LA QUESTION DU VÉCU EN PHÉNOMÉNOLOGIE

99/102

§ 1. Psychologie et phénoménologie transcendantale : le statut du "vécu"

L'une des critiques le plus fréquemment entendues, et ce, dès Heidegger, en particulier dans *Sein und Zeit*, de la phénoménologie de Husserl, est que, consistant en une analyse des "vécus" de la conscience, elle y réduisait les êtres, les choses et le monde. La difficulté est bien réelle puisque si les êtres, les choses et le monde – et dans les *Recherches logiques*, les idéalités logico-mathématiques –, sont analysés dans ce qu'ils ont de vécu, tout est dès lors vécu, et même vécu "de conscience", dans la mesure même où il semble a priori impossible de concevoir un "vécu" sans vivre d'une conscience, et tout d'abord d'une *psychè*. Cela semble signifier que tout est tout d'abord "psychique", et que c'est seulement ensuite, par le biais de l'épochè et de la réduction phénoménologiques que le "vécu", et le "tout" qui lui est corrélatif, acquièrent, mais dans l'extrême difficulté, le statut de transcendantal. La notion de "vécu", dans sa version classique, c'est-à-dire psychologique, comporte d'entrée de jeu ce paradoxe, auquel Husserl a été très sensible – les textes qui en témoignent sont quasi-innombrables – que, à la mesure du statut d'intériorité psychologique (et auto-réflexive) du vécu,

le monde, les êtres et les choses extérieurs nous apparaissent, fût-ce à notre insu, comme de l'en-soi recouvert d'une couche psychologique abstraite – situation qui, on le sait, a été thématisée en tous sens par Sartre dans *L'être et le néant*, même si le "psychique" du "vécu" y a changé de nom en étant baptisé "pour-soi", et même si l'intériorité du vécu y devient celle du néant. La situation est paradoxale car on ne voit pas très bien pourquoi, à moins de s'en rapporter quasi-dogmatiquement à la positivité irréductible d'un état-de-fait qu'il faudrait se contenter de décrire, l'intériorité psychique se "projetterait" ainsi sur une extériorité qu'elle ne rencontrerait et ne reconnaîtrait qu'à travers elle-même comme son "corrélat noématique" – pour ainsi dire son "dépôt" intentionnel.

Toute la question, qui est la question véritablement phénoménologique, demeure en effet de savoir d'où nous savons qu'il y a une "extériorité" des êtres, des choses et du monde par rapport à nous, et d'où nous savons que, s'il y a des corrélats noématiques intentionnels à la "vie" de notre *psychè*, ils se rapportent précisément à tels êtres, à telles choses ou au monde. L'idéalisme de la phénoménologie se réduirait à un idéalisme dogmatique et absolu s'il signifiait que, par l'intentionnalité, le psychique interne ne rencontrerait que du psychique externe – sans compter qu'on ne comprendrait pas très bien ce qui ferait que la vie psychique interne se "condense" ou se "dépose" en "noyaux noématiques". Cela n'a jamais été, à vrai dire, le "lieu" propre de la problématique phénoménologique, mais tout au plus une situation paradoxale, celle de ce que Husserl a nommé le "psychologisme transcendantal", et qu'il n'a montée en épingle que pour mieux *préparer* à la phénoménologie proprement dite. Ces apories, qui sont en réalité, malgré leur raffinement apparent, celles, classiques, de la représentation, posent très concrètement la question suivante : qu'est-ce qui,

dans le "vécu" qui est éprouvé dans toute expérience – qu'il s'agisse de la sensation (visible, tactile, olfactive, auditive), de la perception, de l'affection, de l'affectivité ou de la pensée –, est proprement "au dedans" et proprement "au dehors" ? Y a-t-il même un dedans et un dehors "véritables" , ou si, conformément à l'évidence, il y a quand même des êtres, des choses et un monde qui sont extérieurs (transcendants) au vécu, qu'est-ce qui l'en retranche et qu'est-ce qui lui permet d'y accéder ? Autrement dit, et en première approximation, quel est, s'il en a une, le statut d'*intériorité* du vécu, et si l'on admet que cette intériorité, ce dedans, est coextensif de la réflexivité, du pouvoir de se réfléchir en lui-même – sur lequel Husserl a tant insisté, peut-être trop, dans *Ideen I* –, quel est le statut de cette *réflexivité*, qui est, on le sait, aussi celui de la conscience ? Ou encore : qu'est-ce que la conscience ? C'est sans nul doute pour avoir répondu à cette question en assimilant la conscience à une subjectivité auto-réflexive, auto-représentative en même temps que représentative, que l'on a, depuis Heidegger, le premier "fautif" en cette affaire, manqué, voire occulté complètement la phénoménologie husserlienne. On n'a pas compris, en effet, que l'*épochè* phénoménologique est aussi la mise en suspens de toute préconception dogmatique, naïvement ontologique, de la conscience et du monde, de l'opposition entre pour-soi et en-soi, et que la réduction phénoménologique aux "vécus" de la "conscience" est en fait réduction de toute extériorité positive à leur dimension d'*intériorité*, celle de la "vie transcendantale constituante", constituante, précisément, de ce qui n'est repris comme l'extériorité d'un en-soi que dans la représentation psychologique. En ce sens, la phénoménologie de Husserl paraît radicale en ce qu'elle est la mise en question d'une *pure* intériorité qui serait à l'écart ou à distance d'une pure extériorité. Elle paraît au moins susceptible de nous permettre d'ébaucher un traitement des questions qui se posent à propos du statut du vécu.

Pour mieux le comprendre, il nous faut effectuer un bref retour historique sur les difficultés que Husserl a rencontrées avant d'accéder à l'état proprement phénoménologique de la question des vécus. Le psychologisme transcendantal consiste aussi à prendre le vécu comme "événement" psychologique, comme quelque chose qui advient dans l'âme *à l'occasion* de quelque chose. C'est ce psychologisme-là qui a été réduit tout d'abord dans les *Recherches logiques*, et cette réduction est *éidétique*. Elle l'est en ce sens que, dans l'analyse des vécus à l'œuvre dans la pensée logico-mathématique – analyse entreprise pour mettre en évidence ce que, dans les concepts et significations logiques et mathématiques, nous pensons vraiment et ce qui, dans les êtres (*eidè*) logiques et mathématiques, est atteint vraiment par la pensée –, ces vécus sont considérés dans leur "essence", c'est-à-dire *pour tous les cas* où *telle* signification et *tel* être logico-mathématiques sont en jeu. L'entreprise y est relativement aisée puisque la pensée et l'être logico-mathématiques ne sont qu'exceptionnellement des singularités, puisque, donc, dans leur répétabilité ou leur itérabilité, ils se présentent d'entrée comme des invariants. Le paradoxe est néanmoins, dès lors, que c'est une éidétique de la région conscience – éidétique obtenue quasi-spontanément parce que le déploiement du champ logico-mathématique ne s'effectue que par et dans l'élision quasi-complète du sujet de la pensée en ce qu'il a de singulier et de concret – qui doit rendre compte, par l'analyse des concepts et significations qu'elle rend possible, du logico-mathématique comme éidétique de ses idéalités. Déjà nous y trouvons l'importante question, que nous évoquions, de la "condensation" ou du "dépôt" de la pensée en corrélats idéaux, noématiques, intentionnels, et du même mouvement la question de savoir ce qui autorise Husserl à passer sans plus du champ des teneurs en *significations* logiques au champ des teneurs de sens d'*êtres* logiques : disons seulement que c'est cela qui motivera, chez Husserl, la problématique de la logique transcendantale,

mais qu'il aura toutes les peines du monde à se "sortir", pour ouvrir proprement à la phénoménologie transcendantale, de ce qui n'est encore, à rigoureusement parler, dans les *Recherches*, qu'une "psychologie éidétique"[1], où la dimension transcendantale demeure encore cachée.

Celle-ci ne vient ouvertement au jour que quand, à peu près autour de 1905, Husserl entreprend ce qu'il appelait à l'époque une "esthétique transcendantale", c'est-à-dire l'analyse phénoménologique du monde (temps, espace, chose sensible, corps vécu, autrui, etc...) – probablement en vue de "fonder" la connaissance sur une "couche esthétique" : ces travaux reprennent à nouveaux frais des tentatives déjà anciennes, dont une part remonte à la dernière décennie du siècle précédent, après la *Philosophie de l'arithmétique*. Là, peut-on dire, la réduction éidétique ne s'impose plus avec autant de force et d'évidence, puisque le monde est aussi monde de *contingences* – et Husserl a même fait l'essai, sans lendemain immédiat, d'une phénoménologie sans réduction éidétique préalable dans le cours très intéressant de 1910 intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*[2]. Dans ce "passage au monde" de la phénoménologie, l'éidétique sert plutôt de cadre permettant de discipliner les analyses des vécus, et les contingences y sont rencontrées dans des *téléologies* – en tant que, selon l'expression kantienne, la téléologie est la "légalité" du contingent. Car ce que Husserl découvre dans la première décade de notre siècle, c'est que le champ des vécus est un tissu in-fini et inextricablement enchevêtré, aucun vécu ne pouvant être à strictement parler isolé, mais tout vécu étant "recouvert en tuilage"

---

[1] Cf. Notre étude : «La psychologie comme phénoménologie transcendantale: Husserl et au-delà de Husserl» (inédit).

[2] Traduction, indications, notes, remarques et index par J. English, P.U.F., Coll. Epiméthée, Paris, 1991.

par des multiplicités *a priori* indéfinies d'autres vécus. L'attention portée dans l'actualité à tel vécu d'acte de pensée ou de perception n'exclut pas que celui-ci ne porte, dans les profondeurs de son inactualité, des multiplicités indéfinies d'implications intentionnelles qui enjambent la structure apparemment simple du présent actualisé par l'attention. L'analyse, dès lors, devient infinie, car le tissu des vécus est d'un seul tenant, il constitue la "vie transcendantale" dont les structures de renvoi de l'un à l'autre et aux autres des vécus ne sont pas tout simplement réductibles aux concepts – il y a aussi les structures propres aux "synthèses passives", qui échappent à toute éidétique. "Cohésion sans concepts" pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, cette cohésion de la vie transcendantale est constituante en tant qu'elle constitue, dans la rencontre des contingences, des pôles d'objectivités dans des téléologies intentionnelles, plus ou moins locales ou globales. Ce qu'il y a de neuf (de "constituant") en ces dernières, c'est que, dans la mesure où le concept n'est pas donné d'avance, sinon corrélativement à la généralité éidétique *a priori* qui laisse échapper la contingence, il se convertit en *sens* de la téléologie, en *sens visé du contingent singulier* qui est rencontré. Je perçois certes une table en tant que j'intuitionne, à même cette table, l'*eidos table*, mais *cette* table singulière que je perçois ne prend sens, dans sa singularité, que par la téléologie des "adombrations" (*Abschattungen*) qui m'apparaissent dans le cours d'un temps *se faisant*, et l'objectivité, ou plutôt l'extériorité mondaine de cette table se situe toute dans l'*excès* du sens téléologique qui la constitue comme cette table concrète sur le sens toujours très partiel qui m'en apparaît : l'apparaître même de la table concrète singulière est toujours en excès sur ses apparitions, et l'existence mondaine, "naturelle" (allant de soi), de cette table, n'est qu'un *condensé* de cet excès en tant que *sens d'être*, qui est, pour Husserl, le sens d'être (l'existence) de tout étant du monde. C'est donc ce sens d'être qui est le sens transcendantal du monde, le sol d'existence de tout

étant du monde, et son corrélat, dans la "vie transcendantale" de la conscience, est en elle la croyance *originaire*, l'*Urdoxa* en l'être même du monde, la "conviction" que, dans l'enchevêtrement in-fini des téléologies constitutives, ce qui y est chaque fois pré-appréhendé *présomptivement* constituera finalement du sens en harmonie avec tout autre sens. C'est cette "conviction" transcendantale, inébranlable pour Husserl, qui est la racine constituante d'*un* sens d'être pour le monde – Binswanger la reprendra pour y trouver une sorte de "définition" minimale de la "santé mentale".

Dans ce contexte, qui est déjà celui de la phénoménologie transcendantale constitutive, le problème éidétique se repose autrement, comme on le voit clairement sur l'exemple – paradigmatique pour Husserl, tout au long de son œuvre – que nous avons choisi : c'est celui de l'accord entre l'*eidos* table et le sens téléologique perceptif de *cette* table. Toute la difficulté est que, si l'on ne veut pas partir, dans l'analyse, de *la* table comme idéalité à laquelle est censé correspondre un étant réel (*real*), auquel cas on ne retrouverait que l'analyse éidétique pratiquée dans les *Recherches logiques*, avec le risque, pour les étants réels, qui ne sont pas des étants logico-mathématiques, d'un idéalisme éidétique – la réalité ultime, l'être de l'étant, étant l'*eidos* –, donc si l'on veut pratiquer l'analyse de *cette* table concrète dans sa *Leibhaftigkeit*, il faut trouver, *dans* la téléologie intentionnelle perceptive *elle-même*, quelque chose comme une "typique constitutive" qui fasse que je perçoive *cette* table comme *une* table. Autrement dit, il faut trouver, dans la légalité même du contingent "en chair et en os" (*leibhaftig*), une sorte de légalité de second degré qui constitue tel ou tel style ou type d'étant dans sa généralité éidétique, comme si la vie transcendantale constituante était amenée, quasi-spontanément, à s'organiser en diversité de styles ou de types de

téléologies, permettant, au reste, de reconnaître et de différencier ces dernières dans leurs enchevêtrements. Tel est le très difficile problème de l'éidétique dans sa dimension transcendantale, ou de la constitution transcendantale de l'*eidos* – qui ne peut plus se contenter d'exemples donnés d'avance pour la variation éidétique et l'idéation –, dont Husserl n'est jamais vraiment venu à bout. On ne peut pas, en effet, supposer pour ainsi dire une téléologie *dans* la téléologie, une téléologie éidétique dans la téléologie perceptive, car cela ferait de l'*eidos* une sorte d'étant mondain, et lui aussi contingent, de second degré, avec le risque de régression à l'infini. Certes l'on peut, comme le fait Husserl dans la *Krisis*, introduire l'idée d'une téléologie universelle de la Raison, mais celle-ci n'a pas le même statut architectonique que, par exemple, les téléologies perceptives, puisque, partant de la donation éidétique dans l'idéation – et même de cette donation comme apodicticité *présomptive*[3] –, elle ne se déploie, comme acte même de la Raison, qu'en vue de l'explicitation rationnelle *de cette donation*. Alors que si *cette* table concrète m'est donnée, elle ne m'est précisément pas donnée, dans sa concrétude singulière, dans sa *Leibhaftigkeit* contingente, comme *eidos* – je ne me cognerai jamais contre un *eidos* ! L'aporie de la constitution transcendantale de l'*eidos* est donc irréductible. Fink, déjà, dans les années trente, l'avait remarqué, et c' est en repartant de l' articulation entre fait (contingent) et *eidos*, en la retravaillant du dedans, que Merleau-Ponty a ouvert, dans *Le visible et l'invisible*, des voies nouvelles pour la phénoménologie. Ce fut aussi, en un sens, notre propre point de départ, dans *Phénomènes, temps et êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique*[4], mais en reconnaissant dans l'éidétique husserlienne une *autre origine* que phénoménologique :

[3] Cf. notre étude déjà citée, «La psychologie comme phénoménologie transcendantale...»

[4] Ed. Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1987 et 1988.

celle de l'*institution symbolique*(A) du logico-éidétique, c'est-à-dire, en fin de compte, de la *langue philosophique*. Si je perçois *cette* table concrète comme *une* table, c'est que j'y *reconnais aussitôt* une table, dans le réseau des *pratiques* sociales qui la définissent comme telle (ce qui relève, en termes heideggeriens, de la *Zuhandenheit*), et dans la langue qui me permet de la nommer et de l'objectiver (dans les termes heideggeriens, de la porter au registre de la *Vorhandenheit*).

Quel est, dans cette perspective, le statut du vécu ? C'est, on le voit, le statut d'une *intériorité*, sans dehors réel (*real*), sinon, en un sens, celui de l'attitude "naturelle" qui sommeille quotidiennement dans ce qui ne fait que paraître comme allant de soi. Mais c'est une intériorité *extrêmement complexe et in-finie*, d'une complexité pour ainsi dire démultipliée, d'ailleurs, si l'on prend en compte, comme il le faut, la dimension transcendantale constitutive de l'"intersubjectivité". Par exemple, il n'y a aucune "adombration" de cette table concrète, que cette "adombration" soit actuelle ou inactuelle (non perçue par le moi percevant dans le présent), qui ne soit en même temps habitée par le regard des autres (qu'ils soient actuellement là, autour de la table, ou pas), qui tiennent, *dans* le "même temps" de la perception, les "adombrations" actuellement cachées comme autant

(A) Nous entendons par là, en première approximation et dans sa plus grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohérence, des "systèmes" symboliques (langues, pratiques, représentations) qui "quadrillent" l'être, l'agir et le penser des hommes. C'est ce qui fait, chaque fois, qu'une humanité (une société) *tient ensemble*. Une caractéristique essentielle de l'institution symbolique est qu'elle paraît *se donner*, toujours déjà, *en l'absence de son origine*, comme détermination de l'être, de l'agir et du penser *sans motivation apparente*. L'institution symbolique en ce sens global n'est pas elle-même un "système" (de "systèmes") qui serait clos – selon l'illusion qu'en donne le structuralisme – : par exemple, l'institution symbolique de telle ou telle langue (empirique) n'exclut pas qu'à l'intérieur d'elle-même ne puisse s'instituer symboliquement la langue philosophique, comme langue logique censée énoncer, dans des propositions, l'être tel qu'il est censé être à l'extérieur d'elle-même – c'est là ce que nous nommons l'institution symbolique de la philosophie, où tout ce qui est connaissable est toujours déjà, précisément, reconnaissable.

d'"adombrations" possibles. Le "dedans" du vécu sans "dehors" autre que la factualité de ce qui va de soi, qui est le "dedans" même de la vie transcendantale constituante, se dissoudrait donc dans l'indifférence non pas ontique, mais ontologique, du monde s'il n'avait lui-même un dedans, à savoir dans les profondeurs de l'ego transcendantal ou des egos transcendantaux, la *facticité* (au sens quasi-heideggerien) de ce qui est chaque fois un "Je suis" (*sum*), avec *son* sens d' être, qui ne coincide précisément jamais, pour Husserl, avec le sens d'être du monde. Ce "je suis" qui est chaque fois coextensif d'une *Jemeinigkeit* ("mienneté") du monde, signifie que je vis chaque fois ma vie et pas celle d'un autre ou celles des autres, mais ne signifie pas pour autant que je sois seul au monde, *solus ipse* – le solipsisme est une illusion transcendantale phénoménologique relevant de l'abstraction psychologique – : je vis ma vie au monde *avec* les autres, les autres habitent *mon* monde en tant qu'il est aussi *le* monde, fût-ce déjà, nous l'avons dit, au niveau le plus élémentaire de la perception de cette table. Mon "vécu" est donc habité, latéralement ou comme à distance, par les vécus des autres ; ils sont, selon l'expression de Merleau-Ponty, en empiétement et chiasme, *à travers* la *distance*[5] ou l'écart qui me sépare tout de même des autres, et c'est ce que Husserl a cherché à comprendre en pensant que l'intersubjectivité est transcendantale constituante, mais c'est aussi ce qui nous paraîtra mieux désigné si nous l'appelons désormais, nous inspirant du sens heideggerien de la facticité du *Dasein*, *interfacticité*.

C'est en tout cas dans l'entrecroisement en non-coïncidence (qui n'est pas extériorité mais écart) de ce qui fait chaque fois le sens d'être d'un *sum* habité d' autres *sum* et du sens d'être du monde, que se constitue,

5 Coextensive, mais ce serait trop long de le montrer ici, de ce que Henri Maldiney nomme la *transpassibilité*.

pour Husserl, au plus profond, le *phénomène du monde* à l'intérieur duquel se découpent les téléologies comme téléologies de la rencontre de contingences par ailleurs reconnaissables dans l' institution symbolique – l'éidétique de la langue philosophique. Le phénomène du monde, que Husserl subsume par son sens d'être, n'est extérieur au *sum* que dans la prise, qui le détruit, du sens d'être du *sum* au sens d'être du monde : cette prise est propre à l'attitude naturelle et l'ego n'a plus d'autre ressource pour s'en reprendre que de s'hypostasier dans l'abstraction psychologique[6]. L'*époché* et la réduction phénoménologiques ne sont rien d'autre, en ce sens, que la méthode, d'inspiration cartésienne, pour se déprendre de cette prise, pour rendre les êtres et les choses du monde à leur contingence, voire le monde même à sa contingence, qui, dans sa facticité, est tout aussi radicale que celle du "je suis", et pour retrouver la vie transcendantale constituante comme "vie" interne ou *intrinsèque* au phénomène comme *rien que* phénomène. Cette vie le fait clignoter phénoménologiquement[(B)], battre en éclipses, se phénoménaliser, *entre* le sens d'être de ce qui est chaque fois *sum* factice et le sens d'être du monde, *entre* la *Jemeinigkeit* (et toute *Jeseinigkeit* possible) et l'anonymat phénoménologique. C'est dire que le vécu proprement phénoménologique clignote lui aussi de cette double manière et donc que, contrairement à ce que, parfois, Husserl a pu croire – notamment dans *Ideen I* –, il n'est jamais proprement *donné* à une intuition

6 Cf. Notre étude «Intentionnalité et intersubjectivité», qui est un commentaire de Hua XV, 549-556, et qui doit paraître dans les Actes du Colloque international de Nice (juin 1991) consacré à l'intentionalité.

(B) Ce clignotement phénoménologique, qui est proprement la phénoménalisation du phénomène comme rien que phénomène (qui ne révèle ni ne cache autre chose que lui-même) est à comprendre comme le clignotement d'une étoile : à la fois aux bords de l'extinction et de l'apparition, sans qu'un «objet» puisse être fixé comme source stable du phénomène, le phénomène lui-même n'étant dans rien d'autre que dans ce clignotement. Il ne faut pas, par ailleurs, s'obnubiler sur le caractère optique de cette métaphore, et il faut mettre entre parenthèses tout objet.

interne, en transparence (cela n'étant encore qu'une abstraction psychologique). C'est dire aussi que c'est seulement en vertu de cette non-donation en transparence, tels quels, que les vécus de la vie transcendantale constituante ont été les phénomènes de la phénoménologie de Husserl. On voit qu'ils sont *bien plus* que ce que l'on nommerait aujourd'hui des "états mentaux".

Restent, cela étant, deux questions corrélatives auxquelles il faut répondre pour comprendre le statut phénoménologique du vécu. La première est que si le vécu est toujours, pour une part importante, vécu d'un *sum*, et s'il n'y a de *sum*, précisément dans sa facticité, qu'*incarné* dans un corps vivant ou de chair (*Leib*), comment penser l'incarnation du vécu, et tout d'abord, comment penser le corps en tant qu'il est vécu, c'est-à-dire aussi vivant ou de chair ? Quelle est, autrement dit, l'intériorité phénoménologique-transcendantale du corps vivant ou de chair ? La seconde question, que nous avons déjà rencontrée, est que, s'il n'y a pas de vécu qui ne soit pas, d'une manière problématique, vécu de conscience comme le disait Husserl, et si l'on conçoit au minimum la conscience comme un certain type de réflexivité capable, à la fois, d'anticipations et de retours en arrière, quel est, ultimement ou le plus fondamentalement, le rapport intrinsèque du vécu à la réflexivité, et en quoi la réflexivité, qu'il s'agira de redéfinir, n'est-elle pas une caractéristique propre de tout vécu ? En d'autres termes : en quoi consiste finalement – hors de toute représentation métaphysique – la conscience ?

Nous avons déjà proposé, dans nos travaux antérieurs[7], une réponse à la seconde question, que nous nous contenterons ici de résumer. La réflexivité de la

[7] Cf. en particulier *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1992.

conscience n'est en fin de compte – en régime d'*épochè* phénoménologique – rien d'autre que la réflexivité du *sens* se faisant et se cherchant dans son faire, qui est en même temps faire de la temporalisation. Si le sens se fait et se cherche, c'est qu'il ne se possède pas d'avance (dans le concept ou la signification), et pourtant qu'il s'anticipe en partant à la recherche de lui-même, et retient la promesse qu'il a été pour lui-même comme exigence ou mesure de lui-même tout au long de son déroulement. C'est dire que le sens ne se rejoint jamais tout à fait dans l'adéquation à lui-même – sinon dans l'illusion de son remplissement qui est illusion de son ivresse, quand il croit se posséder –, qu'il ne se déploie que dans un porte-à-faux irréductible et fondamental, et que ce porte-à-faux le porte au vrai dans la tension qui le fait se viser lui-même, et au faux dans l'illusion qu'il peut avoir de se posséder pleinement lui-même. Le "soi" du "soi-même" du sens est donc un *ipse* et non un *idem*, sa reconnaissabilité procède de l'ipséité et non pas de l'identité, et c'est pourquoi le sens n'est jamais "objectif". Il est aussi réflexif ou con-science en tant qu'il se cherche et se mesure à lui-même au fil de son déploiement temporalisant, qui l'est de la présence, même temps de l'"en même temps", temps de la présence étalée ou "distendue" avec ses protentions et ses rétentions *intrinsèques*. Par là, si la conscience est phénoménologiquement du sens se faisant, le vécu en tant que vécu de conscience l'est aussi. Et s'il n'y a pas de sens qui soit *a priori*, phénoménologiquement, unique, mais s'il y a originairement multiplicité indéfinie de sens faits, se faisant et à faire, il y a aussi multiplicité indéfinie de vécus. *La* conscience en tant qu'unité des vécus est déjà, de la sorte, une abstraction par rapport à la concrétude de la situation phénoménologique, à moins de trouver pour l'ipse chaque fois propre de chacun de nous un lieu phénoménologique propre, à distance ou à l'écart de ce qui est chaque fois l'ipséité de tel ou tel sens.

Nous retrouvons ainsi, dans l'éclatement de l'unité de la conscience, dans sa dispersion au sein de la multiplicité indéfinie des sens, le problème husserlien de la conscience ou de la "subjectivité" transcendantale. Nous retrouvons aussi le fait que, pour Husserl, l'immense majorité des sens mis en jeu dans la constitution transcendantale est celle de sens intentionnels liés à des aperceptions d'êtres ou de choses, c'est-à-dire de contingences rencontrées au monde. Cela nous conduit à dire que, si les sens se faisant dont nous parlons sont bien, en tant que sens, sens *de langage*, dans l'acception la plus large du terme, qui excède, et de loin, les sens d'énoncés proprement linguistiques, les aperceptions rencontrées par Husserl sont à la fois aperceptions *de langage* – en tant que condensés symboliques de sens de langage – et aperceptions *de langue* – en tant que la plupart de ces condensés sont susceptibles de dénomination dans telle ou telle langue comme institution symbolique du langage : tel ou tel être ou chose ne serait pas reconnaissable ou manifeste en son existence même s'il n'était désignable dans la langue. L'*époché* et la réduction phénoménologique husserlienne ont donc pour effet, dans cette perspective, de reconduire le sujet de la langue – le sujet parlant –, par là converti en "subjectivité" transcendantale, de la contingence, encore opaque au sens, des aperceptions de langue, à la contingence se réfléchissant en téléologies des aperceptions de langage. Mais notre perspective laisse entre-apercevoir, du même coup, que la "couche" la plus profonde de la constitution transcendantale est le langage phénoménologique en tant que masse inchoative et enchevêtrée des sens faits, se faisant, et encore à faire, dont les aperceptions *de langage* ne sont que des condensés. Il faut, en effet, pour ainsi dire, qu'il y ait des sens avant qu'il y ait des condensés de

sens, et le passage, extrêmement subtil et complexe, de la multiplicité indéfinie des sens à la multiplicité indéfinie des condensés de sens relève de ce que nous nommons la phénoménologie du langage[8]. S'il y a dispersion de l'unité de la conscience au sein de la masse phénoménologique du langage, c'est que celui-ci, précisément, excède les cadres de toute langue symboliquement instituée, conduit toute langue à se cultiver et à se raffiner aux limites de ses pouvoirs, mais demeure, quel que soit le raffinement atteint, incodifiable – il n'y a pas de "langue universelle" comme langue des langues ou méta-langue, il y a seulement le langage, qui n'est pas une langue. Et c'est parce qu'il en est ainsi, originairement ou phénoménologiquement, que l'"intersubjectivité" transcendantale, l'interfacticité, est originaire et phénoménologique : point n'est besoin de définir *a priori* des règles pour nous entendre (et nous mal entendre), fût-ce à travers la différence des langues (et, à la limite, des cultures). La dispersion de l'unité de la conscience dans la masse phénoménologique du langage est du même coup dispersion des consciences, dont *la* conscience, encore une fois, est un *abstractum* psychologique.

Reste à retrouver, à cette profondeur, le lieu phénoménologique de notre ancrage, singulier, en et par notre ipse, au langage. Dans nos travaux antérieurs, nous avons situé ce lieu comme celui du sublime *phénoménologique*, qui ancre l'ipse singulier dans l'*apeiron* de la masse phénoménologique du langage. Cet ancrage signifie à la fois que l'ipse humain se découvre, en l'énigme radicale de sa contingence, comme supra-phénoménal, lié à l'énigme

---

8 Cf. notre V^e^ Méditation in *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.* Ajoutons que nous tentons de montrer, dans nos *Méditations*, que les sens de langage sont mutuellement transpassibles, à travers les distances entre leur ipséité de chaque fois, et que c'est cette transpassibilité qui est l'origine phénoménologique de la "polysémie" *du langage* (plus originaire que la polysémie des termes de la langue, celle-ci n'étant qu'un écho de la première).

tout aussi radicale de l'instituant symbolique[9], et que, par cet écart par rapport au champ phénoménologique, il se découvre du même coup avec l'énigme de son *incarnation* – qui est aussi incarnation dans la "communauté utopique" des humains[10]. Il en ressort, par rapport au problème husserlien, que la "définition" de notre *ipse* est bien celle de la facticité d'un *sum*, mais que ce *sum* est bien plus complexe qu'il n'y paraissait, puisque c'est un *sum* inchoativement phénoménologique *et* supra-phénoménologique.

Nous trouvons, de la sorte, une base pour aborder la première des questions que nous posions. Si le *sum* a cette double dimension, cela signifie, tout au moins de *prime* abord, qu'il est toujours susceptible d'entretenir un double rapport au corps vivant ou de chair où il vit incarné : sa dimension supra-phénoménologique le pousserait plutôt à entretenir, par rapport à ce dernier, un rapport d'extériorité et d'instrumentation, alors que sa dimension phénoménologique tendrait à le faire se confondre, en sa vie ou son vécu, avec le corps vivant ou de chair, à l'enfouir en un "dedans" qui ne serait rien

[9] Cf. notre ouvrage : *Du sublime en politique*, Payot, coll. Critique de la politique, Paris, 1991.

Nous entendons, en toute première approximation, par *instituant* symbolique ce en quoi l'institution symbolique, paraissant *se donner*, précisément, sans origine, réfléchit néanmoins son origine ou son *archè* pourtant inaccessible. C'est ce que les hommes, dans l'institution du monothéisme, se sont efforcés de penser sous le nom de Dieu. Mais, contrairement à ce qui a lieu dans l'onto-théologie classique, l'instituant symbolique ne peut être pensé, rigoureusement, comme le sujet qui serait maître des déterminations (des codes) symboliques : ce qui serait effacer imaginairement l'absence d'origine de l'institution symbolique. L'instituant symbolique est plutôt sans causation, il est ce qui *tient*, depuis sa distance radicale (sa transcendance), et dans l'énigme à jamais insoluble, à la fois l'institution symbolique et les hommes qui y vivent, en eux-mêmes. Contrairement aux apparences, la seule pensée possible de l'instituant symbolique n'est pas la pensée monothéiste : l'instituant symbolique peut prendre, dans l'élaboration symbolique où nous vivons, des aspects multiples. Phénoménologiquement, ceux-ci prennent apparence chaque fois qu'il est question, dans l'expérience, du sublime.

[10] Cf. *op. cit.*, *passim*.

d'autre que le "dedans" du corps *vécu* (et non pas, cela va de soi, du corps externe ou "physique"). Cela ne va pas sans réagir concrètement sur le sens d'être du *sum* puisque, dans le premier cas, ce sens d'être est coextensif d'un être indépendant – d'un sujet – en dissidence par rapport à un corps défini en extériorité, presque comme une "chose" – "presque" parce qu'elle est quand même habitée de l'intérieur – , et comme une "chose" dont il est possible, jusqu'à un certain point, de se rendre maître, du moins tant que le corps n'est pas devenu un "tombeau" ; et puisque, dans le second cas, le sens d'être du *sum* tendant à se confondre avec le sens d'être du corps vivant ou de chair, le *sum* tend à être *aveuglément* le *sum* du corps *vécu*, la question restant de savoir si ce corps vécu a une intériorité – ce qu'il n'a précisément plus dans l'abstraction psychologique, qui réduit sa "vie" à une vie biologique. La "vérité" de la situation proprement phénoménologique est manifestement *entre* les deux, dans le jeu phénoménologiquement inchoatif des deux *ensemble* – et nous comprenons la raison pour laquelle, dans la mesure où il voyait le corps de chair comme originairement complice du sens d'être du monde, Husserl s'en est toujours obstinément tenu à la non-coïncidence, dans leur enchevêtrement phénoménologique, du sens d'être du *sum* et du sens d'être du *monde*, et ce, même s'il n'a jamais qu'obscurément entrevu le sens du sublime phénoménologique.

Considérer, comme il le faut, les deux dimensions du *sum*, et donc aussi du vécu humain concret, comme jouant ensemble, entre l'"avoir" du corps par un "sujet" qui, pour une part de lui-même, en tant que supra-phénoménologique, n'est pas de ce monde, et l'"être" du corps comme "corps sujet" qui, pour une part de lui-même, en tant que phénoménologique, est aveuglément le corps et le monde, c'est reconsidérer le sublime phénoménologique comme un "moment" ou une "expérience" phénoménologique très complexe, bien

plus complexe dans sa concrétude que ne le laisse apercevoir sa simplicité architectonique : c'est en quelque sorte, pour parler classiquement, l'expérience du sublime vue du côté de l'énigme de l'incarnation, c'est-à-dire du côté des rapports eux-mêmes complexes de l'âme et du corps. L'âme se définit bien, chez Kant, par sa "destination suprasensible", c'est-à-dire par la *question* – sans réponse possible, sinon non-critique ou dogmatique – de son immortalité, et le corps par son caractère à la fois "pathique" et périssable. C'est de cette mise en question que nous voudrions traiter à présent, jusqu'au point où, nous allons le voir, ce traitement va nous conduire, de la mise en cause de la notion même de *psychè* comme unité des vécus et de la conscience – celle-ci se découvrant comme procédant d'une certaine institution symbolique, qui est celle de la philosophie.

§2. Les profondeurs du vécu : le corps vécu et la psychopathologie.

Dans la mesure où le vécu est toujours ancré dans un *sum*, et dans la mesure où le *sum* a lui-même de prime abord la double dimension que nous avons indiquée, d'être à la fois *sum* incarné dans un corps vivant ou de chair (*Leib*) et *sum* en mouvement de "dissidence" supra-phénoménale par rapport à celui-ci, le vécu est toujours, pour une part de lui-même, vécu du corps vécu. Dans l'état normal, cela se signifie par le fait que je me sente et me vive – autant que par le fait que je sente et vive un ou des autres – dans un *Leib* – les autres dans leur *Leib* –le plus souvent inaperçu, mais faisant partie *intégrante* du sentir (*fühlen*) et du vivre en tant que cohésion sans concept de kinesthèses dans des cénesthèses globales. Leur caractère inaperçu vient de ce qu' elles sont en général si proches de la conscience que tout d'abord et le plus souvent nous n'en avons précisément pas conscience, sinon dans les cas où cette cohésion sans concept du corps de chair *se déphase* par rapport à ce qui

paraît comme la cohésion propre de la conscience – mouvements "inappropriés", affections (plaisirs, douleurs) excessives, surprises de ce que l'on n'attendait pas. Tel est en tout cas le point de départ classique qui suppose l'unité d'*un* ego incarné dans *un* corps de chair. La profondeur ou l'épaisseur vécue du vécu serait en ce sens celle du corps de chair, *entre* l'avoir qui se réfléchirait depuis l'écart du *sum* supra-phénoménal et l'être qui s'engloutirait aveuglément en le corps vécu, faisant de celui-ci, en quelque sorte, le sujet du vécu, voire son intégralité – comme si l'avoir constituait un point d'observation d'où serait visible la profondeur, et par là, constituait un point permettant de reprendre réflexivement ce qui continue d'y palpiter plus ou moins obscurément. Nous ne serions pas loin de la distinction classique entre "esprit" et "nature", telle qu'elle est mise en place, par exemple, par Schelling et Hegel.

Le paradoxe est cependant que si le *sum* est aveuglément son *Leib*, il est, comme Schelling l'avait bien perçu – et comme Husserl le retrouve d'une certaine manière en parlant de "naïveté" –, *inconscient*, ou plutôt sans conscience (*bewusstlos*). Le problème de l'incarnation du *sum* est donc aussi celui de son inconscience, qui paraît le rapprocher de la nature et de l'animal. Le développement de la psychopathologie depuis le XIX^{e} siècle ne permet cependant pas d'assimiler sans plus cet être aveugle du *sum* à la nature. La profondeur incarnée du vécu n'est *pas exclusivement* naturelle, et ce n'est pas exclusivement l'esprit (la culture) qui permet d'en sortir. Il nous faut donc passer rapidement en revue quelques *questions* posées par la psychopathologie pour raffiner notre approche de la profondeur du vécu – profondeur elle-même tellement complexe, nous allons le voir, que nous parlerons plutôt de ses profondeurs, au pluriel.

a) Les névroses

Parmi les observations de la psychopathologie, celles qui ont joué historiquement un rôle capital, puisqu'elles ont conduit Freud, dans la dernière décade du XIX^e siècle, à élaborer la psychanalyse, sont celles des névroses hystériques, dites de conversion parce que, précisément, les symptômes sont aussi corporels (paralysies, paresthésies, pertes de voix ou de vue, etc.), et donc très spectaculaires. Ils le sont d'autant plus que, par ailleurs, ils ne s'accompagnent d'aucune lésion physiologique physiquement observable. L'analyse de ces cas a montré à Freud que le corps ou les parties du corps ainsi affectés avaient une forte prégnance symbolique, qu'ils étaient en particulier investis de signifiance sexuelle inconsciente, comme si le conflit psychique enduré par le sujet – conflit, selon Freud, à dominance et d'origine sexuelle – s'était pour ainsi dire condensé en termes "convertis" en corps ou en parties du corps où, pour insupportable qu'il soit devenu, le conflit est suffisamment méconnaissable pour que le sujet en fasse consciemment l'épreuve, à travers ce qui s'en est mué en souffrance du corps. Il est remarquable, dans ces cas, que le sexe (et le conflit sexuel) se soit déplacé de sa place anatomique objective à d'autres régions du corps (par exemple : la bouche et la gorge) et que, à travers ces déplacements, le corps vécu du dedans est bien corps *vécu, mais de manière inconsciente,* et est manifestement différent du corps anatomique reconnaissable. Il est non moins remarquable que la cure – qui deviendra cure psychanalytique – ait été conçue par Freud – fût-ce, à ses débuts, avec les moyens de l'hypnose[11] – comme cure de langage, où il s'agit de "désenkyster" le conflit de sa fixation corporelle pour le resituer à sa juste place, la seule où il soit susceptible d'être *élaboré* et traité par la *conscience* comme un problème à résoudre : cela montre au moins que le corps vécu du dedans comporte en lui-même de multiples capacités symboliques, et qu' il est différent du corps anatomique en ce qu'il est d'entrée un *être de sens.* La variabilité des symptômes montre en outre, par-delà la variabilité des conflits singuliers où les symptômes se manifestent, que ces capacités symboliques – qui sont des capacités à incorporer le conflit moyennant son déplacement et ses condensations – s'inscrivent sur le corps comme être de sens, sans que celui-ci puisse être *a priori* déterminé, ou repérable immuablement dans des régularités objectives. Autrement dit, ce qui est chaque fois remarquable, c'est tout à la fois la singularité du conflit et la contingence de ses symptômes – si l'on entend, précisément, que ce qui caractérise ici la *contingence* est la singularité d'un événement en tant qu'elle *fait sens,* qu'elle est susceptible d'interprétation, à l'inverse du hasard qui, pour être tout aussi singulier, n'est en aucun cas (sinon dans une "théorie" délirante, celle, en général, du paranoïaque) susceptible de faire sens et de susciter l'interprétation.

11 Cela pose le très beau problème, traité par Patrick Lacoste, de la "magie lente" à l'oeuvre en psychanalyse. Cf. son ouvrage récent *Contraintes de pensée, contrainte à penser. La magie lente.* P.U.F. Coll. Psychopathologie, Paris, 1992.

Tout tient précisément, ici, dans l'interprétation de ces "phénomènes". Celle de Freud, du moins dans la première phase de sa théorie (en gros de 1895 à environ 1920), est incontestablement psychophysique, en ce qu'il s'efforce de construire une sorte de modèle de l'"appareil psychique" dans le cerveau et le dispositif sensori-moteur. L'hystérie de conversion est bien cette forme de névrose où quelque chose de psychique – du neurophysiologique – "se convertit" dans le somatique. Certes, le grand remaniement de la théorie – qui a lieu dans les années vingt, notamment dans *Au-delà du principe de plaisir* et dans *Le moi et le Ça* –, et que l'on nomme d'habitude "la seconde topique" de l'appareil psychique, est moins ouvertement psychophysique, parce que plus

globale : il n'empêche qu'il reste dominé par l'image d'un système autonome, plus ou moins en équilibre et réglant cet équilibre de lui-même, plus ou moins bien, en se protégeant des perturbations induites par des signaux endogènes et exogènes. Pour le dire d'un mot, ce qui demeure le plus intéressant chez Freud est la clinique – l'observation et l'interprétation des cas –, et ce qui est le plus critiquable est la théorie. Même si l'appareil psychique constitue d'une certaine façon une "image psychique" du corps, il reste que cette "image" procède de la construction théorique qui, si elle était vraie, nous ferait être à nouveau cette "image" *aveuglément*, en laissant dans l'ombre la condition même de sa possibilité. La théorie procède incontestablement, chez Freud, de la position objectivante de la science objective : il y a en elle, une fois évacuées la singularité et la contingence des cas rencontrés, un naturalisme qui tend à physicaliser voire à naturaliser la vie psychique, et qui tourne très souvent à la tautologie pseudo-explicative – c'est particulièrement manifeste dans les considérations énergétiques ou "économiques", prises à l'excès de leur constructibilité.

L'énigme que la rencontre freudienne des névroses, et plus tard, des perversions, donne à penser est que, dans le mouvement même où le corps "vécu" est un être de sens susceptible, par condensations et déplacements, de déterminations symboliques qui ne coïncident pas avec ses déterminations anatomiques conscientes, il n'est pas pour autant "vécu" ou intégré dans *la* conscience, celle qui illusoirement l' habiterait intègralement, en transparence, dans toutes ses parties. Il n' y a pas de "vécu" du "corps vécu" qui ne comporte une part importante d'inconscient, sans que cela implique que celui-ci soit tout simplement identique à un corps "naturel" : le plus souvent, sinon toujours, les condensations symboliques qui investissent le corps sont errantes du point de vue du corps "naturel".

L'inconscient n'est pas de "nature", mais il est toujours déjà, c'est en un sens l'apport de Lacàn, toujours déjà *de culture*, quelque chose comme l'inconscient *symbolique* de l'institution symbolique du sujet. C'est cette situation que L. Binswanger a commentée dans un article célèbre intitulé *De la psychothérapie* (1935), à propos du cas de l'une de ses patientes qui, dans le contexte d' un conflit psychique intense, où, précisément, la teneur sexuelle n'était pas absente, avait perdu physiquement la voix – était devenue aphone, sans que la moindre lésion physiologique de l'organe de la voix ne soit observable. Pour Binswanger, comme pour Freud, la fixation du symptôme a bien lieu par déplacement du conflit psychique, qui, en un sens, permet de l'évacuer comme problème posé et impossible à résoudre, et par sa condensation sur cette partie du corps qu'est la gorge. Mais cette condensation est à prendre, à la lettre, comme *perte* de la voix, dont l'organe est par ailleurs physiologiquement intact, c'est-à-dire comme *effacement ou élision de la possibilité* d'utiliser l'organe pour se faire entendre des autres. Et la thérapie consiste, dans la relation singulière du thérapeute et de sa patiente, à faire recouvrer à celle-ci l'*usage* de la voix, à réintégrer, donc, la gorge en tant qu'organe de la voix dans le corps vécu de manière consciente, à retrouver et à faire retrouver par la patiente les connexions, qui sont à la fois connexions de langage (temporalisantes) et connexions symboliques, entre le corps qu' elle continue de vivre et cette partie du corps qui s'est littéralement éclipsée du champ de sa conscience, pour y devenir une sorte de *lacune*. En retour, si la voix et son organe ont été perdus par la patiente, c'est que, avant de s'enfouir comme en une sorte de trou noir, ils sont précisément des *êtres de sens* – lieux du corps vécu par où la vie et la pensée du sujet se communiquent aux autres –, êtres particulièrement propices à leur effacement qui, bien plus qu'un refus de communication, est une éclipse *non voulue* (inconsciente) de sa possibilité. Dans le cas de cette névrose hystérique, c'est donc comme si le corps vécu, avec ses lacunes, avait pris le pas sur le corps "naturel" : au

lieu d'une conversion du psychique dans le somatique – selon un mécanisme ou un processus dont il n'y a aucune raison psychophysique –, il s'agit en réalité d'une sorte *d'excès du corps vécu sur lui-même*, excès tel qu'en *étant aveuglément* sa voix et son organe, le corps vécu réflexivement dans la conscience se dissocie de ce corps vécu aveuglément, de manière inconsciente, et que la conscience a "perdu" ou "oublié". Le corps vécu devenu muet ou aphone est devenu tout entier une protestation, ou plutôt, par sa souffrance, un témoin de l'injustice qui lui a été infligée (le désir contrarié d'un mariage), et qui a déclenché à la fois le conflit psychique (le conflit de la patiente avec ses parents, puis avec elle-même) et la névrose. Devenu lui-même symboliquement voix, le corps vécu de manière consciente en a perdu l'usage, sans qu'il n'y ait, telle est l'énigme, dans cette perte, de décision délibérée. Tout se joue donc ici dans un excès de profondeur du vécu qui ancre le *sum* qui est aveuglément le corps dans l'inconscient et non pas dans la "nature" : cet excès du corps vécu sur le corps vécu lui-même peut à se point se prendre en lui-même que non seulement il s'y fixe, mais encore il y *est* aveuglément, laissant dès lors cet être "en souffrance" (comme le courrier), perdu, oublié. Le corps vécu dans la conscience n'a plus qu'à souffrir de sa perte, par là devenue *signifiante*, mais *muette*. Cas où les investissements symboliques du corps vécu se sont excédés dans des symboles qui se sont "enkystés" en lui et dérobés au langage – et donc à la conscience –, laissant leurs sens éclipsés (ce qui en fait, pour parler comme Lacan, des signifiants sans signifié) se déplacer et se condenser dans les symptômes du corps vécu et du langage (de la conscience) lacunaires – ici, la brutalité de l'aphonie –, mais de manière rendue méconnaissable. L'élision du "point de vue" de l'avoir est devenue, au moins localement, complète, et la position encore classique dont nous étions partis, intenable.

b) Les psychoses

Si Binswanger a pu commenter de manière aussi fine ce cas de névrose hystérique, c'est qu'il avait à connaître, dans sa pratique de psychiatre, des cas autrement plus graves de psychopathologie, et qui sont les cas de psychoses – schizophréniques, mélancoliques et maniaco-dépressives, où l'altération du corps vécu, principalement dans les schizophrénies, paraît sans remède. Ce qui est caractéristique des psychoses, c' est qu'en elles, le sujet semble vivre et être "à côté de soi". Alors que, dans l'état normal, la différence de soi à soi est celle qui, précisément, se fait toujours dans la cohésion sans concept des sens faits, se faisant, et à faire, donc celle qui fait aussi énigmatiquement la réflexivité en continuité de soi à soi-même, et de soi aux autres, et alors que, dans la névrose, cette réflexivité n'est perdue que par morceaux, là où il y a des lacunes, dans les psychoses cette différence se mue ou tend à se muer en distance indifférente de soi à soi, en séparation de soi d'avec soi, où le soi-même est pris, plus ou moins globalement, tout à la fois dans son *être-soi* (sum) aveugle (aveuglé), et rejeté de celui-ci dans un être-soi situé *à côté de* cet être-soi aveugle. Dans les schizophrénies, ce qui fait la dynamique de l'espace et du temps du corps vécu dans le langage (le sens se temporalisant et se spatialisant), ce qui fait vivre aussi le *sum* d'un même mouvement *dans* le corps vécu lui-même *et hors* de lui, tend à se figer en se disloquant, et en disloquant, par là-même, le langage, dont nous comprenons qu' il est du même coup tout à la fois la masse inchoative de la pensée, de l'affectivité, des passions, des affections et des sensations : soufferts dans la passivité quasi-absolue de l'être aveugle qui se déroule inexorablement sans liens internes comme autant de "faits purs", le monde des choses et des êtres, mais aussi le corps vécu, éclatent en parties quasi-séparées, tout au dehors et quasiment sans intériorité, le délire n'étant que la tentative quasi-désespérée de ce qui reste du sujet

pour recomposer, plus ou moins bien, dans la construction délirante, les parties en explosion du monde et du corps vécus. C'est la dislocation bien connue du corps, de l'espace et du temps vécus dans les psychoses schizophréniques, et qui est toujours ressentie, par le sujet malade, comme une catastrophe ontologique et cosmique qui le "foudroie", qui lui "fond dessus" sans qu'il n'y puisse rien. Ce monde et ce corps disloqués sont donc "inhabitables", même dans la reconstruction délirante qui n'arrive jamais qu'à produire, c'est caractéristique, des sortes d'*artefacts*. Particulièrement caractéristique sont, à cet égard, les "délires d'influences" : vivant à côté de leurs corps, reconstruit sans l'intériorité qui seule serait susceptible de le faire vivre du dedans, certains sujets schizophrènes conçoivent que la moindre de leurs pensées, pourtant conçues de manière muette, est lisible au dehors, par tous les autres, tout comme, à l'inverse, ils s'attribuent un pouvoir de pénétration illimitée à l'égard des pensées des autres, pourtant non communiquées verbalement. C'est dire que la pensée est devenue "machine à penser" anonyme, mais que, corrélativement, le sujet a désormais à souffrir toutes les pensées qui, de la sorte, se déclenchent quasi-mécaniquement.

Une autre "structure" paraît à l'œuvre dans les psychoses dites mélancoliques et maniaco-dépressives, dont le pôle extrême semble être constitué par la psychose mélancolique. Le propre de celle-ci semble être de s'être arrêtée à un moment du passé, ressenti comme fatal et irrémédiable, et qui coupe le sujet de tout avenir, lequel n'est désormais plus le sien. Cette situation peut être illustrée par le cas d'une patiente mélancolique qui déclarait à son médecin que, n'en pouvant plus, elle allait se suicider parce qu'après, les choses iraient mieux – comme si, donc, le suicide devait lui permettre de réintégrer un temps qui serait le sien. Ainsi séparé de lui-même dans la "plainte mélancolique" ("ah ! si cela ne

s'était pas produit, je n'en serais pas là !"), indéfiniment répétée, comme d'un soi au passé définitivement perdu, le sujet n'a plus qu'à vivre sa souffrance, mais comme l'indique l'exemple du suicide, à côté de son corps vécu, devenu lui-même le symptôme de l'irréparable. Les cas de psychose maniaque[12] montrent comment les sujets qui en sont "possédés" peuvent tenter de "rattraper" l'épaisseur vivante du vécu ou du corps vécu : mais c'est une sorte d'activisme débridé, s'épuisant toujours, pour ainsi dire, au présent, comme si le temps comme lien dynamique du futur, du passé et du présent, échouait toujours à se faire. Un symptôme caractéristique de la manie est la "fuite des idées", c'est-à-dire l'incapacité pour la pensée de se ressaisir, de se freiner, en vue de se reprendre et de faire du temps : les idées fuient indéfiniment aussitôt qu'elles surgissent, et elles en paraissent sans suite, sans lien, aussi bien dans les actes que dans les paroles. Cette fuite, qui correspond à une incroyable agitation "psychique", finit par s'épuiser pour faire retomber le sujet dans de longues phases de prostration et d'atonie, où le temps vide qui a échoué à se faire s'écoule dans une écrasante monotonie – ce sont les phases dépressives, qui s'apparentent à la mélancolie. Si donc ces troubles ne paraissent pas aussi agressifs et spectaculaires quant à l'intégrité du corps vécu que dans le cas des schizophrénies, ils n'en tendent pas moins à priver celui-ci de tout dedans, et donc de tous sens, à faire vivre le sujet à côté de ce corps devenu aveugle et aveuglé, échoué comme une épave sur les plages du monde, symptôme vivant d'une sorte de déréliction généralisée, cadavre encombrant d'une vie qui paraît définitivement perdue ou définitivement irrécupérable.

Dans les psychoses, c'est donc comme si le corps vécu, devenu quasiment un dehors sans dedans, et ce,

---

12 Bien étudiées par L. Binswanger. Cf. Manie et mélancolie, P.U.F., Paris.

comme par une sorte d'excès de passivité[13] (ce que Binswanger a nommé l'envahissement par le "thème" qui polarise toute la vie du sujet), s'était pris globalement en lui-même dans ses profondeurs en excès sur lui-même, au point que le sujet n'aurait plus qu'à le vivre et à l'être aveuglément, par autonomisation dans la distance de l'excès lui-même. C'est la raison pour laquelle, sans doute, les Anciens concevaient la folie, la *mania*, comme d'origine divine, comme la possession furieuse du sujet par un dieu. Et s'il reste quelque chose au sujet dans la catastrophe – il en reste toujours plus ou moins quelque chose sans quoi le sujet serait tout simplement "psychiquement" mort –, c'est à recomposer vaille que vaille le corps et le monde. Ce qui est paradoxal, c'est que, en quelque sorte, les psychoses correspondent à la souffrance réellement endurée du passage quasi-entier du corps vécu *au dehors*, alors même que ce passage est par ailleurs celui-là même qui est effectué *en pensée* pour fonder la connaissance objective du corps physique – il y a par exemple une analogie troublante entre l'image cartésienne du corps-machine et les reconstructions délirantes du corps par les schizophrènes, mais ce n'est là qu'une analogie et non une identité : Descartes, manifestement, n'était pas fou. Mais l'analogie nous sera de quelques secours si elle nous aide à voir, à la suite de Freud, que dans les psychoses, c'est comme si l'être aveuglément corps, l'inconscient, était pour ainsi dire *à ciel ouvert*, quasiment figé dans une sorte étrange, et ravageuse, de positivité, au détriment de la cohésion sans concept du vivre en ses vécus. Il n'est donc pas proprement vécu *comme tel*, pas plus que ne l'est, dans la normalité de l'attitude naturelle, le monde extérieur (ce serait absurde de dire : "je vis cet arbre là"), même si, dans le vécu psychotique, la conscience, ou ce qu'il en

[13] Qui court-circuite, comme H. Maldiney l'a magistralement montré, la transpassibilité. Cf. son ouvrage *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1991, dont, au reste, nous nous somme inspirés ici.

reste, tente de s'y rapporter, et de s'y retrouver, vaille que vaille. C'est dire que cet excès des profondeurs des vécus est passé au dehors, qu'il ne constitue plus une intériorité pour le vécu. C'est en ce sens aussi que la psychose est *désincarnation* dans l'*incorporation*.

c) Reprise phénoménologie des questions posées par la psychopathologie

Être aveuglément *des* corps – puisque le corps vivant ou de chair a éclaté –, et des corps *signifiants* mais *muets*, qui sont autant de *lacunes* dans la continuité phénoménologique du langage, tel est le cas, localement, des névroses et des perversions, et plus globalement, le cas des psychoses. Le paradoxe est que, pour ainsi dire, l'incarnation s'y excède dans l'incorporation (le fameux "corps étranger interne" dont parlait Freud) en s'y perdant, en s'y enfouissant comme en une sorte de "trou noir". Donc que l'incarnation du *sum* dans un corps vivant ou de chair *fait plus* que se jouer entre l'avoir et l'être : cet "entre" n'est pas un espace vide, le blanc d'un écart ou d'une différance aveugle, mais une *épaisseur*, l'épaisseur même de la chair, dont nous sentons qu'il faut partir pour faire de la phénoménologie. Cela implique, à la manière de Merleau-Ponty, un renversement où, désormais, l'être et l'avoir ne sont plus que des *pôles* où se perd, pour ainsi dire de façon complémentaire, l'épaisseur de chair. Mais cela implique aussi, de la même manière, que la chair n'est pas une identité : elle est à elle-même une différence qui toujours, l'"*indétermine*", la fait se jouer dans ce qui est dès lors un *excès instable d'elle-même en elle même et sur elle-même* – une sorte d'équivalent phénoménologique de ce que les Anciens nommaient "dyade indéfinie". C'est dans cette indéfinition et cette indétermination, dans cet *apeiron* qui est aussi *aoriston*, que se joue l'incarnation, et par là, que le vécu prend des profondeurs qui ne se retournent pas, contre lui-même, en dehors. Cela veut dire encore

que le vécu est aussi suffisamment en excès par rapport à lui-même pour être en mesure de se reprendre, *en reprenant cet excès instable,* de manière à se réfléchir en lui-même en sens, sans que cette réflexion soit abstraction de lui-même – par exemple en "hypostase psychologique".

L'"entre" de l'être et de l'avoir est donc, si ce jeu de mots est parlant, l'antre où vit proprement la vie du vécu : antre dont les limites le tuent puisque tout ce que l'avoir peut avoir ne peut être rien d'autre qu'un être aveugle et muet. Cela nous permet de revenir au sublime phénoménologique, et de corriger ce qui fut, ici, une première formulation, encore trop abstraite. Car, nous l'avons indiqué dans nos travaux antérieurs[14], le *sum* qui ressort de l'expérience *phénoménologique* du sublime est un *sum incarné* – la désincarnation ne venant que de cette expérience "manquée", que nous avons désignée, en référence à La Boétie, par "malencontre symbolique". Comment, à présent, comprendre cette dualité ?

L'expérience phénoménologique du sublime réside en première approximation dans la rencontre, en abîme, de l'ipse avec son *sum* et de la multiplicité indéfinie des sens faits, se faisant et à faire, que nous nommons la masse phénoménologique du langage. Cette rencontre, comme telle, ne peut être, dans son premier "temps", que le suspens, l'*épochè* de l'ipse, de l'ego et de son *sum*, qui le fait s'éclipser vers l'anéantissement, et fait surgir la masse du langage comme indéfinie et infinie. Cet arrêt, qui est proprement le suspens phénoménologique de l'ego, signifie du même coup sa mort, ou plutôt l'imminence de sa mort dans le surgissement de la masse du langage comme *anonymat* phénoménologique. Car cet arrêt ne peut se tenir en lui-même, il se remet en mouvement "aussitôt" dans la temporalisation du sens, où le *sum* s'investit en venant "habiter" de son ipséité l'ipséité du sens en train de se faire. Mais à nouveau, dans ce mouvement, l'ipséité du *sum* tend à éclipser ou à s'évanouir dans l'ipséité même du sens se faisant, et c'est la racine phénoménologique de ce que Husserl nommait "mondanéisation". Par conséquent, l'*ipse* avec son *sum* clignote, bat en éclipses, dans le battement en éclipses de l'arrêt ou de l'*épochè* phénoménologique. Ce que nous pourrions nommer, pour les besoins du présent exposé, le phénomène ontologique originaire du *sum* avec son sens d'être, ne se phénoménalise que dans et par ce clignotement phénoménologique, qui clignote en écho du clignotement phénoménologique, qui le phénoménalise pareillement en écho, du phénomène-du-monde comme masse phénoménologique du langage dans son anonymat phénoménologique. Ce double clignotement en écho qui est le sublime phénoménologique, mais aussi le véritable *cogito* phénoménologique, est ce qui fait battre l'un dans l'autre en éclipses réciproques l'ego avec son *sum* et le phénomène-du-monde. L'épreuve proprement dite du sublime a lieu quand l'ego se découvre en son énigme propre comme se tenant, *le même en son ipséité,* depuis l'énigme d'un *instituant* symbolique qui le tient (l'accueille et le recueille) sans jamais l'avoir causé ni déterminé, et ce, contre toute dispersion de son ipséité dans les ipséités multiples de sens. C'est par là que son *sum* "reçoit" la consistance de son sens d'être, c'est-à-dire aussi de son incarnation. L'énigme, véritablement abyssale, est que les profondeurs des vécus et de la vie de l'ego paraissent être rassemblées par une origine, l'instituant symbolique, qui n'est ni son commencement, ni son principe (*arché*). La non-coïncidence est par là maintenue entre le sens de l'être *incarné* du *sum* et ce qui, par rapport à lui, se révèle comme le sens d'être de l'anonymat phénoménologique du phénomène-du-monde. Corrélativement, pourrait-on dire, l'ipse se sait ne se perdre que pour se retrouver dans la temporalisation des sens, à laquelle il peut, en quelque

14 Cf. notamment notre ouvrage : *Du sublime en politique.*

sorte, "mettre la main" avec confiance sans risquer d'y mourir sans retour. Le sublime phénoménologique s'accomplit par là en *rencontre symbolique de l'instituant symbolique.*

A l'opposé, le malencontre symbolique se produit quand cette rencontre est "manquée", quand, dans la *Grundstimmung* de l'angoisse, l'ego se crispe, pour ainsi dire, sur son *sum* pour le préserver coûte que coûte de sa vacillation dans l'aventure, illusoirement ou précipitamment anticipée comme mortelle, du clignotement phénoménologique ; quand donc il s'abstrait de lui-même pour se figer dans le sens d'être d'une *psychè* censée être absolument maîtresse d'elle-même, être à elle-même à la fois son origine, son principe et son commencement. Les choses iraient en quelque manière toutes seules si ne se posaient, comme une extraordinaire énigme anthropologique, les questions que nous avons passées en revue avec la psychopathologie. Car, "avant" de se condenser dans le sens d'être d'une *psychè*, le sens d'être du *sum* se condense précisément, *a priori*, dans ces *lacunes* du corps vécu, signifiantes mais muettes, originairement multiples, et dont *le sens d'être est* encore *autre que le sens d'être hypostasié dans l'unité* d'une *psychè* : sens d'être de l'incorporé et non pas de l'incarné, il peut, par analogie, être a peu près compris – comme Lacan semble l'avoir fait – comme sens d'être du *sum* inconscient de l'inconscient, dont le sens d'être de la *psychè* ne serait qu'une représentation (imaginaire) seconde. Il serait beaucoup trop long de montrer ici[15] que la multiplicité de ces lacunes phénoménologiques est due, d' une part, à ce que l'ego rencontre, au lieu même du sublime phénoménologique, la multiplicité indéfinie des sens dans la masse du langage, et d'autre part, à ce que, dans le malencontre en quoi avorte le sublime

15 Cf. notre V^e^ Méditation in *Méditations phénoménologiques, op.cit.*

phénoménologique, certains de ces sens implosent en condensés symboliques tout en se détachant de leurs amorces de temporalisation, se mettent donc pour ainsi dire hors langage tout en demeurant, ce qui rend compte de leur signifiance hors-sens saturée d'elle-même, comme des témoins avortés du langage. À la limite, jamais atteinte purement, de ces pathologies issues du malencontre , le *sum* de l'ego serait *divisé* entre le *sum* enkysté dans les condensés symboliques (les "signifiants" lacaniens) et le *sum* abstrait d'une *psychè* à la recherche désespérée et in-finie de son unité plus ou moins perdue : une sorte de fantôme flottant parmi la bizarrerie engloutissante de ses incorporations, et où le vécu a perdu, semble-t-il, toute chance de profondeurs. Mais c'est là une limite architectonique.

Cela montre, en tout cas, que nous ne pourrons accéder aux profondeurs du vécu que si nous mettons hors circuit, phénoménologiquement, toute psychologie comme "lieu" de leur représentation. Les vécus sont bien dès lors des ipséités de sens, repérables comme êtres *de langage* (telle sensation, telle affection, tel sentiment, telle passion, telle pensée), c'est-à-dire, non pas comme sens "condensés" ou "implosés" en "signifiants", mais comme sens plus ou moins amorcés ou éclipsés, amorçant ou gardant la trace de temporalisations, et dont on sait combien il est difficile, si l'on veut être fidèle à ces amorces ou à ces traces, de les *dire* dans une langue, en ce que, *comme tels*, ils sont toujours à la fois en excès et en défaut par rapport à eux-mêmes. En outre, la mise hors circuit de toute psychologie a deux ordres de conséquences. Le premier est qu'il n'y a plus à classer, pour ainsi dire du dehors, les vécus selon les facultés ou pouvoirs (*Vermögen*) de l'âme dont ils seraient censés relever, même s'ils paraissent mobiliser plusieurs d'entre elles : les vécus sont chaque fois, dans le "chaque fois" de leur repérabilité comme êtres de langage, des touts où, par exemple l'"affectivité" ne serait plus a séparer de la

"pensée", l'"affect" de la "représentation", la "volonté" ou le "désir" de l'"affection", etc. Ils sont donc chaque fois des touts inchoatifs, en coalescence, confus aurait dit Descartes, où les termes que nous venons d'utiliser ne seront plus que des auxiliaires méthodologiques de l'analyse, simplement des termes de *la langue* philosophique (et/ou psychologique). Le second ordre de conséquences, non moins important, est que, corrélativement, il ne peut y avoir, dans les vécus, de séparation stricte entre eux et les "états-de-monde" que l'on a l'habitude de considérer comme des "objets" *teintés* de psychologie : le marin, le montagneux, la campagne cultivée et opulente, le désert, le citadin, etc., le céleste, le lumineux, l'orageux, le nuageux, le matin calme, le crépuscule apaisé, le vent, la tempête, l'obscur, le gigantesque, le charmant, etc. –, toutes sortes d'états qui nous ravissent ou nous effraient, nous excitent, nous irritent ou nous ennuient, etc., sans que la sensibilité et l'affectivité puissent s'en détacher. La langue de la littérature est chargée, on le sait, de cette coalescence. Enfin, nous sommes mieux à même de comprendre, par là, comment, dans l'enchevêtrement extrêmement subtil et complexe des vécus conçus en ce sens, peuvent se produire, par emportement des excès de sens *en* eux-mêmes, des condensations et des déplacements symboliques multiples qui solidifient ces excès en "être symboliques", relativement aveugles car noués hors sens en eux-mêmes, et surdéterminés, comme autant de points d'accroc de la masse du langage en elle-même. À tel point que celle-ci peut paraître y être tenue par ces "êtres" détachés des conditions concrètes de leur temporalisation, comme si ces "êtres", engendrés mais intemporels, ourdissaient entre eux la trame d'obscures intrigues dont les hommes et le monde seraient les jouets, cela pouvant aller jusqu'à la dislocation psychotique.

§3. Les profondeurs du vécu : la question de la mythologie

Nous serions en un sens au bout de nos peines si ne demeurait en notre esprit un soupçon sur la manière dont nous avons articulé, au lieu du sublime phénoménologique, l'institution de l'ipse en le même de son ipséité et sa rencontre avec l'*instituant* symbolique. Celui-ci, en effet, porte un nom dans notre tradition : Dieu. Avec Dieu, les hommes se sont efforcés de penser, selon nous, ce qui, dans le contexte qui est le nôtre, apparaît comme l'instituant symbolique. Dès lors, quelles seraient encore, pour ainsi dire, les substructions symboliques qui transiraient notre pensée, à notre insu, en écho à la tradition monothéiste ? Qu'en serait-il du sublime, et par là, des profondeurs du vécu et de l'ipse dans son même, dans une tradition polythéiste ? Avant d'être une représentation idéologique ou imaginaire de l'unité du moi, la psychologie n'a-t-elle pas des racines encore plus profondes, et la notion du *psychè* ne s'institue-t-elle pas, précisément, chez des philosophes tels que Platon et Aristote, et ce, en corrélation avec un monothéisme philosophique, donc dans le mouvement même où la philosophie elle-même s'institue symboliquement ? Et ne serait-ce pas à l'*épochè* d'une telle institution qu'il faudrait à présent procéder? La pensée mythologique, telle qu'elle se montre par exemple chez Hésiode, dans la *Théogonie*, n'est-elle pas susceptible de provoquer un dépaysement en mesure de nous y aider ?

Examinons rapidement les choses du point de vue de cette hypothèse. Ce qui est caractéristique, dans la pensée mythologique, c'est la manière dont les excès de sens dans les sens s'y sont recodés – par condensations et déplacements symboliques – dans une pluralité originaire de corps – les corps des dieux – tout à la fois, c'est leur paradoxe natif, engendrés et immortels, et portant en eux-mêmes et sur eux-mêmes un certain

nombre, déterminé, des êtres de langage (vécus indifféremment "états-de-monde") en les différenciant, c'est-à-dire aussi en les fixant, en mettant fin à ce qui, *a contrario*, paraîtrait comme leur dangereuse errance. Donc aussi, dans le même mouvement, en y mettant de l'ordre, au fil de l'intrigue selon laquelle, toujours, la mythologie se déploie en *récit* mythologique, comme si celui-ci était d'un seul coup l'énoncé du problème à résoudre, et la proposition de sa résolution : le récit mythologique est récit des origines du monde, et des hommes dans le monde – des origines de l'*ordre* tout autant cosmique que socio-politique. Dans la mesure où le récit mythologique est toujours concerté, et même savamment concerté, dans l'élaboration consciente d'une "classe sacerdotale", il n'est pas assimilable à un processus inconscient, et les dieux ne le sont pas à des "signifiants" – ils sont pour ainsi dire des "quasi-signifiants" ouverts aux sens et par là, à l'élaboration d'un sens, celui de ce qui est "vécu", précisément, que ce soit dans les pratiques ou dans les pensées. Le récit mythologique est toujours en effet récit de *fondation* cosmo-socio-politique en ce sens que le dernier roi des dieux (chez les Grecs : Zeus) est celui qui, à force d'intrigues, de ruses et de calculs, s'est imposé comme roi en disciplinant les dieux, en leur distribuant à chacun leur domaine et leur pouvoir – qui l'est toujours de tel ou tel vécu comme être de langage par là non "recodé" comme vécu d'un "être" unique. Non pas que le roi des dieux soit omnipotent au point d'établir l'ordre une fois pour toutes et à l'abri de tout conflit – sa royauté n'exclut pas, très significativement, tout plan, toute ruse ou toute intrigue entre les dieux –, mais que sa puissance, faite de l'alliance de la force, de la ruse, et du pouvoir en un sens proto-politique, est précisément celle de maintenir tout cela *en équilibre* selon des décrets et des décisions justes. Par là, cet équilibre entre des profondeurs diverses de vécus est ce à quoi les hommes doivent constamment se rapporter sous peine d'impiété, en fait rupture de ce même équilibre, atteinte portée à

l'ordre, qui se paie en retour par le déchaînement momentanément violent, désordonné et catastrophique des forces déliées et par là réveillées. Loin donc que les hommes aient projeté, on ne sait par quelle ruse ou stupidité, l'ordre socio-politique existant (qu'ils auraient déjà conçu par ailleurs) dans un arrière-monde de dieux qui en serait la duplication plus ou moins conforme, c'est cette manière de s'excéder jusque dans l'ailleurs à la fois céleste, marin, et souterrain (infernal), qui, en se condensant symboliquement (en se codant), *et en se mettant en ordre* au fil de l'intrigue fondatrice du monde, *accompagne*, comme une véritable pensée (une pensée à part entière), la fondation de l'ordre socio-politique pour en exhiber le sens. C'est-à-dire aussi, bien plus largement qu'on ne l'entend aujourd'hui, l'ordre que l'on qualifierait de "psychologique". Contrairement, donc, à une opinion reçue, déjà parmi les Anciens, et qui est une opinion reçue *depuis la philosophie*, le polythéisme mythologique ne peut pas être taxé, tout simplement, d'"anthropomorphisme" – projection, par l'homme qui se serait *déjà pensé* en une philosophie implicite, de ses images dans la transcendance. Car les dieux ne sont pas des hommes, mais pour ainsi dire des "animaux symboliques", bornés en leur rôle dans le récit mythologique, et à cet égard toujours plus ou moins, à nos yeux d'aujourd'hui, frappés d'aveuglement, de folie ou de "stupidité". Ce qui, en les hommes, se tient dans l'unité enchevêtrée de la masse inchoative et plus ou moins confuse des êtres de langage (vécus), se trouve pour ainsi dire "analysé" dans la pluralité des dieux, et s'il est un dieu qui ressemble plus à l'homme censé civilisé que les autres, c'est le roi des dieux (Zeus). Mais, pour condenser en même temps en lui la splendeur sublime de tout roi humain fondateur de société, il n'en a pas moins la faiblesse des rois – il ne peut, en particulier, rien "créer" par lui-même, il n'a rien du démiurge, car "tout cela", avant l'ordre, s'est fait sans lui. Autrement dit, la répartition des rôles et des pouvoirs entre les dieux fait que ceux-ci agissent plus ou moins machinalement, et que, si un

homme s'assimilait à un dieu, il en deviendrait fou – la folie, la fureur, la violence de la passion y étant, à l'inverse, interprétées comme d'origine divine. C'est dire que, dans ce contexte, les conflits humains ne sont censés être apaisés qu'en droit, et que leur remarquable rémanence ne trouve à s'organiser, à prendre *sens*, en vue de leur résolution juste, qu'à être des conflits issus du fond des âges, où les dieux se sont mutuellement mis en place, et à être censés exister pour toujours, comme conflits non moins rémanents entre les dieux eux-mêmes. C'est comme si la résolution des conflits, pour avoir été trouvée pour tout temps dans le traitement mythologique de la fondation de l'équilibre cosmo-socio-politique, pouvait sans cesse être remise en question par les hommes, qui sont mortels, et qui recommencent inexorablement, à chaque génération, l'expérience de l'immémorial et de l'irréductible. Le paradoxe de la pensée mythologique est pour nous que la différence est toujours instable entre les dieux immortels (tout en étant engendrés) et les hommes mortels, au point que les dieux n'existeraient pas sans les services que leur doivent les hommes dans les pratiques cultuelles.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de remarquable dans le polythéisme mythologique par rapport à toute centration psychologique, c'est qu'il considère la multiplicité des êtres de langage, des vécus au sens large comme *originaire* et seulement susceptible d'être amenée à l'unité par l'équilibre quasi-harmonique et quasi-musical de ces mêmes êtres hautement différenciés dans le temps se déroulant de l'intrigue du récit fondateur. On comprend, dans ces conditions, que le fonds des poètes archaïques (Homère, Hésiode) ait été, chez les Grecs, jusque très tard, l'essentiel du corpus de leur éducation – et ce, malgré les coups de boutoir portés contre lui par les philosophes. C'est avec ces derniers qu'en Grèce s'élaborera, principalement à partir de Platon, un monothéisme *philosophique*, corrélatif, si l'on peut dire,

d'une sorte de mono-psychisme (la *psychè* deviendra autocentrée, automotrice et auto-mobile, et immortelle), où la pluralité des êtres de langage sera significativement rapportée à la pluralité des états "physiques" du monde, mais comme lieux du changeant, du passager et du périssable, par opposition à l'immutabilité de la *psychè* transindividuelle et du "vrai" dieu. La centration psychologique – même en son sens ancien, sensiblement différent du nôtre – est le résultat de tout un travail *philosophique* d'élaboration, la réappréhension de l'unité du monde et de l'être humain dans d'autres cadres, ceux de l'institution symbolique de la philosophie.

Ce bref exposé nous permet de comprendre qu'en retour, l'institution du monothéisme – que ce soit dans la tradition juive, ou plus tardivement, mais de manière indépendante, dans la tradition grecque, comme monothéisme philosophique – s'effectue pour ainsi dire en *court-circuit* de tout récit mythologique : dans les premières pages de la *Genèse* biblique, le Dieu est créateur, et dans le *Timée* de Platon, il est démiurge. Mais, dans les trois cas, quoique de façon chaque fois différente, il s'agit de la *fondation* de l'ordre *du* monde et de la société – donc aussi de la fondation théologico-politique – comme monde et société *uns*, institués comme tels avec l'institution de l'Etat, c'est-à-dire de la royauté. La fondation, dans le récit mythologique qui aboutit au roi des dieux, dans le récit biblique ou dans le récit fabuleux – qui n'est déjà plus mythe, mais "histoire vraisemblable" – de la démiurgie divine, fondation qui n'est déjà plus institution puisqu'elle la réfléchit et l'élabore[16], l'est précisément de l'ordre du monde et de la société en tant que, dans leur unité, ils sont tenus *à distance* de l'Un-Dieu : le roi humain n'est pas lui-même Dieu, il ne fait qu'en tirer sa légitimité, sans que cela le

16 Cf. *Du sublime en politique, op. cit.*

prémunisse contre la démesure, l'errance ou l'arbitraire. Si, en ce sens, l'expérience du sublime est pour ainsi dire la plus immédiate dans le monothéisme juif, si elle n'est plus que fort latéralement à l'œuvre dans le "mythe rationnel" de la démiurgie, il faut penser qu'elle est en quelque sorte "économisée" dans une mise en scène complexe au sein du récit mythologique – que l'on pense aux "expériences" manquées (qui sont des sortes d'"expériences en pensée" de la pensée) d'Ouranos et Cronos –, où, du même mouvement, c'est aussi le "moment" sublime de l'expérience humaine qui se trouve *analysé*, montrant, par là-même, que l'*expérience phénoménologique du sublime est bien plus complexe qu'on ne pouvait, de prime abord, l'imaginer, et que l'instituant symbolique ne doit pas nécessairement se présenter sous la figure d'un Un pour être pensé et élaboré.* On pourrait même dire, en un sens, qu'il est peut-être tout aussi "purement" pensé et élaboré là où il ne prend pas le visage de l'Un, dans la mesure où il y est plus à l'œuvre comme instituant symbolique transcendantal, et non pas identifié comme un Un à qui il faut de la bienveillance (celle de l'Alliance biblique) ou de la sagesse (celle, rationnelle, du démiurge) pour ne pas engloutir en lui-même le tout du monde et de la société. Les choses sont trop subtiles et complexes pour que nous entrions ici proprement dans la finesse des articulations[17].

Nous nous bornerons à dire que l'exemple de la pensée mythologique – qu'il faut prendre, méthodologiquement, comme une pensée à part entière – montre que l'expérience phénoménologique du sublime, c'est-à-dire aussi celle de l'ipse humain dans le même de son ipséité, et celle des profondeurs *incarnées* de ses vécus, outre qu'elle ne présuppose pas l'unité de la *psychè* comme rapportée à l'unité d'un Dieu, pose

17 Nous y consacrerons une part de nos travaux futurs.

néanmoins, plus ou moins explicitement, *la question de l'Un.* Un ultime soupçon se présente cependant encore à notre esprit, en considérant ce que Pierre Clastres nommait les sociétés contre l'Etat, c'est-à-dire ces sociétés, également à part entière, où l'élaboration symbolique de la fondation s'effectue, au fil de la *multiplicité* a priori *indéfinie* des mythes (tels que ceux qu'a recensés Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*), dans une pensée contre l'Un. On pourrait objecter que, dans ces cas, l'expérience du sublime se verrait énigmatiquement court-circuitée. Mais cela est impossible, au moins pour deux raisons. D'une part, parce que cela supposerait absurdement – ce qui est le cas du structuralisme s'il se prend pour théorie de l'homme et non pas comme simple méthode – que la pensée mythique serait, dans les mythes, quasi-mécanique parce qu'inconsciente, et que les mythes seraient des sortes de pathologies collectives, donc en un sens de la pensée "en déficit" par rapport à l'élaboration consciente, alors même que Lévi-Strauss lui-même y voit très lucidement l'exercice "normal" de la pensée dans ce type d'institution symbolique. Et d'autre part parce que, dans ce "régime" de la pensée contre l'Un, il y a encore une question ou une expérience de l'Un, mais qui y est appréhendé comme le risque toujours imminent et toujours à éviter du chaos engloutissant le monde et la société, c'est-à-dire tout ordre symbolique[18]. La multiplicité indéfinie des mythes signifie en tout cas sa non-identité avec la dispersion absolue dans un désordre indifférencié : elle signifie au contraire, dans cet autre "régime" de la pensée – dans cette autre institution symbolique – que les mythes sont pour ainsi dire tendus sur le chaos en tant qu'abîme sans fond, et donc que, même si c'est pour nous très difficile de l'appréhender concrètement, il y a chaque fois du

18 Cf. P. Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Seuil, Paris, 1974, où l'Un est pensé, mais comme l'instable, le mouvant, le dissolvant.

sublime à l'œuvre dans tout mythe. Simplement, une société contre l'Etat ou "sans Etat" (sans roi) est pour nous tout aussi inimaginable – nous n'imaginons précisément que le désordre – que l'est, dans de telles sociétés, une société à Etat (avec un roi souverain, exerçant le pouvoir coercitif) qui, pour elles, n'est pareillement imaginée que comme le désordre.

Il ne faut donc pas nécessairement être le "sujet" d'un roi pour être un sujet humain, un être incarné, vivant les profondeurs de ses vécus. Ces profondeurs se creusent dans l'expérience du sublime phénoménologique comme double rencontre (et malencontre) de l'*apeiron* phénoménologique et de l'instituant symbolique. Cette double rencontre les articule l'un à l'autre, et c'est cette articulation qui fait, chaque fois, l'institution symbolique dans sa contingence, celle que les hommes réfléchissent dans l'élaboration symbolique où l'institution symbolique continue de se faire en se pensant. C'est dire qu'avec cette articulation, nous pensons avoir trouvé la matrice architectonique de toute institution symbolique, c'est-à-dire les pôles discriminants des analyses qui sont à chaque fois à mettre en œuvre, comme analyses de *ce que* les hommes font, pensent et vivent, et de la *manière* dont, en cela, ils *se* pensent et *se* vivent, à travers, donc aussi au-delà des termes qui leur sont toujours déjà donnés de l'institution symbolique – car les hommes ne sont jamais assez stupides, bien que cela leur arrive bien souvent, pour croire qu'il n'y aurait rien à faire, à dire, à penser ou à vivre que ce qui va de soi dans l'ennui de sa répétition, parce qu'il n'y aurait rien en plus de ce qui leur est donné. Cet "en plus" est l'excès du vivre sur le vivre lui-même, le porte-à-faux du vécu comme du sens, c'est-à-dire le vécu au sens phénoménologique, dans ce qu'il a de radicalement insaisissable et indéterminé ; c'est peut-être, ultimement, le seul caractère commun à l'humanité

tout entière, et cela, depuis toujours et pour toujours, à l'état de radicale *énigme*.