où, nous l'avons dit, l'Histoire prend naissance, et qui s'entremêleront inextricablement dans la nôtre, celle de la civilisation dite occidentale. Deux traditions qui se sont vécues, comme la nôtre, dans la lutte constante et incessante contre la déperdition symbolique de sens : la Bible est d'une certaine manière l'histoire des infidélités du peuple à son alliance avec Dieu, l'Histoire de l'Eglise est, d'une tout autre manière, l'Histoire de ses luttes pour fixer, à l'impossible, une fidélité et une orthodoxie, et l'Histoire de la Grèce est, sur un autre registre encore, celle de la fondation et de la corruption corrélative de son « classicisme ». Tout cela, certes, est infiniment vaste et complexe, doit être repris dans le champ de l'investigation proprement historique, et ce que nous en

disons a nécessairement l'allure d'un programme, délivré cependant du souci antiquaire.

Sans pouvoir entrer, ici, dans les articulations complexes des rapports entre fondation historique et fondation politique – et en particulier fondation théologico-politique (10) –, nous devons néanmoins scruter davantage ce qui se joue dans l'articulation entre ce sens supra-mondain, et d'une certaine manière, méta-historique, de l'Histoire, et ce que Husserl a repris avec sa conception de la téléologie historique. Autrement dit, dans l'articulation de ce sens, qui est censé détenir, comme sens des sens, le sens de tout sens, et tout *télos* – toujours d'une certaine façon concept ou idée – de l'Histoire. Par là, nous sommes replongés dans l'articulation kantienne entre esthétique et téléologie, c'est-à-dire entre réflexion phénoménologique sans concept et réflexion téléologique, articulation qui, chez Kant précisément, est médiatisée par l'abîme du sublime. Rappelons que, dans l'expérience phénoménologique du sublime, sur fond d'une déperdition symbolique radicale, c'est-à-dire une *epochè* phénoménologique « vécue » de toute institution symbolique, y compris celle de l'identité symbolique du « sujet », surgissent, par-delà les limites indéfinies des mondes des phénomènes-de-monde, et plus profondément que dans leurs entrailles, tout à la fois l'ipse dans son énigme, et l'instituant symbolique comme énigme recelant et délivrant cette même énigme (11) : énigme du sens de la condition humaine, de la naissance, de la vie et de la mort, mais aussi du sens de tout ce qui, en elle, fait sens ou est susceptible de faire sens. Autrement dit, la phénoménologie du sublime, qui est phénoménologie de l'*apeiron* phénoménologique, est cela même où s'ouvre, du même coup, l'horizon symbolique le plus global, celui du sens depuis toujours et pour toujours énigmatique de toute institution symbolique. Or ce sens qui, d'un strict point de vue kantien, correspond à une « idée indéterminée de la Raison », et ne s'y précise que par l'architectonique de l'interrogation (selon la visée de la Raison théorique ou de la Raison pratique), est irréductible au

(10) Cf. notre *Du sublime en politique*, op. cit.

(11) Cf. par exemple notre étude : « Aperception de l'individu et être-au-monde », *Kairos*, n° 2, « L'individu », P.U.M., Toulouse, 1991, p. 151-186.

télos en tant qu'il est, en toute rigueur, irréductible à l'absolu (Hegel) ou au concept (Fichte), en tant donc qu'il ne peut « subsumer », par un passage indû, qui est celui du dogmatisme métaphysique, un cours téléologique quel qu'il soit, alors même que, par ailleurs, il constitue comme l'appel à la téléologie, mais à la téléologie se faisant d'elle-même par ses propres moyens. C'est par cet « appel de sens » qui est là comme un « appel d'air » que du sens se cherche donc, dans les téléologies, pour les contingences qui sont *données* par l'institution symbolique – et cela signifie aussi, le cas échéant, pour leur transformation historique en vue du sens qui s'y cherche : c'est la racine de toute élaboration, et de toute réélaboration ou invention symboliques. Ce sens des sens est donc séparé des significations symboliquement découpées par l'abîme phénoménologique du champ phénoménologique en tant qu'*apeiron* indéfiniment inchoatif et sublime. C'est celui-ci même qui empêche ce qui a tendanciellement lieu dans le structuralisme, à savoir « l'hypostatisation » des systèmes symboliques qui, si elle allait jusqu'au bout, correspondrait à la dégénérescence des institutions symboliques en *Gestell* symboliques, et à la négation de toute Histoire ou, en langue structuraliste, au problème, en réalité insoluble en lui, de la diachronie. A l'inverse, c'est par ce même « moment » phénoménologique du sublime que le champ phénoménologique s'ouvre à la dimension symbolique de l'expérience, c'est-à-dire à quelque chose comme une Histoire – soit qu'il s'agisse, dans les sociétés anhistoriques ou proto-historiques, de l'historicité diachronique des institutions symboliques, soit qu'il s'agisse, dans les sociétés historiques, de l'Histoire comme telle.

Cela signifie, à tout le moins, que l'Histoire elle-même est « l'objet » d'une institution symbolique, dont nous avons déjà repéré quelques caractères contradictoires, à travers le concept de « crise ». Que la praxis du sens en vue de surcroît de sens soit déjà tendue par le sublime, et conduise déjà à des transformations diachroniques ou à des remaniements symboliques intrinsèques, ne signifie pas *eo ipso* qu'elle se réfléchisse comme praxis historique, ainsi que nous l'avons vu. Pour qu'il y ait Histoire, il faut encore, pour ainsi dire, que la diachronie se réfléchisse comme telle en tant que dimension *irréductible* de l'expérience. Or, cela, à son tour, ne se peut, comme

l'œuvre de Husserl en donne l'idée, que si une certaine « symétrie » phénoménologique est rétablie au champ symbolique entre passé et futur : non pas, certes, cette fausse symétrie qui, homogénéisant le temps depuis la présence, rendrait le temps lui-même uniforme et intemporel, mais celle qui, par-delà ce que Husserl a pensé, fait correspondre, au passé transcendantal de l'immémorial le futur transcendantal de l'immature, dans la résonance en écho d'un passé et d'un futur méta-historiques, mais à l'œuvre, depuis leur distance originaire, dans toute phase de présence dès lors historique, en tant que sens du sens à la fois préhistorique et post-historique, ou en tant qu'instituant symbolique à la fois immémorial dans ce qui a été la geste de sa création, et immature dans ce qui, à jamais, pointe au-delà de l'Histoire comme son horizon utopique et eschatologique. Comme si le sens du sens nous avait toujours déjà attendus ou accueillis, nous hommes, êtres de sens et du sens, depuis toujours, et devait encore toujours, à jamais, nous attendre, nous accueillir. Cela suppose une réélaboration symbolique très profonde de ce qui se livre comme le « présent » symbolique, et c'est elle, à proprement parler, qui constitue le motif complexe de l'institution de l'Histoire. Il n'y a pas, c'est ce que nous avons voulu montrer ici, d'institution de l'Histoire, et en elle, d'institution de téléologie historique, *sans un appel de sens, en abîme*, au-delà de tout *télos*, car à distance originaire et abyssale de tout ce qui peut se concevoir dans le cours d'une Histoire. En ce sens, le « progressisme » occidental, depuis Hegel et Marx jusqu'aux thuriféraires du libéralisme capitaliste, est un mode de négation très active – et très virulente – de l'Histoire, en tant qu'il prétend porter à l'accomplissement immanent ce qui ne fait que clignoter à l'horizon utopique et eschatologique. Tout au plus conduit-il, on s'en aperçoit aujourd'hui, à une déperdition symbolique sans précédent, à une sorte d'ordre mort du désordre qui fait plutôt penser à la mort thermodynamique de l'état d'entropie maximale qu'à un accomplissement de sens. L'expérience de la modernité, au moins depuis le XVIII^e siècle, montre sans doute qu'il n'y a rien de plus mortifère que l'illusion de faire coïncider l'horizon eschatologique et l'horizon téléologique. Car cette illusion, Husserl l'avait pressenti à sa manière, lui qui parlait de téléologie *infinie*, conduit à faire s'effondrer la téléologie dans la détermination

aveugle, celle du *Gestell* symbolique, où plus rien de ce qui est « vivable » et « pensable » ne semble en mesure d'échapper aux « bricoles » du « bricolage ». L'invocation de l'Histoire n'est le plus souvent, aujourd'hui, que celle, stupide, d'une « loi » dont l'apparence d'inexorabilité est celle de la croissance de l'entropie, où ce sont des équations de flux statistiques de rentabilité qui sont censées, comble d'ironie cruelle, donner sens au vivable et au pensable. Cette sorte de « naturalisation », au second degré, de nos sociétés, par le *Gestell* symbolique de la « rationalité », porte la crise à son comble, et cette crise est aussi, très profondément, une crise de l'Histoire. La seule manière qui semble demeurer de nous ressaisir est de nous demander, un peu à la manière de Husserl, si tout cela a *ultimement* un sens. Le malaise que nous ressentons, et que chacun ressent, en son for intérieur, est le signe, déjà, que l'Histoire ne s'est pas annihilée dans son supposé accomplissement, dont les figures, n'étaient-elles des plus tragiques ou des plus dramatiques, sont finalement aussi celles du dérisoire.