

06/190

**Y a-t-il du sens dans l'histoire ?
L'expérience collective du sublime
Marc Richir**

Introduction

Nul doute que notre époque actuelle ne soit désenchantée, dégénérante, exténuée parce que, pour la première fois depuis l'*Aufklärung*, elle n'a plus aucun horizon d'avenir. Ce qui devait nous amener la prospérité générale – et l'a fait pour l'Occident pendant une vingtaine d'années –, nous apporte l'appauvrissement – encore bien plus grave ailleurs que dans les régions dites développées – : le capitalisme, qui a créé d'immenses richesses, les dilapide, dans une course au profit immédiat qui est une course à l'abîme. La vie sociale et politique est, parallèlement, guidée seulement par des calculs médiocres, où les plus ou moins cyniques entraînent les plus ou moins naïfs, et où le lien social se réduit tendanciellement au lien instrumental. Au reste, ces calculs, qui visent à l'efficacité de telle ou telle fin liée à des groupes particuliers, relativement occultes et où se mêlent souvent telle ou telle mafia, ne font en fait que révéler, fort heureusement, une foncière impuissance – cela, souvent, parce que tout contact a été rompu avec le réel, parce que la puissance (*Macht*) ne relève que d'un fantasme de la toute-puissance. L'« intérêt général » est en effet devenu de plus en plus vague, vide de sens ou mensonger dans son expression, et contaminé par des conflits d'influences particuliers, qui conduisent à une *corruption* profonde et générale des mœurs sociales, économiques et politiques. Le capitalisme, redevenu sauvage depuis la « chute du mur » et l'hégémonie

devenue sans partage des États-Unis, est fantastiquement destructeur de la société civile. Jamais sans doute, depuis les États totalitaires modernes, la *mensonge social* n'a été aussi généralisé, l'idéologie aussi vide et simpliste, l'absence de culture aussi profonde et universelle, la mégalomanie politique et économique aussi irrationnelle, délirante, et spectaculaire – ce qui renforce en l'accompagnant la course à l'abîme, la fuite en avant, l'activisme guerrier ou autre. Il n'est pas jusqu'au mot de « démocratie » qui ne soit profondément perverti, alors même que les « choix » proposés ne valent, malgré leurs limites et leur pauvreté, que pour ceux qui y croient – et que les « représentants du peuple » sont pratiquement toujours élus par défaut –, ou encore, alors même que l'« opinion publique », chose extrêmement malléable, est l'objet de toutes les manipulations médiatiques, qui donnent l'illusion de tenir quelque chose. Démagogie donc, la plus sottise et la plus vulgaire, plutôt que démocratie, et où le bon sens, c'est-à-dire aussi le sens commun, se voit réduit au silence, désorienté, voire dissous.

Époque de désespérance où le virtuel tend à devenir indiscernable du réel – celui-ci resurgissant, à l'occasion, brutalement pour des individus ou des groupes d'individus –, où l'imaginaire dilue la réalité, et où les repères symboliques les plus élémentaires paraissent arbitraires devant l'illusion entretenue d'une liberté illimitée. Il n'y a plus de place, dans une telle époque, pour la philosophie : elle subsiste, soit par inertie académique, mais pour devenir scolastique (philosophie analytique, « philosophie » cognitiviste), soit parce que, dans nos sociétés libérales, il est fort heureusement toujours loisible à chacun d'en faire – pour peu qu'il soit arrivé à en trouver les moyens matériels, de plus en plus par chance ou dissimulation. C'est dire que la tradition philosophique est menacée, et que l'on trouvera peu d'hommes, dans les milieux académiques, qui y « croient » encore : elle tend à se réduire à des « formules » de rhétorique qui épargnent d'en étudier le fond, ou, au pire, à pratiquer les amalgames les plus aventureux (et souvent affligeants ou pittoresques) dans ce « pseudo-mouvement » auto-proclamé « postmoderne ». S'ouvre ainsi toute une gamme de possibilités, qui vont de la néo-sophistique à tel ou tel « universitaire » que rien ne retiendra de mettre

ensemble, dans le même marécage, des auteurs plus ou moins devenus classiques, au gré de combinaisons de « concepts » tirés hors de leurs contextes respectifs. Il y aurait à cet égard toute une analyse à faire de ce que l'on pourrait nommer, par ironie, l'« idéologie française » – ce que nous n'avons ni le temps ni l'énergie de faire, alors même qu'elle est balayée aujourd'hui, et en France même, par l'« idéologie américaine ».

Cette époque, génératrice de tant d'absurdités, et parfois, d'atrocités, semble conduire à la conclusion qu'il n'y a pas de sens dans l'Histoire. Il est vrai qu'on y est amené par l'effondrement de ce qui a été tout un temps le rêve hégélien (prolongé autrement par le marxisme) qu'il y a un sens dans l'Histoire – chez Hegel, celui de la *Weltgeschichte* qui est celui d'une théodicée rationnelle, chez Marx et les marxistes, le sens d'une réconciliation finale de l'homme et de la société avec eux-mêmes. Or nous pensons, depuis longtemps déjà (la rédaction et la publication de notre ouvrage : *Du sublime en politique*, au début des années quatre-vingt-dix), qu'on n'est pas forcé à cette « alternative du diable » : un sens ou pas de sens. Ne se pourrait-il pas qu'il y ait du sens dans l'Histoire ? Que la vie humaine ne soit pas tout simplement, selon le célèbre adage de Shakespeare, « un songe raconté par un idiot et ne signifiant rien » ? Est-il judicieux, pour le montrer, de recourir au sublime, d'autant plus qu'il devrait être censé renvoyer, ici, à une expérience collective du sublime ? Et, dans le nihilisme sceptique contemporain, qui s'isole dans la froide intelligence de sa hauteur, au-dessus de toutes les supposées naïvetés des autres, le sublime est-il autre chose qu'une figure de rhétorique, la plus ridicule (« romantique ») si l'on se garde d'y être pris, la plus dangereuse (« enthousiaste ») si l'on se laisse entraîner ? Et s'il est autre chose, comment peut-il l'être ?

L'expérience singulière et individuelle du sublime

L'une des énigmes du sublime dans l'Histoire de notre tradition est que, après avoir été longtemps et pour l'essentiel une figure de rhétorique (cf. par exemple le traité faussement attribué à Longin), il se charge de concrétude d'expérience, c'est-à-dire phénoménologique, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, en particulier chez Rousseau, et

devient, on le sait, un concept philosophique avec Kant, dans la troisième *Critique*, texte qui, à notre connaissance, reste encore le plus complet et le plus pointu sur la question. Il est suffisamment bien connu pour que nous nous contentions, ici, d'en résumer l'essentiel.

Pour Kant, on le sait, le sublime (mathématique et dynamique) advient dans la rencontre inopinée, mais à l'abri de tout danger matériel, du côté « informe » des « phénomènes » au sens kantien (chaos de montagnes et de glaciers, volcans en éruption, océan déchaîné par la tempête, ciel étoilé, etc.), et dans l'échec ressenti de leur schématisation par l'imagination – de leur temporalisation et de leur spatialisation –, et c'est là que surgit, par-delà les limites illimitées du monde et plus profondément que dans ses entrailles les plus intimes, ce que Kant nomme « la destination suprasensible de l'homme », comme *énigme radicale* de son *ipséité*, mais en *écho* à l'énigme abyssale et insondable de l'ipséité (Dieu : l'ipséité *überhaupt*), ou plutôt, dirions-nous, de l'*instituant symbolique*, en lui-même infigurable, qui nous fait nous rencontrer, moi-même avec moi-même et moi-même avec les autres, comme des ipséités chaque fois singulières. Cette *rencontre* s'effectue dans une *réflexion esthétique*, c'est-à-dire hors de tout concept déterminé ou prédéterminé, et c'est en cela que, pour nous, par cet excès sur tout concept, elle est *phénoménologique*, toute donnée mondaine empirique (*wahrnehmungsmässig*) étant mise hors circuit, suspendue au registre des phénomènes au sens phénoménologique. Ainsi l'instituant symbolique, dont n'y a pas de *Darstellung* possible, sinon dans ces simulacres que sont les « images », est-il en lui-même indéterminé, rien d'autre qu'appel de sens (comme on parle d'« appel d'air »), ou qu'horizon ouvert et symbolique de l'énigme de la condition humaine où *mon ipséité* surgit pareillement, en abîme, sans *Darstellbarkeit*, comme l'écho de cette énigme. De la sorte aussi le soi se découvre-t-il comme faisant l'épreuve à la fois de sa mort toujours dans le suspens de son imminence, de l'engloutissement de toutes les déterminités et repères symboliques par lesquels il paraissait jusque-là en mesure de s'*identifier*, et de son ressuscitement à travers cette épreuve dans la mesure où la rencontre de l'instituant symbolique l'a du même coup mis en contact avec lui-même, au moins, pour

paraphraser Rousseau (v^e *Promenade*), dans un instant (Rousseau parle d'un présent, mais ce n'est pas un présent au sens husserlien) qui « dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence ». Autrement dit, le soi qui y surgit comme l'énigme et son énigme est du fait même le soi « véritable », le soi proprement phénoménologique à qui la mort « apparaît » avec son impossibilité, et qui revient de cette découverte comme être-au-monde mortel dans sa *radicale singularité*, celle qu'il est à lui-même tout autant qu'aux autres, en même temps que celle de l'énigme que tout autre est à lui-même tout autant qu'aux autres et à moi-même. De la sorte, le sublime a pour effet de donner au soi son statut concret, et non pas de déterminer, comme en retour, la Loi. Celle-ci reste irréductiblement *humaine* dans la mesure même où elle est seulement, pour le soi concret qui s'est ainsi trouvé, celle de son auto-détermination à sa propre cohérence (sensée) ou cohésion de soi à soi dans la *praxis* éthique. Toute « équation » théologico-politique est ici mise hors circuit : selon la révolution copernicienne, la *Sittlichkeit* ne trouve pas son origine dans un instituant (symbolique) qui serait déterminant, mais étant donné le caractère non déterminant, c'est-à-dire seulement réfléchissant de l'instituant, elle y trouve, sans autre *arché* instituée que la liberté du soi, son *telos*. La « notion » de Dieu, s'il faut encore en parler (ce serait le sens de tous les sens possibles, et le sens dont personne ne dispose), en ressort profondément transformée, en quelque sorte retournée comme un gant. Et la communauté éthique, qui n'est pas encore la communauté politique, demeure indéfiniment à faire, et pour ainsi dire, sans cesse à recommencer. Bref, ce que nous nommons l'instituant symbolique est non causatif (non déterminant), radicalement indéterminé et radicalement infigurable. Cela suscite pas mal de problèmes que nous ne pouvons aborder ici sans sortir du cadre que nous nous sommes fixé. Nous n'en prendrons qu'un seul, déjà considérable.

Il y a aussi, c'est ce que nous avons soutenu dans l'ouvrage dont nous parlions, dans les grandes « Journées » de la Révolution française, un sublime révolutionnaire, donc un sublime en politique. Nous

l'avons soutenu à la suite de Michelet, dont on pourrait dire que, en particulier dans son *Histoire de la Révolution française*, il a « plongé » dans le cœur vivant de l'Histoire. Reprenons-en rapidement la description. Quand, dans le suspens (*époque*) de tout Pouvoir et, finalement, de toute institution symbolique socio-politique existante, le social est en effervescence ou en ébullition, il paraît comme indéfini ou *apeiron* de gestes, de paroles et d'actions qui, sans être immédiatement rapportables à une Raison ou à des raisons, ne sont pas pour autant sans sens. Il ne s'agit pas d'un conglomérat chaotique ou d'une masse indifférenciée ou fusionnelle, mais d'une sorte de lieu de l'inaccomplissement même de ces sens en significations ou en concepts, du lieu de la quête obscure et indéfinie des sens où, pour ainsi dire, la société, pour un moment (que Michelet qualifie d'intemporel), se phénoménalise elle-même, non pas comme soudée ou transparente à elle-même, mais comme *phénomène indéfiniment divisé* en émotions, en fureurs, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations et sentiments, en discours, en actes, en élans insaisissables et passagers dans leur singularité. Phénomène *chatoyant* de ces sensations, actes et paroles, dans une division sociale qui s'est démultipliée à l'infini. Ce phénomène est bien informe, et il se réfléchit bien, comme tel, sans concept, dans l'effondrement des cadres symboliques anciens, et par chacun de ses participants pris par ce qu'on a nommé l'enthousiasme, mais sans donner lieu de lui-même à aucune institution symbolique. An-archique, a-téléologique, non tautologique, sauvage, ce phénomène (au sens phénoménologique) resté étranger, à l'écart de toute institution symbolique, mais c'est précisément de cet écart même qu'il fait *surgir* l'énigme de l'*instituant symbolique*, avec les caractères que nous avons repérés, et c'est ce surgissement qui constitue l'« événement » révolutionnaire, l'« enthousiasme » étant bien une sorte de « transport divin ». S'il y a encore ici un Dieu, c'est, comme le risque très finement E. Quinet, un *Dieu sans le Livre*.

Cela donc, nous pouvons aisément le concevoir pour tout individu, pour tout soi qui « participe » à l'événement, et pour peu qu'il ne soit pas pris de panique. Mais pouvons-nous le concevoir plus largement, pour le social lui-même ? Tel est le problème qu'au fond, nous

voudrions traiter ici. Dans *Du sublime en politique*, nous avons passé sur la médiation, qui nous semblait aller de soi, entre l'expérience phénoménologique singulière et individuelle du sublime, d'une part, et l'expérience phénoménologique pour ainsi dire collective du sublime, de l'autre, où *tout*, l'institution symbolique globale, se remet « collectivement » en suspens et en question. Or, nous allons le voir, cette médiation est essentielle et difficile.

L'expérience collective du sublime

De ce social en éruption ou ébullition qui se *phénoménalise* plutôt qu'il n'apparaît (le réflexif étant plutôt à prendre ici au sens d'une « voie moyenne »), on ne peut pas dire qu'il est ou existe, puisqu'il est phénomène comme rien que phénomène, avec toutes les concrétudes chatoyantes que nous avons relevées. La difficulté est ici double : *d'une part*, ce phénomène ne peut, comme tout phénomène, se phénoménaliser sans *époque* phénoménologique hyperbolique, et il serait absurde de supposer que chaque « participant » à l'événement (à la « Journée ») se mue au moins implicitement en phénoménologue, pratique ou effective la dite *époque* ; cependant, nous l'avons dit, celle-ci s'effectue bien d'une certaine manière d'elle-même, puisque le Pouvoir politique, et les moyens de manifester et d'user de sa force (*Macht*) sont, avec l'institution symbolique globale, complètement en suspens, en état de vacance, et puisque, dans le même moment, l'audace révolutionnaire, inimaginable dans tout autre contexte, paraît aller de soi et susceptible de faire du sens. *D'autre part*, le statut phénoménologique du social, ainsi en phénoménalisation, exclut que le social ait un soi, *a fortiori* qu'il soit une substance et un sujet collectif susceptible de « faire expérience » (*erfahren*). Mais qui fait donc ici une expérience qui ne peut se faire ni toute seule ni par simple sommation d'expériences singulières individuelles (c'est bien ici tout le problème du social en phénoménologie qui se pose) ? D'autant moins que, dans le même moment, c'est l'instituant symbolique *socio-politique* qui est en question, qu'il y a certes toujours quelque chose du « défoulement festif » dans une journée révolutionnaire, mais que cette dernière ne se réduit pas à une fête, met en mou-

vement des actions violentes (mais fort peu par rapport à ce qui serait une journée de guerre), des gestes et des paroles où les acteurs se *surprennent* eux-mêmes (il arrive que certains d'entre eux en viennent *après coup* à les regretter comme irréparables ou à s'engouffrer avec panique dans une fuite en avant frénétique qui, pensent-ils, les mettra d'autant plus à l'abri de toute sanction du Pouvoir qu'ils ont été loin pour le renverser). Si le social se phénoménalise, il le fait, nous l'avons soutenu dans *Du sublime en politique*, comme *communauté utopique*, sans lieu symboliquement institué (sinon bien après, dans les caricatures de la répétition rituelle), donc *sans réalité tangible*. Et si, par là, la communauté semble néanmoins prendre « corps » (*Leib*) comme soutenue par une « volonté générale » (des sens et de leurs exigences) distincte de la « volonté de tous » (Rousseau), bref, semble *s'incarner* pour un « moment », « sans marquer sa durée », il semble que nous nous trouvions là devant une *forme très singulière*, et *très rare* dans le cours de l'Histoire, de l'intersubjectivité, ou plutôt, de *l'interfactivité* (que Husserl nommait « coexistence ») *transcendantale*. Et ce serait, nous venons de le voir, une subreption ou une illusion transcendantale phénoménologique, que de confondre cette interfactivité avec une subjectivité, fût-elle transcendantale : ce serait pour le coup que la communauté utopique incarnée serait confondue avec une masse fusionnelle, de celles-là, on le sait, qui sont manipulées et manipulables, qui sont rituellement mises en scène dans les totalitarismes. On confond trop facilement (réactivement au sens nietzschéen) révolutionnaire avec la populace ou avec la foule.

Ce n'est pas, en effet, qu'il y ait, dans cette communauté, *Einführung* de proche en proche, bien qu'elle puisse avoir lieu, mais alors c'est dans l'amitié ou ce que la République a reconnu comme la « fraternité », et c'est en tant qu'elle est immédiatement englobée dans « plus grand » qu'elle, qui n'est pas à son tour, absurdement, *Einführung* pour ainsi dire généralisée, laquelle rendrait la communauté utopique transparente à elle-même, dans une sorte d'« esprit absolu » à la manière de Hegel. Pour y saisir quelque chose, Michelet et Quinet parlent souvent de *rêve* : mais ce n'est pas un « sujet » qui rêve ou qui se rêve, ce

n'est pas une masse ou une foule qui délire, car il y a aussi, à l'horizon de ce qui est la dimension onirique de ce phénomène, quelque chose (un *Etwas* qui est la *Sache selbst*) qui est en question. Il est en train de se passer quelque chose dont les conséquences sont imprévisibles et incalculables, comme en une pièce de théâtre non écrite d'avance par qui que ce soit, dont la scène, et les acteurs, seraient partout et nulle part en particulier, et dont les spectateurs deviendraient aussi, alternativement, au gré des circonstances, des acteurs. Cela veut dire, dans nos termes, que la *Leiblichkeit* de cette communauté utopique qui n'a pas de *Körper* (physique) (elle est « informe », donc sublime dans sa phénoménalisation) est aussi et du même coup *Phantasieleiblichkeit*, que le rôle de la *phantasia* y est prédominant (l'imagination étant réduite à peu de choses tant on est dans le champ de l'inimaginable, de l'*Undarstellbar*), et que, donc, les *phantasiai* y circulent comme des vagues sur la mer, et parmi elles, des « *phantasiai* perceptives » (pour reprendre l'expression de Husserl in *Hua* XXIII, texte n° 18), c'est-à-dire des *phantasiai* dont les aperceptions s'ouvrent à de la « réalité » (*Sachlichkeit*), sans que celle-ci y soit jamais pour autant posée, dans une *Wahrnehmung* avec son sens intentionnel, comme réalité (*Realität*). C'est tout cela qui passe et se passe, en circulations dont les rythmes de temporalisation vont des plus rapides (comme l'éclair, le *Blitz*) aux plus lents, dans la communauté utopique pourvue paradoxalement d'une *Leiblichkeit* et d'une *Phantasieleiblichkeit* sans *Leibkörper* propre. Communauté anarchique et a-téléologique, on l'a vu, sans autre fin que celle, vide, de la sub-version de l'institution symbolique existante et la recherche tâtonnante et obscure d'un sens qui s'y amorce dans cette subversion. De cette communauté, on pourrait dire qu'elle serait multipolaire (un peu à la manière dont Husserl dégage la coexistence transcendantale) s'il était possible d'y fixer durablement de quelconques centres alors qu'ils sont éphémères. Son u-topie signifie au contraire pour nous, d'une certaine façon, son caractère toujours irréductiblement *périphérique*, où il revient à chacun de se centrer dans sa surprise, c'est-à-dire de *se situer* par rapport à l'instituant symbolique en écho qui semble devoir l'engloutir, l'avaloir ou le dévorer. Autrement dit, il revient à chacun d'*arti-*

culer la liberté qui sera désormais *la sienne*. Une autre forme du paradoxe dont nous poursuivons l'élucidation consiste en ce que, dans ce phénomène à la fois onirique et réel où s'incarne la communauté, *chacun puisse*, encore une fois s'il n'est pas saisi de panique ou d'horreur, y découvrir sa liberté et son humanité, pareilles à celles de tout autre et de tous les autres – cela même que tant les constitutions que les législations auront beaucoup de peine à fixer en un nombre fini de propositions. Égalité quant à l'humanité (que l'on baptisait « nature » à l'époque révolutionnaire) et pas quant à autre chose, ce qui l'a fait abusivement qualifier d'abstraite (car elle n'inclut ni le talent ni encore moins l'intelligence) et liberté qui n'est pas l'arbitraire d'une subjectivité imaginativement toute puissante, mais liberté de chercher et de *faire du sens*, sens qui implique toujours, de lui-même et par lui-même, les autres. S'il y a, selon l'expression de Merleau-Ponty, une « chair du monde », elle est là, et d'après nous nulle part ailleurs (à moins de dire absurdement que le monde, horizon chez Husserl, a en lui-même un *Leib*) : le monde humain (il n'y en a pas d'autre pour nous) est *eo ipso* « coexistence » ou « interfacticité » transcendantales et utopiques, plus ou moins obturées dans la dégénérescence de l'institution symbolique en *Gestell* symbolique (mais pouvant subsister, mourir ou renaître, par exemple dans cette autre communauté utopique restreinte qui est celle des philosophes ou des artistes, étrangement, du même coup historique et trans-historique). « Coexistence » ou « interfacticité » transcendantales utopiques, c'est-à-dire d'une part possibilités de sens pluriels (à l'intérieur d'une même institution symbolique) et d'autre part transpossibilités de sens pluriels (quand meurt une institution symbolique et qu'une autre prend naissance), mais cette fois à l'infini, de phénomènes de langage (de temporalisations de sens en présence sans présent assignable). Le paradoxe révolutionnaire bien compris est que la communauté utopique elle-même puisse se phénoménaliser « un moment » et *saisir chacun* de son « enthousiasme », c'est-à-dire plus précisément de son « transport » dans l'utopique. Les « Journées » révolutionnaires ne sont pas faites pour durer. Si elles peuvent paraître, selon notre présentation, comme métapolitiques, elles sont néanmoins profondément inscrites, malgré leur

caractère tout à fait inopiné (imprévisible), dans la « logique » du politique, celle-là que Machiavel, et à sa suite Quinet, ont si bien dégagée.

Revenons donc sur la question de l'instituant symbolique, et en particulier sur l'instituant symbolique socio-politique. D'une part, il va de soi que les acteurs de la Révolution sont déjà symboliquement institués dans leur individualité, mais que leur « participation », plus ou moins anonyme au départ, selon les cas et les circonstances, les font replonger, à travers l'expérience du sublime révolutionnaire, à leur « source », les fait se sur-prendre, comme nous l'avons dit, soit dans la panique, la terreur ou la peur, soit dans l'audace dont ils ne se savaient pas capables, soit encore dans une sorte de « sympathie universelle » où ils assistent (à) l'événement. Chacun, nous venons de le dire, est « transporté » dans la *communauté utopique*, sans qu'il y soit *eo ipso* dissous. Par l'expérience du sublime qui a lieu en lui et qui lui fait perdre ses repères symboliques traditionnels, il est confronté à l'infigurable de l'instituant symbolique, à l'énigme de son ipséité en sa singularité comme écho de l'énigme, l'instituant symbolique, mais ici de celle de ce qui *tient les hommes ensemble*, de ce qui les tisse et les entretisse au fil de phénomènes de langage originaires pluriels (gestes, paroles, actions), et de ce qui, par là, est, du même coup et d'autre part, l'instituant symbolique *socio-politique*. Le paradoxe, encore une fois, de l'événement révolutionnaire, est que, dans le *suspens* du système ancien de Pouvoir (ici : le despotisme) et de l'institution symbolique déjà entrée, secrètement, en déshérence, *des sens se font*, et non pas de manière simplement chaotique, ni non plus selon des « dialogues » rationnellement réglés, mais « en vue d'un sens », certes informulable par quiconque (même si certains acteurs se découvrent le génie de mieux le condenser ou l'exprimer que d'autres), sens qui est, sous l'horizon de l'instituant symbolique, et selon l'expression consacrée, « l'esprit » de la Révolution. De cet « esprit », personne ne peut s'approprier sans usurpation – et des usurpateurs, il y en a eu tant et plus dans le cours et aux différentes étapes des événements, chez ces acteurs révolutionnaires saisis par la peur et le désir d'ordre, et qui ont frénétiquement et furieusement conduit finalement, fût-ce à leur corps défendant, à la Terreur révolu-

tionnaire de 1793/94. S'il y a donc ici mise en jeu de l'instituant symbolique, ce n'est pas celle d'un «soi» social qui se découvrirait dans la communauté utopique pour l'organiser et l'ordonner positivement dans un «système» – le «système démocratique» qui ne serait rien, nous nous en apercevons aujourd'hui qu'il semble faire défaut, sans cet «esprit» –, mais c'est la mise en jeu où l'instituant symbolique prend sens de tenir ensemble, sous son horizon, les sens qui se font à profusion dans la communauté utopique comme phénomène, c'est-à-dire du sein même de l'interfactivité transcendantale, sur cette scène de théâtre qui se fait et se défait au fil de son intrigue en interchangeant incessamment les rôles d'acteur et de spectateur. Nous sommes là, de quelque manière, *au cœur* de l'Histoire puisque l'événement, quand il s'achève, quand la grande phrase de la «Journée» s'épuise en sa présence sans présent assignable, prend immédiatement une *signification politique* où plus rien, désormais, n'est comme avant, où le monde (commun) paraît tout neuf, ouvert seulement sur son avenir, où les repères symboliques anciens ont changé profondément de significativité parce qu'ils ont *traversé* l'immémorial et l'immature. De ces repères, il faut bien reprendre quelque chose, mais quelque chose d'encore indéterminé, si l'on veut éviter que la sauvagerie (hors institution symbolique) de la communauté utopique se retourne en la barbarie où ne jouerait plus que la loi du plus fort – ce qu'on appelle précisément le chaos ou l'anarchie. Et il faut, pour éviter ce retournement, beaucoup de sagesse et de sang-froid politique, arriver à un art politique très savant et très raffiné – celui dont parle Machiavel –, non pas pour «profiter» plus ou moins cyniquement de l'événement, mais pour mettre le «calcul» politique au service de l'«esprit» de la Révolution, ce dont, finalement, les révolutionnaires français se sont montrés incapables (mais ils sont loin d'avoir été les seuls).

Il n'est donc pas surprenant que l'on se soit trouvé devant d'énormes difficultés pour concevoir la communauté utopique autrement que comme masse aveugle et fusionnelle, inconstante, irrationnelle et instable, ou autrement que comme le riche fruit de l'imagination débridée de tel ou tel historien (le reproche s'adressant principalement à Michelet). C'est que, précisément, elle n'est ni l'effet

du dévouement barbare des passions humaines, ni un objet imaginaire (fantasmatique) figurable dans le présent intentionnel d'une imagination. Ni le déferlement de ce qui est censé être le plus bas en nous-mêmes, et qui serait sa réalité, ni une pure fiction construite après coup avec tout l'art de la rhétorique. Mais la communauté utopique n'est pas non plus l'interfactivité ou la coexistence transcendantales existant tout entière pour ainsi dire *au présent* et *en acte*, car cela en ferait encore un objet figuré dans l'acte intentionnel de l'imagination. Elle relève, nous l'avons dit, de la *phantasia* (qui n'est pas au présent) et de la *phantasia* «perceptive» (qui possède le même caractère). Elle «est» en présence et sans présent, infigurable comme telle puisque ses seules «figurations» dans les gestes, paroles et actions sont originairement éclatées, dispersées, éphémères, saisies isolément ou par grappes entières dans des aperceptions de *phantasia* parmi lesquelles il y a des *phantasiai* «perceptives», et elles le sont dans les revirements instantanés des clignotements phénoménologiques de la communauté utopique comme phénomène. Cela, dans la mesure où les concrétudes phénoménologiques de ce dernier, indéfiniment en transit ou en transition, sont «transitionnelles» pour reprendre l'expression de Winnicott, *entre* la fiction et la réalité, ou comme l'apparente fiction qui ouvre accès à la réalité (*Realität*), et ce, à travers la *Sachlichkeit* elle-même transitionnelle de la communauté et de l'Histoire. Ce fut une tendance post-révolutionnaire de confondre la communauté utopique et l'instituant symbolique, au-delà du codage classique entre le peuple et son Dieu. Or la «vie» de la communauté utopique n'est pas, dans l'«enthousiasme», «vie» transportée dans celle supposée de l'instituant symbolique (ou de Dieu), toute entière et perpétuellement en acte comme un éternel et gigantesque rêve divin. Car précisément, ce qui se montre depuis l'événement révolutionnaire, c'est que la communauté utopique, même quand elle se phénoménalise dans le suspens (*epochè*) de tout repère symbolique, donc quand elle s'éparpille en des aperceptions de *phantasia* presque totalement muées en *phantasiai* «perceptives» multiples, changeantes et éphémères, dans un temps (la présence) qui «ne marque pas sa durée», est, pour reprendre les termes de Schelling, *Potenz* sans *actus* (*energeia*)

1. En ce sens, le couple théologico-politique Dieu-roi régnant sur son «peuple» prend une signification nouvelle et paradoxale : celle de la *Spaltung* de la communauté utopique entre ce qui est censé en être la figuration symbolique, le roi temporel étant le condensé symbolique (l'incorporation) de la communauté utopique, médiatisant la société politique instituée et l'instituant symbolique, sans que cela exclue, bien au contraire, l'imagination (dans le fantasme) du roi comme porteur des intentionnalités imaginatives de Dieu, pareillement reporté dans l'imaginaire, comme si le roi recevait directement ses inspirations d'«en haut». C'est ainsi que, dès l'origine, le «système» du despotisme absolu se voit menacé de dégénérescence en une «machine étatique» dont les décrets paraissent arbitraires. En France, c'est ce «système» qui s'est usé tout au long du xviii^e siècle, dans l'effacement presque complet de la communauté utopique. Que cela engage à une révision de la question de la fondation théologico-politique en général, nous le réservons pour une autre étude où il faudrait examiner les formes de fondation théologico-politique, selon qu'il s'agit du polythéisme ancien, du monothéisme juif ou du monothéisme chrétien. Contentons-nous de dire ici que c'est par là que l'on peut comprendre ce que soutiennent à la fois Michelet et Quinet, à savoir que la Révolution a aussi essentiellement une nature religieuse, et que c'est par une profonde déficience de la pensée que la question de cette essence n'a pas été symboliquement élaborée, ni par les acteurs révolutionnaires, ni par les philosophes.

correspondant, et, dans le suspens du Pouvoir et de l'institution socio-politique en place, *Potenz* sans *Macht*. *Potenz*, *dynamis* qui «occupe», selon l'expression de C. Lefort, le «vide du Pouvoir». Si cela signifie bien *désincorporation* par rapport à la royauté toujours théologico-politique¹, cela ne signifie pas désincarnation, perte en *Leiblichkeit* et *Phantasieleiblichkeit*, tout au contraire.

Ce qui distingue donc la communauté utopique révolutionnaire, par exemple de la communauté utopique des philosophes, c'est non pas, comme on a pu le croire, dans la première, une plus grande «saturation» du phénomène (ce qui supposerait que celui-ci soit un vide à «remplir»), mais pour ainsi dire une plus grande «vivacité» de la multitude des présences au même lieu, dans les écarts multiples, invisibles et insensibles comme tels, entre des concrétudes phénoménologiques (gestes, paroles, actions) en *phantasia* «perceptives» qui n'ont pour ainsi dire pas le temps de s'accomplir en perceptions (*Wahrnehmungen*) de réalités, parce que ces concrétudes sont en incessante gésine et ne font jamais qu'amorcer une genèse *de sens* pluriels. Il s'est passé quelque chose. Quoi précisément? Pas seulement le serment du Jeu de Paume ni seulement la prise de la Bastille, mais quelque chose de plus, *en excès* sur toute présentification de souvenir, en excès de sens infini que chacun «sait» d'un «savoir» qui n'a rien de conceptuel ou d'idéal. Dans l'irruption de la communauté utopique, qui chatoie de ses milles feux, aucune légalité eidétique n'arrive à s'installer : on est au-delà de l'imagination et des variantes imaginaires de l'*eidōs*, on est donc au-delà de ce que peut la phénoménologie husserlienne. L'interfactivité transcendantale reste instable dans son inchoativité, et elle est irrécupérable par une subjectivité transcendantale qui serait intersubjectivité transcendantale

contenant tous les *eidè* et toutes les structures eidétiques en puissance. L'interfactivité transcendantale utopique y constitue une pluralité originelle elle-même faite d'écarts originellement aveugles et pluriels. Elle est bien, pour reprendre l'expression de Maldiney que nous avons déjà utilisée en passant, trans-possible par rapport à toute structure eidétique possible, elle est, en un autre sens que chez Husserl, un «type», singulier il est vrai, de ce que nous avons nommé, dans *Phénoménologie en esquisses*, le champ phénoménologique archaïque de la phénoménologie, et comme un tel «type», elle en est aussi un «type» *d'attestation* phénoménologique.

Certes, cette attestation est elle aussi paradoxale, car elle ne peut l'être, comme chez Husserl, par une effectuation ou une ré-effectuation au présent, dans un acte – et c'est ce qui a sans doute posé tant de difficultés à Husserl quand il s'agissait d'attester la «coexistence transcendantale». Car il va de soi que, dans ce champ, qui est celui de la *phantasia* non positionnelle et non figurative, et celui de la *phantasia* «perceptive» où le réel (*Real*) est à l'horizon de la *Sachlichkeit* transitionnelle, l'intentionnalité husserlienne classique n'a plus cours : il s'y agit de temporalisations plurielles en présence sans présent assignable, et c'est de la traversée du sublime, de la perte des repères symboliques où le soi se reconnaît tout d'abord, que le soi «véritable» doit ressurgir, comme ici absolu en coexistence avec une *infinité* d'autres ici absolus, et ce, dans des rapports mutuels qui ne sont pas d'actualités à potentialités, mais de transpassibilité à des transpossibilités imprévisibles et impréensables, lesquelles, à tout moment de cette présence qui «ne marque pas sa durée», peuvent se *transmuer* en possibilités de *phantasiai* «perceptives». Mais ces dernières ne sont pas encore, transies qu'elles sont de *phantasia*, des perceptions (*Wahrnehmungen*) réelles du réel. Le réel lui-même, toujours déjà symboliquement institué, y est précisément en suspens.

Le paradoxe vient donc de ce que l'événement révolutionnaire nous ramène fort près du registre architectonique le plus archaïque de l'interfactivité transcendantale en général, en ce «point» de la genèse transcendantale de l'individu singulier où il passe de la dualité la plus

originaire de ces deux ici absolus que sont le nourrisson et la mère, et de l'ouverture de cette dualité à la pluralité *finie* dans la famille, à l'ouverture à la pluralité d'abord *indéfinie* du social. Certes, il y a chaque fois, à ces trois étapes, institution symbolique plus complexe de l'individu dans les cadres de l'institution symbolique sociale, et cela peut donner lieu, on le sait, à de multiples « accidents ». Mais il y a aussi en principe, chaque fois, à chaque étape, la même *vivacité* phénoménologique à travers ses transpositions successives. En ce sens, la communauté révolutionnaire utopique réveille, en la ramenant à ses sources phénoménologiques, l'ouverture des individus à la pluralité, mais cette fois à la pluralité *infinie* du social, et en ce sens, soit à la dégénérescence accélérée du soi dans la scélératesse, soit à sa régénération en humanité et en liberté, cela, sans qu'il soit nécessaire, encore une fois d'en appeler, comme on l'a fait classiquement mais par métaphore, à un soi collectif du social, fait de fusion numérique, statistique ou autre, de soi singuliers individuels et pluriels. La communauté révolutionnaire utopique n'est pas seulement « transitionnelle » en ce qu'elle est la base phénoménologique concrète des bouleversements socio-politiques qui s'articulent selon la « logique » propre du politique, toute symbolique, que l'on peut comprendre, à l'instar de Quinet, au fil de la rigueur de l'esprit machiavélien, mais aussi au sens que lui a donné Winnicott : sorte de jeu libre, sans règles préétablies, et parfois cruel, *comme* dans un rêve, où l'incarnation dans la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit* est originairement inchoative et plurielle, sans *Leibkörper* défini, et où, à travers la *Sachlichkeit* d'une intrigue dont personne en particulier ne possède le fil, se dresse le réel (*Real*) comme à l'horizon : le réel dans sa *Realität*, c'est-à-dire codé par une nouvelle institution symbolique socio-politique que rien, à nouveau, ne retiendra de sa dégénérescence en *Gestell* symbolique. Du point de vue de la *Realpolitik*, la communauté utopique est précisément utopique : elle n'est rien ou elle est comme Rien – et il y a dans ce point de vue une sorte de rage vengeresse, tant la *Realpolitik*, précisément, s'y avère, au moins pour un temps, si bref fût-il, foncièrement impuissante.