

La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux

Marc RICHIR

«On est presque tenté de dire que la langue elle-même ne serait que la mythologie pâlie, qu'en elle serait conservé, seulement dans des différences abstraites et formelles, ce que la mythologie garde encore dans des différences vivantes et concrètes.»

Schelling*

I. INTRODUCTION

On ne peut manquer d'être frappé, lorsqu'on lit la *Théogonie* d'Hésiode ou l'«Epopée» mésopotamienne «de la création»¹, par l'équivoque qui affecte au moins les premières «divinités» – les «divinités cosmiques» – : nous sommes presque irrésistiblement conduits à les lire comme des concepts désignant des «entités» alors même que, nous le savons, cette lecture est issue de la philosophie, à savoir d'une institution symbolique plus tardive que celle où se sont articulés les récits mythologiques, et donc que, à tout le moins, la lecture «fidèle» de ces récits doit être autre, et passer par une *epochè* phénoménologique de la conceptualité philosophique. Il reste cependant, entre les deux, entre la lecture philosophique et ce qui a dû – et devrait – être l'autre lecture, une énigmatique complicité : c'est celle de la «magie» des mots – où ce terme est pris en son sens le plus général ou le plus commun – : «magie» des dieux ou des noms des dieux dans un cas, «magie» des concepts dans l'autre, comme si le concept contenait la chose, en recelait d'un coup tout le mystère – il n'est que de penser, par exemple à Hegel ou à Heidegger, pour s'apercevoir que, dans leur pensée et leurs écrits, cette «magie» joue à plein, à condition, bien entendu, de ne pas prendre «concept» au sens technique que lui donne son entente logique.

* *Introduction historico-critique à la Philosophie de la mythologie*, leçon 3.

1. Cf. J. Bottero et S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Bibl. des Histoires, Paris, 1989.

Cette complicité, où le concept, par sa «magie», est censé faire exister la chose (la *Sache*) elle-même, voire son mouvement même, ne doit cependant pas faire oublier la différence. Celle-ci tient à la «nature» de l'institution symbolique de la philosophie, en laquelle la langue, en réalité la langue philosophique, s'institue à distance de son «réfèrent» qui lui est extérieur. Cela n'est possible, d'un côté, que si ce «réfèrent» prend *statut* d'extériorité en s'identifiant à soi (l'être), à distance du mouvement de la pensée (du langage) dans la langue. Donc cela n'est pareillement possible, de l'autre côté, que si, dans le même mouvement, la pensée (le langage, le sens) se distingue de la langue en s'identifiant à elle-même comme *travail d'institution* de la langue, comme élaboration de la langue commune en langue philosophique. Et le problème philosophique devient celui de savoir comment la pensée peut rejoindre cela qui lui est extérieur en le disant, et comment, dans ce dire, cette extériorité devient accessible telle qu'elle est censée être en elle-même. La croyance des philosophes, la foi symbolique propre à l'institution symbolique de la philosophie, est que le penser se rejoint lui-même, *est* véritablement penser, quand il rejoint l'être qui est censé lui être extérieur, et que l'être se rejoint lui-même, *est* véritablement l'être en tant que tel, quand le penser, qui est censé lui être extérieur, l'ouvre à ce redoublement de lui-même dans le «en tant que». Cette foi symbolique est donc que, dans cette sorte de chiasme de l'être et du penser, penser et être sont *le même*, que penser véritablement, c'est tendre à être l'être lui-même, et qu'être véritablement, c'est être dans le penser véritable. Ou encore, cette foi symbolique est foi en ce que le «contenu» véritable du penser véritable n'est rien d'autre que le «contenu» même de l'être, et que celui-ci, en son extériorité même, n'est rien d'autre que le «contenu» même du penser quand le penser se tient véritablement *en* lui-même. Cette identité ou cette «mêmeté» du penser et de l'être, jusque dans ce qui se réfléchit comme leurs contenus respectifs, est ce que nous nommons la *tautologie symbolique* de la philosophie. Elle signifie par exemple que lorsque nous pensons la teneur de sens identifiée par le mot *chaos*, nous pensons véritablement la teneur de sens d'être de l'abîme béant qui par ailleurs peut toujours se tenir sans nous et hors de nous. Il y a donc dans les concepts ou les mots, dans les mots comme concepts, cette «magie» qui est comme leur «pouvoir» de *faire comparaître ce dont* on parle, et ce, dans la mesure où le mot, le concept, n'est pas la chose elle-même, mais le signe d'une *aperception de langue* en laquelle comparait (ou est censée comparaître) la chose elle-même.

Il y a cependant, dans cette conception de la langue – dans le style propre à cette institution symbolique de la langue –, quelque chose de redoutable, et qui est le risque de son aplatissement ou de son appauvrissement, d'une sorte de «perspective» architectonique «écrasée» : y a-t-il une aperception du chaos, ou même de l'être, au même sens que, par exemple, il y a une aperception de telle ou telle chose ou action du «monde» quotidien ? On supplée en général à cet «écrasement» de perspective en disant que l'aperception de l'abîme béant, ou de la terre, ou de la nuit ou encore de l'être, requiert beaucoup d'imagination, au contraire de l'aperception d'une table, d'un arbre, ou même d'un homme. Car il faut bien que la pensée récupère de l'autre côté ce qu'elle a perdu

d'emblée d'un côté. C'est sa manière à elle de se recoder, en ce type de «régime», en définissant ses distinctions. Mais l'imagination, déjà, risque de se perdre, de ne pouvoir se rejoindre elle-même, et donc de ne plus pouvoir prétendre au statut de «penser véritable» : la *confusion* des aperceptions de langue sur un seul et même registre d'aperceptions faisant comparaître les choses par le pouvoir «magique» des mots, est, on le sait, génératrice d'illusions, de mensonges, et même d'illusions transcendantales. Le chaos relève-t-il encore de l'être, est-il lui-même un être (un étant), est-il, à part quelques «exemples physiques» particulièrement frappants – mais il faut «aller y voir» –, autre chose qu'une fiction ? Surtout s'il s'agit du chaos originel ? La fiction serait-elle antérieure à l'être ? Ou un «effet» de l'être ? Etc, etc. On voit, déjà par là, que la langue philosophique, malgré son aplatissement tout apparent dans l'apophantique (le logico-éidétique, réglé par l'identité et la non-contradiction), n'est pas, en réalité, sans architectonique, sans une tectonique complexe de son *archè* (de son principe, de son origine) qui la travaille, fût-ce à son insu, dans le mouvement même de son institution se faisant. Contrairement aux apparences, et c'est ce qui fait toute sa richesse et toute sa complexité, la langue philosophique ne peut pas parler de manière égale de tout ce qu'elle est susceptible de rencontrer. C'est très précisément par là, au reste, que la philosophie a encore une chance, par-delà le logico-éidétique, de rencontrer autre chose qu'elle-même, en particulier, pour poursuivre notre exemple, d'interroger ce qui est en jeu, de penser et d'être, dans l'abîme béant.

Il n'empêche que cette rencontre de son altérité par la philosophie n'est jamais possible que par une *époque* phénoménologique, plus ou moins radicale, de la langue philosophique, et que, dans le cas des récits mythologiques, qui ne racontent pas des histoires ou une histoire qui se serait passée quelque part – en un supposé autre «lieu» de l'être² –, cette *époque* doit être *radicale*. Qu'est-ce qui est en jeu dans les aperceptions de langue signées par les noms des dieux, cela demeurera sans doute, à jamais, une énigme pour la philosophie – mais aussi pour toutes les disciplines, scientifiques, qui en sont issues –, c'est-à-dire une énigme *pour nous*. Une chose, cependant, a priori étrange ou paradoxale, doit éveiller notre attention : c'est le cratylisme qui, fréquemment, mais pas toujours, s'attache aux noms des dieux. Il signifie à tout le moins que, pour nous, dans notre cadre de penser (philosophique), le *nom* des dieux *se confond avec leur être*, ou plutôt que l'être des dieux est, non pas un être de langue, ce qui signifierait absurde-ment que les dieux s'identifieraient à du signifiant sans signifié, donc que leurs aperceptions n'ouvriraient sur rien (ce qui, il est vrai, est plus ou moins notre cas), mais un *être de langage*, dont la fixation dans la langue requiert précisément des «jeux de mots» et des «jeux» parallèles sur l'étymologie, donc, à proprement parler une élaboration symbolique de la langue, qui va puiser dans les ressources de ce que nous nommons le *langage phénoménologique* – la masse inchoative des sens et des amorces de sens mutuellement

2. Le croire, comme l'a cru la philosophie, c'est déjà réduire la pensée mythologique à une sorte de «fiction poétique», plus ou moins inconsistante égard à l'être.

transpassibles, et génératrice, par là, de la « polysémie » phénoménologique, dont les polysémies de la langue sont comme des échos architectoniquement transposés³.

Que les dieux soient des êtres de langage – avant d'être des êtres de langue, mais dans une autre institution symbolique de la langue, celle-là même qui nous demeure encore opaque, que celle de la langue philosophique –, cela signifie que *leurs noms ne sont pas extérieurs à ce à quoi il paraissent se référer*, donc qu'il y a dans leurs noms, en tant que signes d'aperceptions de langue d'un autre type que celles qui sont les nôtres depuis la philosophie, toute l'énigme de ce que Schelling visait par « *tautogorie* » : ils ne disent rien qu'eux-mêmes, ils sont à eux-mêmes non pas les signifiants de signifiés extérieurs et aussitôt aperçus comme tels, mais les signes, les marques, les indices, les relais, les « aide-mémoire » des aperceptions elles-mêmes, avec l'indice de contingence (d'« arbitraire ») de l'institution symbolique de la langue que cela comporte. Et c'est bien aussi, à l'inverse, parce qu'il y a cette *opacité* des signes, qui est leur chair, qu'il y a « cratylisme » dans leur élaboration. Les aperceptions des dieux sont en ce sens prises *entre* la langue et le langage : elles ne le sont de langue que dans la mesure où elles sont en elles-mêmes *complexes*, véritables *condensés symboliques* du tissu phénoménologique du langage, condensant, recelant et ouvrant à plusieurs directions de sens et d'amorces de sens que le cratylisme tente, tant bien que mal, de « récupérer », et elles le sont de langage en tant qu'elles retiennent, en elles-mêmes, en amorces, plusieurs sens et amorces de sens mutuellement transpassibles et donc irréductibles à l'eidétique. Il est vrai, dans ce contexte, que l'aperception d'un dieu procède d'une sorte de « magie » en ce qu'elle « fait être » le dieu par la prononciation de son nom et toutes les modalités cultuelles, symboliquement instituées, des rituels qui s'y attachent : cela n'est compréhensible que par l'extraordinaire complexité et richesse de tout ce qu'implique l'aperception du dieu, et par la non moins extraordinaire difficulté et complexité des démarches susceptibles de la *retrouver* – ce sont ces démarches qui s'instituent symboliquement, se codent (mais pas toujours) dans les rituels compliqués du culte.

L'aperception d'un dieu, qui procède elle-même de l'institution symbolique, est donc, phénoménologiquement, tout un *condensé symbolique d'expérience*, qui mobilise en le re-condensant toute une part du champ phénoménologique de langage, et en particulier des « tonalités affectives » (*Stimmungen*) qui y « errent » en tant que concrétudes phénoménologiques. Toute une part de l'énigme des dieux vient même de ce qu'il n'y a pas d'aperception de dieu qui ne mette en jeu de la *Stimmung*, voire même une pluralité de *Stimmungen* : ce type d'aperception, encore une fois, n'a rien de théorique, et l'on a au moins le pressentiment que l'institution symbolique des dieux est du même coup, d'une certaine manière, institution symbolique, mise en ordre et analyse, au registre de la langue, des *Stimmungen*. La

3. Cf. notre V^e Méditation phénoménologique in *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1992.

Stimmung partage même avec les dieux ce statut de paraître, dans la présence, comme s'étant toujours déjà temporalisée depuis le passé transcendantal – le passé qui n'est pas de l'ordre du souvenir –, comme si, pour parler la langue de Heidegger, la *Befindlichkeit* tenait à la fois l'énigme des « tonalités affectives » et des dieux : comme si, autrement dit, la *Stimmung* ouvrait l'accès au monde tout comme les dieux seraient censés le faire, ou encore, comme si je me trouvais toujours déjà au monde affecté de telle ou telle *Stimmung*, en ce sens *Stimmung* de monde, de la même manière que je me trouverais, pour peu que j'aie une destinée ou une destination, toujours déjà au monde sous le signe (protecteur ou menaçant) de tel ou tel dieu – ce qui est, on le sait, la situation des héros épiques.

Peut-on pour autant prendre, comme l'a fait Schelling au début de la *Philosophie de la mythologie*, la *Stimmung* comme « fil conducteur » de l'analyse phénoménologique de l'aperception (et de l'institution) des dieux ? Autrement dit : comme fil conducteur de l'analyse phénoménologique de ce qu'ils paraissent « être » comme condensés symboliques d'expérience ? Plusieurs caractères de la *Stimmung* indiquent que le rapprochement que nous ébauchons n'est pas simplement formel.

En premier lieu, le fait que la *Stimmung* est tout d'abord *muette*, sans qu'elle soit pour autant, comme « tonalité affective », un simple index ou indice (*affect*) afférent aux sens en train de se faire, au monde, comme sens-de-monde ou phénomènes de langage – cette position indicelle ne vient précisément que de l'attitude théorique, celle de la philosophie, qui pose le monde, les êtres et les choses dans une apparente neutralité eu égard à l'affectivité, et qui reporte celle-ci au registre de la *psychè*. Si, d'un côté, par son caractère muet, la *Stimmung* paraît bien, d'une certaine manière, comme une condensation symbolique de langage qui dérobe le langage à lui-même, implique ou met en jeu une *epochè* phénoménologique du langage, si donc il y a quelque chose d'*erratique* dans la *Stimmung* par rapport au langage, de l'autre côté, cependant, en tant qu'accès au monde (Heidegger), elle ne s'en désancre jamais totalement au point d'être tout à fait erratique, mais elle se distribue, de façon extrêmement subtile, dans toute la phase de langage (phase de présence) dont elle constitue la « couleur atmosphérique », et en ce sens, précisément, elle contribue à ce qui en est la magie ». La *Stimmung* fait plus qu'« accompagner » telle ou telle phase de langage en ce qu'elle est, en quelque sorte, l'« enthousiasme » même, l'« emphase » ou l'« hyperbole » en lesquels le sens s'emporte en vue de lui-même, dans sa fascination pour lui-même, où il peut se « piéger » aveuglément lui-même dans ce que nous avons nommé son « ivresse »⁴. Celle-ci n'est donc pas seulement nécessairement l'ivresse (la « magie ») du concept, elle peut aussi bien être celle d'une sorte d'hypnose transcendantale du sens, comme si celui-ci, avec sa *Stimmung*, « parlait » d'ailleurs, depuis une sorte de trans-lucidité ou d'extra-lucidité, déjà en sécession par rapport au mouvement phénoménologique concret de

4. Cf. *Loc. cit.*, *ibid.*

sa temporalisation/spatialisation en présence. Comme si, donc, dans cette tendance à la sécession, il se disait depuis le lieu Autre de l'Autre (lieu possible du divin), par une sorte d'emprise emphatique de sa condensation sur sa temporalisation/spatialisation dès lors au moins en partie avortée, et par une sorte d'étonnant retournement de la situation phénoménologique, où c'est la temporalisation/spatialisation concrète du sens qui est «en sommeil» (*hypnos*) par rapport à l'*extra*-lucidité, extrêmement rapide – et sans doute trop rapide, trop vélocité pour laisser mûrir, se temporaliser concrètement le sens –, de son aperception, paraissant franchir d'un bond la masse phénoménologique du langage. Nous pouvons dire, par là, au moins dans une toute première *approximation*, que, si cette sorte d'emportement «emphatique» du sens en lui-même comme en son condensé symbolique (prématuré par rapport à sa maturation nécessaire du point de vue phénoménologique) coïncide avec la tendance à l'implosion identitaire du sens dans le «trou noir» de l'Un⁵, la *Stimmung* semble correspondre à cette implosion, comme si, dans ses teneurs négatives (par exemple l'angoisse), elle en était comme la trace, l'écho ou le pressentiment, et comme si, dans ses teneurs positives (par exemple la joie ou le ravissement), elle était la trace, l'écho ou le pressentiment de l'expansion (de l'explosion) qui procède de l'implosion⁶. Mais ce n'est qu'une approximation dans la mesure où cette conception des choses est sans aucun doute trop simple, ce dont l'indice est fourni par le fait que, s'il en était ainsi, le mûrissement phénoménologique du sens dans le temps serait coextensif de la *Stimmung* étale (la «libéralité» au sens aristotélicien) qui est précisément celle de la *theoria* – le classicisme de cette conception doit certes être «motivé» phénoménologiquement d'une certaine façon, mais cela ne doit pas signifier, à moins d'un ethnocentrisme non moins classique, qu'il soit exclusif en sa «vérité», ou que la phénoménologie seule détiendrait ou accéderait à la vérité quant au sens : cette *Stimmung* censée étale doit elle-même procéder de l'institution symbolique de la philosophie.

En second lieu, un autre fait doit nous alerter quant à la complicité d'origine de la *Stimmung* et de l'aperception d'un dieu. C'est, précisément, le fait que, tout d'abord muette, c'est-à-dire «pratiquant» pour ainsi dire *de facto* l'époque du langage, la *Stimmung* a toujours à voir, originellement, avec le *sublime* phénoménologique. C'est donc peut-être par là que les «tonalités affectives» paraissent avoir, dans le régime de penser mythologique, une «origine» divine, et que, de la *Stimmung* à la *Verstimmung* pathologique, de la «pensée» des dieux dans la mythologie à la *mania* divine, le passage est toujours instable, et seulement réglé dans l'*élaboration* symbolique du récit mythologique. Comme si, donc, celle-ci était l'élaboration de la distance

5. Cf. *Ibid.*

6. C'est plus ou moins la très intéressante conception qu'expose E. Cassirer in *Langage et mythe. A propos des noms de dieux* (Ed. de Minuit, Coll. «Le sens commun», Paris, 1973, en particulier p. 50-51, 52-54, 75, 90-91, 92, 100-101, 119-120), en proposant une explicitation philosophique de la conception d'H. Usener. Nous y reviendrons à l'occasion.

nécessaire par rapport à l'implosion (et à l'*époque*) du langage dans l'*hybris*, parfois mise en scène comme telle chez tel ou tel héros de l'épopée et de la tragédie, où se manifeste, dans la *mania*, la folie surhumaine des dieux, la cruauté de leurs intrigues et de leurs machinations, leur prise en ce que nous nommons le *Gestell* symbolique. Si nous pensons, par ailleurs, que l'institution des dieux est coextensive de l'institution de l'Etat (du Despote), nous comprenons que, dans ce qui lie *Stimmung* et *Verstimmung* respectivement à la distance équilibrée ou harmonique des dieux et à leur prise en *Gestell* symbolique, se joue ce que nous avons nommé par ailleurs la rencontre et le malencontre symboliques qui ont lieu au lieu du sublime⁷. La difficulté, qu'il va nous falloir traiter, est dès lors que, si les *Stimmungen* sont originellement multiples, et si, par l'*époque* qui s'effectue en elles du langage, et qui les rendent muettes, elles ont toutes quelque chose de sublime, il faut retravailler profondément le cadre kantien de la problématique du sublime – cadre encore trop empreint de l'institution symbolique du monothéisme –, et comprendre la *Stimmung* sublime comme un titre générique ; comprendre, en particulier, qu'il doit y avoir, dans l'institution du polythéisme, toute une «économie» complexe du sublime qui s'élabore dans les récits mythologiques comme récits de fondation, et récits de fondation théologico-politique en un autre sens que dans le cadre monothéiste. Un fil nous est tendu par Kant lui-même, dans la troisième *Critique*, à travers ce qu'il n'envisage, il est vrai, qu'au registre purement esthétique, et par rapport au «génie» artistique : c'est le fil des «idées esthétiques», comme donnant «beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de concept, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible»⁸. Si l'on sort du cadre strict de l'architecture kantienne, tout en maintenant les distinctions fondamentales, ne pourrait-on dès lors rapprocher les aperceptions des dieux des idées esthétiques, et leur diversité de toutes les variations possibles de la *Stimmung* sublime ? La Raison au sens kantien n'est-elle pas un cadre trop étroit, liée qu'elle est, en son unité, au *logos* philosophique en tant que tenu lui-même, en son unité, par le monothéisme philosophique qui s'est institué dans l'œuvre de Platon et d'Aristote ? L'effet de ce dernier n'a-t-il pas précisément été de reléguer l'ancienne pensée mythologique au registre de l'esthétique, de la fable poétique ? En ce sens, les idées esthétiques ne sont-elles pas, en quelque sorte, le résidu transformé, déformé de façon cohérente, des anciens dieux dans le *logos* philosophique ? Ce que nous nommons «génie» n'est-il pas l'écho, dans la modernité, de ce que Platon appelait encore, dans un sens qui n'était, il est vrai, déjà plus tout à fait le sens ancien, *mania* divine, «inspiration» transcendante (et pour nous transcendantale) par les dieux (religion), par les Muses (les poètes) ou par les idées (les philosophes), elles-mêmes du registre «divin» ? Questions extrêmement com-

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

8. Kant produit par ailleurs, comme exemples, les représentations figurées des dieux.

plexes, qui demanderaient d'amples développements, une relecture de la tradition philosophique, mais auxquelles nous répondons par l'affirmative, préférant nous porter au cœur du problème, qui est celui de l'économie complexe du sublime, à travers l'économie non moins complexe des *Stimmungen* en tant que «parties totales» des aperceptions des dieux.

Ce qu'il nous faut donc à présent interroger, c'est le rapport, qui semble être d'éclipse réciproque, entre *Stimmung* et *sens*, la manière dont, dans son ivresse et sa tendance à l'implosion, le sens ne se condense pas nécessairement en signification (concept) – ce qui est seulement la modalité philosophique de son implosion.

II. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA *STIMMUNG*

C'est, on le sait, à Heidegger, en particulier dans *Sein und Zeit*, qu'il revient d'avoir proposé une phénoménologie tout à fait originale de la *Stimmung*, en laquelle celle-ci prend véritablement un statut phénoménologique, dégagé de toute psychologie. Rappelons brièvement⁹ que la «tonalité affective» est ce en quoi nous nous trouvons toujours déjà, ce en quoi nous découvrons primordialement le monde qui paraît, dès lors, toujours dans une «couleur d'atmosphère». La *Stimmung* ne relève pas seulement, en effet, de la «subjectivité», de la *Jemeinigkeit* du *Dasein*, mais de l'être-au-monde lui-même : le *Dasein* «se trouve» (*befindet sich*) dans la *Stimmung* en laquelle il trouve le monde. En ce sens, radical, nous ne sommes pas maîtres de la *Stimmung* qui est la tonalité, muette, de l'ouverture au monde, de l'accessibilité du monde. Cela signifie que, si la *Stimmung* fait partie intégrante de la présence – est autre chose que l'index subjectif ou «sentimental» de la présence au monde et du monde –, elle en fait partie intégrante en tant, précisément, qu'elle s'y trouve toujours déjà, donc en tant que sa temporalisation paraît s'être toujours déjà faite depuis un passé qui est «transcendental» dans la mesure où il échappe par principe à la présence. La temporalisation en présence est toujours déjà, à l'origine, *en retard* sur la temporalisation de la *Stimmung*, ou plutôt de la *Befindlichkeit* (affectivité, sentiment de la situation), dont la *Stimmung* est pour ainsi dire la trace (ontique). La *Stimmung*, dit Heidegger, «reporte en arrière sur», mais non pas sur un passé qui aurait été présence, car c'est un passé qui n'a jamais été présence, et qui ne paraît comme passé, irréductiblement et irrémédiablement perdu, que depuis la présence muette de la *Stimmung*. Celle-ci, en ce sens, est sans origine assignable, elle est comme l'écho, dans la présence, d'une temporalisation au passé transcendantal qui n'a jamais été temporalisation d'une présence, mais qui peut se temporaliser dans la présence (cas heideggerien de la *Grundstimmung*) précisément comme répétabilité *suspendue* (pour nous : en *épochè*) de l'instant en tant que «coup» d'une temporalisation véritable en

présence. Le temps, dès lors, ne fait pas Histoire, il paraît comme tout, comme l'énigme muette du monde, comme l'ébranlement silencieux, dans la *Stimmung*, par rapport auquel la temporalisation en présence, donc l'Histoire, donc le langage, doit trancher par la décision de l'instant, par le *kairos* où le *Dasein* s'engage dans son destin, qui est celui de l'être mortel.

Le problème de la *Stimmung* chez Heidegger, et dans *Sein und Zeit*, est dans la distinction qui s'établit entre *Stimmung* et *Grundstimmung*, c'est-à-dire en ce que le *Dasein* lui-même ne peut s'engager, avec résolution, dans le projet herméneutique de sa propre explicitation, qui est celle de ses structures ontologiques-existenciales, qu'en privilégiant, en les «fondamentalisant», certaines *Stimmungen* comme l'angoisse ou l'ennui profond, et en les déclarant «authentiques». C'est là, pourrait-on dire, la manière heideggerienne (sous l'horizon de l'être-pour-la-mort) d'affronter, fût-ce de façon détournée, la problématique du sublime, mais comme horizon-limite, en principe *unique*, où l'expérience que le *Dasein* fait de lui-même en ses profondeurs ultimes est susceptible de se retourner, et par là, de se dévoiler dans ses structures profondes. C'est sans nul doute, pour nous, le résidu onto-théologique de l'institution du monothéisme dans l'analytique existentielle, puisque, dans celle-ci, c'est l'angoisse, et elle seule, qui peut conduire au seuil de l'explicitation véritable ou authentique, comme si les autres *Stimmungen* n'étaient pas dignes de lui servir de fil conducteur – avec cet effet bizarre qu'elles semblent par là être ramenées à une contingence inessentielle. Sans doute faudrait-il, pour les libérer de cette illusion qui les maintient captives, libérer la phénoménologie de l'herméneutique : c'est là, pour nous, une question d'architectonique.

Une autre manière d'aborder la même difficulté est de remarquer que, par l'excès de l'accent mis sur la *Grundstimmung*, rien n'est plus propre à la distinguer de la *Verstimmung* pathologique, c'est-à-dire d'une *Stimmung* qui s'imposerait brutalement au *Dasein* dans une sorte de passivité absolue sans écart. Qu'il faille, architectoniquement, maintenir l'écart ou le hiatus entre la *Grundstimmung* et l'instant de la décision – le *kairos* – qui fait temps et histoire pour le *Dasein*, est une chose. Mais si cet écart devient tel qu'il rend impossible la pensée de l'articulation de ce qu'il maintient à l'écart, le *Dasein* risque d'être «bloqué» à jamais dans sa *Stimmung*, et par là d'être pris par elle sans distance, à côté des possibilités ontologiques-existenciales d'exister censées mises en jeu dans l'instant résolu de la décision qui fait temps et histoire, c'est-à-dire d'être *psychotique*. C'est dire qu'il y a aussi, comme chez Schelling, chez Heidegger, une sorte de psychose transcendantale (existentielle) du *Dasein*, comme horizon architectonique de l'analytique existentielle. Mais, ce qui est plus grave que chez Schelling – où la *Stimmung* était coextensive de la mise à distance de la psychose transcendantale¹⁰ –, c'est que, dans la conception heideggerienne de la *Grundstimmung*, celle-ci

9. Pour tout ceci, voir notre II^e Méditation in *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*

10. Cf. notre Introduction «Qu'est-ce qu'un dieu ? Mythologie et question de la pensée», à la traduction française de Schelling, *Philosophie de la Mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. «Krisis», 1994.

tend à s'identifier à la *Verstimmung* d'une psychose transcendantale (existentielle). En un sens, cette dernière ne reste telle, et ne verse pas dans une psychose réelle, que dans la mesure précisément où c'est par une *hyperbole méthodique* que la *Stimmung* de l'angoisse ou de l'ennui profond s'érige en *Grundstimmung*. Mais il faut se donner les moyens de penser le statut transcendantal (existential) de cette psychose, c'est-à-dire son statut d'*horizon* architectonique.

Il faut donc penser que le *Dasein*, et son monde qui s'ouvre à lui, «n'adhère pas» strictement à la *Stimmung*, mais qu'ils en sont originairement à *distance*, dans une spatialisation originaire, et à une distance qui n'est pas encore celle de l'instant de la décision résolue, mais qui la rend possible en tant qu'elle y ouvre. Il faut, en quelque sorte, un espace ou une aire d'accueil pour la décision, c'est-à-dire pour le commencement (non pas l'origine) de la temporalisation/spatialisation en langage, pour l'événement que ce commencement va constituer pour le *Dasein* lui-même pris en sa *Stimmung*. Cette distance, nous le savons¹¹, c'est le *trans-* de la transpassibilité au sens de Maldiney, le *trans-* dans lequel et à travers lequel vient s'inscrire la passibilité ou la susceptibilité à l'événement. Or cette passibilité relève aussi, comme telle, de la *Befindlichkeit* ou de l'affectivité. Cela veut dire, par conséquent, que la transpassibilité est elle-même *interne* à la *Stimmung*, et que c'est précisément son court-circuit, non pensé par Heidegger, qui conduit à la psychose, et dans le cas qui nous occupe, à la psychose transcendantale (existentielle). C'est donc aussi la *Stimmung* elle-même qui doit s'accueillir ou se recueillir, et s'il faut accorder à Heidegger la justesse de ses analyses concernant la temporalisation de la *Stimmung* depuis le passé transcendantal, il faut ajouter que l'écart de la transpassibilité interne à la *Stimmung* ne peut être que l'écart originaire, en elle, *entre passé transcendantal et futur transcendantal*. C'est-à-dire un futur qui ne sera jamais présence, mais sous l'horizon duquel, seul, peut paraître, dans la *Stimmung*, le *tout* du temps, sans que ce tout ait lui-même à être pour ainsi dire «mobilisé» tout entier par l'instant de la décision, car en un sens, celui-ci trouve déjà, sous l'apparence du futur transcendantal, du «temps» en lequel le projet d'exister paraîtra se projeter sur *du* futur – le caractère de finitude de ce temps étant préservé par le caractère transcendantal du futur transcendantal.

Corrélativement, si l'on pense que la «fermeture» de la *Stimmung* en *Verstimmung* est, en tant que coextensive de la psychose transcendantale, coextensive aussi d'une solipsisme existentiel radical, d'une isolation du *Dasein* dans sa solitude, on voit que l'ouverture intrinsèque de la *Stimmung* à elle-même, à travers le «trans-» de sa transpassibilité à tout «événement» susceptible d'arriver, est du même coup son ouverture à l'interfactivité, c'est-à-dire, non seulement à d'autres *Stimmungen* ou variations possibles de la *Stimmung*, mais encore à des *Stimmungen* d'autres *Dasein* factices,

repris facticement en leur être toujours déjà jeté en telle ou telle *Stimmung*. En ce sens, par conséquent, la *Stimmung* ne l'est pas seulement de monde, mais l'est pareillement *de mondes, au pluriel*. Elle est, disions-nous ailleurs, *dimension de mondes*¹², et dès lors toujours à l'œuvre dans ce que Husserl nommait l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans la rencontre interfacticielle des mondes.

Cela nous conduit au cœur de la phénoménologie de la *Stimmung* qui n'est pas sans comporter d'étonnants paradoxes. La transpassibilité de la *Stimmung*, qui la maintient à distance de sa «capture» psychotique où elle s'incorpore ou s'encapsule dans le sujet au risque de le disloquer, fait qu'elle a cette double dimension de paraître mienne et de me surprendre par son «anonymat» en tant que condensé, déjà, de l'interfactivité. Mise à distance du soi, elle l'est tout autant de l'autre que soi, et c'est ce qui fait, comble du paradoxe, son *sens* alors même qu'elle est muette, opération de l'*époque* du langage. La *Stimmung*, paradoxalement, «se communique» comme une sorte de *proto-sens* qui fait effraction, parfois dans la violence qui la rend insoutenable, et sans que j'aie jamais à en apprendre les signes par quelque pédagogie, théorie, calcul ou raisonnement. Par surcroît, leur temporalisation intrinsèque, qui est plutôt proto-temporalisation, puisqu'elle écarte et tient ensemble passé transcendantal et futur transcendantal, fait paraître les *Stimmungen* à la fois comme *immémoriales* et *immatures*. Dès lors, il faut concevoir, pareillement, pour échapper au paradoxe, la spatialisation de la *Stimmung* par le *trans-* de sa transpassibilité comme une proto-spatialisation mettant à distance d'elle-même toute factivité incarnée en elle et par elle. Comme nous le disions¹³, les *Stimmungen* sont donc à prendre comme des *concrétudes sauvages* de mondes à *même* les phénomènes-de-monde. Elles témoignent de la *sauvagerie primordiale, immémoriale et immature*, de «l'être» et du «penser», c'est-à-dire, en général, de ce qui fait l'énigme sentie et ressentie de la condition humaine. Et l'on pressent que ce sont leurs «sens», ou plutôt leurs proto-sens, qui sont codés et recodés dans le travail de la langue qui arrive tout de même à les nommer. Mais à les nommer comment ? Certainement pas, même pas dans la philosophie, par des concepts.

Une autre manière de dire et de penser cette *sauvagerie* primordiale des *Stimmungen* est de dire leur caractère *sublime*. Celui-ci tient précisément en leurs proto-sens, originairement sauvages, ouverts à eux-mêmes par leur transpassibilité à la fois intrinsèque et mutuelle – sans quoi, encore une fois, elles se refermeraient en *Verstimmungen* psychotiques. Leur mise hors-circuit des temporalisations/spatialisations des sens de langage laisse *béantes* les profondeurs insondables (proto-spatialisées et proto-temporalisées) *des mondes*, et ce qui s'y «sédimente», de manière non moins sauvage, comme *concrétudes* ou *Wesen* sauvages de mondes, dans une infinie inchoativité en

11. Cf. notre II^e *Méditation* in *op. cit.*

12. Cf. *ibid.*, p. 51.

13. Cf. *ibid.*, p. 55-56.

chaos, qui n'est plus ni «réelle» ni «imaginaire», mais dont l'indiscipline, dans sa sauvagerie, fait penser au rêve. La *Stimmung*, mais surtout la pluralité originaire des *Stimmungen*, comportent toujours, par leur irruption immémoriale et immature, ce risque d'une véritable *catastrophe symbolique* où tout retourne au chaos. Cette catastrophe symbolique est celle du sublime, et l'issue peut toujours en être soit la rencontre, soit le malencontre, symboliques, de l'*instituant symbolique*, dont il nous faut, ici, nous efforcer de penser la figure dans toute sa complexité – et non pas sous l'horizon exclusif du monothéisme.

Depuis la phénoménologie que nous venons d'ébaucher de la *Stimmung*, il vient que celle-ci, en réalité, est *Wesen* sauvage, originairement indissociable d'autres *Wesen* sauvages, dans toute l'infinie subtilité et complexité de son proto-sens. Toute la question, qui est ici la nôtre, est celle de leur «civilisation», pour ainsi dire de leur «colonisation» symbolique, depuis ce qui a dû les faire «entrer» comme parties «intégrantes» des aperceptions de dieux, jusqu'à leur complet désancrage, encore visible chez Heidegger malgré le pouvoir d'effraction de sa «découverte», des autres *Wesen* sauvages, des autres concrétudes phénoménologiques sauvages de mondes auxquelles, phénoménologiquement, elles ne peuvent que demeurer attachées. Le désancrage en question n'est pas seulement méthodologique, il est avant tout symbolique (et la méthode, au reste, en procède), dans tout le travail d'élaboration par elle-même de l'institution symbolique en tant qu'institution *se faisant*. Et ce travail, n'en doutons pas, est déjà à l'œuvre dans l'institution se faisant des dieux en leurs aperceptions – mais aussi dans cette institution se «dé-faisant», comme par exemple, chez les Grecs, dans l'élaboration tragique. C'est cela même qu'il nous faut saisir si nous voulons poursuivre notre phénoménologie de la *Stimmung*.

Le problème ne peut être abordé que si nous concevons, à l'origine, que le *proto-sens* de la *Stimmung* est appelé à le *demeurer* tout au long de sa phénoménologie, et n'est en rien susceptible d'être pour ainsi dire repris dans l'une ou l'autre, ou plusieurs temporalisations/spatialisations en sens : autrement dit, si nous admettons que les dieux ne sont pas – ce qui serait absurde –, fût-ce de manière «déplacée» – ce qui déplacerait l'absurdité –, des «noms» pour les *Stimmungen*, ce qui ne veut pas dire, nous l'avons vu, qu'il n'y ait pas de la *Stimmung*, et même beaucoup, dans les aperceptions des dieux. Il nous faut donc, pour progresser dans notre phénoménologie, penser ensemble, dans leur distance mutuelle dont nous avons vu qu'il ne faut pas la réduire, mais en quelque sorte la médiatiser par la transpassibilité, *sens de langage et proto-sens sublime* de la *Stimmung*. Et reprendre à nouveau frais ce que nous avons ébauché de l'«emphase» ou de l'hyperbole du sens en la «magie» de son «ivresse» où il croit enfin se posséder. La *Stimmung*, ne l'oublions pas, n'est pas à prendre pour une «explication» des dieux, mais comme un *fil conducteur* pour l'explicitation phénoménologique de leur énigme.

Ce qui distingue les dieux des concepts, les aperceptions des dieux des aperceptions conceptuelles, c'est que celles-ci, en principe, le sont d'«enti-

tés» reconnaissables par leur *identité*, au sein d'une réflexion abstraitive ou d'une abstraction réfléchissante – celle-là même qui donne lieu à l'*eidōs* et à l'*eidétique* –, alors que celles-là le sont d'«idées esthétiques» au sens kantien, c'est-à-dire d'unités qui débordent irréductiblement toute identification conceptuelle, et qui se dégagent au sein d'une réflexion «esthétique» au sens kantien, c'est-à-dire architectoniquement au sein d'une réflexion phénoménologique, sans concept, de l'«idée» en vue d'elle-même. Le nom du dieu, encore une fois, est bien plus complexe qu'un concept (une «signification», *Bedeutung* au sens husserlien) censé ouvrir à l'*eidōs*, et c'est ce qui explique, à l'occasion, l'analyse ou la construction dont il est l'objet dans le cratylisme. Pour le dire d'un mot, l'identité du nom n'est pas coextensive d'une identité de «chose», mais de l'*ipséité d'un sens*, ou plus généralement d'une ipséité rassemblant des sens en faisceau, donc d'une ipséité comme *condensé symbolique*. Le nom ou l'aperception d'un dieu est en ce sens un *emblème non-identitaire de sens pluriels*¹⁴.

Toute la question est dès lors celle de l'origine phénoménologique de cette condensation. Du point de vue anthropologique, celle-ci est coextensive de l'institution de l'Etat (du Despote), c'est-à-dire de l'institution symbolique depuis le pôle de l'Un, de la reprise, en régime d'Un, de la catastrophe symbolique qui a dû être coextensive du surgissement inopiné et violent du *Despote* – non pas que celui-ci engendre celle-là, mais que les deux se produisent *ensemble* : le système de protection des sociétés «contre l'Etat» (P. Clastres) est suffisamment raffiné pour conjurer la «prise de pouvoir» du Despote, qui serait aussitôt rejeté hors de la société, et si un Despote peut un jour «prendre le pouvoir» sur la société, c'est que l'événement a déjà un certain sens dans et pour la société, c'est que le «système» de la «servitude volontaire» (La Boétie) est déjà, d'une certaine manière, transposable, du sein même de l'institution symbolique. Tout vient d'une mise en forme *nouvelle* de la *catastrophe symbolique*, c'est-à-dire d'une élaboration symbolique nouvelle de l'institution symbolique. Quant à l'origine ou à la cause de la catastrophe symbolique, elles resteront peut-être, à jamais, énigmatiques. Cette catastrophe, en tout cas, remet en jeu le sublime, et ce, de manière globale, et rouvre, au moins dans le clignotement de ses éclipses, l'accès au champ phénoménologique. Les dieux, dont un des caractères est qu'ils ont du pouvoir ou de la puissance, ne peuvent naître, Schelling l'avait pressenti, que dans cette catastrophe, c'est-à-dire dans un état de crise profonde. Dans ce contexte, l'institution symbolique depuis le pôle de l'Un signifie que la catastrophe symbolique, la crise, est *aussitôt* réinterprétée, réélaborée, *depuis* le pôle de l'Un, c'est-à-dire est comprise, architectoniquement, comme l'implosion *globale* de l'institution symbolique *dans* l'Un. Celle-ci, pour se faire ou se refaire, pour s'élaborer ou se réélaborer dans le

14. Voir par exemple la très remarquable «démonstration» de M.C. Leclerc sur les noms des Muses dans le Prologue de la *Théogonie* d'Hésiode, dans son ouvrage, *La parole chez Hésiode*, les Belles Lettres, Paris, 1993 (très instructif si on le lit en débarrassant ses formulations de «préjugés» encore philosophiques).

mouvement même de son faire, doit se *mettre à distance* de l'Un : c'est l'entreprise de sa *fondation* globale, qui est pensée et élaborée dans les récits mythologiques. Et cette fondation, on le sait, va déjà puiser dans les matériaux fournis moyennant la déformation systématique ou cohérente des récits mythiques (où il n'y a pas de dieux) par leurs polarisations en des dieux, ou des aperceptions de dieux. En celles-ci, c'est l'ensemble de la société qui se repense et se réélabore depuis les conflits et les intrigues de différentes instances (les dieux) de pouvoir ou de puissance, comme si le surgissement des dieux était du même coup manière de coder et de recoder le système complexe de la servitude volontaire – dont on sait qu'elle n'est volontaire que parce qu'elle pense en retirer un bénéfice symbolique, qui est de protéger contre la dissolution. Par là, nous sommes à tout le moins en mesure de deviner ce qui fait passer de tel ou tel héros de tel ou tel récit *mythique* à tel ou tel dieu de tel ou tel récit mythologique¹⁵. Le panthéon mythologique est là comme une sorte de filet tendu par le travail symbolique pour tenir en respect l'implosion dans l'Un, pour conjurer la psychose transcendante qu'elle signifie, architectoniquement, dans ce système, comme son horizon. Cela est même figuré ou mis en scène dans les récits mythologiques (en Grèce et en Mésopotamie par exemple) ; dans la *Théogonie* d'Hésiode, à deux reprises, dans la fonction de rétention des générations issues de Gaia par Ouranos, et dans la fonction de dévoration des générations par Cronos, preuve que la distance par rapport à l'implosion dans l'Un est quelque chose qui, précisément, doit se mettre en place, *s'élaborer*, et ce, de manière complexe.

Tout cela montre au moins qu'il est légitime (sensé) de partir de la catastrophe symbolique, du sublime qu'elle signifie, et de son ouverture coextensive au champ phénoménologique, pour comprendre la condensation symbolique en jeu dans l'aperception d'un dieu. Cette condensation doit se situer architectoniquement à la lisière des aperceptions instituées de langue et des temporalisations/spatialisations en langage, au lieu, précisément, de la rencontre et du malencontre symboliques, là où langage et langue jouent l'un dans l'autre, et où les *Stimmungen* surgissent, de manière sauvage, avec leur caractère sublime.

Tout cela nous permet aussi d'avancer d'un pas dans la phénoménologie de la *Stimmung*. Ce que nous en avons déjà ébauché nous permet en effet de comprendre que dans sa sauvagerie primordiale, immémoriale et immature, la *Stimmung* est moins « détachée » du langage qu'elle ne l'est de la langue : partie intégrante des *Wesen* sauvages hors-langage, elle habite encore, au moins à distance, à travers le trans- de la transpassibilité du langage, les *Wesen* sauvages de langage – les êtres de langage –, alors même qu'elle n'opère l'époque complète, non pas tant du langage en sa masse inchoative que de sa temporalisation/spatialisation, et plus loin, de la langue – sauf à être reprise, précisément, dans les aperceptions de dieux qui sont aussi des

15. Où à tel ou tel héros de l'épopée, en rapport privilégié avec les dieux.

aperceptions de langue. Les aperceptions de dieux constituent donc une sorte de ligne de crête en pointille rassemblant comme autant de *points-clés* ce qui articule chaque fois ce que nous avons nommé¹⁶ l'architectonique des rapports entre langage et langue. En un sens, c'est la langue elle-même qui s'articule en elle-même autour des aperceptions de dieux, non pas, il est vrai, comme langue à distance de son référent, mais comme langue-monde, comme langue où c'est le monde lui-même qui s'élabore et se « civilise » – et l'on retrouve, *mutadis mutandis*, la même chose dans le monothéisme, où c'est l'aperception unique de Dieu qui ouvre la langue à elle-même et fixe la langue en elle-même, comme Schelling, au reste, l'avait pressenti¹⁷. En ce sens, s'il est si difficile de comprendre la nature et l'origine des dieux, c'est que cette compréhension n'est elle-même possible qu'à comprendre du même coup, dans son architectonique propre, l'institution symbolique de la langue – qui, corrélativement, ne peut, dans ce « régime » symbolique, être la même que celle qui se met en jeu dans le monothéisme ou dans la philosophie.

En un sens, l'institution symbolique des dieux comme de tels ou tels condensés symboliques restera à jamais contingente et incompréhensible, dans son enchevêtrement complexe, et inextricable, avec les vicissitudes de l'Histoire qui, pour l'essentiel, nous échappent – les documents ne nous parviennent, en général, que de ce qui est apparu quand « les jeux étaient faits ». Mais cela ne rend pas insensée la tentative de comprendre, et d'analyser, les motifs phénoménologiques de cette institution. Si la catastrophe symbolique, la crise, signifie l'implosion de la langue dans l'Un¹⁸, et en ce sens, son époque phénoménologique complète, elle signifie, de l'autre côté, l'éventration du langage qui soustendait tacitement la langue, c'est-à-dire aussi sa remise en jeu, et ce, dans l'expérience phénoménologique du sublime, c'est-à-dire, pour nous, dans le mouvement où les *Stimmungen* se rechargent de leur caractère sauvage, incommensurable par rapport à la langue en perte. Ou plutôt, si nous réfléchissons à ce que le sublime phénoménologique est à la fois l'expérience de l'illimité, où le langage s'ouvre à l'infini à l'abîme de ses temporalisations/spatialisations en sens mutuellement transpassibles, au proto-espace illimité de sa masse phénoménologique inchoative – où sens se con-fondent avec amorces de sens ou sens désarmés en leurs avortons –, et l'expérience de l'arrêt de l'illimité par la figure de l'instituant symbolique qui détient l'énigme de toute ipseité de sens – et de toute ipseité humaine –, il vient, à condition de l'entendre a priori de toute *Stimmung*, que cet arrêt est précisément le condensé symbolique que nous cherchons. S'il y a donc pluralité originaires d'arrêts, au sens de pluralité originaires d'aperceptions de dieux, cela signifie que ces arrêts, en tant que condensés symboliques, ne condensent pas seulement la *Stimmung*,

16. Cf. notre Ve Méditation, *op. cit.*, § 4.

17. Cf. notre « Introduction » in Schelling, *op. cit.*

18. Implosion qui sera pensée comme telle dans la philosophie, dans le *Parménide* de Platon.

mais des parts entières de la masse phénoménologique inchoative du langage, et que, dans cette condensation, ces arrêts sont encore, phénoménologiquement, mutuellement transpassibles – les dieux sont nécessairement pluri-voques, chargés, comme êtres condensés de langage, de sa « polysémie » phénoménologique d'origine, et c'est ce qui peut expliquer, en même temps que l'analyse de leur « être » par les spéculations « cratylistes » sur leurs noms, les différents modes d'enchaînement qui les rattachent. On observe un peu, avec les dieux, *mutatis mutandis* ce qui se passe, chez Platon, avec l'éclatement originaire de l'Être et de l'Un en êtres et en uns, en idées, *pluriels* – et c'est ce qui a peut-être motivé les néoplatoniciens à croire que l'exégèse du *Parménide* pouvait contenir en creux l'exégèse universelle des mythologies, le problème demeurant que si les idées sont d'une certaine façon divines, elles ne sont pas elles-mêmes des dieux (l'aperception des idées est logico-eidétique, de même que leur articulation intrinsèque), et que le type de fondation des idées par rapport à l'Un n'est pas le type de fondation mythologique des dieux par rapport au plus grand, au roi qui les gouverne.

Nous sommes par là conduits à la redoutable exigence de devoir penser tout à la fois l'éclatement originaire de l'expérience du sublime en plusieurs lieux mutuellement transpassibles, chargés de *Stimmung* en tant qu'époché complète de la langue et que suspens du langage dans l'abîme de ses sens en temporalisations/spatialisations inlassables, et la figure dès lors complexe, car apparemment éclatée dans le même mouvement, de l'instituant symbolique – est-ce la même figure qui change chaque fois d'aspect à chaque arrêt ou sont-ce chaque fois des figures différentes ?

Si la catastrophe symbolique est globale, ce qui semble bien être le cas puisque la mythologie reprend le problème de l'institution symbolique dans sa globalité, il n'est d'autre ressource, pour traiter ces questions, que de les reprendre depuis la phénoménologie, c'est-à-dire depuis le langage, et plus précisément, alors que sa temporalisation/spatialisation en sens est un procès qui suppose en lui un irréductible porte-à-faux qui ouvre cette temporalisation/spatialisation sur l'infini, depuis ce qui est susceptible de l'arrêter. Tout sens de langage est, nous le savons¹⁹, infini « longitudinalement », dans la temporalisation/spatialisation de son projet en langage, et « transversalement », par transpassibilité à tous autres sens, amorces de sens, ou sens désamorçés car avortés ; tout sens de langage part donc à la recherche de lui-même dans l'épreuve, et la *Stimmung*, *sublimes*, de son infinité. Qu'est-ce qui peut dès lors venir l'arrêter, dans la saturation ou l'ivresse de lui-même, et autrement que dans sa condensation-implosion identitaire en « signification » ou « concept » ? C'est-à-dire dans sa condensation symbolique, certes en implosion, mais pas en implosion identitaire, en quelque chose qui, en tant que le condensé symbolique de *Stimmung* et de langage que nous cherchons, serait la version phénoménologique originelle de ce que Kant appelait l'idée esthétique », de manière architectoniquement déplacée par la phi-

19. Cf. notre V^e Méditation, *op. cit.*,

losophie. Certes, il y a dans cet arrêt une irréductible contingence, qui est déjà l'écho de la contingence nécessaire de l'institution symbolique. Certes, nous ne pourrions jamais dire phénoménologiquement pourquoi l'arrêt s'est effectué ainsi et pas autrement. Mais cela n'exclut pas qu'une phénoménologie, pour ainsi dire, de l'arrêt en général, et de l'arrêt sur une « idée esthétique » plutôt que sur une idée, ne soit possible. Comment, autrement dit, en langage kantien, l'infini, néanmoins imprésentable, se figure-t-il (ou se présente-t-il) dans ces sortes d'infinis que sont les « idées esthétiques » ? Sortes d'infinis, en effet, et non pas versions finies ou affadies de l'infini, puisqu'elles excèdent *a priori tout* concept.

A prendre les choses de cette manière, il est manifeste que l'équivalent phénoménologique des « idées esthétiques » consiste en un conglomerat enchevêtré, et in-fini, de concrétudes phénoménologiques – dont une ou des *Stimmungen* font partie intégrante – elles-mêmes in-finies. Dans l'architecture phénoménologique du langage phénoménologique, cet équivalent est à chercher dans l'enchevêtrement des proto-protentions et des proto-rétentions où le frayage du sens, dans la redistribution de cet enchevêtrement en protentions et rétentions, commence à s'amorcer²⁰ : le caractère de l'« idée esthétique » est en effet, dans l'œuvre kantienne elle-même, qu'elle attend encore ou requiert le déploiement de sa temporalisation/spatialisation. Mais corrélativement, dans la mesure où le sens ne se déploie que par l'irréductibilité de son porte-à-faux par rapport à lui-même, le sens, en son ipséité phénoménologique, ne perd jamais le caractère de l'idée esthétique, il est toujours, nous le disions, infini, et même doublement. Ce que nous nommons l'arrêt sur une « idée esthétique » n'est de la sorte rien d'autre que l'individuation phénoménologique du sens en son ipséité indéfiniment à la recherche d'elle-même, et, de ce point de vue, la masse phénoménologique inchoative du langage phénoménologique n'est rien d'autre que la masse, en « cohésion sans concept », des « idées esthétiques », mutuellement transpassibles. Dès lors, le condensé qu'elles signifient en tant que condensé d'un parcours de sens à travers la masse des *Wesen* de langage (amorces de sens jouant en éclipses dans les proto-protentions et proto-rétentions enchevêtrées), n'est pas encore un condensé symbolique. Pour qu'il le devienne, il faut encore qu'il y ait le passage du langage à la langue, c'est-à-dire précisément l'institution symbolique de la langue.

Or, pour penser ce passage, la pensée schellingienne du procès théogonique peut nous servir de fil conducteur, pour peu que nous la prenions dans sa structure et dans l'époché phénoménologique de l'institution, qui se repense en elle, du monothéisme. Il nous suffit pour cela de prendre ce que Schelling considère comme l'acte de l'aperception divine pour l'acte de l'institution symbolique elle-même²¹. Le génie schellingien a été de considérer, selon nous, que si cet acte consistait à transformer sans médiation le

20. Cf. *Ibid.*

21. Cf. notre « Introduction » in Schelling, *op. cit.*

langage en langue, il conduirait, pareillement sans médiation, à la psychose transcendante, c'est-à-dire à la condensation des êtres de langage en «signifiants» s'actionnant aveuglément, sans distance, au sein d'un *Gestell* symbolique «fonctionnant tout seul». L'institution symbolique de la langue, montre implicitement Schelling, ne peut l'être de la langue, que si son acte est ramené de l'acte à la puissance, et si, corrélativement, les transpassibilités de langage, en tant que transpossibles pour l'acte de l'institution symbolique, changent de registre architectonique, et sont par là transmues en possibilités de la langue, en possibles aperceptions de langue – c'est le passage, dans la terminologie schellingienne, de A' à B. L'acte de l'institution symbolique de la langue est ainsi en puissance de ses propres possibilités, dans lesquelles jouent toujours, mais de manière obscure, les transpossibilités/transpassibilités de langage. C'est ainsi que ces transpossibilités sont recodées et redécoupées, selon ce changement de registre architectonique, en possibilités flottantes dans et pour la langue, ce qui offre à la langue la possibilité d'analyser les sens de langage en même temps que la possibilité de s'analyser et de se fixer comme langue «de monde» : cela s'effectue d'abord, à l'évidence, par recodages et redécoupages «analytiques» de l'équivalent phénoménologique des «idées esthétiques». C'est donc proprement dans ce changement de registre architectonique que s'effectue ce que nous avons nommé l'arrêt sur elles, et ce, dans la mesure même où elles font l'objet d'aperceptions de langue. Peut-être est-ce leur part de mystère, inanalysable en «concepts» (en aperceptions plus fines et plus détaillées de langue), qui constitue, si ces aperceptions sont des aperceptions de dieux, la «nature» même des dieux : leur «ombilic», par où il se révèlent transcendants à la langue, c'est-à-dire aux hommes.

C'est là en tout cas, dans ce changement de registre architectonique, que, à la suite de la catastrophe symbolique qui a ouvert à la prolifération phénoménologique du langage, s'amorce ou plutôt se réamorce la possibilité de l'institution symbolique de la langue, et, par sa potentialisation, la possibilité de son élaboration dans le mouvement même de l'institution symbolique se faisant. Mais il faut pour cela qu'ait lieu la rencontre phénoménologique, au sein du sublime, de l'instituant symbolique, plutôt que le malencontre. Autrement dit, il faut que les pouvoirs de recodage et de redécoupage des sens de langage le soient effectivement des sens de langage, et non pas de sens de langage ayant déjà imploré en «signifiants». Si tel était le cas, alors s'effondrerait la distance, qui est en réalité celle du «trans-» de la transpassibilité du langage dans la langue, mais qui est aussi du même coup la distance intrinsèque faisant les transpassibilités mutuelles des êtres de langage, et les «signifiants» «fonctionneraient» immédiatement comme «langue», mais comme «langue» de la psychose : c'est bien le cas du malencontre dans sa brutalité immédiate, où l'instituant symbolique passe sans reste dans l'acte de l'institution, paraît comme Despote absolu dévorant ou engloutissant d'un seul coup dans le chaos langue et langage.

C'est dire que nous retrouvons (ce que Schelling n'a vu qu'indirectement, parlant du pouvoir de contraction et d'attraction de l'insondable mys-

tère divin) en ce lieu la problématique du sublime, et donc de la *Stimmung* sublime. Pour que l'acte de l'institution symbolique soit ramené à la puissance, et donc au pouvoir de ses propres possibilités, il faut qu'ait lieu la traversée phénoménologique du sublime phénoménologique, et que cette traversée débouche sur la rencontre plutôt que sur le malencontre – car la traversée du sublime, comme traversée infinie, ne peut anticiper son issue, à laquelle elle doit demeurer ouverte, précisément, par transpassibilité. Ou plutôt, c'est dans cette traversée même, dans l'épreuve de la catastrophe symbolique comme d'un cercle de feu qu'il faut traverser, que se réamorce dans la rencontre la possibilité de l'institution, et de l'élaboration symboliques de la langue. En ce sens, il y a donc bien un «arrêt» de l'expérience phénoménologique du sublime : il est précisément dans l'«arrêt» que signifie la rencontre de l'équivalent phénoménologique de l'«idée esthétique» au sein d'une aperception de langue, qui est aperception d'un dieu, articulable et analysable dans la langue (par «cratylisme», «jeux de mots», et par enchaînements à plusieurs degrés, dont les différents degrés généalogiques). C'est donc aussi en ce point crucial d'articulation qu'est ce changement de registre architectonique, que la *Stimmung* change de statut, passant de celui de *Stimmung* sauvage, et en ce sens, déjà sublime, à celui de *Stimmung* «proprement» sublime, où, sur les ruines d'une langue en époque, la langue se réamorce en son institution et en son élaboration symboliques – élaboration qui elle-même n'a pas de fin, même si, et c'est le sort de tout travail symbolique, elle finit toujours, factivement, par s'arrêter quelque part, prise elle-même à l'illusion de sa propre saturation en «doctrine» : celle-ci est toujours un problème, et, dans sa positivité, comporte toujours le risque de «scolastique». Nous comprenons que, si la *Stimmung* dans son état sauvage, qu'elle garde toujours en vertu de son pouvoir d'irruption et d'effraction, reste inchoativement mêlée au sens de langage en tant que doublement ouvert, sans limite intrinsèque, à l'infini, donc en quelque sorte tout à la fois captée et mobilisée dans le condensé phénoménologique qu'est le sens en son ipséité phénoménologique, faisant partie intégrante de sa temporalisation/spatialisation en porte-à-faux, il n'en va plus exactement de même de la *Stimmung* en son statut «proprement» sublime, c'est-à-dire dans la fixation du sens en aperception de langue : à part le nom qu'elle prend dans la langue, elle demeure quelque chose de muet et d'indicible. Ce n'est pas à partir d'elle que la langue se réamorce en sa possibilité, mais à partir de la «colonisation» que celle-ci effectue sur le conglomerat d'êtres de langage condensés par le sens, c'est-à-dire, tout à la fois, par la temporalisation/spatialisation phénoménologique du sens que rien, si ce n'est l'accident contingent de sa saturation, ne peut venir arrêter, et par le recodage et redécoupage en termes de langue des êtres de langage rencontrés, c'est-à-dire par sa fixation en aperceptions de langue. L'arrêt dans le sublime, encore une fois, est l'arrêt de l'aperception, et pas l'arrêt de la temporalisation/spatialisation phénoménologique, et c'est là une manière de dire le hiatus nécessaire qui tient écartés l'un de l'autre, mais pas sans résonances l'un sur l'autre, champ phénoménologique et champ symbolique. En ce sens, la *Stimmung* est peut-

être ce qui seul «passe», sans pratiquement de solution de continuité, de l'état sauvage à l'état civilisé, où elle ne serait plus, en quelque sorte, que la *trace* du sauvage, le signe encore vif de son ébranlement fondamental. Et c'est en vertu de cette continuité qu'elle serait, en effet, dans sa phénoménologie, un fil conducteur pour comprendre ce qui est en jeu dans l'aperception d'un dieu. Presque détachée de la langue, mais signant encore l'aperception d'un dieu de son caractère sauvage, la *Stimmung* serait en ce sens le condensé ou la métonymie du langage dans la langue – en tant que telle, elle tendrait à n'en être plus que l'affect. Même mieux : en tant que telle, elle tendrait à ne plus paraître, dans le tissu apparemment étale des systèmes symboliques dont le tout fait l'institution symbolique, que comme l'énigmatique «emphase» qui «accompagne» telle ou telle de leurs séquences. Mais la prendre comme «emphase», c'est déjà, on le voit, passer à la «rhétorique», c'est-à-dire ne plus comprendre, précisément, tout ce qu'elle met en jeu par sa «métonymie», donc sortir, déjà, de l'institution symbolique en question en prenant pour règle le tissu vraiment étale du discours logico-éidétique. Dans ce cadre, au reste, la symétrie ne peut que paraître frappante entre une attitude qui rejeterait la *Stimmung* hors de la pensée et une attitude qui prendrait la *Stimmung* comme son fondement.

Ce n'est donc qu'en *apparence* que la *Stimmung* peut paraître comme la trace de l'implosion identitaire du sens, ou comme la trace de son explosion subséquente : car si elle est bien la trace de l'arrêt de la langue, aussi bien dans son *epochè* opérée dans et par la catastrophe symbolique que dans l'arrêt qui fixe dans la rencontre tel ou tel sens à jamais inchoatif de langage en aperception *de langue*, d'où la langue peut repartir en «colonisant» l'aperçu de l'aperception, et en colonisant à l'infini le langage d'autres aperceptions, elle ne peut être la trace d'un arrêt phénoménologique du langage, qu'il n'y a pas et ne peut y avoir, et ce, justement, parce que, au registre phénoménologique, la *Stimmung* remet en jeu la masse phénoménologique du langage en la multiplicité indéfinie des temporalisations/spatialisations de sens, d'amorces de sens, et de sens désamorçés, mutuellement transpassibles. Il y a là, pour ainsi dire, trop à penser «à la fois» pour que la pensée puisse penser «quelque chose», et en écho à ce qu'a pensé Schelling, on pourrait désigner cet état de la pensée, à la pointe du sublime phénoménologique, comme une sorte d'état hypnoïde, d'une extraordinaire et extravagante clairvoyance, où le langage phénoménologique, littéralement prolifère, conduisant la pensée à la mort symbolique au symbolique, d'où elle ne revient, dans le retournement sublime, que dans et par l'aperception d'un *dieu*. La *Stimmung* sublime qui l'habite est en quelque sorte la réminiscence et la prémonition transcendantes du caractère sauvage de cette infinie prolifération. On voit combien, dans tout cela, il passe un «vent de folie», combien le malencontre est proche, où la pensée sera prise, de façon psychotique ou quasi psychotique, à la *mania* divine, paraissant venir du dieu lui-même. Alors même que, dans la rencontre, c'est cette psychose elle-même que le dieu est chargé, au sens littéral, de mettre à distance, dans une sorte de *mimésis originnaire*, rendue possible par cette distance, de la *mania* elle-même, et qui est l'ensemble enchevêtré des

pensées dans l'élaboration mythologique, et/ou l'ensemble des rituels attachés au culte – avec la dette symbolique due au dieu qui, par sa présence ou son arrêt, protège du malencontre que nous pourrions dès lors dire *absolu*. A cet égard, la phénoménologie que nous déployons est une autre manière d'effectuer cette mise à distance : elle nous permet de penser cette psychose comme «transcendante», c'est-à-dire comme horizon architectonique de l'institution symbolique, ici, celle du polythéisme – car, par ailleurs, cette mise à distance y est *pensée* dans le récit mythologique de *fondation*.

III. LES APERCEPTIONS DES DIEUX ET LE TRAVAIL D'INSTITUTION DE LA LANGUE

Que la *Stimmung* prise dans l'aperception d'un dieu fasse le lien entre le sauvage – le phénoménologique – et le civilisé – le symbolique –, cela reste une énigme qui constitue un nouveau défi pour l'analyse. D'autant plus que cette «prise» de la *Stimmung* dans des aperceptions de langue paraît bien ne pas avoir lieu dans les récits mythiques – tout au moins au même degré. Suffit-il de dire que la pensée mythique est une pensée contre l'Un, conjurant l'implosion dans l'Un plutôt que la mettant à distance, pour dire qu'il y aurait en elle une sorte d'«inhibition» de la *Stimmung*, analogue à ce qui aurait lieu, *mutadis mutandis*, dans la pensée philosophique ? S'il en est bien ainsi, en un sens, quand nous lisons les récits mythiques, n'est-ce pas, précisément, parce que, nous-mêmes dans un tout autre «régime» de pensée, nous les lisons comme des fables du «merveilleux», que nous ne prenons pas du tout au sérieux, et qui nous rappellent les jeux de notre enfance ? N'est-ce pas, autrement dit, parce que nous avons perdu, depuis la naissance des dieux, toute trace des *Stimmungen*, des émotions qui sous-tendaient la pensée et l'élaboration des récits mythiques ? Ou mieux, parce que la naissance des dieux les auraient en quelque sorte accaparées, ne laissant justement aux mythes que leur caractère pour ainsi dire inoffensif de «contes et légendes» ? On voit que, pour le moins, la question est extrêmement complexe, et qu'il est extrêmement difficile de savoir comment les *Stimmungen* se distribuent dans les récits mythiques, en quel style d'institution et d'élaboration symbolique de la langue elles sont susceptibles de trouver leur économie. Tout ce qu'on peut dire, si les mythes sont originellement multiples, c'est qu'ils portent *chacun* en eux-mêmes quelque chose du porte-à-faux de l'institution symbolique par rapport à elle-même, et par là, sont ouverts en eux-mêmes au porte-à-faux du sens se faisant, ce qui implique que la *Stimmung* y soit encore inchoativement mêlée aux êtres et aux choses mis en scène dans les récits mythiques. Donc que la *Stimmung* y serait en quelque sorte empêchée de paraître brutalement à nu – à quelques exceptions près –, dans l'*epochè* opérante de toute aperception de langue. En un sens, en tant que pensée contre l'Un, la pensée mythique serait pensée qui se protège contre la catastrophe symbolique, c'est-à-dire contre l'irruption violente et débridée, démesurée, de la *Stimmung* dans son caractère sublime. Et dans ce même

sens, la pensée des dieux serait une manière d'aménager la catastrophe symbolique, de répercuter la *Stimmung* sublime dans son économie complexe, qui est l'économie symbolique des dieux. Il leur correspond donc un sublime multiple articulé dans ses tonalités affectives et un instituant symbolique complexe, qui fait plus que «remanier» le matériau mythique préexistant, puisqu'il le transforme et le transmue complètement – même si ce n'est pas en totalité –, en le «multipolarisant» par les aperceptions des dieux, la «récupération» de l'unité se faisant pour sa part dans l'élaboration symbolique (mythologique) de la *fondation*. Tout se passe un peu comme si, alors que la multiplicité originaire des mythes était en quelque sorte un garant contre l'Un, la multiplicité originaire des dieux ne l'était plus, et ne pouvait se mettre à distance de l'implosion dans l'Un que par l'élaboration symbolique de cette distance au sein d'une «théorie de la souveraineté», par laquelle le roi des dieux, lui-même à distance de l'implosion par sa ruse et sa sagesse, tient les dieux en respect, les retient d'être autant de centres d'implosion, et donc de catastrophe symbolique. Or, cela même ne s'effectue qu'en travaillant, du même mouvement, l'institution de la langue, non pas, encore une fois, comme langue distincte de son référent (sans quoi ce travail serait celui, logique, de l'institution philosophique), mais comme langue *immédiatement* langue de monde – comme s'il appartenait au roi des dieux de stabiliser, de fixer ou de discipliner la langue en ses aperceptions où paraissent sans solution de continuité des êtres de monde.

C'est là un long travail, qui s'effectue et s'élabore de proche en proche, mais qui doit bien trouver, puisqu'il est travail de «colonisation» du langage, ses conditions de possibilité phénoménologiques. Il consiste, encore une fois, Schelling l'avait déjà obscurément compris, en la transposition architectonique des transpossibilités/transpassibilités de langage en possibilités de langue, c'est-à-dire en aperceptions possibles de langue. Et dans notre perspective, qui doit se libérer de toute substruction idéaliste, cette transposition a bien quelque chose de la mise à distance du langage – grâce à laquelle pourront se découper en lui les aperceptions de langue –, mais *rien d'une négation ou d'une négativité* qui par la suite pourrait se reprendre par un processus de «sursomption» (*Aufhebung*). C'est dans cette mise à distance elle-même, nous l'avons vu, que la *Stimmung*, tout en passant d'un «niveau» architectonique à l'autre, change de statut pour devenir l'«emphase» sublime de l'aperception du dieu. Mais ce qu'il nous faut penser ici, proprement, c'est qu'il n'y a *pas de commencement unique* pour les aperceptions de dieux, ou pas de «première» aperception d'un dieu qui se propagerait des lors de proche en proche, mais naissance d'un seul coup, sur la masse phénoménologique du langage, d'une multiplicité a priori indéfinie de telles aperceptions, en quelque sorte «réelles» et «possibles» – la question de l'élaboration symbolique étant la question de leur mise en ordre au sein d'un «système» sensé ayant sa propre cohérence et cohésion, selon des «logiques» dont on sait qu'elles sont irréductibles à la logique philosophique : c'est en effet, à présent, et contrairement au «régime» de la pensée mythique, cette pluralité d'origine, cette dispersion des dieux qui est menaçante, porteuse de la menace du chaos.

En un sens, toute la question, la plus redoutable car elle peut reconduire aux apories du *Parménide* platonicien, est celle de savoir, d'une part, comment l'émergence de l'Un peut conduire à l'éclatement en dispersion (l'explosion procédant de l'implosion, de la catastrophe symbolique) de l'Un en Uns pluriels – en dispersion ou en dissémination proliférante de dieux –, et d'autre part comment chacun de ces Uns peut reconduire, par l'excès sublime de son «emphase» sublime, de l'implosion en lui à l'implosion en l'Un. Cette double articulation montre précisément qu'à moins de leur élaboration symbolique en langue (où les humains sont capables de reconnaître et donc d'identifier), les *aperceptions des dieux* ont, dans leur caractère phénoménologique, quelque chose de *foncièrement instable*, et en ce sens, quelque chose, fût-ce au second degré, de *foncièrement sauvage*. Ce qui est aperçu dans l'aperception est en effet, ne l'oublions pas, l'équivalent phénoménologique d'une «idée esthétique», c'est-à-dire un sens de langage, ouvert doublement, par transpassibilités, à l'infini de la masse inchoative du langage, donc un sens rassemblant ou condensant en lui-même, par sa «polysémie» phénoménologique, d'autres sens, amorces de sens ou sens désamorçés car avortés, et où s'enchevêtrent des *Stimmungen* comme *Wesen* eux-mêmes sauvages de langage. Et comme cette masse est elle-même un *apeiron/aoriston* phénoménologique, comme elle est masse d'une pluralité originaire de tels sens, on comprend que les aperceptions sont elles-mêmes originellement plurielles, et que, par surcroît, dans cette pluralité, elles gardent encore quelque chose de la mutuelle transpassibilité des sens. Non pas qu'elles se renvoient déjà les unes aux autres comme des aperceptions de langue – cela, c'est ce vers quoi tend précisément le travail d'institution de la langue –, mais qu'elles agissent déjà les unes sur les autres par transpassibilités, à travers le trans- qui les maintient mutuellement à distance, les faisant en quelque sorte résonner en écho à travers leurs distances, et sans que cette résonance soit a priori harmonique – l'introduction d'harmoniques étant, à nouveau, ce qui est recherché dans et par le travail d'élaboration symbolique. De cela, il résulte enfin, ce qui est un caractère très utile et facilement reconnaissable pour l'analyse phénoménologique, que les *Stimmungen* prises dans les aperceptions avec leurs caractères proprement sublimes, *sont elles-mêmes mutuellement transpassibles* – c'est même par là qu'une véritable phénoménologie de l'affectivité est possible, à distance de toute mise en forme rhétorique, qui ne fait qu'en exploiter ou qu'en utiliser *tacitement* les ressorts. C'est ce qui fait aussi que la mythologie est, en son sens propre, une analyse et une élaboration symbolique des *Stimmungen*, et que ce que nous ressentons encore d'«emphases» en elle est à mettre au compte de ce qui a été cette analyse et cette élaboration en tant qu'élaboration d'une «économie» du sublime.

Pour mieux comprendre ce qui est ici en question, il nous faut analyser de plus près la double articulation de l'Un et des Uns, c'est-à-dire le «procès» d'implosion/explosion en l'Un/hors de l'Un. C'est par *l'excès*, qu'il y a toujours *dans l'implosion* en l'Un du sens phénoménologique, que la *Stimmung* en effet, *se détache* du sens et est prise *dans* l'aperception elle-

même en implosion, et c'est cet excès qui est, d'une certaine manière, proprement sublime. De même que c'est par l'excès de la *Stimmung* prise en *Verstimmung* que la langue, dès lors décrochée de son aperception, est en défaut sur le langage qu'elle se révèle dès lors incapable d'analyser, de coder et de recoder au rythme de ses aperceptions en explosion : c'est le malencontre symbolique où le langage prolifère et où la langue risque de «marcher toute seule», «à vide», comme un *Gestell* symbolique – pathologie symbolique proche de la psychose, car dans l'explosion hors de l'Un en Uns, il y a «trop à penser». Efforçons-nous de saisir de plus près cette situation où le sens de langage, donc aussi le sens de l'aperception, est au plus près de son évanouissement, où la catastrophe symbolique est au plus près d'emporter avec elle ne catastrophe phénoménologique.

L'excès qu'il y a dans l'implosion du sens dans l'Un fait paraître l'Un comme un «trou noir» où le sens est au moins en imminence de s'éclipser par sur-saturation de lui-même en une sorte d'«état hyper-dense» de lui-même, créant une sorte de «champ de gravitation» attirant tendanciellement en lui tous les êtres de langage, donc mettant en danger la masse du langage elle-même, vidant les êtres de langage de leurs transpassibilités mutuelles, et ne laissant plus, dans leur être dès lors «flottant», que les *Stimmungen* désancrées de leur transpassibilité, à l'état non pas sauvage, mais chaotique. Comme si la condensation des sens en des «centres» hyperdenses ne laissait plus subsister, de la masse du langage, que la tempête des *Stimmungen*, une sorte de sensibilité ou d'affectivité à l'état brut, errant par vagues au sein d'une langue ayant perdu tout ancrage de langage, c'est-à-dire dont les aperceptions se vident pour ne plus subsister que comme signes, ou plutôt comme «signifiants» saturés, sans autres horizons de temporalisations/spatialisations que la forme vide de l'automatisme en *Gestell*. C'est alors que, la distance étant perdue entre langage et langue, la *Stimmung* se piège en *Verstimmung* pathologique, corrélativement au mouvement où le langage, ou plutôt les sens de langage, se piègent dans une constellation de «signifiants» comme constellation de «trous noirs». Etat de psychose bien réelle à laquelle peut conduire la catastrophe symbolique, mais état de psychose transcendantale si l'on envisage son rôle en quelque sorte négativement constituant dans la constitution transcendantale des aperceptions – la psychose transcendantale étant l'horizon architectonique de l'aperception, dans la mesure où elle y est en quelque sorte reçue à distance dans son inaccomplissement même, c'est-à-dire par transpassibilité, et la psychose réelle étant toujours coextensive, Maldiney l'a admirablement montré, d'un court-circuit de la transpassibilité²².

22. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1991.

Si la psychose est compréhensible, c'est par trans-passibilité à la rupture de transpassibilité. C'est par là aussi que la rencontre avec le psychotique est un abîme : il emprunte à l'autre quelque chose de sa transpassibilité pour «reconstituer» sa «propre» transpassibilité, il «sent» à nouveau en empruntant au corps de l'autre (nous devons cette idée à Martin Hybler).

C'est dire qu'à moins de ce court-circuit, l'implosion du sens dans le «trou noir» de l'Un n'est jamais accomplie, mais jouée, à distance, de cela même qu'elle ne s'accomplit pas. Donc que les *Stimmungen* ne sont jamais, sinon par éclipses, désancrées des aperceptions en étant «débridées» en tempête, et qu'elles gardent toujours quelque chose de leurs transpassibilités mutuelles, mais aussi de leur transpassibilité à la tempête chaotique. Et c'est cela même en quoi se maintient aussi quelque chose de la transpassibilité mutuelle des sens dans les rapports de langue entre aperceptions : ces rapports, comme l'avait pressenti Schelling, ne sont jamais tout à fait actuels, car les aperceptions comme actes de langue sont toujours ramenées, dans l'exercice et dans l'élaboration de la langue, de l'acte, qui serait aveugle, à la puissance, où la langue *réfléchit*, avec ses moyens propres, son ancrage au langage, s'analyse et se fixe en même temps qu'elle analyse et fixe le monde pris en ses aperceptions – étant entendu que cette réflexion est elle-même pour une part sans concept («esthétique» au sens kantien), c'est-à-dire non aveuglement déterminante dans ce qui serait un acte pur sans puissance *en lui*. Cela suppose, en d'autres termes, qu'ait lieu la rencontre phénoménologique du sublime, c'est-à-dire que la *Stimmung* sublime demeure transpassible à sa capture en *Verstimmung* qui la débriderait en tempête seulement subie par la «pensée» : cela suppose que la distance soit maintenue par rapport à cette capture en son inaccomplissement même, et que, corrélativement, l'aperception garde quelque chose du «flou» phénoménologique du sens de langage – de sa double ouverture à l'infini –, la *Stimmung* n'étant de la sorte que relativement «prise» en l'aperception, avec ses horizons de passé transcendantal et de futur transcendantal. Car la *Stimmung* proprement sublime reste coextensive, nous l'avons vu, de l'arrêt de l'aperception qu'il y a dans le retournement sublime. Si cet arrêt est proprement, au champ phénoménologique, la marque du champ *symbolique*, il n'empêche qu'il reste affecté d'une irréductible contingence – il n'y a nulle part de critère nécessaire de l'arrêt –, donc d'un «flou» ou d'une indéterminité de principe qui rend l'aperception relativement instable, dans son pouvoir de fixation, et donc susceptible d'une élaboration symbolique, par la langue, tendant à la mieux fixer. Et cette élaboration n'est rien d'autre qu'une manière de «retranscrire», à son niveau architectonique, quelque chose des transpassibilités/transpassibilités mutuelles des êtres de langage, en en perdant quelque chose, certes, mais de manière telle que cette perte est *absolument* nécessaire pour que, par ailleurs, ces transpassibilités/transpassibilités continuent de «jouer» à revers ou par derrière, dans les codages et recodages en langue, dont c'est l'illusion transcendantale de la linguistique de les croire à la fois saturés et saturants. En un sens, ce fut aussi, quoique à un beaucoup moindre degré, l'illusion transcendantale du monothéisme (religieux et philosophique) en lequel la langue est censée être fixée en l'aperception de Dieu, mais avec cette sorte de lucidité architectonique que l'expérience du sublime, pour condensée qu'elle ait été en un «lieu» de l'être et du penser, y a été gardée comme expérience «cruciale» – celle-là même que le structuralisme a refoulée en hypostasiant la langue en système symbolique «arbi-

traire» et «tombé du ciel» (quel que soit le nom que l'on donne plus ou moins astucieusement à ce ciel, véritable *Ersatz* de Dieu).

Il n'y a donc aucune langue qui soit jamais, si du moins elle est réellement vivante, absolument saturée/saturante, car il y a toujours en elle, précisément, l'excès du *sens* en sa finitude doublement ouverte à l'infini, et le sens est toujours à la fois, dans le même mouvement, sens de langue et sens de langage. Ce qui se produit dans la catastrophe symbolique, quand, au bord de sa perte, la langue se réamorçe en elle-même, au fil de ses aperceptions, c'est que ce sens est indissociable de ses *Stimmungen* sublimes, parce que, précisément, la langue se réélaboré dans *sa distance* – celle-là même qui «arrête» et «capte» la *Stimmung* –, nécessaire à ses aperceptions, par rapport au langage. Dans la rencontre phénoménologique («réussie») du sublime, c'est finalement *la masse phénoménologique inchoative du langage qui paraît elle-même sublime* – le malencontre sublime venant de ce que le langage y est pris, dans la catastrophe symbolique qui l'emporte sans solution de continuité, dans son implosion dans le «trou noir» de l'Un. L'arrêt de l'aperception est donc à la fois, d'un seul et même mouvement, arrêt de la réflexion sans concept du sens se faisant en lui-même et arrêt d'une distance par rapport à laquelle ce sens fixé de manière instable en son ipséité sera susceptible d'être *aperçu*, et *aperçu*, nous l'avons dit, comme l'équivalent phénoménologique d'une «idée esthétique» – un dieu dans l'institution symbolique où s'élaborent les récits mythologiques. C'est donc cette double distance par rapport au sens – distance du sens par rapport à *lui-même* (son ipséité) qui s'arrête en l'ivresse de lui-même par rapport à sa temporalisation/spatialisation infinie, et distance par rapport à cette ipséité, d'où cette ipséité sera *aperçue*, ce qui signifie qu'il faut désarmorcer toute signification par trop «optique» de l'aperception –, c'est cette double distance qui fait paraître *le sens* comme *proprement sublime*, comme se faisant de lui-même, en son double arrêt, hors des pouvoirs apparents de la langue, comme s'il en détenait lui-même les énigmes. La langue qui s'élabore et se fixe dans le récit mythologique est conçue comme «langue des dieux» par rapport à laquelle la «langue des hommes» n'est qu'une version obscurcie et dégradée. La «langue des dieux» est la «vérité» même, en ce que, précisément, elle n'est pas à distance de son référent²³. La «transcendance» sublime des dieux est en ce sens la transcendance sublime du langage *par rapport à la langue*, qui, quant à elle, ne pourra jamais «capter», dans ses réseaux symboliques, que des lambeaux ou des éclats des énigmes ou des mystères des êtres de langage (sens, amorces de sens, sens désamorçés car avortés) en tant qu'énigmes ou mystères des dieux eux-mêmes. Il y a donc une sorte de langage des dieux à revers de ou par derrière la langue qui en parle en les perdant, mais ce langage n'est pas une méta-langue, même s'il arrive (par exemple chez Homère) que la pensée ait conçu que les dieux parlent leur propre langue – ce n'est là qu'une tentative de «recoder» le langage des

dieux dans une sorte de «méta-langue». En tout cas, c'est par là que peut se comprendre le «cratylisme» qui joue dans l'élaboration du nom des dieux : *ils ont leur être (Wesen) dans le langage qui est au-delà ou à distance, sublime, de la langue*. En s'adonnant à des spéculations relevant du «cratylisme» – spéculations ironiquement mises en scène par Platon –, la langue s'efforce de se recoder à l'intérieur d'elle-même pour trouver, en quelque sorte, les «codages» souterrains ou tacites par lesquels le langage est censé être passé pour s'inscrire dans la langue. Ces spéculations sont donc précieuses en ce qu'elles nous renseignent, très précisément, malgré ou peut-être en raison même de leur «fantaisie» linguistique, sur *le travail* d'analyse ou d'élaboration symbolique de la langue, dans son mouvement même d'analyser ou d'élaborer ses aperceptions en leur instabilité originare. Telle est, pour nous, la signification phénoménologique du «cratylisme».

Avec les dieux, les aperceptions des dieux, se joue donc bien quelque chose de crucial, de crucialement révélateur, sur les rapports architectoniques entre langage et langue, même si, dans la documentation, ces rapports sont bien évidemment réélaborés en déformation cohérente, car seulement, pour ainsi dire, du point de vue de la langue. Le «cratylisme» est donc une élaboration de second degré, une sorte de filtre symbolique, à travers lequel s'élabore la distance, donc aussi, en un sens, l'origine de la langue par rapport au langage. Reprise du langage, de ce qui en a été perdu, dans la langue, l'élaboration du «nom» des dieux est donc aussi l'élaboration de la langue, remuant ses «couches» plus ou moins profondes, depuis la transposabilité/transpassibilité des êtres de langage jusqu'aux possibilités trop fixées des aperceptions de langue : jeux, on le sait, sur les «étymologies» et sur les «polysémies», où la langue se recharge de concrétudes, se met à distance de l'illusion de sa propre «saturation», où elle en viendrait à «marcher toute seule». Se recharger de concrétudes, c'est précisément se rouvrir au champ in-fini de transpassibilités mutuelles des êtres de langage, des sens, amorces de sens et sens désamorçés.

IV. IDÉES ESTHÉTIQUES ET APERCEPTIONS DES DIEUX : D'UNE ARCHITECTONIQUE À L'AUTRE

En exhibant, dans la troisième *Critique*, la figuration complexe de Jupiter, comme exemple d'idée esthétique, Kant a bien compris quelque chose de la nature des dieux : mais cette idée ne relève plus, pour nous, que de l'esthétique, et en particulier du génie comme «nature» en l'homme. Le moment est venu d'étudier le changement d'architectonique par lequel ce qui relève du religieux et du mythologique dans l'institution du polythéisme devient ce qui ne relève plus que de l'esthétique et du génie créateur de l'artiste.

Ce changement d'architectonique s'est, *grosso modo*, effectué en deux temps. D'une part, l'institution symbolique de la philosophie a relégué la mythologie au statut de *mythos* au sens platonicien, c'est-à-dire de «fable»

23. Cf. l'ouvrage déjà cité de M.C. Leclerc, *La parole chez Hesiodé*, en particulier les très remarquables pages 205-206, 218-221.

ou de «récit» seulement vraisemblable, ni vrai ni faux parce qu'échappant aux critères logico-eidétiques de la langue philosophique – et certainement faux si on le tient pour vrai. Dans ce premier temps, les récits mythologiques sont en outre déjà sujets à variations à la fois symboliques et esthétiques (poésie, tragédie) – et plus tardivement, à l'époque hellénistique, ils sont envisagés comme «lieux communs» d'une rhétorique poétique, dont la vocation est esthétique au sens faible du terme dans la mesure où il s'agit d'une sorte de *mimesis* de la fondation destinée à «charmer» des lecteurs ou auditeurs qui n'y «croient» plus. C'est que, d'autre part, les aperceptions de dieux ont elles-mêmes été *analysées* et *recomposées autrement* au fil des aperceptions logico-eidétiques de la langue philosophique, dans tout le travail d'élaboration symbolique de cette dernière. Et que, corrélativement, le divin s'est recomposé en une figure unique – dans le monothéisme philosophique –, qui n'est plus tant l'objet d'aperceptions plurielles que l'objet d'une aperception unique, d'un seul coup aperception de l'être et aperception de la langue, elle-même à distance de l'être comme de son référent. Par rapport à l'être, la langue de la mythologie, et plus largement la langue religieuse de la «théologie», est ou bien fautive, mensongère, illusoire, ou bien, si le dieu est unique, en porte-à-faux. C'est donc *comme si*, dans ce cas, qui est celui des différentes versions, plus ou moins subtiles et complexes, de l'onto-théologie, *la masse phénoménologique inchoative du langage phénoménologique s'était condensée et architectoniquement transposée dans l'opacité massive de l'être*, censée être accessible, mais seulement dans certains cas, dans la langue apophantique – c'est-à-dire dans le jugement au sens logique, susceptible de vérité ou de fausseté. *L'être est donc cela même où «implose» le langage phénoménologique, à moins que celui-ci ne soit*, comme dans le *Parménide* de Platon et dans le néoplatonisme, *maintenu dans sa distance par rapport à l'être sous le nom de l'Un, en soi inaccessible ou ineffable*. Son retrait même par rapport à toute position dans une aperception de langue est cela même qui, tout à la fois, «sédimente» et «mine de l'intérieur» les aperceptions de langue, au fil de ce que Maldiney nomme fort bien *logos harmonique*²⁴. Dans cette perspective, le discours mythologique n'est au mieux, comme dans le néoplatonisme, qu'une sorte de discours *métaphorique* du discours de l'être, et c'est en ce sens que, toujours dans le néoplatonisme, l'exégèse du *Parménide* de Platon a en même temps paru susceptible de constituer la «matrice transcendantale» de l'exégèse de la mythologie. Celle-ci y est donc une sorte d'*allégorie* du déploiement, de l'élaboration et de l'explicitation du discours philosophique comme lieu propre de la vérité. Cela ne va pas, cela s'entend, sans poser de redoutables problèmes puisque, dès lors, devient relativement inexplicable que la pensée se soit d'abord, *originellement*, recherchée sous la forme de l'allégorie, comme si elle s'était originellement «oubliée», dans sa fascination *excessive* par les apparences qui seraient, originellement, les apparences

du discours. On retrouve par là, déjà, la problématique des illusions transcendantales propres à la langue, donc la question de son architectonique, où ces illusions transcendantales ne viendraient que d'une confusion de «niveaux» architectoniques faisant que l'illusion est prise, originellement, pour la vérité – alors même que, nous l'avons vu, dans les aperceptions des dieux, la langue ne se réfléchit pas en elle-même comme langue à distance de son référent. Pour la langue philosophique, la langue mythologique est le lieu même des illusions transcendantales de la langue, dans la mesure même où, si elle est tenue pour vraie, elle se révèle fautive, et où si elle est prise pour fautive, elle se révèle, malgré tout, détenir une part de vérité – selon une structure qui rappelle le paradoxe du menteur. Or toute la question est que les hommes n'ont pas pu «croire» en leurs dieux comme nous «croyons» à la réalité des êtres et des choses, selon ce que Husserl nommait fort bien *Urglaube* ou *Urdoxa*. Le signe de la transposition architectonique qu'il y a dans le passage de l'institution mythologique à l'institution philosophique est en quelque sorte que, dans cette dernière, les aperceptions de langue n'aperçoivent plus *les dieux* que *comme des illusions transcendantales*, comme autant de sortes de fictions nécessaires de l'esprit humain – encore pris, pour ainsi dire, aux charmes «merveilleux» de son «enfance». L'«enfance» des mythes (contes et légendes) par rapport à la mythologie est devenue «enfance» de la mythologie par rapport à la philosophie. Et le paradoxe est que le passage paraît irréversible, dans la mesure où il n'y a pas rétrospectivement d'aperceptions de dieux – fût-ce sous la forme d'illusion transcendantale – dans les mythes, et pas rétrospectivement d'aperception de l'être – fût-ce sous la même forme – dans la mythologie. Cette irréversibilité paraît due à ce que, en tout cas, l'institution philosophique a pris de quelque manière son départ dans l'institution mythologique, même s'il n'est pas sûr, de la même manière, que dans tous les cas cette dernière ait pris son départ dans l'institution de la pensée mythique comme pensée contre l'Un – ce n'est vérifié historiquement que dans un certain nombre limité de cas – : il ne faut donc pas prendre cette irréversibilité comme la marque d'un «progress» transcendantal nécessaire de l'esprit humain à la conquête de la vérité. C'est seulement une nécessité méthodologique *pour nous*.

Cela étant, nous généralisons déjà, en quelque sorte, la démarche kantienne qui, dans la première *Critique*, eu égard à la question de la vérité «transcendantale» de la langue philosophique (la question de la connaissance vraie), avait exhibé le statut d'illusions transcendantales des idées classiques (le monde, l'âme et Dieu) de l'onto-théologie classique (dans sa version wolffienne). L'élaboration symbolique kantienne du transcendantal – la révolution ou le renversement coperniciens – revient à «reléguer» au statut d'illusion transcendantale le discours, ou plutôt la langue onto-théologique en tant que tenue, unilatéralement, pour vraie. Et cette élaboration ne signifie pas pour autant, on le sait, que ce discours ou cette langue soient unilatéralement faux. Il s'agit simplement, pour ainsi dire, de distinguer pensée et connaissance, horizon symbolique nécessaire de la pensée et réalité qui s'y découpe, accessible pour la connaissance, la confusion architecto-

24. Cf. H. Maldiney, *Âtres de la langue et demeures de la pensée*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1975.

nique de «niveaux», génératrice d'illusion transcendantale, étant finalement celle de l'horizon sous lequel paraît la réalité et de la réalité elle-même. Il n'y a pas, sinon dans l'illusion transcendantale, d'aperception connaissante du monde, de l'âme et de Dieu. Mais il y a bien d'autres types d'aperception, travaillés pour eux-mêmes dans la troisième *Critique*, et tout d'abord, quant à leur fondation, dans la problématique du sublime, où aperceptions du monde, de l'âme et de Dieu s'enchevêtrent inchoativement : le monde dans son caractère informe, hors de tout étant, l'âme dans la réflexion sans concept de sa destination supra-mondaine, et Dieu comme l'arrêt *instituant* de l'âme et du monde – instituant et non pas «causant», se retirant en lui-même comme en l'énigme de ce qui institue sans causer ni déterminer. Par là, c'est bien quelque chose de l'aperception complexe de Dieu dans le monothéisme que Kant retrouve, et il nous faut comprendre pourquoi c'est au registre «esthétique».

Il faut comprendre, tout d'abord, que si l'«esthétique» est architectoniquement située dans le «système» kantien – entre la connaissance et l'éthique, dans l'abîme qui les sépare –, elle n'est nullement subordonnée, tout au contraire, puisque c'est en elle que le système critique tout entier trouve sa fondation, qui est en fait, pour nous, fondation phénoménologique²⁵, en particulier dans l'expérience du sublime, où le monde, l'âme et Dieu retrouvent leur aperception concrète, délivrée de la confusion architectonique que fait, quant à eux, l'aperception de connaissance. Ces aperceptions n'ont donc plus rien d'aperceptions logico-eidétiques, ou quelque chose de l'être serait aperçu : l'aperception du monde est celle de l'informe, dans l'*epochè* de la langue philosophique et des étants, l'aperception de l'âme est celle de l'abîme de l'ipse, et celle de Dieu est celle de l'*énigme* qui tient malgré tout l'ipse en lui-même à l'encontre de la dispersion du monde dans l'informe. L'aperception n'y est donc plus du tout «intuition», et c'est dans ce cadre que, à même l'informe, sont aperçues des idées esthétiques comme idées infinies, concrètement infinies par rapport à tout découpage symbolique en concepts. Certes, la situation architectonique de ces «idées» comme «idées» propres au «génie» créateur de l'artiste a-t-il encore un écho de ce que la philosophie a relégué la mythologie au rang de «fable», mais, dans la mesure où le «génie» est, pour Kant, une «nature» en l'homme, donc dans la mesure où l'homme n'est absolument pas «maître» des idées esthétiques, celles-ci paraissent émerger de l'*apeiron* informe du monde en son caractère sublime, de manière tout à fait «transcendante», depuis un ailleurs sauvage par rapport à l'institution philosophique. Comme si, en celle-ci, il ne revenait plus qu'au génie de l'artiste de retrouver le monde ancien, par des voies subtiles et détournées, comme si l'art était, non pas la «nostalgie» de ce monde, mais le seul moyen encore disponible de le retrouver, et cela, dans l'innocence du génie qui est pouvoir in-nocent de l'infini. C'est donc par cette sorte de figure architectonique que nous pouvons, à notre tour, res-

25. Cf. notre ouvrage, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1990, ch. 3 et 4.

saisir la transposition architectonique, dans l'autre sens, de l'institution philosophique à l'institution mythologique – et c'est en un sens cela même que Hölderlin a tenté en analysant le caractère sublime de la tragédie grecque. Dans nos termes, cette transposition architectonique est tout à fait cohérente pour peu que nous saisissions, comme nous l'avons fait, l'*apeiron* phénoménologique du sublime comme la masse inchoative et infinie du langage phénoménologique – la masse des sens, amorces de sens, et sens désamorçés, mutuellement transpassibles, à l'infini. Si la «vérité» au sens de vérité apophantique de la langue philosophique constituait l'écran qui nous masquait l'accès aux aperceptions de dieux, elle ne le fait plus dès lors qu'elle est mise en suspens dans l'*epochè* sublime de cette même langue, et des lors que, changeant de statut, la «vérité» s'est convertie en «vérité» architectonique, où, précisément, ce qui occupait la place des dieux dans l'institution mythologique vient à occuper la place des «idées esthétiques» dans l'institution philosophique, tout au moins réfléchi dans l'abîme de sa fondation.

Cela doit nous engager à réfléchir plus finement encore la différence de statut, pour ainsi dire *intra-architectonique*, entre les dieux et les idées esthétiques, car elles ne sont pas «la même chose», même si elles ont la même concrétude phénoménologique. Pour le dire d'un mot, il y a dans l'aperception des dieux quelque chose de «numineux» qu'il n'y a pas dans l'aperception des idées esthétiques. On a dit classiquement, depuis la philosophie, que ce caractère venait de l'ignorance, c'est-à-dire de l'irrationalité de la «pensée». Il y a dans cette interprétation manifestement unilatérale quelque chose de juste si l'on réfléchit au fait que ce qui désarticule complètement la pensée mythologique est la langue logico-eidétique de la philosophie en tant que se distribuant, pour ainsi dire, en «phases» apophantiques. L'aperception d'un dieu perd son caractère propre dès que le nom du dieu est censé désigner une «réalité», quelque chose «qui est», et c'est pourquoi, situés dans cette institution symbolique, nous avons tant de peine à la comprendre, à saisir que, pour ainsi dire, en elle, le nom est tout au plus une clé qui ouvre son aperception complexe, elle-même, nous l'avons vu, instable, à la lisière des aperceptions simples de langue et des êtres de langage – langue et langage y étant encore emmêlés ou enchevêtrés, ce pourquoi, au reste, la *Stimmung* est un excellent fil conducteur pour leur analyse phénoménologique. En ce sens le «numineux» n'est rien d'autre qu'une manière, *pour nous*, de désigner les *Stimmungen* mises en jeu dans les aperceptions des dieux en leur caractère sublime, et dans le retournement ou l'arrêt qui a lieu, chaque fois, avec elles, dans l'expérience du sublime.

C'est par cet arrêt, en effet, que, dans son retournement, ce qui est aperçu, l'équivalent phénoménologique de l'idée esthétique, paraît lui-même détenteur de la *Stimmung*, la «contenir» par rapport à ce qui serait son envahissement dans l'illimité. Les dieux sont en ce sens les bornes *insituables* entre le fini et l'infini, et dès lors des sortes d'axes symboliques d'orientation qui polarisent l'expérience tout en la mettant en ordre. Leur caractère a priori instable rend possible le travail de leur élaboration symbolique en tant que *travail* intrinsèque de l'*archè* introuvable, travail architectonique

comme mise à distance systématique de l'implosion des êtres de langage dans l'Un. C'est dans ce travail, encore une fois, que s'effectue la transposition architectonique des êtres de langage en tant que mutuellement transposables et transpassibles en aperceptions de langue comme configuration symbolique des possibles de langue, où le sublime trouve son régime d'économie dans une articulation de la souveraineté – économie tout aussi complexe que cette articulation, et qui est celle de dynasties et de hiérarchies divines, tenues finalement ensemble par un dieu souverain qui a pour ainsi dire intégré ou réfléchi en lui-même la distance par rapport à l'implosion dans l'Un. Régulant de la sorte, dans l'économie du sublime, l'économie des *Stimmungen* sublimes, le discours mythologique est l'équivalent architectonique de ce que nous entendons aujourd'hui par psychologie. Le redoublement de la langue commune qui, il ne faut jamais l'oublier, continue d'exister²⁶, par la langue mythologique, équivaut architectoniquement, non pas tant à une *Spaltung* du sujet ou de la conscience qu'à une *Spaltung* de la langue qui résout d'un seul coup le problème philosophique insoluble de l'«inconscient collectif». C'est en vertu de cette *Spaltung* que nous avons pu parler, en commentant Schelling²⁷, d'une «hypnose transcendantale» à l'œuvre dans l'aperception des dieux : «hypnose transcendantale» coextensive d'une sorte de «clairvoyance» transcendantale, dans la mesure où, dans et par le redoublement dont nous parlons, les aperceptions de langue comme aperceptions de dieux sont «tangentes» aux êtres de langage.

C'est dire aussi que cette *Spaltung* ne l'est pas d'une conscience et d'un inconscient, où les aperceptions d'êtres de langage se figeraient ou imploseraient en «signifiants», mais d'une conscience individuelle et d'une sorte de conscience au second degré qui est le lieu de l'élaboration symbolique, par définition anonyme ou collective. En quelque sorte, les dieux sont *comme* les idées platoniciennes, mais ne le sont pas dans la mesure, précisément, où ils *ne sont pas* – et il faut dépasser, pour comprendre ce qui est en question en eux et avec eux, la «représentation» philosophique selon laquelle seul *ce qui est* quelque chose peut polariser quelque chose de l'expérience humaine et exercer sur elle, au moins jusqu'à un certain point, de l'emprise. De la sorte, si, pour nous, le discours mythologique paraît aliénant ou illusionnant dans la mesure où les dieux nous paraissent n'avoir pour être que de l'être inconsistant («irrationnel»), il n'en va pas de même pour la «conscience mythologique» pour laquelle l'être ne s'est pas mis à distance de la langue. Tout au contraire, pour elle, l'élaboration mythologique est la seule clarification cohérente et consistante de sa propre situation, et elle est bien de la sorte une pensée *à part entière*, qui touche aux énigmes dernières de la condition humaine, remises en jeu, chaque fois, dans les *Stimmungen* en leurs caractères sublimes. Dès qu'il y a passage à l'être, institution de la langue philosophique comme langue logico-eidétique, il y a, pour ainsi dire,

double transfert architectonique : d'une part, par implosion du langage phénoménologique dans la masse indistincte de l'Un et par son explosion dans la masse en dissémination de l'être et des êtres²⁸, ce qu'il y a de condensé *phénoménologique* de langage dans les dieux devient, dans les idées, condensé *symbolique* de sens (vecteur de *significations*), censé être redoublé par les pouvoirs apophantiques de la langue (ce qui sera l'objet de l'élaboration aristotélécienne comme élaboration «analytique» de la langue philosophique) ; et *d'autre part* ce qu'il y a dans les dieux de non-être, ou plutôt d'indifférent à l'être redécoupé ou recodé en idées ou en *eidè*, sera repris au compte des «idées esthétiques», comme condensés phénoménologiques de langage en quelque sorte résiduels ou *sauvages*, seulement susceptibles d'aperceptions dans le cas, sauvage, du génie créateur de l'artiste. C'est dans ce double transfert qu'en quelque sorte les dieux se volatilisent – et c'est ainsi que peut se comprendre la discipline, d'une certaine façon anti-esthétique, du monothéisme juif qui, pressentant le danger de polythéisme rémanent dans la figuration du sublime, a réservé le sublime en le condensant dans l'expérience exclusive de Dieu, médiatisée seulement, le cas échéant, par le sublime de la nature. C'est ainsi aussi que peut se comprendre que l'esthétique *comme telle*, la recherche de la belle figuration *pour elle-même*, n'a pu surgir historiquement, qu'à la place laissée vide par les dieux, et non reconquise aussitôt par Dieu. On voit, même dans la philosophie, par exemple chez Platon, dans l'élaboration d'un monothéisme philosophique, quelque chose comme un rejet violent de toute «*esthétisation*». Celle-ci est en effet, quand elle ne procède pas de la reprise fantasmatique d'une soi-disant maîtrise tout idéologique, en quelque sorte la *mémoire symbolique du polythéisme* : c'est ce que, à leur manière, avaient compris Hölderlin et Schelling dans «Le plus ancien programme systématique» de l'idéalisme allemand – sauf qu'une mythologie ne peut jamais se reconstituer : ce qui, au mieux, peut se viser, c'est une sorte d'*utopie esthétique*. Et la tentative heideggerienne de faire se rejoindre les hommes et les dieux dans le *Geviert* ou concourent la terre et le ciel est une sorte de nostalgie formelle, faute de pouvoir trouver l'ancrage nécessaire à une élaboration symbolique : *la question de l'être*, fût-elle reculée jusqu'à la question de l'*Ereignis*, fait se condenser, ou s'évaporer – c'est selon – *la question du langage phénoménologique, qui y implose ou s'y disperse, sans jamais arriver à y être réfléchi (sans concept) comme telle*. Nous retrouvons, ici, l'irréversibilité des institutions symboliques dont nous avons au moins rencontré la question – irréversibilité qui n'est certes pas finalisée, mais qui, à tout le moins, fait pourtant Histoire. La seule élaboration symbolique qui nous reste, en ce sens, des dieux enfouis ou perdus, est l'élaboration symbolique, par l'artiste, dans les œuvres de son art, des idées esthétiques. Et celle-ci est non moins complexe que celle-là, non moins mystérieuse aussi, dans

26. Cf. M.C. Leclerc, *op. cit.*, p. 218.

27. Cf. notre «Introduction» in Schelling, *op. cit.*

28. Cf. notre étude : «Pensée en concrétion, pensée en abstraction. Mythologie et philosophie.» (inédit)

cette sorte de «seconde» conscience ou d'«inconscience» qu'est le «génie». C'est que, ici comme là, il ne s'agit ni plus ni moins que de *penser*, avec cela que ce qui était le génie collectif a éclaté en appels, renvois ou résonances entre génies irréductiblement individuels.

A l'autre bord, cette «esthétisation» des dieux a lieu déjà dans le régime d'institution mythologique, dans leurs représentations par la statuaire, la peinture ou la poésie (épopée, théogonies, en Grèce, tragédie), à un moment où, sans doute l'institution proprement mythologique commence à se désamorcer. L'art grec est en ce sens exemplaire – même si l'exemple n'est pas, comme c'est toujours le cas en anthropologie, généralisable –, puisque les représentations les plus frappantes commencent à apparaître à une époque où, pour ainsi dire, les hommes ne «croyaient» déjà plus tout à fait à leurs dieux – la figuration du sublime éclipsant celui-ci dans la beauté qui, dès lors, commence à être recherchée pour elle-même. La limite est atteinte quand le dieu devient un être de convention, un lieu commun rhétorique, dans l'imitation de l'archaïque, à mesure plus codifiée par des règles.

Dans ce cadre se pose une question qui paraît tout d'abord comme une objection à tout ce que nous venons d'avancer sur l'aperception des dieux comme arrêt aperceptif du sublime : c'est la question de l'anthropomorphisme des dieux. La théorie classique de la projection de l'humain sur le plan quasi-transcendantal du divin ne peut tenir, du point de vue philosophique et phénoménologique, en ce qu'elle suppose que l'homme serait déjà suffisamment déterminé, on ne sait trop comment, à moins d'un absurde «naturalisme», pour se projeter sur les dieux selon ces mêmes déterminations, lesquelles, ainsi mises à distance de leur inconscience primitive, seraient dès lors reconnaissables. Cette théorie n'est pas tenable puisqu'elle suppose, en réalité, l'institution symbolique déjà faite, et seulement susceptible, sans le travail de son élaboration, de sa duplication «naïve», alors même que c'est l'institution symbolique elle-même qui *se fait*, tente de se rejoindre dans son faire, et se détermine ou se fixe dans l'élaboration symbolique qu'elle effectue des aperceptions des dieux ; autrement dit c'est dans l'architectonique, au sens actif de tectonique d'une *archè* introuvable purement comme telle, que s'élabore la langue des dieux comme langue mythologique par rapport à laquelle les hommes se situent pour penser les énigmes de leur condition. En ce sens, le «monde des dieux» est bien l'élaboration *humaine* de ce qui dépasse *absolument* ce que la langue rend immédiatement reconnaissable, pour ainsi dire quotidiennement : il n'est que par l'élaboration symbolique du sublime. De la sorte, il ne faut jamais oublier que le dieu arrêté comme condensation phénoménologique de sens dans l'aperception, relève toujours, pour sa part la plus essentielle, de l'*invisible*, et qu'il est toujours, pour la même part, proprement infigurable, sa figuration, nécessairement esthétique, devant faire passer, selon le moment sublime, du visible à l'invisible, en termes kantien, du beau au sublime – et la convention ou la rhétorique naît du moment où ce passage lui-même est rendu impossible, à la fois par le changement de la société et par la saturation corrélatrice du sublime par le beau. Au fond, l'interprétation de la mythologie dans les

termes de l'anthropomorphisme ne commence à naître que quand les dieux sont censés représenter quelque chose de «réel», c'est-à-dire de «réellement transcendant» : leurs caractères «humains» sont dès lors compris comme relevant de la seule langue avec ses pouvoirs d'illusion transcendantale, car comme étant fort loin de l'être censé lui être extérieur – ce qui n'empêchera pas la pensée de recommencer la même aventure sur un plan transposé en croyant qu'il y a dans la langue des «phases» apophantiques censées révéler l'être tel qu'il est censé être *en lui-même*.

Les caractères «anthropomorphes» des dieux ne sont donc pas exclusifs de leur irréprésentabilité ultime, tant que leurs aperceptions ont gardé quelque chose de leur «force» sublime, de leur «intensité». Car, nous l'avons dit, l'élaboration symbolique des aperceptions des dieux l'est, *d'un seul et même mouvement, des dieux et des hommes*. Et si, dans le polythéisme, l'humain paraît «disloqué» dans une multiplicité d'aperceptions, c'est que, précisément, à l'inverse, l'humain cherche à se rassembler depuis la catastrophe symbolique qui a rouvert l'expérience à la masse inchoative du langage phénoménologique. C'est que, aussi, ce rassemblement ne peut passer que par l'élaboration symbolique de ces aperceptions, par leur «analyse» au fil de codages et de recodages symboliques qui sont censés couvrir, plus ou moins bien, la totalité de l'expérience, et ce, en vue de l'unité harmonique, au sens quasi-musical du terme : les relations complexes, harmoniques dans l'harmonie ou le conflit entre les dieux, constituent en réalité toute l'*économie symbolique du sublime* qu'il y a *dans la mythologie*.

Les dieux ne relèvent donc pas, malgré les apparences, d'une radicale transcendance au sens philosophique du terme, mais, en quelque sorte, de la transcendance de l'invisible (en son sens le plus large, y compris donc d'invisible pour la pensée, c'est-à-dire de l'impensable, ou, pour reprendre un mot de Schelling, de «l'imprévisible»). *Cette transcendance est précisément celle du sens*, de ce qui «s'entend» sans se voir ni s'écouter, dans les absences ou les silences au sensible, au visible ou à l'audible, sens en énigme, qui paraît, dans l'arrêt du sublime, venir de plus loin que de tout sensible, s'articuler en creux comme la voix ou l'exigence *muettes* de ce qui, ultimement, *fait sens*. L'institution du monde des dieux est en ce sens l'institution d'une *configuration complexe d'horizons symboliques de sens*, en lesquels et sous lesquels se structure l'expérience humaine, comme étant, en quelque sorte «multipolaire», mais harmoniquement unifiée pour peu qu'elle fasse écho à l'économie harmonique de la rencontre (et non pas du malencontre) sublime. Ce qui nous apparaît, de la sorte, comme la «barbarie» des dieux vient tout à la fois de leur caractère sublime et du risque de barbarie qui «résulterait», en effet, de leur désancrage par rapport au tissu symbolique de leur élaboration symbolique – de l'*hybris* destructrice, car ramenant au plus près de l'implosion dans l'Un, que signifierait leur autonomisation, ce qui est au reste le cas des «héros», épiques ou tragiques, par trop «possédés» d'un dieu. Pris isolement, indépendamment de leurs relations symboliques, les dieux retournent à l'état «sauvage», qui est du même coup état

«barbare» de destruction du symbolique, de dissolution de l'aperception. Mais pris dans le réseau symbolique de leurs relations, les dieux sont plutôt des *animaux symboliques du symbolique*, captés pour toujours (immortels) en leur aire de sens (elle-même délimitée par l'arrêt de l'aperception), «stéréotypés» dans leur agir «transcendantal», plutôt que des «êtres surhumains», portant l'humanité à son accomplissement. Et il n'est pas jusqu'au roi des dieux (Zeus, Marduk) qui ne doive reprendre, en même temps qu'une souveraineté harmoniquement équilibrée, quelque chose de cette «animalité symbolique», puisqu'il doit précisément exercer cette souveraineté sur des dieux, sur des «animaux» symboliques : la souveraineté humaine du roi n'est viable et vivable que de se tenir à distance, tout en s'y alimentant, de cette souveraineté-là.

Les traits «humains» ne viennent donc aux dieux que parce que ce sont des traits des *Stimmungen* sublimes, et parce que, énigmatiquement, nous l'avons vu, c'est la *Stimmung* qui, moyennant sa déformation cohérente dans le passage du langage à la langue, assure la continuité entre le champ phénoménologique sauvage du langage et le champ symbolique «civilisé» de la langue. Ce n'est que par la perte, ou plutôt le déplacement architectonique de la *Stimmung* sublime, que les *Stimmungen* sublimes condensées dans les aperceptions des dieux n'apparaissent plus que comme des sentiments humains «projetés», on ne sait plus comment, dans la transcendance – et ce déplacement architectonique a lieu avec l'institution du monothéisme, qu'il soit religieux ou philosophique, qui signifie, de son côté, une sorte d'appauvrissement, par condensation en un lieu unique, de l'économie complexe du sublime. En ce sens aussi, pourrait-on dire, le polythéisme mythologique est d'une certaine manière une analytique extrêmement complexe du sublime, en la diversité originelle de ses «lieux» ou de ses manifestations.

Il resterait à montrer comment et pourquoi cette analytique, dans la mesure où elle est recherche harmonique d'harmoniques entre les lieux multiples du sublime, mais dans la mesure aussi où elle est, du même mouvement, genèse de la langue à partir du langage, pense cette recherche et cette genèse, *de façon quasi-musicale*, comme les mythes, mais autrement, par codages et recodages de l'intervalle de la genèse – intervalle entre langue et langage, donc aussi intervalle instable, sans limites fixes ni intrinsèques –, à la fois par le «cratylisme» parfois à l'œuvre dans la fixation des sens et des noms divins, et par des doubles généalogies entre les dieux, généalogies par scissiparité ou parthénogenèse, et généalogies par unions sexuelles, transgressant l'interdit de l'inceste, entre dieux et déesses. Nul doute qu'au fil de ces codages et recodages, qui concernent proprement les *récits* mythologiques savants dont nous disposons, l'intervalle ne soit réduit en intervalles de plus en plus petits, et que, des premiers dieux codés au dieux codés de plus en plus ultérieurs, l'analyse et la fixation des aperceptions ne progresse, les dieux ne soient de plus en plus individués, et en ce sens, de plus en plus proches de la «forme humaine». En se déterminant, en quelque sorte, par emboîtements successifs, les dieux se déterminent du même coup que les hommes, qui n'en seront que des rejetons plus ou moins dégradés, mais de

plus en plus finement médiatisés par rapport à eux. C'est que, en cours de route, l'élaboration symbolique de la *fondation* symbolique approche de la «bonne distance» – distance harmonique – qui lui assure son rôle de fondation, où les hommes sont susceptibles de se structurer, de se reconnaître et de s'orienter – comme si les actes monstrueux de Zeus ou de Marduk dispensaient désormais les hommes du fardeau d'avoir à les effectuer, en même temps qu'ils leur interdisent de le faire.

Cette remarque, qui concerne plus proprement la «logique» des récits mythologiques, est en tout cas utile pour comprendre, d'une part, l'extrême fluidité de la notion de «dieu» dans la mythologie, et d'autre part la *non-coïncidence* entre pensée mythologique et pratique religieuse : il nous paraît foncièrement vain de faire dériver, terme à terme, l'une de l'autre, que ce soit de la première à la seconde ou de la seconde à la première, d'imaginer que la pratique religieuse engendre une sorte de «théorisation» mythologique (M. Eliade), tout comme d'imaginer que tous les dieux mythologiques auraient été, à un moment ou à un autre, «l'objet» d'un culte (Schelling). Il y a bien des dieux de la *Théogonie* d'Hésiode (par exemple, Cronos), dont on ne trouve pas de trace de pratique culturelle. C'est dire que les variations de l'analytique mythologique du sublime, dans la religion ou dans les récits mythologiques, sont multiples, qu'il a dû y avoir bien des dieux «objets» de culte qui n'ont pas été repris dans les récits, tout comme, à l'inverse, les récits ont dû «inventer» des dieux qui n'étaient pas, ni n'avaient jamais été «objets» de culte. L'élaboration symbolique des aperceptions de dieux n'a jamais abouti, précisément, à l'élaboration de «concepts» stables, parce qu'elle n'a jamais été, comme élaboration du sublime, que la tentative, en elle-même illimitée parce que travaillée de l'intérieur par l'instabilité, de *donner mesure à la démesure elle-même*, et ce, pour ainsi dire, par fractionnements analytiques de la démesure, censés constituer, entre eux, des harmoniques en cours indéfini d'harmonisation.