e introuvable

induite par la
, Hölderlin et
mort pour les
dans l'agonie
pour la cause
doute le plus
deux autres.
grands poètes
ie, le passage

emagne ce que
aise, et où par
on des menus
e faire passer
an brûlant des

n among the con-
vents of the years
einrich Heine and
ie Revolution, first

anzösischen Revo-
eperkussionen der
größten deutschen
de zeitlebens eine
haben, vor allem

SACHA CARLSON - 11

90-64

Original Paper UDC 1:32

Marc Richir, Bruxelles

Du sublime en politique

Sommaire

Dans ce texte l'auteur traite le problème de rencontre entre phénoménologie et institution symbolique. D'après lui il n'y pas d'expérience concrète qui soit purement phénoménologique, car elle est toujours, d'une manière ou d'autre, à la rencontre du champ phénoménologique et du champ symbolique. Puis, il passe à la question du sublime en politique qui consiste en articulation du »moment« phénoménologique du sublime avec l'Institution symbolique du socio-politique. A la fin il parle aussi de la démocratie comme du seul régime apte à poursuivre les oeuvres de la révolution, mais qui est précaire et fragile. Pourtant, devant cet abîme d'une »naturalisation« de l'humanité nous avons du moins la chance extraordinaire, qui est de la modernité, de pouvoir nous découvrir comme des hommes, conclut l'auteur.

§ 1. Phénoménologie et politique

Le rapport entre phénoménologie et politique est resté jusqu'ici, pour l'essentiel, un rapport difficile. D'une part, parce que la phénoménologie est restée marquée par l'empreinte profonde que lui ont imprimée son fondateur, Husserl, par la réduction du champ phénoménologique au champ transcendantal de l'**ego** ou du soi transcendantal, et son héritier infidèle, mais moins qu'on ne le pense généralement, Heidegger, par l'inscription du champ phénoménologique au champ ontologique-transcendantal d'un **Dasein**. Celui-ci est certes singularisé par son ek-stase au monde, laquelle est temporalisatrice et est censée y livrer les matrices d'où se dégagent, à travers le sens de l'être, les différents sens d'être des étants, mais aussi par la question ou l'énigme d'une ipséité **(Selbst)** qui, pour n'être pas la sphère refermée sur soi d'une subjectivité transcendantale, n'en est pas moins ce qui est en jeu dans l'authenticité du souci, dans une mutation du solipsisme transcendantal en solipsisme existential. La distance est moins grande que Heidegger a voulu le faire croire entre la subjectivité transcendantal husserlienne et le **Dasein:** certes, celui-ci est toujours plus qu'un simple regard théoricien, quasi-platonicien, sur les choses, les êtres, et le monde; certes, son être-au-monde est aussi celui des pratiques quotidiennes, et surtout, il est mortel et lieu de la temporalisation dans cette mortalité même, mais il est toujours, comme la subjectivité transcendantale husserlienne, un étant, sur qui, dès lors, quoique de manière profondément novatrice et transformée, repose la charge de l'onto-théologie classique, à savoir d'être l'être en quoi est censée se fonder, dans l'ontologie fondamentale, la diversité des sens d'être des étants. Il n'est donc pas, a rigoureusement parler, jusqu' au sens d'être du **Mitsein** qui ne doive y trouver sa fondation, que Heidegger

suppose plus qu'il ne l'exhibe dans **Sein und Zeit** et les cours de la même époque.

D'autre part, en effet, la question du politique, en tant que question du vivre-ensemble des hommes, est question du **sens** de ce vivre-ensemble qui ne peut se déployer, H. Arendt l'a montré, que dans une pluralité originaire, non pas seulement de sujets ou de **Dasein,** mais aussi de sens ou d'un sens multiplement ouvert, où la question du solipsisme, transcendantal ou existential, ne se pose plus comme une sorte d'aporie dans la fondation, mais comme un cas limite dans l'être-au-sens (divers) du sens. C'est dire que la question du politique est indissociable de la question du social, qu'elle est même la **question** du social (Cl. Lefort), cela même où les hommes réfléchissent en sens leur être-ensemble. Or, sur ce chemin, la phénoménologie rencontre un problème dont on ne peut pas dire qu'elle l'ait traité avec la rigueur requise: il n'y a nulle part, sinon dans des mythes d'origine, dont le plus célèbre est celui de Rousseau, de société sans **institution symbolique,** c'est-à-dire, en un sens très général, sans institution de règles (par exemple, de parenté), de pratiques, de croyances qu, sont toutes **collectives,** et, pour le regard du sociologue ou de l'ethnologue, **relativement** arbitraires. En ce sens, si le politique est le lieu même de la question du social, il serait profondément faux de dire, comme on en a parfois l'impression diffuse en lisant des auteurs plus ou moins inscrits dans le courant phénoménologique, que la question du politique ne se pose »véritablement« que dans cette institution sociale singulière qu'est la démocratie. Il faudrait plutôt dire que la question du politique en tant que question du social lui est si intimement liée qu'elle est question symbolique de l'institution symbolique, question »filtrée«, »formée« ou énoncée dans les termes mêmes de l'institution symbolique, ce qui peut aller de son inter-diction dans les systèmes despotiques, de sa diction sous forme de réponse toujours déjà symboliquement donnée dans les »sociétés contre l'Etat« de P. Clastres, jusqu'à sa formulation explicite, c'est-à-dire **réfléchie comme telle,** en vue de son propre sens, dans la démocratie — ou à sa formulation explicite, mais en vue de son élision définitive, à vrai dire impossible, dans le totalitarisme.

Sans vouloir entrer, ici, dans la tâche gigantesque d'une anthropologie politique où devrait, sans aucun doute illusoirement, se dégager une nouvelle »typologie« des régimes politiques — il n'y a pas de limite **a priori** à l'inventivité humaine, et les systèmes politiques, »archaïques«, despotiques, démocratiques, totalitaires, sont des massifs en eux-mêmes aussi divers que complexes: on n'a pas encore bien compris, par exemple, comment fonctionnait réellement et symboliquement quelque chose d'aussi connu que le principat romain —, bornons-nous à l'énoncé de ce qui nous paraît comme la question fondamentale, préjudicielle, et qui est **double:** 1) Après la vague du structuralisme, qui paraît bien adapté à l'étude intrinsèque des institutions symboliques, depuis celle d'une langue jusqu'à celle des règles de parentés ou des techniques de chasse, de pêche, ou d'agriculture, etc., quel type de rapport la phénoménologie peut-elle ouvrir à l'institution symbolique en général? Y a-t-il entre phénoménologie et institution symbolique quelque chose comme une **rencontre?** Ou ne doit-on passer de l'une à l'autre que, comme ce fut le cas pendant plus de vingt ans, par l'annihilation ou la dénégation de l'une au profit de l' autre? 2) A supposer que cette première formulation de la que-

stion puisse être mise de côte, une phénoménologie du social est-elle possible, de manière plus riche que, par exemple, par un simple retour aux »évidences« classiques d'Aristote, et si oui, y a-t-il des phénomènes où quelque chose comme du social se phénoménalise **comme tel,** pouvant dès lors ouvrir la voie à une authentique phénoménologie de la socialité? Mais sur ce chemin, ne retrouvons-nous pas la première formulation de la question, qui est donc bien double, s'il est vrai qu'il n'y a pas de social sans institution symbolique, donc de question phénoménologique du social sans question du politique — qu'il n'y a pas, en quelque sorte, de social originaire et apolitique ou asymbolique, sinon par une abstraction que la pensée ne pose qu'en vue de l'explication qu'elle possède déjà par devers soi, ce qui remettrait en jeu, de manière au moins détournée ou remaniée, l'aporie du solipsisme transcendantal ou existential.

La question fondamentale, préjudicielle, est donc bien celle de la rencontre entre phénoménologie et institution symbolique, et mis à part quelques éléments fournis ça et là dans l'oeuvre du second Merleau-Ponty et dans celle d'H. Arendt, on ne peut pas dire qu'elle ait été réellement traitée par les grands représentants du mouvement phénomenologique. Néanmoins, ce n'est pas pour autant qu'elle est intraitable. A condition de remarquer que la question phénoménologique du social est abordable comme celle du sens commun, et à condition de dépasser les atermoiements et équivoques d'H. Arendt sur la question[1], à condition aussi de saisir la dimension profondément phénoménologique qu'il y a dans la **Critique de la faculté de juger**[2], Kant nous fournit les éléments nécessaires pour ébaucher un traitement. Dans cette perspective, en effet, il n'y a pas lieu de considérer l'analytique du Beau, dans ses profondeurs, comme l'apport kantien à la question esthétique, et l'analytique du sublime comme le moyen propre à Kant de nous ramener à la moralité par le biais de la sensibilité. Si le beau plaît sans concept, universellement et nécessairement, donc par delà les déterminités propres de l'institution symbolique de culture où il advient, c'est qu'en lui, au-delà de l'assentiment conventionnel, est en question la **phénoménalité** des phénomènes. S'il en est de même du sublime, articulé lui aussi dans un jugement **esthétique** réfléchissant, donc, pareillement, sans concept, et même si le cas du sublime est plus complexe que celui du beau puisqu'il naît d'un **échec** de la schématisation (sans concept donné d'avance) de l'imagination, c'est que, de la même manière, dans le sublime, et au-delà de l'assentiment conventionnel (auquel font penser les »exemples« kantiens), est aussi en question la phénoménalité des phénomènes. Si, en outre, on considère que les deux cas ne sont séparables qu'en vertu de l'architectonique kantienne (de l'institution symbolique nouvelle de la philosophie en quoi consiste le

1 Voir l'excellente étude d'E. Tassin, »Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant«, dans **Cahiers de Philosophie,** n° 4. Lille, 1987, pp. 81—113.

2 Voir pour cela J. Taminiaux, »Les tensions internes de la critique du jugement«, dans **La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand,** Nyhoff, La Haye, 1967, pp. 31—71, et notre étude **L'origine phénoménologique de la pensée** dans **La Liberté de l'esprit,** n° 7, Balland, Paris, pp. 63—107. Voir aussi notre ouvrage **Phénomènes, temps et êtres,** Jérôme Millon, Grenoble, 1987, Introduction. Et pour ce qui suit quant au sublime, **Phénoménologie et institution symbolique,** Jérôme Millon, Grenoble, 1988, IIe partie, ch. I.

criticisme)[3], qui distingue concepts et idées, donc côté formellement uni et côté informe des phénomènes,[4] et que, en vertu de leur distorsion originaire, forme et non-forme des phénomènes y sont indissociables, alors il vient que le beau et le sublime y sont pareillement indissociables, dans les jeux de la phénoménalité, qui sont tout à la fois ceux du calme et ceux du vertige, de la belle apparence individuée avec le »grain« de ses concrétudes, et de l'abîme indéterminé ou vient à poindre la mort comme la dissolution ou l'anéantissement du phénomène. La relecture phénoménologique de la troisième **Critique** est propre, ainsi, à rendre des armes insoupçonnées à la phénoménologie, qui sont à même de la renouveler profondément.

D'une part, en effet, ce qui est en jeu, en profondeur, dans le jugement esthétique réfléchissant — qui n'est que secondairement un jugement au sens logique du terme —, c'est une réflexion du phénomène sans concept donné d'avance (**a priori** ou empirique), donc une réflexion du phénomène en sa phénoménalité — laquelle n'est possible que dans un schématisme libre de l'imagination qui est schématisme de la phénoménalisation, où advient le phénomène comme »individu« provisoire, précaire, instable, et **radicalement** contingent. Dès lors, la pensée kantienne conduit à une élaboration conséquente de la phénoménalisation comme finalité sans fin du phénomène en vue de lui-»même«, c'est-à-dire non pas comme stase ou adéquation de soi à soi, mais en tant que **rien** que phénomène. D'autre part, ce qui est plus important pour notre propos présent, la phénoménalisation est, par le plaisir esthétique — que Kant distingue rigoureusement du plaisir »pathologique« seulement physiologique ou »sensible« —, du même coup phénoménalisation de l'homme, en l'occurence du »sens commun« qui est un sens **phénoménologique** commun, cela même où les hommes s'apparaissent mutuellement les uns aux autres en leur phénoménalité, que ce soit sous la forme du **Leib**, du corps de chair (Fichte, quoique de façon avortée, dans les Fondements du **Droit naturel** de 1796[5], Husserl dans les écrits sur l'intersubjectivité transcendantale[6]), ou que ce soit, de manière à vrai dire indissociable, dans une manière de s'entendre sans aucun concept d'entendement, laquelle est toujours présupposée par toute communication linguistique ou symboliquement instituée (par gestes, actes ou actions). Le sens commun kantien est à comprendre, rigoureusement, comme la dimension »barbare« ou »sauvage« (Merleau-Ponty) de l'humanité, celle-là même où cette dernière trouve statut proprement **phénoménologique**: non pas, il est vrai, comme dimension inter-subjective ou comme **être-avec (Mitsein)** qui présupposerait un être-seul, mais comme dimension de sens originairement multiples et multiplement ouverts à des réflexions sans concept elles-mêmes multiples.[7] Avec le sens commun kantien, nous découvrons donc une sorte de socialité phénoménologique originaire, multiple et multiplement ouverte, où l'individuation phénoménologique, la phénoménalisation est tout autant précaire, provisoire, instable, que radicalement contingente, c'est-à-dire marquée de l'**indéterminité** foncière qui habite tout phénomène: celui-ci, parce que sa phénoménalisation ne présuppose plus la détermination d'un soi, fût-il inconnu et inconnaissable, mais l'ek-stase universelle et nécessaire de **Wesen**-hommes (sauvages) aux **Wesen** de monde (sauvages) — ek-stase où a lieu la réflexion phénoménologique sans concept —, est **eo ipso phénomène-de-monde**, »à multiples entrées« comme le disait fort bien Merleau-Ponty dans **Le visible et l'invisible**; ou mieux, comme nous l'ajoutons, »à multiples parcours«,

chaque parcou
poralisation/sp
et »nécessaire
matisation phé
rieure, en tout
le cette schém
que Husserl éc
gage quelque c

Cela étant, no
l'on en conclua
originairement
-de-monde — e
à l'analyse. Co
nes-de-monde,
à l'oeuvre, illu
tout autant con
qui est entre le
ons, qu'à l'intéri
sant s'ouvrir à
signifie la ruine
ces«, ou plutôt
(Merleau-Ponty)
(concepts), ou
exemple, de l'i
langue empiriq
autant d'êtres
éternelles ou in
gos bien constr
ton, Aristote, H
sens éminemme
-monde, dans l
en langage. Nou
de l'intérieur d
symbolique, et
phénoménologiq
qui est toujours
sommes amenés
l'intuition éidétiq
socialité phénom
ciété et de l'His
Il n'y a donc pas
ment phénoméno

3
Voir notre étude: »
phénoménologie. Sur
versement critique k
berté de l'esprit, n
ris, 1987, pp. 99—155

4
Distinction qui rejoi
les conceptions est
tes du temps de Ka
ter sur le fait que n
mes beaucoup éloign

chaque parcours y faisant **un certain** sens-de-monde, dans la temporalisation/spatialisation, ex-posé au sens-de-monde »universel« et »nécessaire« (Kant) des phénomènes-de-monde dans leur schématisation phénoménologique originaire et incessante — extérieure, en tout cas, à l'activité de la conscience, eu égard à laquelle cette schématisation paraît comme cette »synthèse passive« que Husserl échoua toujours à penser comme telle, et où se dégage quelque chose comme **l'inconscient phénoménologique.**

Cela étant, nous laisserions une impression tout à fait fausse si l'on en concluait que le sens commun phénoménologique — le sens originairement ek-stasié et éclaté aux mondes des phénomènes-de-monde — est pour autant **donné** et par là accessible **comme tel** à l'analyse. Coextensif de l'indéterminité foncière des phénomènes-de-monde, il ne se réduit pas à la donation soi-disant originaire à l'oeuvre, illusoirement, dans l'intuition éidétique. Il joue donc tout autant comme horizon d'absence dans la présence, comme ce qui est entre les mots, les paroles, les gestes, les actes ou les actions, qu'à l'intérieur de ceux-ci, comme ce qui les fait jouer en les faisant s'ouvrir à de multiples »interprétations«. Ce sens commun signifie la ruine de l'éidétique husserlienne parce que les »essences«, ou plutôt les »êtres« **(Wesen)** phénoménologiques sauvages (Merleau-Ponty) sont **a priori** irréductibles à des »significations« (concepts), ou parce que, si celles-ci se découpent, du fait, par exemple, de l'institution symbolique du langage en telle ou telle langue empirique, en découpant le champ phénoménologique en autant d'êtres déjà langagiers, elles ne sont pas significations éternelles ou inimuables révélatrices, dans l'apophantique d'un **logos** bien construit, **d'eidè** eux-mêmes éternels et immuables (Platon, Aristote, Husserl), mais signes éminemment changeants de sens éminemment changeants et se faisant, à même le sens-de-monde, dans la temporalisation/spatialisation phénoménologique en langage. Nous sommes donc déjà conduits, par là, à rencontrer, de l'intérieur de la phénoménologie, le problème de l'institution symbolique, et à remarquer qu'en fait le critère historiquement phénoménologique de la donation originaire ne s'applique qu'à ce qui est toujours déjà symboliquement institué. De la sorte, nous sommes amenés à souligner que tout ce qui vient à se donner dans l'intuition éidétique husserlienne porte la marque, non pas tant de la socialité phénoménologique du sens commun kantien que de la société et de l'Histoire, en l'occurence de la tradition philosophique. Il n'y a donc pas, pour nous, d'expérience concrète qui soit **purement** phénoménologique, car elle est toujours, d'une manière ou

3
Voir notre étude: »Métaphysique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien« dans **La liberté de l'esprit,** n°14, Hachette, Paris, 1987, pp. 99—155.

4
Distinction qui rejoignait, il est vrai, les conceptions esthétiques dominantes du temps de Kant. Inutile d'insister sur le fait que nous nous en sommes beaucoup éloignés.

5
Cf. notre **Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.,** le partie, ch. II.

6
Voir notamment E. Husserl, **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß,** en particulier: Dritter Teil : 1929—1935, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XV, Nyhoff, La Haye, 1973.

7
Cf. notre **Phénomènes, temps et êtres, op. cit., passim.**

d'une autre, à la **rencontre** du champ phénoménologique et du champ symbolique.

Reste à savoir comment **penser** cette rencontre. Qui peut toujours, l'Histoire comme l'expérience des hommes le montre à satiété, être aussi **malencontre,** où, dans la pathologie sociale ou individuelle, nous sommes »en souffrance«, en souffrance d'être-au-monde, »machinés« à l'aveugle par un »machin« ou un **Gestell** symbolique[8] qui nous met hors-monde, hors de l'abri de monde (Heidegger), comme des quasi-choses plus ou moins manipulables dans l'automatisme aveugle de répétition où se machine l'oeuvre de la mort ou de la »pulsion de mort« (Freud, Binswanger, Lacan). Sur le chemin de cette question, précisément, Kant nous apporte, dans l'analytique du sublime, des enseignements extrêmement précieux. Il s'y agit, en réalité, de la rencontre **phénoménologique** du champ phénoménologique (dans une réflexion esthétique sans concept qui échoue, pour ainsi dire, au bord d'elle-même) et du champ symbolique (cette réflexion esthétique se reprend, au-delà même de ce bord, par l'appréhension esthétique, en abîme, de la destination **supra-sensible** de l'homme).[9] En réfléchissant sans concept l'aspect informe des phénomènes-de-monde (les exemples kantiens en étant, plus ou moins naïvement, l'expression en »quintessence«), l' homme, ou plutôt l'imagination transcendantale schématisante, échoue à schématiser jusqu'aux bords du monde (sublime mathématique) ou jusque dans ses entrailles (sublime dynamique); dans cet échec, qui constitue **sa propre mort,** ou mieux l'épreuve phénoménologique (car procédant d'une **époche** où la menace de mort n'est jamais **réelle**) de **sa traversée,** advient le soi comme être symboliquement institué, c'est-à-dire institué en sa dimension supra-sensible, et ce, par **l'instituant** symbolique (Dieu) qui, de sa transcendance radicale ou absolue, est au-delà du monde, au-delà de ses bords ou de ses entrailles. Mais, précise Kant, et ce point est capital, cette rencontre, où la schématisation infinie de l'imagination **prend sens** comme schématisation in-finie, dans la temporalisation/spatialisation, d'une schématisation **des** sens-de-monde au sens (le sens même des sens) qui n'est déjà plus de monde parce qu'il est appréhendé en abîme comme sens intelligible, peut aussi bien se muer en malencontre si la traversée de la mort y est appréhendée dans la peur ou l'horreur: le soi qui s'y découvre comme soi donné empiriquement à soi-même s'y crispe sur lui-même et est emporté dans le fanatisme ou la superstition, c'est-à-dire, dans nos termes, par le **Gestell** symbolique de l'automatisme de répétition. Comme si le soi, craignant pour sa propre conservation, voulait s'étendre, quoiqu'il advienne, aux dimensions du monde (fanatisme), ou comme si, dans un mouvement il est vrai congruent au premier, il n'avait plus d'autre tâche que de se concilier les puissances du symbolique en composant avec elles, jusqu'à la folie, dans l'expérience mondaine, sans laisser, dans les deux cas, le moindre interstice pour l'indéterminité, le tout devant être en principe machiné jusqu'au moindre détail par ce qui est devenu le Grand Autre, anonyme, menaçant, et mortifère, le Dieu devenu infiniment rusé, calculateur et comploteur — l'auteur en tout cas, comme Nietzsche le pressentit, de »l'attentat contre la vie«.

Le »moment« du sublime n'est donc pas »gagné d'avance«, dans son universalité et sa nécessité, et encore moins, si c'est possible, que le »moment« du beau, parce que, tout simplement, ce qui est en jeu en lui n'est pas seulement la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique (classiquement: Dieu), mais d'

abord, et comme préparant à cette dernière, la rencontre phénoménologique de la **mort,** autrement articulée, on le voit, et plus richement, que chez Heidegger. Il ne s'agit pas tant, en effet, d'affronter la certitude indéterminée de la mort avec résolution, mais plutôt avec la confiance de celui qui accepte de tout perdre, et qui ne »trouve« qu'à ce prix. Confiance qui est en fait confiance au sens, et au sens praxique de la liberté, à travers l'appréhension esthétique (sans concept) en abîme de ce qui est propre, hors du monde, c'est-à-dire hors de toutes mes assurances empiriques ou même spéculatives, à assurer le sens du sens, à **amorcer,** mais non pas à engendrer, la téléologie dès lors pour toujours et à jamais problématique — téléologie de l'action sensée en ce monde, téléologie de la réflexion théorique de la nature: on aura compris que ces deux téléologies ne sont qu'extérieurement de la finalité puisque la cause finale y reste radicalement inconnue et inconnaissable. L'harmonie du sensible et du suprasensible n'est jamais **donnée** chez Kant, elle n'est pas non plus simplement de l'ordre de l'exigence fanatique ou du pari libertin, elle ne fait pas l'objet d'une volonté de puissance ou d'un calcul de la même puissance, car elle reste, à l'horizont, en pointillé, comme la **confiance** aveugle et »naïve«, réconciliée, au sens du sens. Ce n'est que si cette confiance se réfléchit en l'horizon symbolique de son sens qu'alors, certes, la loi morale prend sens comme une exigence imprescriptible (si nous voulons être des hommes, alors . . .), et que la constitution de **théories** scientifiques, au fil de la réflexion téléologique, prend pareillement sens comme une exigence, mais ces deux exigences, précisément, le sont de l'**intelligibilité,** c'est-à-dire portent sur ce qui paraît **donné** dans la contingence (relative) paraissant arbitraire au champ symbolique (où c'est toujours le particulier qui est tout d'abord **donné,** et donné avec des déterminités qui ne peuvent être que symboliques, et dont la contingence est coextensive de l'oubli caractéristique de leurs origines).

Dans notre problématique phénoménologique propre, cela signifie, **d'une part,** qu'il n'y a pas de phénomène-de-monde qui ne se phénoménalise sans l'horizon d'une absence radicale et originaire en lui, qui est l'horizon d'absence de ce que nous nommons la transcendance de monde[10], radicalement inaccessible car radicalement à l'écart comme de ce qui ne nous a pas attendu et ne nous attendra jamais; donc qu'il n'y a pas de phénomène-de-monde qui ne se phénoménalise sans l'horizon de notre propre mort qui est aussi celui de la mort d'une ipséité indéfiniment en train de s'y constituer, de se trouver et de se perdre; **d'autre part,** que si l'ipséité, le soi y est aussi indéterminé que le phénomène, il n'en émerge qu'en s'instituant depuis la rencontre, en ce lieu d'absence, d'une transcendance qui, pour être symboliquement **instituante,** est déjà au-delà du monde (et au-delà ou autrement que l'être), »est«, comme Lévinas l'a magnifiquement montré, l'Autre, la dénivellation radicale et originaire à l'égard du soi où seulement le soi peut se trouver en se faisant concrètement, c'est-à-dire phénoménologiquement, sens **du sens;** et ce, par-delà le moi empirique, être com-

8
Cf. notre **Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.,** IIe partie, ch. II et III.

9
Ibid., IIe partie, ch. I.

10
Cf. **Phénomènes, temps et êtres,** IIe partie, en particulier le point VI.

plexe tout autant au monde qu'institué au croisement de repères et de réseaux symboliques (nom, parenté, groupe social, etc.) qui lui donnent consistance, mais qui, aussi, dans les malencontres générateurs de pathologies psychiques, peuvent lui tendre l'image fantomatique d'une identité symbolique introuvable, d'un destin illusionnant et illusoire où se machine aveuglément le **Gestell** symbolique de l'inconscient symbolique (Lacan) — dimension qu'il y a toujours, en toute institution symbolique. C'est au moins ce que, à travers Lévinas, nous pouvons retrouver des abîmes de l'institution symbolique qui se mettent en jeu, d'abord avec le judaïsme, ensuite avec le judéo-christianisme. Car il y a quelque chose de chrétien dans cette pensée kantienne du sublime selon laquelle il faut accepter de tout perdre, de mourir au soi empirique qui y clignote comme l'ombre de la mort, pour se retrouver à la vie du sens qui est en fait vie divine. Le »moment« du sublime exprime bien toutes les ambigïutés de l'individuation humaine parce qu'il va jusque dans les profondeurs énigmatiques et abyssales de **l'incarnation** de l'instituant symbolique au champ phénoménologique. Quoi qu'on puisse penser, très extérieurement et très formellement, de cette »connotation« judéo-chrétienne du sublime kantien — mais les temps ne sont plus, fort heureusement, à de tels »procès« aussi mutilants qu'abourdes pour la pensée —, il n'empêche que Kant a, le premier dans l'Histoire de la **philosophie,** pensé cette incarnation de manière novatrice et susceptible de nous aider à traiter l'une des questions les plus ardues de la phénoménologie — et de notre temps.

Qu'en est-il en effet du statut de l'individuation du soi à même le sens commun phénoménologique dans l'épreuve du sublime? Sur ce chemin, nous le pressentons, c'est le rapport difficile entre socialité phénoménologique et société symboliquement instituée (composée, dans cette institution, d'individus empiriques) qui vient en question. Nous ne sommes donc pas si loin qu'il le paraît de la question du politique, dont nous allons voir qu'il n'est pas si aisé qu'il le semble à première vue de la distinguer radicalement de la question du théologico-politique.

Pris dans la rigueur de leur abstraction par rapport à l'empirique, la phénoménalisation, et le plaisir esthétique, en tant que **Wesen** humain à même le phénomène-de-monde, c'est-à-dire plaisir de phénoménalisation — dont un lieu d'élection est l'art —, ne mobilisent précisément pas les ressources du soi empirique, lequel y est mis hors-circuit avec les représentations de sa subjectivité, mais mettent en jeu la contingence radicale de l'individuation phénoménologique. Il en est de même, et, nous l'avons vu, de manière indissociable, dans le sublime, et cela, déjà parce qu'il s'éprouve lui aussi dans une réflexion esthétique sans concept. Mais, dans la mesure où, en lui, se met en jeu l'épreuve de la mort, de la transcendance d'absence **dans** et **à l'écart** du phénomène; dans la mesure où la plénitude apparente en concrétudes de monde (en **Wesen** sauvages) du phénomène y paraît, du fait de la distorsion originaire, comme le reflux éphémère et ek-statique d'une absence qui la vide et la troue de toutes parts, le moment du sublime consiste, dans un premier temps il est vrai transcendantal — qui fait du temps/espace sans être lui-même dans le temps et dans l'espace —, en un choc ou un déplaisir qui se reprend, esthétiquement, sans concept, dans le plaisir (la joie) de la rencontre de l'instituant symbolique qui ancre symboliquement le soi de la réflexion **au-delà même** de ses déterminations empiriques, qui lui donne sens com-

me sens **se** faisant sous l'horizon du sens même du sens. Dans le sublime, c'est l'abîme traversé de la mort qui individue le soi tout en l'élevant à la dimension intelligible, où il n'est plus souci de soi, mais souci de la cohérence du **sens à faire,** indéfiniment — cohérence »rationnelle« dont l'exigence est celle-là même de la Loi morale qui ne stipule aucun décret particulier, mais est **le point d'ouverture** au sensé, lequel est dès lors, **ipso facto, trans-subjectif.** L'individuation symbolique par le sublime n'est donc pas une individuation empirique, mais, au recroisement du symbolique et du phénoménologique, une individuation **à même** le sens commun, où le je est **requis au sens** par l'Autre, c'est-à-dire, par là, requis au sens pour une communauté d'autres qui est la communauté morale. Celle-ci n'échoue à s'ouvrir comme horizon symbolique du sens (et des sens) à faire que dans le malencontre où, refusant (refoulant) l'abandon de ses déterminités empiriques, lesquelles sont socialement, c'est-à-dire symboliquement instituées (par des règles d'identification où jouent les règles de la parenté), le soi se cabre ou se crispe sur soi, et n'est institué, au lieu du Grand Autre (Lacan), que comme sujet de l'inconscient symbolique (celui de la psychanalyse), machine à l'aveugle par un **Gestell** symbolique qui le **particularise** (sans l'individuer) en tant que signifiant aveugle dans un jeu aveugle de signifiants. Le sens s'y est pour ainsi dire dérobé, saturé de soi dans le malencontre, subtilisé comme horizon d'un sens à faire dans une temporalisation/spatialisation concrète au monde, enkysté comme signifiant qui, de cette saturation ou de cette condensation, se rejoue aveuglément dans l'automatisme de répétition, laissant le sujet, qui est sujet de l'inconscient symbolique, en souffrance de monde — souffrance bien vécue, parfois jusqu'à l'atroce de l'horreur nue (Binswanger), dans les pathologies symboliques que sont les maladies psychiques.

Selon la rigueur de l'esprit kantien, il y a donc encore une distance entre la communauté morale et la société politique: distance qui, comme toutes les distances mises en place dans l'architectonique du criticisme, est un abîme infranchissable, qu'enjamberont, de manière très »métaphysique«, Fichte et Hegel par leur manière d'ancrer le moment instituant du socio-politique dans une sorte de »moment« du sublime manqué.[11] Chez Fichte, en effet, et ce dès le **Fondement du droit naturel** de 1796, le moment esthétique de la rencontre de l'autre comme corps-de-chair ou corps phénoménologique **(Leib),** est aussitôt recouvert, dans un **court-circuit** du sublime, par l'institution symbolique de ce corps comme symbole de la liberté, où celle-ci est immédiatement entendue dans un sens kantien: il en résulte que l'institution de la société et de l'Etat légitimes sous l'horizon de la liberté est paradoxalement coercitive à un degré fantastique, puisque soi-disant rationnel, et que, à y bien réfléchir, cette coercition, empirique, est appelée à s'exercer contre l'empirique, y jouant en fait comme une oeuvre de mort: le socio-politique rationnel n'est qu'une forme masquée du théologico-politique, mais où le Dieu, manqué, joue comme un »machin« ou un **Gestell** symbolique devant peu à peu résorber en lui-même les particularités empiriques, c'est-à-dire les hommes

11 Cf. notre **Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.,** Ie partie, ch. II (pour Fichte) et IIe partie, ch. II, § d (pour Hegel), ainsi que notre étude : **Fichte et la terreur,** à paraître dans les Actes du Colloque international organisé par l'E H E S S à Paris en septembre 1988.

vivants concrets. Chez Hegel, par ailleurs, le »moment« du sublime est bien, au moins latéralement, à l'oeuvre dans le moment instituant du socio-politique. Dans celui-ci, qui est celui de la dialectique du maître et de l'esclave, s'effectue aussi la rencontre de la mort. Mais le »moment« propre du sublime n'y est pour autant que plus subtilement mis hors-circuit, puisque, d'une part, l'esclave n'entre dans l'épreuve temporalisante du sens que pour avoir **renoncé** à l'éprueve de la traversée de la mort où il eût dû renoncer à son soi empirique, et que, d'autre part, du fait de ce renoncement même, le maître se voit enfermé dans une souveraineté illusoire, où il occupe la place de Dieu, mais aussi et surtout où le renoncement de l'esclave le prive définitivement lui aussi, de l'épreuve concrète, temporalisante, de la **traversée** de la mort. Bloque dans son individualité devenue quasi-empirique de maître, il se voit narcissiquement coupé du monde et de sa concrétude, souverain de personne, et même pas de lui-même, voué à la répétition machinique des oeuvres de la mort, roi sans sujets extra-posé comme Grand Autre qui a manqué l'incarnation, dont le langage se condenserait en la machination aveugle des signifiants (Lacan). Là aussi, il s'agit d'une forme masquée du théologico-politique, articulée, comme chez Fichte, par le malencontre symbolique, et qui perpétue de la même manière, quoique plus subtilement, les structures de la **domination:** tout comme chez Fichte, c'est à la fin de l'Histoire, seulement, que la domination sera censée pouvoir se résorber, quand le pouvoir mortifère de l'instituant symbolique se sera pleinement épuisé dans son économie même, laquelle est censée être celle du sens, propre à l'expérience de l'esclave. Le terrorisme rationnel, immédiat chez Fichte, es plus subtilement distribué chez Hegel, où il se monnaie, tout au long de l'Histoire, sous la forme de ruse de la Raison, dans ces moments grandioses de l'expérience historique où, par une résurgence **oblique** du sublime, les indiviualités agissantes se voient absolument dépassées par le sens rationnel se faisant, mais se faisant **aveuglément.** Hegel eut du moins cette supériorité sur Fichte qu'il eut le sens du sublime en Histoire. Mais ce sens fut toujours, inexorablement, détourné par son appréhension théologico-politique d'un sens rationnel, et même exclusivement rationnel, qui est en fait celui d' une théodicée.

On voit, par là, l'enjeu de la question que nous posons du sublime en politique. L'enjeu et les dangers qui, pour la philosophie politique, pour le rapport de la phénoménologie au politique, résultent de la hâte à conclure que, le sublime étant le lieu de rencontre phénoménologique du champ phénoménologique et du champ symbolique (sous la forme ultime de l'instituant symbolique), et toute société devant, du fait qu'elle est **eo ipso** symboliquement instituée, se rapporter, dans son moment d'origine, à l'instituant symbolique, l'expérience du sublime devrait pouvoir assurer la fondation symbolique de la société, c'est-à-dire être, du fait même, expérience politique. Cette conclusion, on le voit, même si nous cherchions à l'articuler plus finement encore que Fichte ou Hegel, nous conduirait à penser qu'il n'y aurait pas d'expérience phénoménologique du politique qui, parce qu'elle doit rencontrer le champ symbolique, ne dût être, en son fond, expérience du théologico-politique. Nous ne voulons certes pas dire que cette conclusion soit absolument fausse. Mais la rigueur kantienne des distances doit au moins nous alerter qu'elle est fausse en l'absence des médiations nécessaires, et qui restent à travailler. Il faut s'entendre, en effet, sur le sens proprement phénoménologique de

l'instituant
vage, non ré
s'y joue, no
mort et sa t
voulons pas
théisme ori
sible l'Histoi
symboliquen
donc de l'art
où paraît en
(pouvant êtr
fiant dans l
-politique? Te
sublime en
à penser, ell
tion »éterne
qu'il ne peut
sens, qui est
ce inouïe de
nous voudrio
d'interrogatio

**§ 2. Du subli
en politique**

Le maintien
phénoménolog
et le social d
reuse, ce qui
politique[12]: à
politique coer
lence coerciti
diennes instit
les sociétés a
qu'elle est, s
pérennité d'un
en un pouvoir
une croyance
tique. C'est là
au théologico-
est vain de pr
tique«, »si du
s'agencerait en
voir«[13], c'est à
treinte. Or, si
des sociétés,
sa traversée, c
primitives, et s
certaine concré
propre à donne

12
Voir en particulie
L'esprit des lois s
tres ou une nou
politique, sous la di
sour, Seuil, Paris, 1

l'instituant symbolique, ou, en d'autres termes, sur la portée sauvage, non réductible à l'institution symbolique, du sublime kantien: s'y joue, nous l'avons ébauché, l'épreuve phénoménologique de la mort et sa traversée. Il faut rester attentif, d'autre part, si nous ne voulons pas retomber dans les apories romantiques d'un monothéisme originaire (Schelling), au fait, auquel nous rendent sensible l'Histoire et l'ethnologie, que toute société ne s'institue pas symboliquement sous l'horizon théologico-politique. Qu'en est-il donc de l'articulation du »moment« phénoménologique du sublime, où paraît en abîme la puissance ambigüe de l'instituant symbolique (pouvant être aussi bien mortifère dans le malencontre que vivifiant dans la rencontre), avec l'institution symbolique du socio-politique? Telle est, dans sa profondeur redoutable, la question du sublime en politique. Bien qu'elle s'ouvre à nous comme question **à penser**, elle excède, sans aucun doute, nos seules forces. Question »éternelle«, aussi »éternelle« que les sociétés humaines, et qu'il ne peut s'agir de traiter en un article. Mais question, en un sens, qui est celle de notre modernité, laquelle nous offre la chance inouïe de la liberté de la question. C'est sur ce point précis que nous voudrions esquisser à présent quelques linéaments en forme d'interrogation.

§ 2. Du sublime en politique

Le maintien nécessaire de la distance kantienne entre rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique au lieu du sublime et le social dans son institution politique, rejoint, de manière heureuse, ce qui est aujourd'hui l'objet des débats de l'anthropologie politique[12]: à savoir la question des origines de l'Etat ou du pouvoir politique coercitif. Que le pouvoir ne soit pas synonyme de la violence coercitive, c'est ce qu'indiquent tant les sociétés amérindiennes instituées, selon le mot de P. Clastres, **contre** l'Etat, que les sociétés africaines où la royauté demeure symbolique, chargée qu'elle est, sous des modalités infiniment diverses, d'assurer la pérennité d'un ordre symbolique qu'elle n'a pas créé. La croyance en un pouvoir qui, de sa coercition, engendrerait la société, est une croyance moderne liée à l'institution moderne de l'Etat despotique. C'est là que s'ancre, en fait, l'absence de médiation propre au théologico-politique. Il en résulte, comme l'écrit C. Lefort, qu'il est vain de prétendre ramener le religieux dans l'»orbite du politique«, »si du moins l'on conçoit le politique comme le système qui s'agencerait en fonction de la seule détermination du lieu du pouvoir«[13], c'est à-dire selon une conception qui en serait déjà restreinte. Or, si l'on réfléchit que le »religieux« est, pour la plupart des sociétés, le lieu de rencontre et d'épreuve de la mort et de sa traversée, cela même où se profile le sublime dans ses formes primitives, et symboliquement codées — ce qui n'exclut pas une certaine concrétude phénoménologique d'expérience qui est seule propre à donner vie et sens aux représentations et aux rituels qui,

12 Voir en particulier, tout récemment, **L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique**, sous la direction de M. Abensour, Seuil, Paris, 1987.

13 **Ibid.** p. 201.

sans cela, dégénéreraient en la machinerie aveugle et répétitive d'un pur et simple **Gestell** symbolique —, cela signifie qu'il n'y a pas **identité** (symbolique) entre lieu du pouvoir et lieu de l'instituant symbolique où se rejoue l'institution du social, mais une relation matricielle, à distance, dont les diverses relations singulières instituées constituent, chaque fois, »la nature d'une société politique«. Dès lors, le politique au sens large est bien ce qu'il doit être: non pas l'épreuve inconsciente et aveugle d'un **Gestell** symbolique qui priverait, en général, les hommes de leur humanité en les posant comme des signifiants hors-monde, mais l'épreuve concrète qui fait l'objet d'une **élaboration** (symbolique) de la condition humaine[14], élaboration où, en fait, les deux termes de la relation ne peuvent que se modifier ensemble l'un par l'autre, dans ce qui fait l'historicité symbolique d'une société, et même si, jusqu'à une époque récente (Israël et la Grèce), cette historicité a toujours été »re-codée« dans une apparence d'an-historicité. En ce sens, pourrait-on dire, le politique n'est pas essentiellement, mais n'est que »localement« théologico-politique. C'est le génie de Kant d'avoir aperçu, dans les creux des seconde et troisième **Critique**, que l'épreuve du sublime institue l'homme en sa destination (symbolique) supra-sensible, c'est-à-dire dans une communauté symbolique (religieuse en un sens moderne) qui n'est pas, **ipso facto**, société politique (au sens restreint) — ce qui se marque par le fait que l'individuation par le sublime remet en cause, de fond en comble, l'individuation empirique. Il n'y a donc de sublime en politique que par la **médiation** qui s'effectue, du politique comme réflexion collective et »perlaborante« de la vie en société, à son épreuve au lieu de ce qui est classiquement subsumé par le »religieux« — les deux termes étant aussi variables que complexes et ne pouvant être réduits, **a priori**, à l'une ou l'autre de leur »signification« qui serait nécessairement hypostasiée.

Il y a donc un rapport du sublime au politique, mais **à l'intérieur** de l'institution symbolique globale de la société (**et** de la »nature« en tant que symboliquement »codée« par la société: les deux ne se laissent pas intrinsèquement distinguer, la **physis comme telle** n'a été symboliquement instituée que par et depuis les Grecs), donc dans un ordre symbolique auquel il faut, ici, rendre sa primauté[15], ce qui ne veut pas dire la »positivité« d'un supra-»réel« — comme ces vis, boulons et leviers dont le structuralisme étudie les rapports. Cela signifie deux choses: d'une part que le sublime mis en forme et en évidence par Kant est lui-même inscrit dans une certaine époque de l'Histoire, qui est le XVIII siècle finissant. Mais d'autre part, et corrélativement, que cette inscription, qui est d'une certaine manière un »codage«, n'empêche pas de le reconnaître et de le réfléchir **comme tel**, que le sublime, autrement dit, est bien un »moment« phénoménologique (esthétique), où se joue l'expérience universelle et nécessaire de la mort, parce que, dans la modernité, à cette époque, s'est aussi ouverte une faille, un gouffre, un abîme qui résiste précisément au »codage« en surgissant dans sa nudité — abîme devant lequel l'extraordinaire génie kantien ne s'est pas dérobé.

Cette faille, c'est la résurgence moderne, dans la seconde moitié du XVIII siècle, tout d'abord de la question de la démocratie, ensuite de la question de la Révolution, américaine d'abord (avec ses échos qui plongent loin, jusqu'à la Révolution anglaise), française ensuite, et cela, corrélativement à l'effondrement du théologico-politique classique, de la monarchie despotique d'Ancien

Régime, ba
dans sa po
tenant de l
pareil« de
(Gestell) a
redevenue
tuant symb
sensible et
bilité et sor
tue l'essen
Et c'est l'in
lique l'espa
peut se réf
Espace libr
prêté à ma
plutôt judéo
certaine fa
cheur d'ori
sant et qu
dans le far
de la concr
lisation/spa
parce que,
déterminité
minité fonc
commande
définiment,
du **soi**, que
et des entr
cette transc
moins **sens**
épreuves da

C'est la mê
dans l'expér
après que la
du roi et de
le 21 janvie
jusque dans
le cadre de
symbolique
de l'Ancien
les tourbillon
nements qua
prévisible et
d'avance qui
nus et incon
1789. Le cou
moment ou
léré dans le
dans l'efferv
de paroles e
paraissant a

14
Cf. **ibid.**, p. 202.

15
Ibid. p. 202.

Régime, balayée rapidement par les deux Révolutions, au moins dans sa portée symbolique: le corps symbolique du bon Roi lieutenant de Dieu sur terre s'est insensiblement mué, avec son »appareil« de gouvernement, en »machine étatique«, en »machin« **(Gestell)** absurde, aberrant et étouffant. Dès lors, la distance est redevenue in-finie, non mesurable et non-maîtrisable, entre l'instituant symbolique (Dieu) et le pouvoir. Il s'agit d'une mutation insensible et silencieuse dans les mentalités: dans son imprévisibilité et son caractère fondamentalement immaîtrisable, elle constitue l'essence même, profondément énigmatique, de l'historicité. Et c'est l'in-finité de cette distance qui ouvre dans l'ordre symbolique l'espace libre dans lequel la condition humaine tout entière peut se réfléchir, sans concept pré-déterminé, au lieu du sublime. Espace libre, re-codé, certes, selon les termes kantiens (qui ont prêté à malentendu) de la divinité, et de la divinité en un sens plutôt judéochrétien, mais de manière telle, précisément, que, d'une certaine façon, cette divinité y retrouve quelque chose de sa fraîcheur d'origine, qu'elle n'a plus rien à voir avec le Dieu tout puissant et quasi-machinique de l'onto-théologie moderne — sinon dans le fanatisme et la superstition —, parce qu'elle se charge de la concrétude de l'expérience phénoménologique (la temporalisation/spatialisation dans la schématisation de l'imagination), et parce que, corrélativement, elle élève l'individu au-delà de ses déterminités empiriques (symboliquement codées). Cette indéterminité foncière du divin m'invite à vivre, et non à mourir, ne me commande rien et ne me contraint à rien, est ce qui recule, indéfiniment, dans l'abîme du sublime avec l'énigme irréductible du **soi**, que je puis découvrir, dans la rencontre, au-delà des limites et des entrailles insituables du monde: pour être non-mondaine, cette transcendance, comme horizon symbolique, ne donne pas moins **sens** à mon être-au-monde, à mon existence et à mes épreuves dans le monde.

C'est la même distance in-finie qui a joué, en direction inverse, dans l'expérience révolutionnaire française, au moins jusq'en 1794, après que la figure du despote ait été destituée (emprisonnement du roi et de sa famille en septembre 1792, exécution de Louis XVI le 21 janvier 1793), laissant ouvertement vide le lieu du pouvoir, jusque dans le plus effrayant de l'épisode terroriste.[16] C'est dans le cadre de l'usure, subitement devenue très rapide, de l'efficacité symbolique propre aux prestiges devenus obsolètes de la royauté de l'Ancien Régime, qu'il faut comprendre les bouleversements, les tourbillons et les éruptions révolutionnaires comme des événements **quasi-naturels:** ils surgissent de manière totalement imprévisible et incompréhensible — il n'y a pas de concept donné d'avance qui permette de les déterminer — des tréfonds inconnus et inconnaissables de la société et de l'Histoire — et ce, dès 1789. Le cours des choses, que d'aucuns ont toujours cru, à un moment ou à un autre, maîtriser, s'est brusquement trouvé accéléré dans les célèbres »journées »révolutionnaires parisiennes: dans l'effervescence, le génie inventif et l'extraordinaire liberté de paroles et d'action, dans la générosité mais aussi la cruauté paraissant aussi naïves qu'absurdes, dans l'invidision du pen-

14
Cf. **ibid.**, p. 202.

15
Ibid. p. 202.

16
Pour tout ceci, voir notre étude : »La trahison des apparences«, dans **Le Genre humain,** n°16/17, Seuil, Paris, 1988, pp. 139—156.

ser et du sentir, mais aussi le caractère éphémère, selon les circonstances, de toute individuation — où les individus empiriques semblent avoir jeté leur défroque. Là se manifeste, dans l'époque moderne, et de manière bouleversante, quelque chose comme la **phénoménalité du social,** avec son **indéterminité caractéristique,** et qui est la forme moderne de l'indéterminité d'origine de la démocratie. Y apparaît en effet, non pas la communauté comme soudée et transcarente à elle-même, mais au contraire comme **phénomène indéfiniment divisé,** et divisé en émotions, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations, en discours, en actions, aussi insaisissables et passagers dans leur individualité que les multiples vaguelettes de la mer. S'il y a des rôles pour ce gigantesque »théâtre«, ils ne sont pas écrits d'avance, mais ils s'inventent à mesure selon le **sens** qui se cherche obscurément dans ce qui est en train de se faire. Enfin, ce qui est caractéristique, ces grands rassemblements ignorent presque toujours, tres candidement, leur puissance: quoi qu'on ait pu en dire, ils sont généralement économes en victimes (malgré les provocations), et tout prêts de se laisser duper, comme ce fut généralement le cas, par les compromis politiciens les plus boîteux. Cet apparaître indéfini du social, où prend sens, en son affleurement, la notion indéfinie du peuple, n'est pas la Terreur. Et pourtant, il l'a engendrée d'une manière ou d'une autre, le peuple assemblé dans le phénomène miroitant de ses sensations, de ses actes et de ses paroles, s'est »glacé«, dans le courant de 93, dans l'image d'une communauté indivise et nivelée. C'est, avons-nous tenté de montrer ailleurs (17), pour avoir manqué la réflexion esthétique du sublime que le cours de la Révolution s'est retourné, dans un véritable malencontre de l'instituant symbolique, en sa machination aveugle dans le **Gestell** symbolique de la Terreur, où ont régné, cela va sans dire, le fanatisme, mais aussi une sourcilleuse superstition démocratique où toute individualité empirique trop remarquée et trop remarquable était vouée à la mort.

Qu'est-ce à dire, dans le contexte que nous déployons ici? Tout d'abord que le moment révolutionnaire, comme moment du retour du social à ses origines, c'est-à-dire aussi à son apparaître phénoménologique, est profondément ambigu en ce que, faisant apparaître quelque chose comme le sens commun phénoménologique (esthétique), il est à la fois, indissociablement, dans les termes kantiens, »moment« du beau et »moment« du sublime, où l'individualité empirique est appelée à se perdre pour se retrouver transmuée dans la figure énigmatique du soi — d'un »soi« réconcilié avec l'instituant symbolique dans la Révolution. Non pas qu'il s'y agisse, comme dans les totalitarismes contemporains (et en particulier, comme on l'a dit, dans le nazisme) d'une »esthétisation« de la politique, car celle-ci ne s'effectue qu'après coup et du dehors dans une mise en scène perverse et agonistique de la Révolution, mais, en quelque sorte, d'une »politisation« de l'esthétique, et ce, par une réflexion mutuelle et en abîme du politique et du phénoménologique. Le phénomène du social affleurant en sa phénoménalité n'est pas seulement ce qui tient les hommes assemblés au lieu d'un sens commun qui se fait sans concept préalable (les »journées ont presque toujours lieu à propos de refus, et non pas avec un projet dont la réalisation serait assurée par une pré-détermination, elles sont, en se sens, »irrationnelles«), donc au lieu de ce qui se cherche comme un abri, mais il est aussi effrayant par son pouvoir de dissolution des repères symboliques, et en particulier de ceux qui identifient et différencient les individus

empiriques.
symbolique,
aspiré par
voué à l'an-
d'»état de n
abîme est p
que s'est eff
des puissan
— avec ce
-même, le s
dus empiriq
ceux-ci.

C'est dire q
phénoménol
finiment div
il fallait d'a
obscurémen
non pas à i
fait. Au con
ment dissolv
taire, égalita
correspondar
des réalités
insaisissable
stoire, **visé**,
semble para
dans la mise
communauté
étroit du ter
contre de l'in
ment conting
symbolique, r
cisément, dar
(mystère divi
minités empi
constitue dés
si, au lieu du
»réconciliée«
que cette de
stitue, à distai
positive, l'hor
pe, **toute** soci

Du moins tout
dans le malen
lique. C'est sa
selon les cas
dans l'épreuv
propre à insti
sions, y comp
volutionnaires
ce est précis
riciens« comm
trouvée ranime
-politique d'un
société. Selon
en vertu de l
figure (symbo

empiriques. En se rapportant, en sa phénoménalité, à l'instituant symbolique, le social **vacille** en son institution symbolique, il paraît aspiré par l'abîme où, tout étant désormais possible, il semble voué à l'an-archie, donc au chaos, de sa propre mort — à une sorte d'»état de nature« que les contemporains ont fort bien senti. Cet abîme est précisément celui du **sublime en politique.** C'est en lui que s'est effectué le malencontre terroriste, dans le retournement des puissances de l'instituant symbolique en puissances de mort — avec ce paradoxe que c'est comme si, pour se préserver lui-même, le social, illusoirement soudé à soi mais divisé en individus empiriques, en subjectivités, avait dû porter la mort contre ceux-ci.

C'est dire que le sublime en politique, comme lieu de rencontre phénoménologique du social en sa phénoménalité diffuse et infiniment divisée avec l'instituant symbolique, est propre, comme il fallait d'ailleurs s'y attendre, à mettre en sens ce qui se fait obscurément du sens dans l'effervescence révolutionnaire, mais non pas à instituer magiquement un social en quelque sorte tout fait. Au contraire, le sublime en politique en paraît comme l'élément dissolvant, comme un pôle d'aspiration vers l'anarchie libertaire, égalitaire et fraternitaire, dont on sait que les trois noms correspondants peuvent, en leur efficacité symbolique, recouvrir des réalités politiques très diverses. Car c'est un moment presque insaisissable, **utopique** par rapport à la réalité empirique de l'histoire, **visé**, sans doute, dans le judéo-christianisme, où l'être-ensemble paraît en imminence de pouvoir se tenir par lui-même, dans la mise en question radicale de l'empirique. Non pas, donc, communauté soudée, mais communauté trans-politique (au sens étroit du terme politique), où l'individuation se ferait à la rencontre de l'individuation phénoménologique, qui est aussi radicalement contingente que radicalement éphémère, et de l'individuation symbolique, mais au lieu de l'instituant symbolique qui paraît précisément, dans le sublime, comme **indéterminité non-phénoménale** (mystère divin). Dès lors, le soi se trouve **décentré** de ses déterminités empiriques pour se livrer à l'énigme irremplaçable qu'il constitue désormais pour lui-même et pour les autres. De la sorte, si, au lieu du sublime ne peut l'instituer qu'une socialité utopique, »réconciliée« **dans et à travers** ses divisions, cela ne signifie pas que cette dernière n'existe pas, mais au contraire qu'elle constitue, à distance de la sphère politique du pouvoir et de la société positive, l'horizon symbolique **d'humanité** qui traverse, en principe, **toute** société.

Du moins toute société vivante, toute société qui ne se livre pas, dans le malencontre, aux oeuvres mortifères de l'instituant symbolique. C'est sans doute pour avoir cru, plus ou moins sincèrement selon les cas, que l' instituant symbolique, paraissant en abîme dans l'épreuve phénoménologique du sublime en politique, était propre à instituer directement la société dans toutes ses dimensions, y compris, donc, dans le réel immédiat, que les acteurs révolutionnaires sont devenus des acteurs terroristes. Cette croyance est précisément la même que celle qui a animé des »théoriciens« comme Fichte et Hegel; tout comme chez eux, elle s'est trouvée ranimée, mais selon d'autres moyens, par la foi théologico-politique d'un pouvoir qui pouvait **façonner,** coûte que coûte, la **société.** Selon cette dangereuse et combien explosive »conslusion« en vertu de laquelle, les journées révolutionnaires ayant donné figure (symbole) à la souveraineté illimitée du peuple, celle-ci

UNIV. CATH. LOUVAIN (U.C.L.)
INSTITUT SUP. PHILOSOPHIE
BIBLIOTHEQUE.
Chemin d'Aristote, 1 - B. 1348 Louvain-la-Neuve

pouvait légitimement, et sans perte, se transférer telle quelle à l'assemblée (la Convention) et aux Comités, devenus illusoirement les »bras séculiers« de la volonté populaire. La résurgence du théologico-politique a lieu dans cette soi-disant incarnation du sublime au lieu **identifiable** et **situable** d'un pouvoir qui ne peut, dans le même moment, s'en tenir à distance que dans l'instabilité — entre la figure dégénerée de l'anarchie terroriste qui est celle de l'arbitraire et de l'amalgame, véritable per-version originelle de la démocratie —, et la figure du nouveau despote, pire que l'ancienne, car »resourcée« aux puissances du symbolique, et qui a été incarné un moment par Robespierre, lequel ne put recréer la distance que dans l'imaginaire, avec le culte aberrant de l'être suprême, masque fade d'un être exsangue, cadavérique, machinique comme le travail aveugle de la guillotine. A vouloir assurer, voire créer dans le réel empirique la communauté utopique, qui, au reste se révèle comme telle de cela même, on l'identifie à soi dans son **concept** abstrait, on la reduit à une sphère homogène en coupant (les têtes de) tout ce qui dépasse l'uniformité. Pris par le cours tourbillonnaire et immaîtrisable des événements, les révolutionnaires français les plus fidèles, pourtant, à la »cause« de la Révolution, n'ont pas eu le temps de penser que l'idée de l'instituant symbolique et de la communauté utopique était, comme Kant l'avait compris, **imprésentable;** c'est-à-dire ne pouvait jouer, dans son indéterminité même, que comme **sens** même du sens, et même du sens commun, irréductiblement **à l'horizon** de toute société, mais impossible à présenter ou à exposer **(darstellen)** au monde, à schématiser dans des phénomènes de-monde, sinon indéfiniment, et encore moins à »traduire« dans le réel — cette »traduction« étant irréductiblement »trahison«. Comme Kant nous en a administré la leçon, le sublime est seulement l'horizon où toute institution est appelée à **se réfléchir,** et par surcroît, sans concept donné d'avance **(a priori** ou empirique): c'est vrai sans doute et avant tout de celle du socio-politique. Le sublime n'est donc **surement pas** une idée ou un concept d'où pourrait s'instituer le socio-politique en **se déterminant** selon lui. Croire que le sublime est instituant en tant que déterminant dans le réel, c'est se livrer à ce que nous nommons **l'illusion transcendantale de la politique moderne.**

Car il y a aussi une dimension égoïste ou egotiste du terrorisme qui est un effet de la crispation égoïste ou egotiste du soi devant la mort — quelque chose comme un »chacun pour soi« et un »tous contre tous« dans le souci authentique de soi, la communauté étant dès lors presque irrésistiblement, à la manière de Heidegger, cell d'un »on« inauthentique qu'il s'agit de ramener violemment à la »grandeur« de son »destin«. Si le terrorisme résulte d'un malencontre entre la profondeur phénoménologique de l'expérience et l'instituant symbolique, c'est que, non seulement il se donne l'illusion de posséder une maîtrise quant au symbolique qu'il ne s'agirait plus que d'»actionner«, mais que cette illusion elle-même vient de la croyance que le soi empirique peut se transcender et se transmuer **lui-même,** par la »résolution« ou la volonté tout en transcendant et en transmuant la société. Ce mouvement de transcendance ou de transmutation n'est en réalité qu'une ruse de l'auto-conservation, une **Aufhebung** au sens hégélien, qui prétend dépasser sans rien perdre, et où, dans l'exercice scrupuleux (fanatique et superstitieux) de la vertu républicaine, le social est censé advenir à sa vérité, à l'exclusion de tout ce qui paraît l'oublier. La communauté socio-politique est censée y fusionner

dans un soi
sans perte,
»empiricité«
étant vouée
l'Ancien Régi
la résurgence
file l'incendie
-conservation,
blime: quand
(traditionnelle
ce n'est jama

Il faudra tout
ser insensible
pour que la
à l'instar du
que resurgiss
dans les tota
ouïe et terrifi
munauté ave
qui se monna
de: désordre)
luttes sans n
et de se repr
que activiste
complots occ
cesse à joue
donner crédit
à l'abîme). La
tout simplem
n'est que la
tion machiniq
toujours susc
s'est institué
tivement eu
dire, a fait l'
ment sur sa
des puissanc
même plus qu
de la vertu r
et en réalité
culot ou arro
transmutation
l'humanité tou
les régimes,
Auschwitz) et
nifestement
l'abîme des é
Gestell symbo
me toute »ra
plus à une m
du symbolique
gralement mu
il est vrai, fa
Comme l'a m

17
Ibid.

dans un soi quasi-divin, trans-historique, où devraient se refléter, sans perte, les individus eux-mêmes élevés à leur pureté, toute »empiricité« quelque peu singulière — talents, richesses, etc — étant vouée à la mort en tant que subsistance insupportable de l'Ancien Régime ou de l'ancienne société. Si bien que, derrière la résurgence du théologico-politique par d'autres moyens, se profile l'incendie nihiliste du soi à la poursuite de soi, de son auto-conservation, dans, l'abîme creusé par la distance in-finie du sublime: quand celui-ci entre directement, sans médiation protectrice (traditionnellement: le »religieux«), dans le champ du politique, ce n'est jamais sans au moins l'imminence de ce danger ultime.

Il faudra toute la lente dérive historique du XiXe siècle pour passer insensiblement du théologico-politique au sociologico-politique: pour que la société, censée être unifiée par l'Etat, se conçoive, à l'instar du Dieu, comme substance-sujet auto-instituante, et pour que resurgisse, au XXe siècle, une nouvelle version de la terreur dans les totalitarismes. Dans cette expérience socio-politique inouïe et terrifiante joue à nouveau un fantasme de fusion de la communauté avec elle-même, et de l'Etat avec la société (Cl. Lefort qui se monnaie dans le réel par une fantastique anarchie (au sens de: désordre) une absence totale de principe et de principes, des luttes sans merci pour un pouvoir toujours en voie de se perdre et de se reprendre, tout cela ne se dissimulant que sous le masque activiste du »mouvement pour le mouvement« (H. Arendt), de complots occultes mais permanents, véritables ou fabriqués, sans cesse à jouer et à déjouer pour relancer la »machine«, pour redonner crédit à une »légitimité« qui court en réalité indéfiniment à l'abîme). La confusion tragique de notre temps a été d'assimiler tout simplement Révolution et totalitarisme, alors que ce dernier n'est que la mise en scène **agonistique** de la première, la répétition machinique et symbolique du malencontre symbolique qui est toujours susceptible d'advenir en elle. Le totalitarisme stalinien s'est institué de la mise en scène de la Révolution qui avait effectivement eu lieu en Russie. Et le totalitarisme nazi, pour ainsi dire, a fait l'économie de la Révolution pour enclencher directement sur sa mise en scène.[18] Dans ces épreuves contemporaines des puissances mortifères de l'instituant symbolique, il n'est même plus question, comme dans l'expérience terroriste française, de la vertu républicaine, car le cynisme est ouvertement affiché, et en réalité connu de tous: l'audace y est devenue incroyable culot ou arrogance, mépris manifeste de la vie et de la vérité, transmutation des plus basses oeuvres en destinée millénaire de l'humanité tout entière. La terreur y devient, plus ou moins, selon les régimes, l'horreur nue (dont le point extrême est atteint avec Auschwitz) et cela n'est pas explicable par l'idéologie qui n'est manifestement qu'une »langue de bois« plaquée sur la course à l'abîme des événements, la »rationalisation« dans l'imaginaire du **Gestell** symbolique qui actionne aveuglément la mort, et qui, comme toute »rationalisation«, fait flèche de tout bois, ressemble plus à une monomanie pathologique qu'a un effort d'élaboration du symbolique. Le Dieu, l'instituant symbolique s'est presqu'intégralement mué en »machin« ou en **Gestell**, est le soi en émerge, il est vrai, face à la mort, mais dans la quasi-radicale solitude. Comme l'a montré H. Arendt, le sens commun est pratiquement

17
Ibid.

détruit dans ce véritable état de guerre de tous contre tous, et avec lui, tout simplement, le sens: atrocité **radicale** de ces victimes conduites en troupeau à la chambre à gaz, et qui ont dû ressentir qu'elles mouraient, précisément, **comme rien et pour rien.** Ce serait donc commettre un très grossier contresens que de confondre sublime en politique et épreuve de la mort dans les totalitarismes. Car le sublime est, précisément, appréhension esthétique, encore une fois sans concept, de ce qui fait le sens du sens — l'épreuve où les sens s'articulent aux sens pour faire du sens. Si le sublime a été manqué pendant la Révolution française, on pourrait presque dire qu'il a été **activement nié** pendant les épisodes totalitaires. Nié pour être fantasquement répété dans la mise en scène authentiquement perverse de l'»esthétisation« de la politique: selon la même perversion morale **(mutatis mutandis)** qui ferait passer, sais solution de continuité, de la Loi morale kantienne à la Loi du désir d'un pervers sadique ne pouvant jouir que dans le strict ordonnancement de la »scène primitive«, ordonnancement dont il ne maîtrise pas l'enchaînement, mais où il croît, illusoirement, découvrir et maîtriser la Loi.[19] Car la mise en scène de la Révolution au niveau de la société globale participe de la même croyance illusoire, dangereuse et explosive, que, par là, du moins la Loi du social est sur le point de se découvrir et la Révolution sur le point de se maîtriser, Maîtrise qui n'est que celle de l'ombre, et où l'ombre, en fait, règle le jeu, comme l'ombre de la mort, ce qui en fait justement le caractère agonistique.

Si le sublime met en jeu l'épreuve de la mort **et de sa traversée,** il n'est pas lui-même la mort, sinon pour le sujet empirique (et donc social) qui se crispe sur auto-conservation. Il ne peut advenir comme tel, dans l'expérience concrète, que dans une indéterminité des repères symboliques qui rend impossible son »re-codage« immédiat dans des termes »magico-religieux« ou théologico-politiques. Sa réflexion **esthétique** n'est donc possible que là ou advient, au moins comme horizon, l'indéterminité démocratique comme indéterminité empêchant le »savoir« (symbolique, le plus souvent inconscient) de coïncider (fantasmatiquement) avec le pouvoir. C'est ce qui fait de la démocratie, non pas tant un régime égalitaire qu'un régime remettant en cause les différenciations empiriques des individus, pour les élever à la dignité d'êtres énigmatiquement irremplaçables sous l'horizon de la communauté utopique en tant que communauté symbolique. En ce sens, la démocratie serait le seul régime apte à poursuivre les oeuvres de la Révolution par d'autres moyens, et dans leur économie sensée — ce qui ne la protège pas, mais l'expose au risque de la mise en scène de la Révolution dans le totalitarisme, quand l'exacerbation des tensions sociales voue chacun à l'auto-conservation coûte que coûte.

La démocratie est donc précaire et fragile. Et qui, semble-t-il, c'est la question que nous voudrions poser pour conclure, ne peut exister que si chacun, pour le moins, accepte de savoir (réfléchir) qu' il y a **quelque chose qui le dépasse absolument,** sur quoi il est loisible, mais pas nécessaire, de mettre un nom. En ce sens, comme on est, au reste, conduit à l'observer selon un exercice minimal de la lucidité, l'expérience contemporaine de la démocratie serait menacée par la tendance qu'y a chacun (individuellement ou en groupe) de se refermer sur la sphère de son soi empirique. La seule chose qui la protège aujourd'hui, et elle est

de taille,
dent, du
Mal radic
-nous de
core plus
apparemr
où prend
dans l'éni
mes et p
nous n'en
si parado
plus aigü
leurs, et
dans l'int
zon du su
tresse d
destemer
et dans l
bolique
seulemer
dans la
humaines
de l'huma
hui qu'au
la nature
destructi
cet abîm
se pours
chance e
nous déc
un peu c
venir au
bien, vail
»héros«?

18
Si le cas
peu étudié
raît plus c
cipe, lui au
les »Cent
tion cultur
de la Révo

19
Alors que
particulière
comme su
moins du

de taille, est sans doute la mémoire diffuse, au moins en Occident, du champ de ruines, d'horreurs, de morts, de l'horizon de Mal radical laissés par les expériences totalitaires. Mais gardons-nous de ce qui pourrait encore s'inventer, et qui pourrait être encore plus fantastiquement pervers. Gardons les distances, et seule, apparemment, peut nous y aider la réflexion en abîme du sublime où prend chair, indéfiniment, la communauté utopique des hommes dans l'énigme irréductible qu'ils constituent, chacun pour eux-mêmes et pour les autres, de leur soi »suprasensible«. Sachons que nous n'en aurons jamais fini avec l'énigme de l'incarnation qui, aussi paradoxal que cela paraisse aujourd'hui, est l'une des formes les plus aigües de l'énigme de la condition humaine, si apte, par ailleurs, et autant aujourd'hui qu'autrefois, à s'échapper d'elle-même dans l'intemporalité des savoirs et des croyances. Car, sous l'horizon du sublime, le partage n'est plus entre la pleine conscience maîtresse de soi et l'aliénation, mais entre l'épreuve réfléchie modestement et lucidement d'une finitude à **élaborer** dans le temps et dans l'espace, et les puissances mortifères d'un instituant symbolique mué en machine aveugle de mort. Le **Gestell** n'est pas seulement, comme Heidegger l'a pensé, un peu »réactivement«, **dans** la technique moderne, mais il est **dans** toutes les oeuvres humaines, y compris les plus spirituelles, et ce, dès les origines de l'humanité. Si nous avons plus à craindre ou à redouter aujourd'hui qu'autrefois, c'est que, peut-être, nous nous rapprochons de la nature comme **Gestell**, que nos moyens de fabrication et de destruction en sont plus grands et plus monstrueux. Mais devant cet abîme d'une »naturalisation« de l'humanité, dont les oeuvres se poursuivent au-delà du totalitarisme[20], nous avons du moins la chance extraordinaire, qui est celle de la modernité, de pouvoir nous découvrir comme des hommes, et non comme des bipèdes un peu compliqués. Avec l'ultime qui nous est commun à tous, de venir au monde, d'y être, et de devoir le quitter — plus ou moins bien, vaille que vaille, car qui osera demander à l'autre d'y être un »héros«?

18
Si le cas du fascisme italien, assez peu étudié, du moins en France, paraît plus complexe, le maoïsme participe, lui aussi, manifestement, depuis les »Cent Fleurs« jusqu'à la »Révolution culturelle«, d'une mise en scène de la Révolution.

19
Alors que ce n'est jamais que la loi **particulière** du désir où il se situe comme sujet. Non universalisable à moins du délire (littéraire) sadien.

20
Dont H. Arendt a bien montré qu'il traitait explicitement l'homme comme un animal, comme un être ou plutôt comme un **objet** naturel. On ne peut pas dire que cet horizon se soit refermé aujourd'hui, loin s'en faut. Même si l'atroce est évité, on y avance à petits pas, insensiblement, jour après jour, selon un »processus« inexorable, qui n'est pas seulement celui de la »connaissance objective« ou de la »technique«.