KAIROS N° 2, 1991, pp. 151-186.

91/76

APERCEPTION DE L'INDIVIDU ET ETRE-AU-MONDE

Marc RICHIR

1. Introduction.

Par aperception de l'individu, nous entendrons cet acte, plutôt obscur que clair, parce que, nous le verrons, plutôt complexe que simple, par lequel nous nous apercevons, pourtant de manière immédiate, comme ipséité (*Selbstheit*) incarnée vivant sa propre vie et pas celle d'un autre ou des autres. Les difficultés naissent dès que, de cette aperception que nous avons tous, que nous soyons philosophes ou pas, nous cherchons à élaborer, sinon l'"explication" –nous verrons qu'il n'y en a pas dans la mesure où elle fait partie intégrante de notre condition d'être humains–, tout au moins la "compréhension". Dans les termes où nous posons la question, il nous manque en effet la compréhension de l'ipséité et la compréhension de l'incarnation. Même si les "débats" les plus contemporains, apparemment philosophiques, sont loin d'avoir fait avancer les choses, nous commençons, néanmoins, à prendre un certain recul historique sur notre siècle, qui correspond sans doute au reflux des idéologies liées de plus ou moins près à la vague du structuralisme –idéologies de la fin ou de la mort du sujet ou de l'homme–, et à nous apercevoir que, tout au moins, la question de l'ipséité, bien plus que celle de la subjectivité, est sans doute, depuis Descartes, l'une des questions directrices de l'institution moderne de la philosophie, et plus ou moins souterrainement, de l'interrogation philosophique contemporaine. Les excès plus ou moins délirants des idéologues qui ont dominé la scène française durant près de trente

ans ont conduit à comprendre que la dissolution du sujet comme subjectivité centrée sur un moi censé être maître de lui-même et de son extériorité, risquait d'évacuer le bébé avec l'eau du bain : demeure pendante, malgré les dénégations multiples, la question de savoir *qui* nous sommes. Et c'est cette question elle-même qui, pour ainsi dire "en réaction", tend à être le plus souvent recouverte, aujourd'hui, par la quête mystifiée et mystifiante, individualiste, de l'identité, alors même que l'identité identifiable comme un *Même*, comme un *idem*, fait se perdre une "identité" d'un tout autre style, celle de l'*ipse* (1).

S'il est juste, en effet, de dire que l'individu est identifiable, c'est en tant qu'il est lui-même au recroisement de divers réseaux symboliques (sociaux, culturels, historiques) qui permettent, non seulement de le repérer, mais encore de le reconnaître : en ce sens, il n'a d'existence que symbolique, pour lui-même et pour les autres. Mais c'est déjà trop de dire qu'il soit "engendré" ou "produit" par l'ordre symbolique : ce dernier joue plutôt, nous allons tâcher de le montrer, comme système de codage ou de re-codage –engendrant toutes sortes de "surdéterminations"– que comme système donateur d'existence : comme système permettant plus ou moins bien à l'individu de s'orienter et de "trouver" ce qui est censé être sa "place" dans l'ordre symbolique, plutôt que comme instance chargée d'assurer son existence. Pas plus éclairant pour notre interrogation n'est le concept de subjectivité, au sens quasi-scolastique qui a été explicité par Heidegger dans ce qu'il a nommé "métaphysique de la subjectivité", à savoir comme système individuel d'auto-représentation coextensive de la représentation de ce qui lui est extérieur : la question de l'ipséité s'y enfouit en effet dans l'identité (symbolique représenté) du moi, et c'est pour avoir pensé, à la suite de Heidegger, que ce système, circulairement clos sur lui-même, était détruit pour s'être dévoilé suspendu dans le vide, que les "idéologues" dont nous parlions ont pensé que cela signifiait la mort du sujet ou de l'homme –alors que cela signifie tout au plus qu'il ne

(1) Cf. sur ce point le très remarquable ouvrage de P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Coll. "L'ordre philosophique", Paris, 1990.

faut pas confondre l'auto-aperception de l'individu et son identification de soi, en tant que racine *énigmatique* de sa pensée et de son être, avec quelque image ou idéal mystifié et mystifiant du moi. A cela, il faut ajouter, avant d'y revenir, que la psychanalyse a montré à suffisance que les repères et les codages symboliques échouent très souvent à "définir" l'identité symbolique de l'individu, que celle-ci est très souvent, sinon toujours, un problème pour l'individu lui-même, et que l'image ou l'idéal du moi ne sont précisément mystifiés et mystifiants que dans la mesure où le soi s'y re-présente comme dans une sorte d'illusion transcendantale au sens kantien, s'y précipite par excès de ratiocination ou de "rationalisation".

Il suffit d'évoquer rapidement, comme nous le faisons, toutes ces questions, pour s'apercevoir qu'en fait, en cette matière, comme en tout autre d'ordre philosophique, rien n'est "réglé". Que, plus loin, il faudrait encore relire au moins les deux premières *Méditations* de Descartes, notamment l'enchaînement du doute hyperbolique sur le doute méthodique, et la problématique ultime du Malin génie, ou l'ipse, et l'ipse incarné dans l'individu, surgit dans sa nudité, contre la folie d'un Autre qui "me" ferait intégralement rêver, vivre sa vie à lui. Telle ne sera pas ici notre ambition, mais tel sera tout au moins l'horizon de notre interrogation que nous ferons commencer sur des mises en forme plus contemporaines, hantées plus qu'on ne le croit par l'abîme cartésien.

Chez Husserl tout d'abord, où l'héritage de Descartes est le plus clairement revendiqué, il n'y a pas, à proprement parler, d'épreuve par le doute hyperbolique, dans la mesure où le doute y est pris, non pas dans sa fonction "négative" de révocation, mais dans sa fonction suspensive d'*époché*. L'auto-aperception de l'individu y est immédiatement aperception de monde, et de monde intermonadique, dans la mesure où l'ipse s'y aperçoit *incarné*, en même temps que les autres, comme corps-de-chair vivant (*Leib*) parmi d'autres corps-de-chair. Comme le dit Husserl, l'auto-aperception est "mondifiante" ou "mondanisante" (*verweltlichend*). Ce qu'il y a donc d'extrêmement riche chez Husserl, c'est le lien explicite de l'aperception de l'individu et de l'être-au-monde dans une communauté humaine. En revanche, ce qu'il y a d'extrêmement problématique, chez lui, c'est que cette auto-aperception est censée se découper sur le cogito

transcendantal d'un ego transcendantal censé pouvoir dévoiler les ressorts ou les motifs qui poussent à la constitution de l'auto-aperception. C'est là le risque, bien connu, de solipsisme transcendantal, que Husserl ne conjure qu'à considérer à son tour une "intersubjectivité" ou une "monadisation" transcen-dantales comme la racine ultime de l'auto-aperception, ou plus clairement, comme l'auto-aperception dans sa dimension phénomé-nologique transcendantale ouverte par l'*époché* ou le suspens de toute positivité empirique, et dans sa différence d'avec une auto-aperception psychologique et empirique. En fait, par cette sorte de "transposition" à un registre plus profond ou supérieur, l'auto-aperception comme aperception de monde et communautaire, acquiert un statut *phénoménologique*, mais c'est seulement si, ainsi que Fink l'a fort bien vu dans la VI[e] *Méditation cartésienne* (2), l'énigme de l'ego transcendantal comme ipse transcendantal ultime se détache, d'une certaine façon, hors du monde. Ou c'est encore, comme le montrent les écrits tardifs de Husser! sur l'intersubjectivité (3), seulement si l'énigme de l'ego transcendantal, dans sa temporalisation en "présent vivant", ne se tient avec d'autres "monades" transcendantales de même niveau, dans la "monadisation transcendantale", que depuis l'abîme divin ou absolu d'un proto-présent (*Urgegenwart*) d'avant le présent : c'est Dieu lui-même, ou tout au moins sa radicale énigme phénoménologique, qui me tient comme individu, comme ipse incarné, dans mon autoaperception comme aperception du monde et des autres. En ce sens, il y a moins de distance qu'il n'y paraît entre le traitement de Husserl et celui de Fink –mais, on le sait, les deux philosophes ont très intimement collaboré dans les années trente. Et cela ne nous ramène pas, quoiqu'en ait dit Heidegger, à une sorte d'"escamotage" onto-théologique du problème, puisque, d'une part, l'ipse incarné, l'individu dans ses tréfonds phénoménologiques, est séparé de son énigme (en Dieu) par un *abîme* –celui de la temporalisation originaire du présent–, et puisque,

(2) *VI[e] Cartesianische Meditation*, Teil I un II, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und Guy van Kerkhoven, Kluwer Acad. Publ., Husserliana Dokumente, Dordrecht, 1988.
(3) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XIII, XIV, XV, Matinus Nijhoff, I a Haye, 1973.

d'autre part, jamais Husserl ne cherche dans cet abîme ce qui serait tout simplement le fondement déterminant de l'individu. Pour le "moi phénoménologisant" –l'ex-pression est de Fink–, cet abîme est tout au plus un *horizon*. L'aporie subsiste parce que Husserl ne conçoit pas d'autre horizon que phénoménologique, et d'autre pensée de l'horizon, sous l'exposant phénoménologique, que téléologique –ce qui implique, en termes kantiens, la réflexion infinie, non-déterminante, et jamais la détermination. Il lui a manqué, ainsi sans doute qu'à Fink, de penser que cet horizon est essentiellement *symbolique*, celui, allons-nous tenter de montrer, de l'instituant symbolique de l'ipse, qu'il nous est néanmoins impossible de penser, en toute rigueur, comme déterminant symbolique. Corrélativement, et dans le même mouvement, il a sans manqué à Husserl, mais beaucoup moins à Fink (4), de penser que l'abîme divin du proto-temps temporalisant en présent vivant était tout autant abîme *dissolvant* qu' abîme instituant de l'ipse incarné: "moment" de mort au monde tout autant que "moment" de vie au monde, et en ce sens, nous le verrons, dans ses profondeurs, "moment" d'un *sublime phénoménologique*, dont Kant a donné l'idée dans la troisième *Critique*, et qui, d'une certaine manière, mais profondément transposée, reprend le "moment" cartésien du doute hyperbolique.

Pour être tout à fait centrale, chez Heidegger, tout au moins dans *Sein und Zeit*, la question de l'ipse comme *Selbstheit* du *Dasein* n'en reçoit pas moins un traitement finalement équivoque: si l'individuation véritable a bien lieu dans l'épreuve de l'être-pour-la-mort, où le *Dasein* s'appréhende –nous pourrions dire "s'aperçoit"– dans le tout de son être comme tout de ses possibilités ontologiques, comme possibilité de son impossibilité, si, par là, le soi rencontre bien, dans la *Grundstimmung* de l'angoisse, le pouvoir dissolvant de l'abîme, et si, dans la résolution, il se reprend bien comme pouvoir d'exister, au sens transitif, ses possibles, il n'empêche que, dans la mesure où cette existence ne peut s'exercer que dans la

(4) Cf. notre étude : "La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie", in EPOKHE, n° 1, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, pp. 91-125. Ainsi que l'étude de Guy van Kerkhoven, "Consensus, dissension, construction", in EPOKHE, n° 1, pp. 45-89.

temporalité originaire, dont la temporalisation est articulée sur l'instant, le soi ou l'individu s'y retrouve pour ainsi dire "évaporé" dans le phénomène originaire du temps. Le pouvoir d'individuation, et d'individuation authentique de la mort, s'y retourne, sous la figure du destin déjà décidé mais qui reste à accomplir, en pouvoir d'anonymisation et ou de *désindividuation* phénoménologique-ontologique –lequel ne fera que s'accroître de manière hautement paradoxale dans la pensée d'après la "*Kehre*" (5), au point que, nous l'avons suggéré, on peut voir, chez Heidegger, le véritable père des idéologies de la mort du sujet et de l'homme. Sans entrer dans des détails qui nous conduiraient trop loin, on peut dire que Heidegger retrouve, *mutadis mutandis*, l'aporie husserlienne d'un ipse pris entre le pôle d'une individuation authentique, absyssale et énigmatique, mais cette fois dans sa "situation" à l'égard de la mort irréductiblement solitaire ou "solipsiste", et le pôle d'une désindividuation non moins éprouvante, non pas seulement, comme on le croit généralement, dans l'anonymat du "on", mais encore dans ce qui lui fait pour ainsi dire écho depuis les profondeurs, c'est-à-dire dans la temporalisation originaire, où l'ipse incarnée, l'individu, est littéralement introuvable –pour n'être au mieux qu'une figure "destinale" du *Dasein*– et plus loin, de l'être.

Le problème est dès lors peut-être, plus profondément encore, celui du balancement phénoménologique entre aperception de l'individu et être-au-monde. Dans le cas de Husserl et de Heidegger, et au-delà des divergences manifestes, le problème phénoménologique est en effet aussi celui de l'*individuation*: non pas seulement, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs (6), celui de l'individuation radicalement contingente des phénomènes comme unités tout instables et provisoires parce que sans concept, mais encore, et dans un certain lien qu'il nous faudra préciser ici, celui de l'individuation du *soi*, de l'ipse, dans son auto-aperception qui le place au moins en imminence de se trouver "hors-monde" –que ce soit dans l'abîme

(5) Cf. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1990.
(6) Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, (vol. 1), IV, V (vol. 2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983.

proto-temporel de Dieu (Husserl) ou dans l'impossibilité de la mort (Heidegger). En sorte que, si le soi s'auto-aperçoit comme individu, comme ipse incarné, c'est pour se dédoubler aussitôt, d'une part selon Husserl, entre soi transcendantal et censé être non-mondain et soi incarné avec les autres au monde, d'autre part, selon Heidegger dans *Sein und Zeit*, entre le soi authentique, car "résolu" dans le devancement de la mort, et le soi du *Dasein* toujours déjà jeté au monde dans sa facticité, et se trouvant, par ce "jet" qui l'a toujours déjà précédé, dans la modalité, temporalisée depuis le passé, de la *Stimmung* –laissant au "soi" du *Dasein* le soin, ou plutôt le souci de temporaliser depuis la décision de l'instant. Mais comme cette décision est ontologique et non pas ontique, comme elle ne procède d'aucun choix délibéré entre des possibles ontiques étalés dans la *Vorhandenheit*, elle précède elle-même l'individu qui s'aperçoit –et en un sens, elle le fait. Il n'y a donc pas moins, chez Heidegger, une profonde équivoque quant au statut du soi, dont l'énigme recule au-delà de la facticité, dans des profondeurs qui sont plutôt "neutres" –de la neutralité du *Dasein* (7)– que proprement individuées. Il y a, dans l'être-pour-la mort heideggerien, quelque chose comme un "moment" du *sublime*, même si, par l'immanentisation radicale de la mort, c'est-à-dire par sa considération exclusive du point de vue du *Dasein* comme être-au-monde, une part essentielle, nous le verrons, en est manquée ou court-circuitée. C'est tout au moins ce qui en ressort déjà à considérer que le seul rapport que le soi authentique et résolu puisse entretenir à l'égard du *Dasein* dans le tout de ses possibilités ontologiques est un rapport d'*être-en-dette* originaire et pour ainsi dire infini (8) : la finitude y est celle d'une servitude extrêmement subtile et peut-être extrêmement perverse, qui n'est pas sans rappeler une "servitude volontaire" propre à "expliquer" bien des choses, quant à l'impénitence du radicalisme heideggerien dans son appréhension des affaires humaines et politiques. D'une certaine façon, l'œuvre ultérieure de Heidegger le montre, le "soi" authen-

(7) Cf. *Metaphysische Aufangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe, Bd. 26, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
(8) Cf. notre ouvrage : *Du sublime en politique*, Payot, Coll. "Critique de la politique", Paris, 1991.

tique du *Dasein* authentique et résolu ne "se" trouve, dans la "résolution", que pour "se" perdre au service de l'être, pour se dissoudre, comme M. Haar l'a bien montré (9), dans le supposé "soi" de l'être lui-même et en tant que tel.

Etrange situation où il y a au moins une antinomie apparente entre l'aperception de l'individu et l'être-au-monde : comme si l'individu, de s'apercevoir toujours déjà mondain, y perdait son énigme propre, pour se retrouver ipse incarné parmi d'autres, en imminence de désindividuation dans l'anonymat phénoménal –ou, à un autre niveau, dans l'anonymat symbolique qui, de lui prêter un nom et des repères, ne le fait précisément que depuis un réseau tout à fait anonyme, car sans origine apparente, de codages symboliques, enfouissant, selon la belle expression de Ricœur, le soi-ipse sous le soi-idem, l'ipséité sous la mêmeté. D'où vient donc l'aperception de l'individu, comme ipse incarné et radicalement singulier, car vivant sa vie dans sa singularité, et non pas celle des autres ou de l'Autre ? N'y aurait-il rien, dans la phénoménologie, qui permette de déjouer l'abîme du doute hyperbolique comme possibilité, ontologique au sens heideggerien, que le phénomène ne soit rien d'autre, en sa puissance d'anonymisation ou de désindividuation, qu'une sorte de "rêve cohérent" –possibilité évoquée, on le sait, par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*– ou qu'une sorte d'apparence universellement trompeuse ? L'hyperbole ne se trouve-t-elle pas déjà dans une *épochè* trop radicale, que ce soit, chez Husserl, celle de toute positivité empirique livrée par l'attitude naturelle, ou que ce soit, chez Heidegger, celle de tout étant dans sa détermination possible quant à son être ?

Dans ce contexte, une autre réponse forte à la question de l'individu et de l'individuation a été proposée, au-delà de la phénoménologie, par Lévinas. Même si l'on peut discuter l'appréhension restrictive, par Lévinas, du phénomène comme stase, thème, ou synchronie (10), il n'empêche que sa réponse à la question a l'immense mérite, dans notre temps, de la radicalité et de la profondeur, sans parler de son originalité aujourd'hui enfin reconnue, et qui consiste à inverser, pour ainsi dire, les données du problème. L'ipse incarné serait radicalement introuvable, en effet, s'il était *solus ipse*. Ou plutôt, il se perdrait dans le fantôme du soi en tant qu'origine du soi incarné : le sujet serait condamné à une "récurrence" infinie, celle de tout individu qui ne "se" trouve jamais, de penser qu'il est à lui-même sa propre création, et non pas une *créature*. Interprétant l'abîme régressant en lui-même de l'auto-aperception dans un sens délibérément éthique, lui donnant le nom de "récurrence", Lévinas y voit à la fois le signe d'une irréductible et immémoriale passivité –on sent ici l'écho, reconnu par Lévinas, de ce qui a été une pensée profonde de Husserl–, et le témoin d'une véritable "persécution" par l'autre humain, dont, plus originairement que de toute *archè* assignable, je suis en quelque sorte "sommé" de répondre. C'est donc dans la passivité, plus originaire que tout principe ou commencement, de l'individu, que s'ancre sa responsabilité pour autrui : dans cette impossibilité où il "se" trouve d'y échapper, à moins d'entrer dans le malheur en quelque sorte plus grand de "se" perdre. Le moment difficile, parce qu'extrêmement subtil, de la pensée de Lévinas, est celui du passage, qui retourne toute la perspective, de la "récurrence" à la "substitution" : passage à travers une sorte de cercle de flammes, et où "je" ne "me" trouve que d' être responsable, avant même de l'être de mes actes, des actes et même des outrages d'autrui. Assigné par l'autre à la responsabilité pour l'autre, je "me" trouve au fond sans fond de ce qui est désormais "ma" passivité, et ce, dans la mesure exacte où l'autre, dans son visage –qui n'est pas son phénomène– surgit comme la trace de l'Autre, trace infinie de l'infini en fuite, mais qui m'individue de son appel infini dont il n'y a d'équivalent que l'infini de ma passivité. C'est ma souffrance, non pas comme souffrance de l'autre, mais comme souffrance éprouvée pour l'autre, qui m'individue proprement. C'est de ce lieu sans lieu, utopique et atopique, que je tire authentiquement tout pouvoir d'initiative, et non pas, comme chez Heidegger, du lieu sans lieu de la mort.

Il n'empêche qu'il y a, dans cette pensée, et c'est d'ailleurs ce qui fait sa force, tout à la fois l'épreuve trans-mondaine et trans-phénoménale de l'aperception de l'individu, et quelque chose,

---

(9) Cf. *op.cit.*

(10) Cf. notre étude : "Phénomène et infini", à paraître dans le numéro des *Cahiers de l'Herne* consacré à Lévinas, éd. de l'Herne, Paris, 1991.

encore une fois, qui ne paraît si effrayant –dans cette sorte de "siège" irréductible du moi par autrui– que parce qu'y paraît du même mouvement le risque de désindividuation du soi, l' épreuve de sa mort au monde et pour le monde, à savoir quelque chose du *sublime*. Mais quelque chose qui, pour être délibérément "coupé" de tout ancrage phénoménologique, appréhende en quelque sorte le sublime sur son "autre face" ou son "autre versant", celui de l'auto-aperception du soi dans sa "destination suprasensible", appelée ou tendue par la réflexion esthétique (sans concept) de Dieu. S'il fallait, prématurément, faire une "histoire de la pensée", on pourrait dire que la force inestimable de Lévinas aurait été de proposer une articulation peut-être plus fine et plus profonde, en tous les cas originale, de ce qui se joue dans le "moment" du sublime quand, tout ancrage à la dimension phénoménologique ayant été transgressé par l'appel infini de l'Autre en l'autre, l'ipse s'individue en s'incarnant dans sa passivité, par sa responsabilité, abyssale parce qu'infinie, pour autrui, et ne "se" découvre dans cette médiation nouvelle que parce que c'est *en elle seulement* que le visage de l'autre s'institue –ce qui ne veut pas dire : se phénoménalise– comme "épiphanie" de l' Autre, comme appel, infini en sa trace, de Dieu.

Toute cette pensée est remarquablement cohérente. La seule question est de savoir si cela a encore un sens de parler ainsi de quelque chose du sublime alors même que la dimension phénoménologique, peut-être trop fortement interprétée à partir de Heidegger, a été préalablement réduite à la finité, plutôt qu'à la finitude, du statique, du thématique ou du synchronique. S'il y a un "moment" du sublime chez Lévinas, qui, au reste, n'en parle jamais, c'est, non moins que chez Heidegger, un "moment" *amputé* de son versant phénoménologique - car il n'y a précisément pas, chez Lévinas, de phénomène qui se phénoménalise comme *in-fini*, d'*apeiron* qui serait comme une sorte de *physis* phénoménologique (11) . Il n'y en a pas non plus chez Heidegger, même si ses propos, tout au long de son oeuvre, sont beaucoup plus équivoques, par exemple dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Mais n'y en a-t-il rigoureusement pas

(11) Cf. notre étude citée note 10.

chez Husserl, qui y a bien touché, bien que de manière très médiate, tout d'abord avec la problématique d'une passivité originaire, ensuite, comme c'est plus connu, avec la problématique de l'indéterminité foncière de la *Lebenswelt* ? Quoi qu'il en soit, car c'est finalement une question d'ordre factuel, et pour en venir à la question de fond, peut-on dire que *tout* phénomène est d'ordre synchronique ou thématique ? Ce serait là, pensons-nous, non seulement réduire les phénomènes aux seuls phénomènes de langage, où du sens se fait thème en se temporalisant/spatialisant en présence, mais encore réduire les phénomènes de langage eux-mêmes à la "parousie" réussie du sens, à sa présence pleine dans le phénomène, alors même qu'il n'y a aucun phénomène de langage, aucune temporalisation/spatialisation en présence, qui arrive jamais à clore univoquement le sens sur *un* thème, et cela, parce que, tout au moins pour un premier abord, il y a multiplicité originaire et entrecroisée des sens, et à la mesure de celle-ci, en chaque sens, plurivocité originaire qui n'arrive à se clore que dans "l'hypostase" logico-éidétique de la signification et de l'eidos, où nous n'avons plus affaire à des phénomènes de langage, mais à des êtres (*Wesen*) symboliquement découpés de langage, prélevés sur les phénomènes de langage par une institution symbolique de langage qui est celle de la logique et de la philosophie classique - dont il reste vrai que tant Husserl que Heidegger ont été tributaires (12) .

Sans qu'il puisse être question, ici, de redéployer toute cette problématique qui est la nôtre, nous pouvons la reprendre sous l'angle d'une *interprétation* de ce qui est en jeu dans le moment kantien du sublime, en tant que moment *complet*, où s'articulent, nous allons le voir, et à travers un abîme, dimension phénoménologique de l'être-au-monde, et ce que nous appelons dimension symbolique de l'aperception dès lors symbolique de l'individu. Nous voudrions seulement montrer que le sublime kantien, interprété comme *sublime phénoménologique*, est le lieu proprement

(12) Cf. nos ouvrages : *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1987. *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1988. *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1990.

dit de l'individuation humaine dans la refonte de la phénoménologie que nous proposons.

2. Sublime phénoménologique et ipséité.

Le point de départ de notre interprétation phénoménologique de l'analytique kantienne du sublime est dans la prise au sérieux, radicale, de la consigne kantienne, selon laquelle le "jugement" sur le sublime (ou le "sentiment" du sublime) est un "jugement", c'est-à-dire une réflexion *esthétique sans concept* (ou idée) préalable, et ce, jusque dans le moment où le sujet s'appréhende ou s'aperçoit dans sa destination supra-sensible, comme tenu par une "instance" qui est elle-même au-delà du monde et plus profondément que ses entrailles. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'en lui s'articulent, mais en abîme, la schématisation libre de l'imagination, qui est infinie, et une réflexion sans concept, pareillement libre, qui échoue tout d'abord à la reprendre, et ce, inextricablement, dans le même mouvement. Il y a, dans le sublime, l'épreuve *phénoménologique* d'un discord radical et originaire, qui résonne comme une gigantesque et tragique dissonance, entre la perte infinie du "sujet" dans l'immensité –en grandeur et en puissance– et ses retrouvailles, à travers l' accord sans concept dans le discord même, comme ipse, avec sa destination suprasensible, en harmonie –mais nous verrons qu'elle n'a rien de fatal ou de forcé– avec ce que nous nommons l'instituant symbolique (Dieu). Le "sentiment", ou, ce qui est la même chose, le "jugement" sublime, reste de part en part *esthétique*, c'est-à-dire, pour nous, phénoménologique, et cela veut dire que s'il y a en lui une "finalié", elle n'est pas moins sans fin que ne l'est, chez Kant, le "jugement" ou le "sentiment" du beau.

Les exemples cités par Kant dans l'*Analytique* : ciel étoilé, océan déchaîné, chaos montagneux, éruption volcanique, etc., montrent que tout s'y joue en régime, pour ainsi dire, de double *époché* phénoménologique : d'une part, celle de tout danger *réel* pour le sujet qui en fait l'épreuve –sans quoi il céderait à la panique et au désir physique d'auto-conservation–, d'autre part celle de tout ce qui, moyennant les réseaux de codes symboliques jetés sur le monde, est susceptible d'être reconnu et identifié comme étant. Ce

qui est de la sorte envisagé, ce sont des *phénomènes illimités* ou *infinis* en grandeur (sublime mathématique) ou en puissance (sublime dynamique), c'est-à-dire des phénomènes qui, pour se phénoménaliser, n'en apparaissent pas moins, littéralement, *inimaginables*. Ce n'est pas qu'en eux l'imagination ne schématise librement, mais cette schématisation est illimitée, s'épuise sans cesse en elle-même de telle manière que jamais elle ne peut se reprendre de manière stable pour se réfléchir en une unité phénoménale, en ce qui apparaîtrait précisément comme un phénomène individué, au moins provisoirement, pour un temps, qui serait le temps d'une présence. Dans cette sorte d'infinie profusion phénoménologique, tout phénomène paraissant en voie d'individuation est aussitôt repris comme par une puissance in-finie de désindividuation qui le reconduit inexorablement au chaos, et sans que, pour autant, tel est le point capital, l'imagination ne cesse de schématiser et de le faire esthétiquement, phénoménologiquement, sans aucun concept ou idée. Voilà bien, parmi d'autres, les *phénomènes infinis* dont nous parlions : et c'est leur in-finité même, leur instabilité ou leur indéterminité, qui les désancre de toute chose ou de tout étant, qui les fait se phénoménaliser, dans les schématismes de l'imagination, comme *rien que phénomènes*, et tout autant, à la fois, comme *phénomènes-de-monde* où ce n'est rien d'autre que le monde dans son indéterminité foncière qui parait - en ce sens, les interprétations qui rapportent le sublime au simplement "monstrueux" ou à l'"im-monde" nous paraissent très profondément fausses, procéder en tout cas de l'interprétation unilatérale du monde, sans doute inspirée de Heidegger, comme lieu harmonieux de déploiements harmoniques, dont la version "en quintessence" est fournie par le très mythique "Quadriparti" (*Geviert*). Le monde en les phénomènes originairement multiples de monde, est un *apeiron* phénoménologique qui n'a rien d'habité ou d'habitable (*heimisch*), parce que, dans son illimitation à première vue effrayante en grandeur et en puissance, dans l'infiniment grand et l'infiniment petit en quantité et en intensité, il se phénoménalise comme *inhabité* et *inhabitable*, *unheimlich*, c'est-à-dire sauvage ou barbare, désert et déserté depuis toujours et pour toujours. Dans cette phénoménalisation sans fin de l'*Unheimlichkeit*, le sujet ou l'individu, dont toute pulsion vitale a

été mise hors circuit, se sent indéfiniment *dépassé* par quelque chose, le monde même, qui ne l'a jamais attendu et qui ne l'attendra jamais, par la transcendance même du monde en tant qu'imminence, c' est-à-dire *horizon d'absence* de tout être humain à lui. Le sublime est aussi cette épreuve concrète de l'absence, à l'œuvre jusqu'au coeur des schématisations libres de l'imagination, par exemple celles qui font les parcours ou groupes de parcours du regard temporalisant/spatialisant en présence : du ciel étoilé dans son immensité, je ne vois dans la présence que quelques constellations ou la voie lactée, de l'océan déchaîné que quelques vagues et vaguelettes parmi la multitude des vagues et les myriades de vaguelettes, du chaos montagneux que quelques lignes de crêtes, ravins ou vallées parmi l'infinité des plis et replis d'une terre en délire, etc. Au lieu qu'ils s'aplatissent dans le supposé grand présent du panorama, ces phénomènes-de-monde ne s'imposent, pour ainsi dire, à la présence, que parce que l'essentiel d'entre eux demeure, comme un fonds inépuisable, *absent* du regard, mais d'une absence qui compte à la présence comme une multiplicité indéfinie d'horizons d'absence, où, inlassablement, l'imagination s'engouffre pour schématiser, sans pouvoir jamais ni englober le tout ni évaluer sa puissance. C'est donc cet *apeiron* phénoménologique des phénomènes-de-monde qui pousse l'imagination à schématiser, à faire de la présence dans la temporalisation/spatialisation en présence, et non pas l'idée de Dieu comme de quelque *télos* caché, ce qui inverserait, en une fatale incompréhension, toute la perspective, en sur-déterminant arbitrairement la pensée kantienne depuis son résultat.

En d'autres termes, et si nous appelons *phénomène* de langage toute temporalisation/spatialisation en présence, ce que l'on peut nommer, dans le sublime, échec de la schématisation libre de l'infini au sens de l'*apeiron* phénoménologique, n'est rien d'autre que l'échec de la schématisation en langage ou en présence. Tout phénomène possible de langage s'y perd en étant repris, inéluctablement, dans l'*apeiron* phénoménologique, ce qui ne veut pas dire que celui-ci ne se phénoménalise pas, puisqu'il le fait, précisément, comme phénomènes-de-monde, qui sont aussi *phénomènes hors langage*. On a généralement manqué ceux-ci en les

assimilant à une sorte de "grande présence" d'un en-soi qui pourrait être (présent) sans moi, alors que, bien plutôt, ce qui s'y révèle, ou plutôt ce qui s'y réveille, à travers l'*Unheimlichkeit* et la *sauvagerie* du monde en ses phénomènes, c'est son caractère primordial ou *immémorial*, hors de toute présence possible car se dérobant principiellement à tout phénomène de langage.

Plus vieux que moi-même qui y viens toujours trop tôt, prématurément, le monde en ses phénomènes est aussi plus jeune que moi-même qui y viens toujours trop tard, subitement vieilli, parce que le monde en son absence, en ses horizons d'absence, ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais. Immémorial pour la présence, il est en même temps, dans le "même temps" de toute temporalisation/spatialisation en présence, à jamais immature, d'une jeunesse inexorable puisque jamais la présence n'arrivera à l'accompagner pour le porter à maturité –puisque son futur reste à jamais celui d'un futur qui ne sera jamais présence. Immémorial et immature, le monde en ses phénomènes s'ouvre, en ses horizons d'absence, sur un passé transcendantal qui n'a jamais été (présent) et sur un futur transcendantal qui ne sera jamais (présent). Comme l'Un-qui-est de la seconde hypothèse du *Parménide* de Platon, le monde, qui n'est que depuis l'être même de la présence, mais dans une modalité problématique ou aporétique, est à la fois plus jeune et plus vieux que soi-même, le soi-même étant ce qui, de lui comme dehors, est touché comme par tangence dans les phénomènes de langage. La proposition peut en effet se retourner puisque, tout autant, c'est nous, en tant que nous schématisons en langage, qui sommes toujours déjà trop vieux par rapport à l'immémorial qui nous a toujours déjà précédé de son avance à l'origine, et toujours encore trop jeunes par rapport à l'immature qui nous devance toujours encore de son retard à l'origine : l'écart entre le monde en ses phénomènes et nous-mêmes dans la présence est irréductible, et la coïncidence des deux impossible. C'est la raison pour laquelle, contrairement à la doctrine classique, les phénomènes de langage ne rendent pas absent un monde qui aurait été présent tout d'abord et qu'il faudrait dans l'avenir rendre à la présence, mais se rapportent *originairement* à l'absence en tant qu'elle est l'absence originelle du monde à la présence, à toute présence. Tout autant, dans le même

mouvement, l'écart est-il originairement *intrinsèque* au phénomènes de langage eux-mêmes puisqu'ils sont en même temps, dans le même temps-espace de langage ou de présence, trop vieux et trop jeunes eu égard à ce à quoi ils se rapportent : trop vieux par rapport au pro-jet, articulé sur le futur, mais qui a toujours déjà reviré immédiatement, de la promesse du futur qui a toujours déjà été, dans l'exigence du passé de ce qu'il faut désormais temporaliser/spatialiser pour maintenir l'exigence du passé dans sa fidélité à la promesse du futur ; et trop jeune par rapport à cette promesse elle-même dont rien n'assure encore l'exigence de lui être fidèle, ou plutôt, dont la fidélité dans l'exigence restera à jamais problématique, parce que, pour ainsi dire, tout cela (l'ouverture de la temporalisation/spatialisation en présence) s'est passé trop tôt pour un déploiement en présence qui vient trop tard. La non-coincidence des phénomènes de langage aux phénomènes-de-monde se répercute donc aussitôt en non-coincidence des phénomènes-de-langage eux-mêmes, en ce que Merleau-Ponty eût nommé un "porte-à-faux" fondamental. C'est par là, même par là seulement, que les phénomènes de langage ne sont pas purement et simplement auto-référents dans la consistance supposée des signes (la transparence supposée du signifiant au signifié, des deux côtés de la même feuille), mais d'une auto-référence phénoménologique telle qu'elle ne se tient que par une hétéro-référence, celle de ce qui, de son absence, excède *a priori* toute présence possible et pensable.

Il n'y a, autrement dit, de phénomènes de langage –qui correspondent pour nous à ce que Kant, dans la troisième *Critique*, subsume par le "beau"– que par enchâssement des horizons de la temporalisation (passé et futur comme ayant été présent et devant l'être) dans des horizons plus primitifs qui les débordent en tant qu'horizons proto-temporels de l'*absence* : horizons du passé et du futur transcendantaux, de l'immémorial et de l'immature, comme de ce qui n'a jamais eu et n'aura jamais le temps (la présence) d'être (présence), étant pour toujours perdu pour les rétentions, et à jamais manqué dans les protentions. De même, l'absence de principe qu'il y a intrinsèquement dans la présence, puisqu'elle fait son porte-à-faux fondamental, est non seulement l'absence que la présence se faisant *entre ses* horizons (la promesse et l'exigence) n'arrivera

jamais à rattraper *à travers* (*dia*) la mobilité en écoulement de la présence (rien n'assurera jamais de la fidélité de l'exigence à la promesse, ni non plus, tout simplement, de la fidélité à l'exigence), mais encore l'absence de temps (de présence) dans le temps lui-même (dans la présence elle-même), à savoir *l'espace* lui-même de l'"en même temps", l'écart originaire entre futur et passé que la présence se faisant doit *traverser* de son *parcours* pour se faire. Le porte-à-faux de la présence par rapport à elle-même, ce que nous appelons la distorsion originaire des phénomènes de langage, en vertu de laquelle les teneurs rétentionnelles n'y sont jamais identiques aux teneurs protentionnelles, signifie donc que le *faire* de la présence est une *praxis* aventureuse, *l'aventure* même *des sens* se faisant dans la présence ou les phénomènes de langage. Même si, par là, c'est quelque chose du sens qui se vise *lui-même*, *ipse*, dans son accomplissement, et ce, dans le double revirement réciproque, en non-coincidence, de la promesse (du sens) et de l'exigence (du sens), il faut remarquer, tout d'abord, que *cette ipséité du sens n'est pas celle du moi ou de l'individu* –ce qui explique que pour faire du sens je doive m'oublier dans le moment même de ce faire–, ensuite qu'elle est coextensive d'une réflexion sans concept (sans "signification" toujours déjà donnée d'ailleurs) du sens par lui-même (il s'agit d'une finalité sans fin assignable), donc d'une réflexion "esthétique" (au sens de la troisième *Critique*) ou phénoménologique. Celle-ci ne peut se faire, précisément, que dans et par le porte-à-faux, c'est-à-dire dans l'écart intrinsèque des phénomènes de langage qui est "en *même* temps" écart de l'absence. Plus précisément, il n'y a d' espace, ou plutôt, de spatialisation *dans* la présence, que dans la stricte mesure où celui-ci lui-même s'enchâsse dans un *proto-espace* –le proto-espace du monde en les phénomènes-de-monde–, proto-espace de "lieux" irréductiblement *absents* de la présence parce que toujours déjà perdus et à jamais dérobés, par rapport auxquels seulement le parcours des sens se faisant peut s'installer comme en l'espace de l' "en *même* temps". Cela signifie aussi que le temps de la présence n'est jamais, phénoménologiquement, temps de l'écoulement uniforme et univoque d'un présent –il ne l'est que dans l'abstraction ou depuis l'institution symbolique du temps–, mais pour ainsi dire temps multiple, "à

plusieurs vitesses", où les sens se faisant échappent par principe à la capture dans le présent plein et intemporel de l'instant. Le temps phénoménologique du sens se faisant dans la présence est originairement temps multidimensionnel –ce pourquoi l'on parle de l' "en même temps" –de spatialisations multiples, c'est-à-dire originairement rythme, et *rythme de rythmes*– où il faut se garder de confondre rythme et cadence. Par là enfin, nous comprenons que nous n'avons plus aucune des raisons kantiennes –qui provenaient de son idée architectonique du "système" critique– pour distinguer le beau du sublime : ils sont strictement coextensifs l'un de l'autre dans la mesure où le sont, plus profondément, phénomènes hors langage et phénomènes de langage, tous deux phénomènes-de-monde dans la mesure où les seconds ne sont tels, dans leur auto-référence, que par leur hétéroréférence au monde et aux phénomènes-de-monde.

Voilà un contexte où nous sommes fort loin, il le semble, de la question de l'ipse incarné et de l'aperception de l'individu. Si le monde en ses horizons d'absence dans les phénomènes-de-monde se tient par son absence, sa transcendance d'absence par rapport à toute présence possible et pensable, c'est que, à la condition de désigner par "conscience" au sens phénoménologique le rythme de rythmes des sens se faisant, il constitue, comme champ phénoménologique de phénomènes-de-monde, ce que nous nommons l'*inconscient phénoménologique*, d'où l'individu *comme tel* (c'est-à-dire réfléchi ou aperçu) est absent. Mais de plus loin, nous l'avons souligné, il l'est aussi des phénomènes de langage, qui ne se phénoménalisent comme tels que si "je" m'y oublie comme individu pour laisser, précisément, les sens advenir à eux-mêmes dans leur aventure : dans les phénomènes de langage, il n'y a d'ipséité que du ou des sens, et si nous disons ipséité au lieu d'identité, c'est que, précisément, il faut, du point de vue phénoménologique, distinguer les sens dans leur fluence et leur subtilité de toute signification qui serait déjà "hypostasiée" en concepts déterminés/déterminants, et auxquels, bien que de manière problématique, seraient censés correspondre des "étants" (*eidè*, états-de-choses éidétiques, états-de-faits, événements, etc.).

En fait, nous sommes bien plus près de la question de l'individu, et de son aperception, qu'il n'y paraît. Simplement, il nous fallait

tout cet approfondissement –ou toute cette interprétation– phénoménologique du sublime pour nous rendre compte qu'en lui se joue l'absence hors de la présence, et par là, l'épreuve *phénoménologique*, par le "sujet", de sa propre *mort*. Le passé transcendantal, l'immémorial du monde, l'est d'avant ma naissance, et le futur transcendantal, l'immaturité juvénile du monde, l'est d'après ma mort. Je ne "nais" pas avec le monde tout comme le monde ne "meurt" pas avec moi, et la transcendance d'absence du monde est tout autre chose que la transcendance d'une *Vorhandenheit* qui serait "en soi". L'en-soi phénoménologique du monde est d'un tout autre ordre qu'un "en-soi" qui me surplomberait de l'immutabilité de sa présence. Ce n'est pas, avons-nous coutume de dire, par des mythes, contes, légendes ou révélations, que nous savons que le monde ne nous a pas attendu et ne nous attendra jamais : c'est d'un savoir plus primordial, plus originaire, dont les mythes, contes, légendes, révélations sont précisément les codages ou les intrigues symboliquement instituées. Au proto-temps/proto-espace de monde, je n'ai jamais été et je ne serai jamais, telle est l'expérience concrète de ma finitude que, en quelque sorte, le sublime éveille ou réveille. Le monde se phénoménalise en ses phénomènes avec au moins l'imminence de mon absence à lui, sur fond de réminiscences transcendantales d'un passé transcendantal que je n'ai jamais vécu, et de prémonitions transcendantales, d'un tout autre ordre que celui de "projections imaginaires", d'un futur transcendantal que je ne vivrai jamais –comme si j'étais "tombé" du monde, comme on "tombe de haut", pour ne jamais plus pouvoir y "remonter", tant l'escalade serait fantastique et harassante, tant j'y épuiserais tous mes pouvoirs et toutes mes forces pour ne voir, à nouveau et encore, à l'infini, que l'écart infini du monde à moi.

C'est là que se joue très précisément ce que nous avons nommé "l'autre versant" du sublime. Car c'est là qu'a lieu une très énigmatique *réversibilité* qui fait sans doute, du point de vue phénoménologique, l'être que nous sommes : *l'imminence d'absence de moi au monde se retourne ou revire* en l'imminence d'absence du monde à moi. C'est là, dans l'épreuve phénoménologique de ma finitude ou de ma mortalité, dans les tréfonds et sur les bords pourtant in-finis, impensables et inimaginables, du monde se

phénoménalisant dans les phénomènes-de-monde, que je rencontre, tout à la fois l'*énigme* de ma propre ipséité et l'*énigme* de ce qui la tient *malgré tout* comme *possibilité* de l'ipse, du soi le plus profond, mais aussi le plus concret quoiqu'indéfinissable, *hors du monde*. Possibilité qui, si elle est par là réfléchie esthétiquement, c'est-à-dire sans concept ou phénoméno- logiquement, n'est plus une possibilité phénoménologique –de l'ordre de ce que Heidegger entendait par les possibilités ontologiques du *Dasein*–, mais une possibilité *symbolique*, et en fait, par delà Heidegger mais dans la ligne de ce qu'il a pensé, possibilité symbolique d'*exister symboliquement* le symbolique qui, par là, me tient, m'accueille, m'a toujours déjà accueilli et m'accueillera toujours encore, en tant qu'*instituant symbolique* (Dieu). Pour ainsi dire logé dans la transcendance d'absence du monde en ses phénomènes, l'instituant symbolique n'en est pas pour autant la super ou supra-présence qui viendrait la combler, ni encore moins la simple projection de ma présence dans cette absence –ce qui, en termes lévinasiens, me ferait perdre le statut de créature (symbolique)– ; car ce qui caractérise l'instituant symbolique est pareillement l'absence –et l'absence immémoriale : nous rejoignons Lévinas sur ce point–, mais c'est, pour ainsi dire, et selon l'énigmatique réversibilité qu'il va nous falloir serrer de près, plutôt qu'une transcendance d'absence *de* monde, une transcendance d'absence au monde, une sorte impensable car encore inouïe d'absence dans l'absence, qui seule peut donner visage sensé à ce que Kant appelait "ma destination suprasensible". Celle-ci est donc, *ipso facto*, on l'aura compris, destination "supra-mondaine" car pour ainsi dire "méta-phénoménale".

Telle est la singularité radicale, absolue, irréductible à tout universel, de l'individu, mais de l'individu comme *humain*, donc de l'individu comme abîme, pour lui-même autant que pour les autres, pour l'autre lui-même autant que pour moi-même et les autres qui le rencontrent, parce que, précisément, l'instituant symbolique, qui tient les hommes en la multitude impensable de leur singularité, *ne tient précisément pas le monde*, n'en est pas le support, le sujet ou la cause, ou parce que, instituant, il *ne détermine rien*, n'est pas l'architecte ou le démiurge, mais ce qui ouvre à la possibilité symbolique d'exister symboliquement le symbolique, par là

radicalement hétérogène, quant à son origine, au phénoménologique –ce qui n'exclut pas, mais au contraire conduit à la pensée que l'expérience humaine concrète, praxique, est toujours à la rencontre du symbolique et du phénoménologique, dans l'impossible lien de l'un à l'autre, impossibilité qui est pourtant l'essence même de notre vie comme *humaine*. Une autre manière de l'expliquer serait de dire que, par là, je n'acquiers pas la moindre certitude quant à une immortalité qui serait rassurante ou consolante, mais que, tout au contraire, et en dehors de tout pathos, ou de tout "instinct de vie", je m'aperçois comme individu dans la possibilité que *la* mort au monde (qui déborde toute présence) me paraisse comme la possibilité de *ma* mort au monde, que l'énigmatique réversibilité me fait en même temps apercevoir comme une radicale *impossibilité*. C'est comme si, dès lors que je m'aperçois comme individu, je ne pouvais le faire que comme *individu mortel hanté par l'impossibilité de sa mort* –à l'inverse de ce qu'a pensé Heidegger où c'est l' impossibilité qui se retourne énigmatiquement en possibilité. S'il y a "immortalité", c'est, faut-il entendre, non pas en un sens empirique –ce qui est, si c'est possible, plus qu'évident –ni non plus –ce qui l'est moins– en un sens en quelque sorte extrapolé de l'empirique (par exemple : "vie éternelle" où l'on entend par vie la sur-vie d'un sujet représenté dans la *Vorhandenheit*), mais, de manière profondément énigmatique, car c'est là sans doute l'une des énigmes les plus intraitables de la condition humaine, en un sens *symbolique*. Nous ne pourrions comprendre la mort, et notre mort, à nous, individus, que si nous pouvions comprendre, de part en part, ce qui est impossible *a priori*, le symbolique, et son articulation à l'instituant symbolique. Il apparaît néanmoins par là que ce qui constitue sans doute l'un des motifs majeurs de ce que l'on nomme assez mal la "foi" religieuse est la croyance, précisément, que l'institution symbolique d'humanité, articulée tout au long du "message révélé", donne la bonne clé pour comprendre l'institution symbolique dans son ensemble, et son articulation à l'instituant symbolique. Et c'est à la tradition juive qu'il revient d'avoir réfléchi, la première, la dimension symbolique dans l'*abîme* de l'instituant symbolique, d'avoir cherché cette "clé".

Avant d'en revenir sur cette très énigmatique réversibilité où tout se joue quant à l'individu singulier concret, expliquons tout de suite

que la possibilité symbolique d'exister symboliquement le symbolique *hors du monde* est extrêmement ambiguë, et lourde de toutes les pathologies symboliques que l'humanité a eu à subir et subit encore. Bornons-nous ici à l'essentiel (13). Cette possibilité peut en effet se "capturer" en elle-même pour se convertir en *retrait* hors du monde, qui est en réalité emporté par un *refus* de l'épreuve du sublime comme épreuve phénoménologique de la mortalité. Refus qui n'est pas tant refus de la mort comme telle que refus de l'abîme, du pouvoir dissolvant des phénomènes-de-monde en leur *apeiron* phénoménologique, de l'énigmatique réversibilité entre imminence d'absence du moi au monde et imminence d'absence du monde à moi. De cette réversibilité, le moment individuant est court-circuité ou manqué dans sa double dimension de possibilité et d'impossibilité de *ma* mort, de leur clignotement réciproque. Cette "capture" représente ce que nous nommons le *malencontre symbolique* (14), où l'ipse s'emporte pour ainsi dire dans sa dissidence par rapport au monde des phénomènes-de-monde, pour se re-présenter, "imaginairement", comme sa propre origine. Le narcissisme est donc en quelque sorte l'effet du court-circuit du sublime, mais, non moins énigmatiquement, le prix à payer de cette capture est le plus fort, puisque c'est une dette infinie que le moi a à rendre au moi –selon le mouvement par lequel, dans *Sein und Zeit*, Heidegger articule l'être-en-dette (infinie) du *Dasein* factice à l'égard de sa conscience (*Gewissen*), à l'être-pour-la-mort. C'est que, précisément, dans cette capture, l'ipse est toujours en imminence de perdre sa possibilité symbolique propre d'exister le symbolique, ou que le problème devient pour lui celui d'une *identité* symbolique introuvable dans l'identification narcissique. D'un côté, en effet, le moi à l'origine du moi doit pouvoir lui assurer son être symbolique à travers cette identité, mais de l' autre côté, s'il ne s'agit que d'une identité, c'est seulement celle d'un "signe" ou plutôt d'un "signifiant", aussi opaque que tout autre "signifiant" du "système" symbolique : si le "signe" est "signifiant", c'est justement qu' il

(13) Cf. notre ouvrage : *Du sublime en politique*, *op.cit*, pour de plus amples et de plus systématiques développements.
(14) Cf. *Ibid.*

"signifie" bien davantage que ce qui peut en être réfléchi ; c'est donc qu' il surplombe littéralement la "vie du moi", et que l'être symbolique du sujet, qui s'y perd, ne peut s'y "assurer" que dans une quête infinie, dans la dette infinie que l'individu doit lui rendre pour accéder, ne fût-ce qu'un tout petit peu, à l'existence symbolique. L'individu est dès lors l'esclave du soi comme de l'Autre qui le tient soi, et cette *servitude* symbolique est *volontaire* dans la mesure stricte où elle est préférable, dans la volonté qui s'institue par là, à l'expérience de la finitude qui se déploie dans le clignotement de l'ipse incarné entre sa possibilité et son impossibilité. La grande énigme anthropologique, que la psychanalyse a mise à jour, notamment avec Freud et avec Lacan, est que ce court-circuit symbolique du sublime se produit, le plus généralement, de manière *aveugle* et *inconsciente*, qu'il est une manière, pour les systèmes symboliques de l'institution symbolique, de "fonctionner" tout seuls, d'actionner ou de machiner le sujet (l'individu) au gré du jeu des signifiants, d'en faire lui-même un signifiant parmi les signifiants. C'est le lieu d'institution de ce que nous nommons l'*inconscient symbolique* par opposition à l'inconscient phénoménologique : lieu où les "systèmes" symboliques se machinent, en effet, en "machin" ou en *Gestell* (en un sens hyper-heideggerien) *symbolique*, où le sujet est "actionné" au système de la dette, et de la dette à rendre, indéfiniment, à la représentation de l'instituant symbolique comme Despote, comme Dieu machinique et calculateur, véritable "attentat contre la vie" (Nietzsche), et dont le "bon vouloir", pourtant infiniment rusé, a bien voulu, seul, que j'existe. C'est à ce "bon vouloir" que la dette est à rendre, c'est lui qu'il faut se concilier ou s'assimiler, que ce soit par les ruses superstitieuses que l'individu trouve avec sa "conscience" (*Gewissen*) ou avec celle des autres, ou que ce soit par une volonté fanatique d'identification et d' exclusion de tout ce qui ne paraît pas s'y réduire. Plus profondément, c'est la même énigme anthropologique que, dans la machination machinale du *Gestell* symbolique, les systèmes symboliques de l'institution symbolique se re-codent à l'aveugle, et re-codent, dans le même mouvement, c'est-à-dire toujours à l' aveugle, le champ phénoménologique des phénomènes de langage et des phénomènes hors langage, découpant leurs

concrétudes phénoménologiques en "signes" ou en "signifiants", de second degré par rapport à ceux de la "culture", par exemple ceux de la langue. Processus aveugle où c'est, dans l'automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*), la mort qui, littéralement, s'économise, s'administre en "petite monnaie" à payer quotidiennement au Despote machinique ou machinal. On voit tout ce qui, dans ce "système, peut s'articuler à la conception théologico-politique du despotisme : ce n'est cependant pas, ici, le lieu d'en traiter (15). Qu'il nous suffise d'indiquer que le court-circuit du sublime phénoménologique par la prise en compte exclusive de son "autre versant", symbolique, où l'individu s'appréhende ou s'aperçoit comme en imminence d'exister hors du monde, se paie pour ainsi dire en retour par le "système" ou la "logique" de la dette à rendre, par le fait étrange que l'ipse ne peut s'apercevoir comme individu qu'en étant *assiégé* ou tout au moins assigné par l'Autre. Sans que l'on retrouve, à proprement parler, ce mouvement chez Lévinas, dans la mesure où l'éthique se conquiert par transgression explicite du phénoménologique, mais d'un phénoménologique conçu en un sens trop restrictif, on retrouve néanmoins chez lui, à la mesure de cet excès ou de cette "hyperbole" dans la restriction, quelque chose de l'assaut (la "persécution") et de l'assignation du soi par l'Autre en l'autre, et de la dette infinie à rendre à l'autre en tant que trace de l'Autre. Il va sans dire que la situation de servitude volontaire est beaucoup plus nette chez Heidegger et chez Hegel (Dialectique du Maitre et de l'Esclave) (16) .

Il faut donc tenir ensemble, pour penser l'individuation complète dans le sublime phénoménologique, donc pour qu'ait lieu la rencontre phénoménologique –et non le malencontre– de l'ipse singulier et de l'instituant symbolique, les deux pôles de l'énigmatique reversibilité dont nous parlions. Autrement dit, il faut comprendre que la réflexion de mon ipséité supra-mondaine, non phénoménologique, dans la transcendance de l'instituant symbolique qui me tient et qui m'accueille dans ma singularité radicale et

(15) Cf. *Du sublime en politique, op.cit.*
(16) Cf. *Ibid.*

concrète, est encore une réflexion esthétique au sens kantien, c'est-à-dire phénoménologique, sans concept, et autre chose qu'une réflexion téléologique qui convertirait l' instituant symbolique en "intellect archétype" ou en démiurge. Autrement dit, l'énigme de la réversisbilité est que l'individu qui s'aperçoit est à la fois individu *incarné* au monde, et que le retrait hors du monde, dans le malencontre, est paradoxalement aussi le malencontre de l'incarnation, et par là, l'entrée dans les défilés de la *désincarnation* : je ne m'aperçois comme individu, appelé par une destination supra-mondaine, que si je m'aperçois, dans le même temps, comme individu *incarné*. Mon incarnation au monde, qui est paradoxalement l' épreuve de l'imminence de mon absence au monde, est cela même qui revire ou se retourne en ma désincarnation comme épreuve de l'imminence de l'absence du monde à moi. Corrélativement, dans ce clignotement ou ce battement en éclipses, Dieu, l'instituant symbolique, clignote ou bat lui-même en éclipses, d'une part, dans l'imminence de mon absence au monde, comme l'*orée* en elle-même tout à fait indéterminée, parce que sans concept, du sens qu'il y a dans tout sens, y compris dans le sens que je puis être et que je puis faire comme "le mien", donc comme ce qui, en tant que tel, m'individue comme *regard ouvert* radicalement singulier, ancré au monde car échappant à la dissolution ou à la dispersion dans l'*apeiron* phénoménologique du sublime ; et d'autre part, dans l'imminence de l'absence du monde à moi, comme l'abîme effrayant, parce que sans visage, ou plutôt dont le seul visage est le masque terrifiant de la mort, qui ne me tire hors du monde, par-delà la naissance et la mort, que pour m'enjoindre à lui rendre, suivant différentes logiques possibles, la dette infinie que je ne lui dois que du simple fait que j'existe, et que j'existe symboliquement, au-delà des contingences empiriques. L'antinomie apparente, parce que "bloquant" en eux-mêmes les deux pôles de la réversibilité, entre l'individuation hors du monde et la désindividuation au monde, est coextensive de l'antinomie non moins apparente entre l'incarnation et la désincarnation, et entre l'instituant symbolique comme l'*orée* ou l'horizon symbolique du sens de tous les sens et l'instituant symbolique comme Despote machinique qui "tire les ficelles" de l'ordre symbolique. C'est cette sorte de "situation originaire",

pensons-nous, que les différentes cultures humaines ont élaborée symboliquement dans la diversité de leurs traditions, et nous ne l'énonçons ici que comme un programme de recherches ou une hypothèse de travail : il n'y a pas, voulons-nous dire, d'institution symbolique de culture sans l'élaboration réflexive, mais sous la modalité et dans le langage symboliquement institué, de ce qui se joue au "moment" du sublime phénoménologique. Et cela vaut autant, cela va de soi, de notre élaboration que des autres, puisqu'elle s'inscrit elle-même, à un moment de l'histoire, sous la modalité et dans le langage institué de la philosophie.

S'il en est ainsi, c'est précisément parce que, dans l'épreuve complète du sublime phénoménologique, l'ordre symbolique, dont le caractère phénoménologique essentiel est qu'il paraît *toujours déjà donné*, et donc sans origine, est en quelque sorte distancié de lui-même, creusé en lui-même par l'écart irréductible, l'abîme, de l'*apeiron* phénoménologique, d'une *indéterminité* phénoménologique foncière, et *non-donnée* qui ne peut donc jamais se convertir en une instance de donation –sinon par le télescopage en une seule "entité" de la *physis* et du Dieu machinique ou machinal, télescopage qui participe lui-même du malencontre et donc de l'aveuglement de l'inconscient symbolique. En le sublime phénoménologique, c'est donc aussi toute l'institution symbolique qui se réfléchit à travers l'abîme de l'*apeiron* phénoménologique, et c'est en ce sens qu'il est, non seulement le lieu d'ancrage concret de la liberté, comme liberté de l'aventure pour l'aventure de l'existence, mais encore le point d' Archimède sur lequel appuyer le levier qui doit permettre de soulever "le monde", c'est-à-dire d'en réélaborer symboliquement les codages et découpages toujours déjà donnés comme tout faits. C'est en lui aussi que l'instituant symbolique, et par là l'individu dans sa singularité radicale, entrent *en dissidence*, le premier par rapport à sa figuration comme "Maître de l'être", architecte ou démiurge tout-puissant, le second par rapport à tout ce qui, dans la culture, l'assigne à sa place. Il y a une subversion du sublime par rapport à *tout* institué, et c'est dans cette subversion, elle-même émancipatrice, que l'individu s'aperçoit dans la possibilité/ impossibilité de *son incarnation*, aux bords et dans les entrailles, insituables parce que symboliques, du monde en les phénomènes-de-monde : pour ainsi dire un pied dedans et un pied dehors, ce qui signifie tout autant, selon la réversibilité, un pied dans l'ordre symbolique et un pied en dehors. La liberté humaine est dans ce porte-à-faux qui est un difficile équilibre. Dans ses profondeurs, l'aperception de l'individu est, *mutadis mutandis*, comme l'aperception transcendantale kantienne : le "je pense" "*accompagne*", non pas, "toutes mes représentations", mais *tous les phénomènes-de-monde* dont les horizons d'absence, qui concourrent néanmoins à mon incarnation, font pourtant qu'ils *ne me paraissent précisément pas comme "miens"* -c'est peut-être à force de parler de *Jemeinigkeit* que Heidegger a manqué ce "moment" de l'incarnation et s'est enfermé dans le "solipsisme existential".

Il faut en effet comprendre qu'il n'y a pas d'incarnation sans horizons d'absence, donc que l'imminence de l'absence du moi au monde est aussi l'épreuve concrète de l'incarnation, comme, déjà, Husserl l'avait mesuré avec la problématique de l'aperception d'autrui –qui m'apparaît comme cette présence minée du dedans par une absence, sa vie à lui, en laquelle je n'ai jamais été et je ne serai jamais (17), et dont c'est aussi l'énigme de m'incarner là où je suis et là où je vis (18). Il y a, comme Hegel l'avait pressenti, mais unilatéralement sous l'horizon de la servitude volontaire, une stricte coextensivité entre épreuve du sublime et épreuve de l'altérité –et c'est pourquoi il y a aussi, malgré les apparences, un "moment" sublime dans la pensée de Lévinas. Autrement dit, il y a, dans le sublime phénoménologique, l'épreuve d'un *"sensus communis"* phénoménologique qui est celle d'une *incarnation communautaire, mais utopique ou atopique*, par sa distance abyssale par rapport à toute société symboliquement instituée. Communauté utopique des égaux, au sens où chacun s'y retrouve et s'y rencontre sous l'horizon de la même énigme, qui est celle de l'incarnation singulière en individus, non pas comme monades qui s'y retrouveraient fermées sur elles-mêmes, mais pour ainsi dire comme regards

---

(17) Cf. notre étude : "Nous sommes au monde", *Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, n°X, 1989, pp. 237-258.

(18) Cf. notre étude : "Le problème de l'incarnation en phénoménologie", in *L'âme et le corps*, Plon, Paris, 1990, pp. 163-184.

ouverts, mutuellement, les uns sur les autres, non seulement par l'orée de l'instituant symbolique, mais *tout autant* par les horizons d'absence qui, irréductiblement, habitent les uns et les autres. D'un point de vue phénoménologique, autrui est tout autant, par ces horizons d'absence, phénomène-de-monde que tout "autre" phénomène-de-monde ; et pas seulement phénomène de langage, mais aussi, dans ce qui le rend irréductiblement étrange ou étranger (*unheimlich*), phénomène hors-langage. Il y a au moins toute une dimension de l'autre qui excède les codages symboliques, parce qu'il y a en lui la même énigme de la même chair et du même pouvoir symbolique d'exister symboliquement le symbolique. Ce serait encore une fois une erreur d'interprétation que de prendre l'épreuve du sublime phénoménologique comme une expérience du *solus ipse*. Et ce serait, pareillement, un excès que de penser que la rencontre véritable d'autrui fût exclusivement à prendre dans un champ méta-phénoménologique –il y a bien, pour nous, un point d'ancrage phénoménologique à l'éthique au sens lévinasien : peut-être est-ce, dans la tradition juive, l'expérience du désert. C'est donc à la condition d'ajouter qu'autrui, pour se situer dans le sublime, n'en est pas moins menaçant, car dissolvant et désindividuant : la possibilité du malencontre y est tout aussi forte qu'eu égard à l'instituant symbolique, le Despote est le plus généralement *un* autre, même si son institution l'assigne comme le représentant ou le signifiant de l'Autre. C'est aussi en ce point difficile que s'articule la conception théologico-politique du Pouvoir. Et ce serait peut-être encore une forme dissimulée, quoique nouvelle, du théologico-politique, que de penser que je *ne* puis m'apercevoir comme individu *que* par l'autre –si l'autre me "persécute" trop unilatéralement, est-ce que je ne *risque* pas toujours de l'apercevoir comme le Despote qui me fait m'apercevoir ? Qu'est-ce qui nous protégerait d'être un peuple où les individus seraient mutuellement les despotes et les esclaves les uns des autres ?

La trace de l'Autre en l'autre, certes, en ce qu'elle nous "égalise" comme "créatures". Mais n'est-ce pas dès lors l'Autre lui-même qui n'empêcherait tout despotisme qu'à paraître lui-même comme le seul Despote acceptable ou légitime ? On voit la profondeur de l'énigme, sa redoutable subtilité qui prête sans fin au soupçon. Et on voit

jusqu'à quel point elle pénètre jusque dans les profondeurs les plus intimes de toute société, en tout cas de toute société historique. Ne faut-il pas penser, à rebours, qu'il y a quelque chose d'encore plus fondamental et d'encore plus irréductible dans l'individu ? Pour le faire entrevoir, revenons une dernière fois sur la très énigmatique réversibilité dont nous avons parlé.

3. L'aperception de l'individu comme aperception transcendantale.

Pour mieux comprendre ce qui est en question, revenons un moment sur l'articulation phénoménologique de ce que Kant entendait par beau et sublime. Dans le beau, avons-nous dit, il s'agit de schématisations de l'imagination qui arrivent à se reprendre, c'est-à-dire à se réfléchir, dans l'unité sans concept d'un phénomène qui, par là que le schématisme de sa phénoménalisation s'y réfléchit, est un phénomène de langage où du sens se fait en vue de lui-même, de son ipséité à lui, dans une finalité sans fin. Cela signifie, du point de vue du sublime, que l'ipséité qui s'y est individuée dans sa vacillation entre incarnation et désincarnation comme individu *humain* se réfléchit, elle aussi, dans l'ipséité *des sens*, ou que, d'une certaine manière, les tréfonds de l'individu humain, qui tremblent dans la vacillation corrélative de l'instituant symbolique, surgissent comme le sens même des sens, ce qui, des sens, se détache pour ainsi dire du côté du sens même –et non du côté de l'*apeiron* phénoménologique– pour faire advenir les sens au sens. C'est là notre manière phénoménologique de traduire ou d'interpréter ce que Kant entend, dans le beau, comme l'accord ou le libre jeu de l'imagination et de l'entendement : le "beau" n'est rien d'autre qu'une part –la part réfléchie et temporalisée/spatialisée en présence– de l'*incarnation* de l'individu, et c'est ce qui le rend "subjectif", avec le plaisir, qui est plaisir de phénoménalisation, lequel n'est rien d'autre, comme "sentiment", du point de vue phénoménologique, que la concrétude humaine d'incarnation à même le phénomène de langage qui se phénoménalise. Cette concrétude demeure néanmoins "anonyme", ou plus ouvertement "communautaire", parce que, en quelque sorte, l'ipséité incarnée de l'individu, dont nous avons vu qu'elle doit "s'oublier" pour faire du sens, y est "éclipsée" par

l'ipséité des sens se faisant . L'unité phénoménologique du beau et du sublime est telle que c'est pour ainsi dire seulement depuis les abysses du sublime que les sens des phénomènes de langage se détachent de leur contingence et de leur dispersion phénoménologique d'origine, pour entrer dans l'orbe du symbolique, pour prendre du même coup le statut de travail symbolique sur le symbolique, pour s'unifier, sous l'horizon *symbolique* de l'instituant symbolique, dans le creux ou la distance qu' il y a en celui-ci en tant qu'il surgit comme radicalement indéterminé et non déterminant, et en tant que pôle Un, introuvable –sinon dans la réflexion téléologique–, des systèmes de codages symboliques qui apparaissent toujours déjà tout faits dans leur irréductible contingence –dans ce que le structuralisme a assez mal nommé leur "arbitraire". Et ce creux interne à l'instituant symbolique est du même coup le creux interne à l'ipséité ou à l' individualité: en un sens, comme l'a pensé Husserl, l'ego s'aperçoit dans les phénomènes de langage, mais c'est pour s'y "mondaniser", c'est-à-dire pour s'y perdre au moins relativement en s'y "anonymisant". Toujours pour parler le langage de Husserl, les phénomènes de langage sont en quelque sorte immédiatement "intersubjectifs".

Mais ils le sont du même coup aussi, nous venons de l'indiquer, par les horizons d'absence qui les creusent ou qui les trouent en leur présence, par le fait qu'il n'y a jamais aucun sens qui s'accomplisse dans la supposée présence pleine ou univoque . Il n' y a jamais *un* sens dans tel phénomène de langage, mais pluralité originaire de sens qui collaborent, concourrent, se combattent, se détruisent. Ce qui constitue le sens commun phénoménologique n'est pas seulement ce qui, du sens, se réfléchit dans la présence, mais aussi, au moins tout autant, ce qui s'en absente dans les horizons d'absence, dans le passé et le futur transcendantaux et dans le proto-espace, là où, précisément, je n'ai jamais été, ne suis pas, et ne serai jamais, mais là où autrui peut toujours être, selon ses possibilités ontologiques, au sens heideggerien. La continuité phénoménologique du beau au sublime, des phénomènes de langage aux phénomènes hors-langage, est aussi celle du sens commun phénoménologique de l'un à l'autre, car elle est aussi celle de l'incarnation jusque dans les horizons d'absence de la présence. La

communauté utopique n'est jamais là, étale, sous mes yeux, mais elle est toujours bien plutôt, dans les horizons d'absence de la chair, dans tout ce qui fait ou pousse à la temporalisation et à l'imagination. Dans ce moment, certes, l'ipse incarné, c'est-à-dire l'individu, est menacé de se perdre dans la dispersion in-finie des sens au sein de l'*apeiron* phénoménologique, et menacé du *solus ipse* dans la réversibilité qui ne le fait se trouver que dans l'imminence de l'absence du monde à lui-même, auquel cas il ne s'aperçoit plus, en quelque sorte, que dans une *aperception symbolique*, comme ego absolu plutôt que transcendantal, en surplomb par rapport au monde en ses phénomènes-de-monde. C'est bien le cas du malencontre symbolique puisque, au lieu de s'y apercevoir concrètement, l'individu s'y éclipse dans une identité symbolique, dans un "signifiant" qui aussitôt le désindividue au sein du renvoi infini de terme à terme, de "signifiant" à "signifiant", de l'ordre symbolique. Cette identité symbolique ne pourrait être atteinte et comprise que dans une totale désincarnation, et c'est pourquoi, dans les pathologies symboliques (névroses, perversions, psychoses), elle constitue pour le sujet souffrant, donc malgré tout incarné, un problème impossible à résoudre.

De cette aperception symbolique de l'individu comme identité symbolique ou comme "signifiant", il faut donc distinguer son aperception *concrète*. Mais dans la mesure où celle-ci est nécessairement celle de l'individu incarné, et où l'incarnation se joue *entre* la présence et l'absence, entre la présence des sens dans les phénomènes de langage où elle est enfouie dans l'ipséité des sens en vue du sens, et l'absence de sens à l'intérieur des mêmes phénomènes de langage qui la fait refluer vers l'épreuve du sublime, dans cette mesure, l'aperception concrète de l'individu est *indiscernable* d'une aperception transcendantale où, en fait, toute la *phénoménalité* de l'individu dans son aperception est celle d'un clignotement, d'un battement en éclipses (19). C'est dans l'évanouissement de l'ipséité des sens au sein de l'*apeiron* phénoménologique

---

(19) Nous nous référons aux quelques pages de notre III[e] *Recherche phénoménologique* consacrées à l'aperception transcendantale. Cf. *op.cit.*, vol. 1, pp. 265-270.

du sublime que surgit, du sein des horizons d'absence, ou dans ce que nous avons nommé l'absence dans l'absence, l'ipséité incarnée comme centre dans et à travers la dispersion des sens. Mais ce surgissement, à moins de se capturer en lui-même –ce qui serait l'illusion transcendantale d'un concept, l'ego absolu ou Dieu, qui serait le principe de tous les phénomènes–, ne peut à son tour que s'évanouir dans la mobilité de l'*apeiron* phénoménologique en dispersion, et ainsi de suite, non pas dans ce qui serait une régression à l'infini logiquement réglée ou codée, mais dans ce qui est le véritable abîme de l'ipséité incarnée pour elle-même, dont tout l'être consiste en cette indéfinité jamais accomplie de sa "constitution". On voit donc que dans le mouvement même de cette "constitution", qui est clignotement ou double-mouvement de l'évanouissement et du surgissement, l'ipse ne peut s'apercevoir dans *son* surgissement/évanouissement que si, tout à la fois, *le* surgissement/ évanouissement se réfléchit phénoménologiquement (sans concept) en tant que tel, c'est-à-dire, en tant que phénomène, comme surgissement/évanouissement *tout autre*, qui ne maintient le soi comme *soi* que dans la mesure même où le soi *ne le maîtrise pas*, y est inéluctablement emporté comme en l'énigme qui le fait être, et ce, par-delà l'hypostase de l'identité symbolique. A la question de savoir *qui suis-je* ?, il n'y a définitivement pas de réponse possible, car toute réponse, précisément, *me tuerait*.

Ce qui, dans cette aperception, est proprement phénoménologique, c'est le clignotement lui-même où, en fait, se joue la très énigmatique réversibilité dont nous parlons, entre deux pôles qu'il faut maintenir ensemble. Ce qui, en elle, joue comme une "pré-ouverture" au symbolique, c'est donc l'appréhension phénoménologique, parce que sans concept, du surgissement/évanouissement *comme tel*, comme un seul double-mouvement, comme une seule coulée ou un seul porte-à-faux du surgissement et de l'évanouissement où clignote le soi individué. C'est pourquoi la "figure" de l'instituant symbolique y est encore phénoménologique, au sens où elle y apparaît pour ainsi dire comme la "*solitude absolue*" *du double-mouvement comme tel*, du clignotement comme tel qui "me" fait clignoter, en même temps que les phénomènes, entre l'individuation et la désindividuation. Ce clignotement est une

véritable traversée de la mort puisqu'il me fait "palpiter" entre la vie et la mort, tout aussi éphémères l'une que l'autre, et me conduit à une sorte très étrange d'immortalité puisque, dans son revirement incessant d'un pôle à l'autre, il est intemporel ou *atemporel*, d'une certaine manière plus ancien que la temporalisation/spatialisation, et à l'écart, lui-même énigmatique, de la proto-temporalisation/proto-spatialisation des phénomènes-de-monde. Par là, ce que nous avons nommé le sens des sens, le sens de tout sens, y compris du sens que je suis à moi-même et que j'ai à faire pour moi-même, n'est rien d'autre que le clignotement du sens dans les sens eux-mêmes, l'épreuve qu'à trop les posséder, on les perd à raison même de la transparence qu'ils semblent avoir acquise, l'épreuve du battement en éclipses des sens avant même leur temporalisation/ spatialisation, de leur énigmatique origine *entre* la proto-temporalisation/proto-spatialisation et leur temporalisation/spatialisation, l'insaisissable "moment" de ce que l'on pourrait nommer les proto-protentions et les proto-rétentions.

En d'autres termes encore, et pour éclairer notre propos par des références classiques, le clignotement *comme tel* peut être pensé comme la "pensée" divine elle-même, mais on voit que c'est une "pensée d'avant la création", qui ne détermine rien, qui, même, ne pense rien que le rien lui-même du clignotement. Celui-ci comme tel peut encore être assimilé à la lumière, mais, on l'aura compris, cette lumière n'illumine que pour aussitôt s'obscurcir, puisqu'elle est toute dans le clignotement de l'illumination de ce qui surgit et de l'obscurcissement de ce qui s'évanouit. Absence dans la transcendance d' absence du monde, elle a néanmoins un statut irréductiblement symbolique dans la mesure où elle ne peut être pensée que par un saut ou un *hiatus* par rapport au phénoménologique : Rien, dans les phénomènes-de-monde de langage et dans les phénomènes-de-monde hors langage, ne peut *motiver* sa réflexion *comme* celle d'une *radicale* singularité, dont l'unicité ne vient que de cette radicalité (et non l'inverse), ce pourquoi, paradoxalement, sa réflexion est malgré tout phénoménologique. Le paradoxe est finalement le paradoxe ancien que Dieu seul peut m'individuer comme ipse incarné, comme "créature". Nous le voyons simplement ressurgir sous une autre forme, qui est celle de la réflexion

phénoménologique d'une singularité irréductible. Singularité qui est déjà là dans tout phénomène-de-monde, mais qui ne peut encore une fois être réfléchie *comme telle* que si elle se précède elle-même et se succède à elle-même dans l'Un en abîme du double-mouvement, ou mieux si elle se prend pour elle-même comme la phénoménalité d'une phénomène qui ne se phénoménalise qu'en vue de lui-même, sans donc que rien d'autre que lui-même y apparaisse. Ce qui est ainsi abstraction presque folle d'un point de vue spéculatif n'est pourtant rien d'autre, concrètement, que l'épreuve phénoménologique de notre vie et de notre mort, des tréfonds de l'ipséité humaine, toujours plus loin qu'on ne pense l'avoir fixée, introuvable sinon dans le mouvement infini de la chercher. En ce sens, l'incarnation de l'individu n'est rien d'autre que l'incarnation divine, nous la portons tous en nous pour peu que nous soyons en quête d'elle dans ce mouvement infini nous sommes habités de cette radicale *Unheimlichkeit* qui nous fait irréductiblement errants, dans les tours et détours, les heurs et malheurs de la chair. Mais cette habitation n'est pas celle d'un Dieu présent, ni non plus celle d'un Dieu qui n'y serait qu'à l'état de cadavre –comme c'est le cas dans le malencontre symbolique, où le cadavre se réanime par les ficelles du machin ou du *Gestell* symbolique–, car c'est l'habitation par une absence indéfiniment en fuite dans la transcendance d'absence du monde. Si, selon une leçon ancienne, la chair est un tombeau, elle ne vit, précisément, *comme une chair*, et non pas à l'instar d'un corps "animé" du dehors comme par le Grand Autre, que si le tombeau est *vide*, depuis toujours et pour toujours. En ce sens, nous rejoignons Lévinas, puisque l'instituant symbolique, Dieu, parait avec le visage d'un immémorial *d'un autre ordre* que l'immémorial/immature du monde : c'est bien cela seul qui permet d'échapper à la pensée de l'instituant symbolique comme d'une *archè*, et par là, à la version onto-théologique de la métaphysique.

S'il fallait reprendre, une dernière fois, les choses, dans les termes du *cogito* cartésien, il faudrait dire que ce qui ressort du doute hyperbolique n'est en réalité rien d'autre qu'un cogito radicalement indéterminé de l'indéterminé, que si "je" pense, dans l'abîme transcendantal de l'auto-aperception, transcendantale parce qu'insaisissable dans les termes d'une positivité, "je" n'y suis que dans la mesure où c'est l'abîme du clignotement ou du double-mouvement *comme tel* qui "me" fait être. Ma pensée y est tout à fait indéterminée puisqu'elle n'est rien d'autre que le clignotement lui-même, et mon être l'est tout autant puisque c'est celui de l'abîme sans fond et sans fin du surgissement/évanouissement qui m'engloutit en lui et ne me repousse sur ses bords que dans la mesure, précisément, où il a cette singularité absolue d' être sans fond et sans fin. Il est donc vrai que Dieu est là, dans le cogito, mais il n'y est que par son absence à lui. Si Descartes a bien touché le sublime dans le doute hyperbolique, en ce que celui-ci aussi m'individue dans ce qui ne serait qu'apparence ou phénomène, il en a court-circuité quelque chose dans la mesure où il a pensé que, dès lors que je m'y individuais, je pouvais "voir" quelque chose en Dieu ("les vérités éternelles") : court-circuit par lequel, subitement, mais aussi subrepticement, l'instituant symbolique est rapporté au plan de l'institué symbolique, le "moment" sublime n'ayant été, pour ainsi dire, qu'*utilisé* ou *exploité* en vue du bon parcours, le parcours véridique, dans l'institution symbolique. Il faut reconnaître au génie kantien le mérite d'avoir déjoué ce sortilège, d'avoir montré à ceux qui veulent l'entendre que la *cogitatio* n'est que très rarement sinon jamais adéquate à ses *cogitata*. C'est en un sens ce qu'a redécouvert Husserl, mais pour retomber aussitôt dans l'erreur que la *cogitatio* était ipso facto déterminée et l'objet possible d'une intuition adéquate. Car ce qui fait la "vie" de l'ipse ou de l'ego transcendantal n'est rien d'autre, on l'aura compris, que le clignotement de son aperception qui rend le "vécu" tout fait insaisissable parce qu'absent, dans ses profondeurs, à toute saisie intuitive. C'est néanmoins cette insaisissabilité ou cette *non-donation* du vécu qui a précisément rendu possible la phénoménologie, car c'est elle qui a fait que, malgré tout, le "vécu" relève du champ des phénomènes, est d'une profondeur phénoménale toujours propre à subvertir ce que l'intuition n'en saisissait jamais, dans la donation, que comme ce qui en a été, toujours déjà symboliquement codé et découpé (20). Si le

---

(20) Comme Patocka l'a très lucidement vu dans sa "phénoménologie asubjective". Voir notre étude : "Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective"

"vécu" est autre chose que le simple contenu psychologique de ce que je crois vivre et penser, donc autre chose que le contenu d'une introspection plus ou moins raffinée ou disciplinée (chez Husserl, par l'éidétique), si donc le vécu a une dimension phénoménologique-transcendantale, c'est qu'il n'est rien d' autre que le *monde même* en ses phénomènes de langage et ses phénomènes hors langage. Transcendance d'absence en ce que je ne sais jamais très précisément si je vis, comment je vis et ce que je vis, le vécu n'est justement "mon" vécu que dans la vacillation de l'individu au lieu de son aperception concrète, qui est aussi toujours transcendantale, d'une appartenance au soi qui est donc toujours problématique, toujours sujette au doute hyperbolique, mais qui ne prend consistance ultime, précisément, que dans le *mouvement* de cette hyperbole qui n'a jamais de résultat. Telle est l'énigme de l'individu, énigme irréductible, abyssale, quasi-antinomique, que Descartes, en l'époque moderne, a eu le génie de reconnaître, et dont nous avons voulu, ici, ébaucher un traitement. Au moins aura-t-on compris, espérons-nous, qu'il n'y a rien de moins individualiste que l'individu.

(Colloque Patocka du Collège International de philosophie, 25-27 octobre 1990), à paraître en 1991, dans les "Actes" du colloque, chez Albin Michel.