94/105

Phénoménologie et politique

Marc Richir

I — QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

Quand, en 1900-1901, Husserl publia les *Recherches logiques*, il ne soupçonnait pas, fort probablement, l'ampleur du champ qu'il était en train d'ouvrir, et qui sera celui de la phénoménologie, ni la fortune historique de ce qui allait devenir, dans le siècle, un véritable mouvement philosophique. Encore moins pouvait-il se douter, tout absorbé qu'il était par la tâche de trouver dans la logique pure une théorie générale de la connaissance, de ce qu'un certain esprit phénoménologique allait, dans l'avenir, surtout après la seconde guerre, pouvoir nourrir de manière nouvelle l'interrogation sur le politique. Tout au long de sa vie, au reste, Husserl est demeuré ce qu'on désigne généralement par « apolitique », et si les tragiques événements des années trente l'ont sollicité, c'est plus, on le sait, dans la dimension d'une crise de l'humanité et de la rationalité européennes, que dans celle d'une réflexion proprement politique. Lorsque Husserl, nous y reviendrons, se risque à envisager l'organisation de la cité, c'est plutôt sur le modèle de l'archonte ou du roi-philosophe, de style platonicien. Et quant à l'engagement aux côtés des nazis de Heidegger qu'il a considéré comme son disciple le plus brillant, mais aussi le plus ingrat, il l'a vécu, très vraisemblablement, dans une douloureuse

incompréhension, comme le signe d'un caractère aussi intempérant dans les affaires humaines que dans la spéculation philosophique — la « trahison » était en un sens celle de l'irrationalisme, et les textes de l'époque de la *Krisis* fourmillent, sur ce point, en allusions plus ou moins directes ou latérales. Il faudra attendre l'après-guerre, des trajectoires philosophiques comme celles de Merleau-Ponty, Patocka ou Arendt, pour voir se tisser, de manière encore quelque peu mystérieuse, des liens entre réflexion phénoménologique et réflexion politique — malgré le fait, que l'on commence à mesurer aujourd'hui, que la pensée du second Heidegger sur la modernité – la dualité du *Gestell* techno-scientifique et de l'*Ereignis* — a joué longtemps comme une véritable occultation de la question du politique.

Ce trop bref tableau qui n'a aucune prétention à l'exhaustivité — il faudrait encore analyser les tentatives des années cinquante, notamment en Italie, pour concilier avec un certain esprit marxiste la problématique de la *Krisis* —, nous place en tout cas devant la difficulté, voire le paradoxe, de comprendre qu'il puisse y avoir un lien entre un mouvement tout d'abord exclusivement philosophique et la possibilité d'un renouvellement de la réflexion sur les affaires de la Cité. C'est cette difficulté que nous allons nous efforcer de penser, en premier lieu en nous efforçant de redéfinir ce qu'est, finalement, la phénoménologie, en vue d'y dégager un accès possible à la question du politique.

Le point de départ de Husserl, dans les *Recherches logiques*, en paraît en tout cas le plus éloigné, et même, en apparence, le plus éloigné de ce qu'on serait *a priori* en droit d'attendre d'une phénoménologie, c'est-à-dire d'une étude systématique des phénomènes. Ce point de départ est en effet, on le sait, celui de l'analyse immanente des « vécus » de la pensée à l'œuvre dans la connaissance théorique, c'est-à-dire, pour Husserl, dans la logique et les mathématiques. Il a ceci de paradoxal que, se présentant après une critique radicale du psychologisme, qui réduit la pensée logico-mathématique à la dimension d'événements psychiques censés la fonder, il se donne néanmoins, du moins dans sa version primitive, comme celui d'une « psychologie descriptive ». La nouveauté est, c'est connu, que celle-ci fait abstraction des événements pour ne considérer les vécus que dans leur essence — c'est là ce qu'on a entendu par « réduction eidétique ». Mais le paradoxe est, dans le même mouvement, que, par cette réduction, la pensée « pure » qui, pour Husserl, se prend dans des significations ou concepts, se montre dès lors symboliquement identique, dans sa teneur, à des *eidè* ou des états-de-choses eidétiques, qu'il y a

donc une circularité *symbolique*, qui est beaucoup plus qu'une circularité simplement logique, entre les teneurs de sens de pensée, pensées dans les concepts, et les teneurs de sens d'être, intuitionnées dans l'intuition eidétique, la *Wesensschau*. En ce sens, la logique pure husserlienne, qui est censée fournir l'articulation des significations pures et univoques, est *eo ipso* apophantique, énoncé, fût-ce de manière formelle, de ce qui est, l'*eidos* ou l'état-de-choses eidétique, tel qu'il est et pas autrement qu'il n'est. En ce sens aussi, on peut dire que Husserl ne fait rien d'autre, dans les *Recherches*, que redécouvrir Aristote, le désensabler de ses représentations scolastiques : s'il n'y avait eu que cela, Husserl eût été simplement un disciple conséquent de Brentano, et certes pas le fondateur de la phénoménologie.

Ce n'est pas que cet aspect n'ait cessé de dominer jusqu'au bout la pensée de Husserl, comme la hantise de trouver, dans l'analyse des vécus, le sol stable de la donation en évidence, du « remplissement » de la visée de signification par une intuition saturée d'*eidos*. Et plus tard, dans les *Ideen I* (1913), si la sphère (subjective) des vécus se voit privilégiée dans son rôle de fondation transcendantale, bien au-delà de l'a priori logico-mathématique, c'est que, précisément, par un retour bien connu à un « cartésianisme » (qu'il ne faut pas confondre avec la pensée de Descartes), en fait bien plus brentanien que cartésien, le vécu « lui-même » paraît susceptible d'intuition immédiate, se donner tel qu'il est dans l'immanence de la réflexion, en transparence par rapport à ses typiques d'essence — à son « bâti » eidétique. Or, ce qui est significatif de la phénoménologie, c'est que cette « réduction » à la sphère de ce qui est censé se donner *ne réussit jamais*, et que Husserl en prit très clairement conscience en envisageant, jusque dans la logique — comme le montre sa *Logique formelle et transcendantale* de 1929 —, la donation absolue et univoque comme l'horizon d'une téléologie infinie. Si l'on prête une attention soutenue aux textes, il vient en effet que, hors de la circularité symbolique du concept et de l'*eidos*, le vécu est précisément irréductible à la donation, jusque dans le fait, apparent en tant que donnée, qu'il « m' » appartienne. Plus précisément, le paradoxe, tout apparent, que ce soit, dès les *Recherches logiques*, le vécu qui soit érigé en phénomène, alors qu'il semble se réduire à du contenu psychique, susceptible d'une introspection seulement réglée par la visée eidétique, ne se comprend comme le paradoxe natif de la phénoménologie que si l'on saisit, précisément, que ce qui fait du vécu un phénomène, ce qui lui donne une dimension véritablement phénoménale, et par là, phénoménologique, est toute la *non-donation* qu'il y a en lui. Si l'on assimile ce qui se donne au manifeste, à ce qui est mani-

festement là dans l'intuition (l'*eidos*), on s'aperçoit que ce qui constitue sans doute la confusion la plus fatale pour la phénoménologie est l'assimilation du phénomène au manifeste, car c'est elle qui fait se manquer la phénoménologie dans une sorte de phénoménisme, dans un positivisme eidétique — celui-là même qui a souvent été critiqué dans la pensée husserlienne.

Husserl n'a donc ouvert, proprement, à la phénoménologie, que dans la mesure stricte où, cherchant toujours plus loin les assises qui se dérobaient de la donation, il en a rencontré les *limites* : techniquement, pour rappel, dans la problématique des synthèses passives (irréductibles aux actes de la pensée, et pour ainsi dire pré-eidétiques), dans celle, strictement coextensive, de la temporalité et de la spatialité originaires, et enfin, dans celle de l'intersubjectivité, où la vie intime d'autrui ne m'est précisément jamais donnée. Que le phénomène soit radicalement irréductible au manifeste, voilà qui, pour beaucoup, paraîtra presque absurde. Pour le faire comprendre, nous prendrons l'exemple, universellement connu, de la perception sensible par « esquisses », « profils » ou *Abschattungen*, de telle ou telle chose, sur lequel Husserl est revenu tout au long de sa vie.

Il ne suffit pas de dire, comme Husserl le fait très souvent, que, de la chose, je ne perçois jamais, actuellement, que tel ou tel profil, et que, pourtant, c'est bien la chose, plus que son profil, que je perçois, ce qui montrerait l'intentionnalité comme rapport de tel profil à la totalité possible des profils, à travers laquelle, enfin, la chose elle-même serait censée apparaître. Nous sommes tellement imprégnés, en effet, et Husserl tout autant que nous, par la représentation classique de l'espace comme d'une totalité infinie de points dont la périphérie n'est nulle part [1], que nous envisageons, dans ce qui est *déjà* une interprétation de la perception, tout point de l'espace comme *point de vue possible*, et possible en tant que *disponible*, c'est-à-dire *vorhanden*, sur la chose : c'est de la sorte, seulement, que je suis pour ainsi dire invité à l'inspecter, à en faire le tour, comme pour mieux en appréhender la donnée à travers le cours synthétique des données en lesquelles elle se profile. C'est donc dans une interprétation solipsiste de la perception, au sens où j'y suis seul comme *un* point de vue divin factuel parmi une infinité d'autres possibles, et tout parcours que je puis faire autour de la chose en devient nécessairement

[1] C'est la représentation qui a fait fortune du *Livre des XXIV Philosophes* (Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1989) : « Dieu est une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part ».

parcours géométrique, ou tout au moins géométrisable, visible depuis le survol divin de l'espace. Qu'en est-il à présent dans la situation plus concrète, où fonctionne toujours déjà la mise entre parenthèses de cette représentation culturelle de l'espace, où je ne suis jamais saisi par le désir quasi-obsessionnel de faire le tour des choses ? Le profil, au sens husserlien, n'est-il pas une abstraction ? Et s'il est vrai que je ne perçois jamais qu'une partie de la chose, le profil n'est-il pas, précisément, *Abschattung*, c'est-à-dire, plus profondément, *adombration*, ombre, dans le manifeste, de la chose et de sa perception comme *phénomène* ? Et ce qui donne consistance à ces « adombrations » n'est-il pas, plutôt que les possibilités disponibles, dans la *Vorhandenheit*, d'autres points de vue abstraits sur la chose, la non-manifestation, mais néanmoins l'être-en-œuvre phénoménologique, dans l'absence de ce que je ne perçois pas actuellement de la chose, d'autres regards, tout aussi concrets que les miens, parce que regards d'autres hommes concrets, qui jouent, non pas dans la disponibilité des points de vue, mais comme *possibilités ontologiques* (au sens heideggerien) d'*autres existences* (*Dasein*) perceptives ? On comprendrait mieux, de la sorte, pourquoi, alors même que je ne perçois jamais de la chose que des « ombres », la chose est pourtant là « en personne », « en chair et en os », *leibhaft* : on comprendrait mieux ce langage de Husserl qui ne devrait s'appliquer, en toute rigueur, qu'à des personnes ou tout au plus à des animaux. S'il y a cette *Leibhaftigkeit* de la chose, c'est en effet seulement dans la mesure où il y a quelque chose, non seulement de ma chair, de mon corps-de-chair (*Leib*) dans la chose, mais encore quelque chose de la chair du corps-de-chair des autres. Si je sais, sans qu'on ait à me l'apprendre ou sans que j'aie à le vérifier par une quelconque inspection, que la chose a des côtés et des arrières, qui ne me sont pas donnés parce qu'ils ne me sont pas manifestes, c'est que les regards d'autrui pèsent sur elle alors même qu'ils sont en absence, c'est que la chose est aussi multiple dans ses sens possibles que le sont les regards des autres pourtant actuellement absents. Et c'est cette absence qui rend précisément possibles les mouvements de l'imagination, c'est en elle que s'enracine la représentation métaphysique, puis géométrique de l'espace. C'est elle qui ouvre à sa possibilité existentiale le « je peux » de mon corps-de-chair, dont parlaient Husserl et Merleau-Ponty, et qui n'est pas seulement, ni même principalement, « je peux » d'un se mouvoir effectif — celui-ci est bien souvent impossible —mais « je peux » de l'imagination, qui n'est pas, à l'origine, faculté ou pouvoir de mettre « en images » au sens de pouvoir de « se représenter », mais pouvoir, en

l'occurrence, du regard, de parcourir, et de se parcourir, c'est-à-dire de faire des temps et des espaces, des temps-espaces à même le phénomène.

En ce sens, par conséquent, ce n'est pas que je n'aie pas un regard « fini » ou « subjectif » sur la chose, mais c'est que cette « subjectivité » n'a rien de l'instance qui n'est auto-représentante qu'en tant qu'elle est représentante de l'extériorité. Le « *sum* » du regard, comme disait à peu près Patocka, est incarné, ce qui ne veut pas dire qu'il soit par là auto-transparent dans la donnée d'un *cogito* : le regard n'est qu'en étant *du même coup* ek-stasié aux regards autres des autres comme autres possibilités ontologiques, pour lui, d'ek-sister, et de la sorte, il est « asubjectif » (Patocka). Ou plutôt, le regard n'est que dans une communauté originaire, et pareillement asubjective, des regards, *y compris dans leur absence hors de la présence perceptive*. De même pour la chose et la perception, à la condition de ne pas les réduire à l'artefact d'une figure géométrique et d'un point de vue géométrique-perceptif sur la figure. C'est à cette condition seulement que la chose dans sa perception est un *phénomène*, et de celui-ci, la phénoménalité est tout autant dans l'obscurité, dans l'opacité (qui fait toute « l'adombration »), dans les horizons d'absence que constituent les regards autres, que dans ce qui, de la chose, se perçoit en présence dans sa temporalisation/spatialisation en présence. Ou plutôt, la phénoménalité de la chose en sa perception, qui est aussi phénoménalité du « vécu de perception », est dans l'habitation mutuelle des deux, dans leur inséparabilité qui fait aussi toute sa *Leibhaftigkeit*. Il n'y a pas de temporalisation/spatialisation en présence sans l'ouverture, en elle, de *multiples* horizons d'absence, et d'absence *originaire*. Donc la « présence pleine » est ou bien un *fictum* métaphysique ou bien l'artefact que l'on reconstruit derrière elle pour mieux prétendre « la déconstruire » — de même pour la *Vorhandenheit*, bien plus complexe, phénoménologiquement, que ne le soupçonnait Heidegger. Pour le dire encore autrement, et à la condition de mettre entre parenthèses tout « subjectivisme », la chose en sa perception est immédiatement « intersubjective ». Il n'y a donc d'incarnation du regard perceptif dans son *sum*, et de *Leibhaftigkeit* de la chose perçue, que dans une *Leiblichkeit*, une chair communautaire des regards, des êtres et des choses, et ce, jusque dans leur absence actuelle au sein de la présence. L'énigme de la phénoménologie délivrée de l'obnubilation du manifeste est que les phénomènes, parallèlement délivrés de l'obnubilation de la donation, sont *eo ipso* phénomènes « asubjectif » ou « trans-subjectifs », et de la sorte, coextensifs d'une *communauté phénoménologique incarnée*, qui est celle du

« monde de la vie » (*Lebenswelt*) husserlien, ou encore celle de ce que Husserl nommait « intersubjectivité transcendantale ».

On perçoit déjà mieux, par là, ce qui est susceptible de constituer le lien entre phénoménologie et politique, quoique cette communauté ait encore toutes les apparences d'une communauté « apolitique », ou d'une sorte de « base » phénoménologique, énigmatique, pour toute société, *ipso facto* politique [2]. Plusieurs questions capitales se posent ici. Et tout d'abord, cela saute aux yeux, celle de savoir ce qu'il faut entendre par « incarnation », et du rapport, qu'il nous faut phénoménologiquement expliciter, entre « incarnation » et « incorporation ». Si l'on y est attentif, la problématique de l'aperception d'autrui se joue, elle aussi, dans l' « apprésentation » d'une vie et d'un soi qui ne sont pas présentables originairement, en ce qu'ils échappent, par principe, à la « donnée » originaire. Si cette aperception, qui est celle de l'autre comme horizon d'absence dans ma présence, s'effectue par la médiation de la perception du corps-de-chair (*Leib*) de l'autre, c'est que toute l'énigme de l'incarnation se joue en cette médiation, en cette *Leiblichkeit* qui d'un seul coup m'incarne en mon lieu d'aperception, et incarne l'autre en son lieu d'aperception — que je n'occupe pas, non pas en raison de quelque impénétrabilité de la matière, mais en raison du fait, précisément, que je ne puis m'incarner ici et maintenant, dans une temporalisation/spatialisation, que par rapport à, ou à l'écart originaire d'un temps (présent) et d'un espace (lieu accessible au regard dans la présence), où je ne suis pas présentement, mais qui s'ouvre à moi, de cet écart originaire de l'absence, comme d'une possibilité ek-statique horizontale de mon existence (*Dasein*). En disant cela, nous *interprétons* une doctrine complexe, en démêlant les fils plus proprement phénoménologiques de ceux qui conduisent Husserl à une monadologie transcendantale de style leibnizien — où la téléologie « universelle » fait office de régulateur tendu vers l'harmonie préétablie —, et sans compter le motif cartésien de la fondation apodictique qui a obnubilé les commentateurs autant que Husserl lui-même, il y a, à ce qu'il nous semble, dans l'intersubjectivité transcendantale husserlienne, tous les éléments susceptibles de conduire à une pensée toute nouvelle de l'incarnation,

[2] Pour cet « *ipso facto* » qui relie société et politique, nous suivons tout à fait l'inspiration fondatrice de Claude Lefort.

eo ipso communautaire, et même à une pensée pareillement nouvelle de la désincarnation, coextensive de l'incorporation [3].

A priori, rien n'empêche en effet, du moins selon certains textes de Husserl [4], l'aperception incarnée d'autrui de se diviser en perception de son corps propre et en l'appréhension de sa vie comme d'une vie psychique, c'est-à-dire animée (*seelisch*), renfermée en ce corps-là comme celle d'un esprit (*Geist*). Corrélativement, l'auto-aperception qui y correspond est celle d'un esprit vivant dans un corps. Cette division, qui, en fait, *désincarne*, est celle, cartésienne, de l'âme et du corps : en elle, précisément, l'âme tend à se réduire à son auto-donation dans un cogito, et le corps à la donation intuitive d'une extériorité. C'est là que surgit le risque de solipsisme puisque, dès lors, ce qui devient inexplicable, sinon par une sorte d'*analogia entis*, c'est la « donation » de la vie d'autrui, c'est le cogito de l'autre seulement concevable par « transfert » ou par projection. Les êtres de la communauté phénoménologique asubjective se muent de la sorte en monades spirituelles *incorporées* dans des corps, selon une contingence d'autant plus impossible à réfléchir qu'elle ressemble elle-même au pur fait d'une donation, où le *phénomène*, avec ses horizons d'absence, se trouve disloqué. A y bien réfléchir, cette situation n'est pas sans signification politique puisque l'esprit, devenu « pilote » de l'âme dans le corps — de l'animation du corps —, doit désormais, en tant que le lieu même de la rationalité, *dominer* et discipliner le corps lui-même : la phénoménalité rompue du corps-de-chair signifie désormais que nous avons à être, en vue de la « réalisation rationnelle », les despotes et les esclaves de nous-mêmes, et par conséquent, tout autant, les despotes et les esclaves des autres. On y retrouve l'une des situations d'origine de la réflexion politique moderne — que ce soit, classiquement, dans la maîtrise du corps par l'esprit, ou dans son renversement supposé nietzschéen, dans la maîtrise de l'esprit par le corps. Chaque fois, il s'agit d'un court-circuit de l'incarnation par l'incorporation, ou plutôt du court-circuit de ce que ne peut s'incorporer qu'un esprit qui est toujours déjà, par sa conception, désincarné, et par surcroît, *solus ipse*.

En retour, il apparaît déjà, ne fût-ce qu'en filigrane, que la question de l'incarnation communautaire doit avoir au moins un sens qui ne doit pas rester sans écho sur la réflexion politique. Or c'est là un point non moins difficile que

3 *Cf.* par exemple notre IIe Méditation in *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1992, pp. 27-65.

4 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, *Husserliana*, Bd. XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

la compréhension phénoménologique de l'incarnation. Il suffira, en effet, pour s'en rendre compte, d'ajouter qu'être incarné, c'est être *à même* le phénomène, avec ses horizons d'absence, du corps-de-chair *eo ipso* parmi d'autres corps-de-chair, et parmi d'autres choses habitées par les corps-de-chair des autres, fût-ce en absence, donc que c'est, en ce sens *être-au-monde* en tant qu'être à même les phénomènes-de-monde, originairement pluriels, dans leurs plis et leurs replis d'absence [5]. Car ce qui a joué le plus, avec Heidegger et sa « succession », par exemple chez Patocka et même chez Arendt, comme une situation de blocage pour l'analyse phénoménologique, c'est la croyance qu'être-au-monde était *ipso facto* être dans ou à la *vérité*, et que toute possibilité, a priori paradoxale, d'être hors du monde, était *ipso facto* possibilité d'erreur, ou du moins d'errance. C'est là supposer à nouveau, en effet, que notre être-au-monde comme être-incarné a finalement le statut d'une donnée originaire et irréductible, en elle-même évidente parce qu'aveuglante, et c'est ne pas voir qu'il n'y a, en réalité, rien de plus problématique que notre être-au-monde, parce qu'il n'y a, en réalité, rien de plus problématique que notre incarnation, tout simplement parce qu'elle n'est jamais de l'ordre de la donnée, tout comme le phénomène véritable de la phénoménologie.

C'est devenu presque une banalité que de dire que chez Heidegger, dans *Sein und Zeit* et les écrits annexes, aujourd'hui publiés dans la *Gesamtausgabe*, la problématique du *Mitsein*, et par là, de l'incarnation, est pour le moins insatisfaisante, toujours déjà mise, même dans les profondeurs, pourtant très nouvelles, de la problématique de la *Befindlichkeit* (affectivité), sur le compte non explicité de la facticité du *Dasein*. Ce qui l'est peut-être moins, c'est la mise en rapport de cette insuffisance avec toute la question heideggerienne de l'être-pour-la-mort où se joue en fait, à nouveaux frais, le solipsisme sous la forme du « solipsisme existential » [6], mais surtout où se réengendre, dans le hiatus irréductible entre le *Dasein* toujours déjà jeté au monde dans la facticité de tel ou tel de ses pouvoir-être et le *Dasein* dans le tout de ses possibilités ontologiques d'exister — tout appréhendé sous l'horizon de la mort —, l'*être-en-dette* originaire du *Dasein* eu égard à ce qui, dès lors, prend la figure de sa « conscience » (*Gewissen*). Ce réengendrement de la logique de la dette, et même, à la mesure de l'irréductibilité du hiatus, de la dette infinie, est lourd

5 *Cf.* notre étude : « Nous sommes au monde », in *Le Temps de la Réflexion*, n° X, Gallimard, Paris, pp.237-258.

6 Lévinas y a insisté, de fort belle manière, dans son étude : « Mourir pour ... », in *Heidegger*, Collège international de philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp.255-264.

d'implications politiques : non seulement la dette paraît-elle originaire, et donc tout autant le despotisme du *Dasein* « résolu » dans le « devancement » de la mort sur le *Dasein* jeté factice, mais encore, ce despotisme, strictement interne au *Dasein*, parait-il être, tout à la fois, la figure transposée de celui de l'esprit sur le corps, et corrélativement, celui des êtres résolus (philosophes, créateurs, *leaders*) sur ceux qui se rabattent, par peur, dans l'inauthenticité communautaire du « on » [7]. On saisit mieux, par là, ce qui, derrière les apparences, a dû motiver, chez un homme peu enclin à la modestie, un certain engagement politique tout à fait catastrophique.

Par delà l'anecdote, en effet, ce qui paraît hautement paradoxal chez Heidegger, c'est, à travers son insistance sur l'irréductibilité de l'être-au-monde et sur la *Jemeinigkeit* (la « mienneté ») du monde, et à travers son insistance corrélative que, hors du monde, il n'y a pas de vérité, de décèlement de l'être — deux insistances qui devraient conduire, au fil d'une conception déjà plus subtile du phénomène en sa phénoménalité (*cf. Sein und Zeit*, § 7), à une interrogation de l'incarnation —, la formidable *puissance de désincarnation*, insoupçonnée jusqu'à lui, qui s'en dégage, et non moins, sinon plus, après la *Kehre*, puisque tous les ressorts de ce qui *pourrait* être un soi incarné sont peu à peu intégrés à l'être lui-même et en tant que tel [8]. Dans le contexte de ce que nous avançons sur ce qu'est la phénoménologie, cela peut s'expliquer par le fait qu'à trop situer la vérité — fût-ce comme décèlement — au lieu de l'être-au-monde, on fait insensiblement glisser la facticité de l'incarnation vers la factualité d'un fait brut, d'une sorte de *Vorhandenheit* factuelle qui est toujours déjà là, massivement, avant qu'on y réfléchisse, et cela, malgré la subtilité avec laquelle Heidegger dégage le toujours-déjà passé, originaire, de l'affectivité et de la *Stimmung*. Tout tient, en effet, en un trop fragile équilibre, qui a sans doute été rompu dès le moment, en lui-même unilatéral, où le *Dasein* a envisagé sa mort comme son impossibilité — comme si seule la mort pouvait l'individuer —, et où, comme par un coup de baguette magique, cette impossibilité s'est retournée en la possibilité du tout des possibilités ontologiques-existentiales du *Dasein*. C'est bien là, en effet, que se joue l'impossibilité, censée radicale, et séduisante à la mesure de cette radicalité, de l'être-hors-du-monde, ainsi que son retournement, dès lors nécessaire, en la possibilité non moins radicale, mais pour ainsi dire projetée à l'horizon, d'être-le-tout-du-

[7] Pour tout ceci, voir notre ouvrage *Du sublime en politique*, Payot, coll. « Critique de la Politique », Paris, 1991. Nous allons revenir sur ce point important.

[8] *Cf.* M. Haar, *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990.

monde. C'est bien, en un sens, Dieu lui-même qui glisse ainsi entre les mailles du filet de ce retournement. Mais comme ce Dieu est l'horizon des possibilités ontologiques du *Dasein* lui-même, et ce, dans la solitude absolue de son épreuve de la mort, il est bien le Maître ou le Despote du *Dasein* factice, une figure transposée, plus subtile parce que plus abstraite, du Maître hégélien, en ce qu'elle est la seule à porter le masque de la mort, le regard effrayant parce qu'anéantissant, conduisant le *Dasein* factice à l'épreuve de sa nullité (*Nichtigkeit*), c'est-à-dire aussi de sa désincarnation et de sa servitude indéfiniment volontaire — qui ira jusqu'à la requête indéfinie du soi « authentique » dans la « vérité » exclusive de l'être. Dans toute cette problématique flotte quelque part le fantôme de la fondation théologico-politique [9] — et même d'une fondation qui incorpore puisque, nous venons de le dire, c'est dans l'épreuve de la mort que le *Dasein* s'individue proprement, c'est-à-dire en son *Eigentlichkeit* ou en son « authenticité ». On en retrouve quelque chose chez Patocka, dans la « solidarité des ébranlés », quoique ce soit de manière transposée — selon une transposition dont il faudrait, un jour, soigneusement, suivre les fils.

Tout comme la « vérité » ne peut être située, exclusivement, dans l'être hors-du-monde, intemporel, des « vérités éternelles » ou « spirituelles », elle ne peut l'être dans l'être-au-monde, temporel, comme décèlement du monde par rapport à la terre (dans *L'Origine de l'Œuvre d'Art*), ou comme ouverture du Quadrant (*Geviert*) de monde, entre mortels et immortels, terre et ciel (dans les textes des années cinquante). Car elle est non moins désincarnée dans ces derniers cas que dans le premier, et l'humanité est non moins abstraite d'être envisagée exclusivement dans son être-au-monde qui serait son être-vrai, que dans le cas, classique, où elle est censée trouver son statut authentique dans quelque royaume idéal supra-mondain. Il faut procéder à la *déliaison* entre être-au-monde et être-à-la-vérité, tout comme entre celui-ci et être incarné. Bref, ce que la phénoménologie comme nous l'explicitons apporte de neuf, c'est que ni l'être-au-monde, ni l'être-vrai — même au sens de la vérité de l'être dans l'*Ereignis* —, ni l'être incarné ne relèvent de la donation. Il n'y a pas, phénoménologiquement, de donation (« *Es gibt* », « il y a »), ni même de « foyer » de la donation (« *Es* » ou « il ») pour le monde, la vérité ou l'incarnation. S' « il y a », c'est seulement par un tour de langage, et parce

[9] *Cf. Du sublime en politique, op. cit.*

qu'il faut bien parler. Le phénomène comme rien que phénomène excède toute donation, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de la donation en lui, mais qu'elle n'est jamais que celle du manifeste, qui occulte, précisément, le phénoménal, parce qu'il s'y découpe, s'y « prélève », mais toujours selon la circularité proprement *symbolique* du concept et de l'*eidos* (ou de l'état-de-choses eidétique). S'il y facticité du phénoménal, c'est donc, à l'écart de toute factualité de l'ordre du fait ou de l'état de fait, comme *contingence radicale*, c'est-à-dire comme contingence de ce qui, excédant toute donation, et par là, *a fortiori*, tout pouvoir d'explication qui lui soit homogène, n'en est pas moins comme l'appel infini du sens à faire et à être, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Kant dans la troisième *Critique*, l'appel d'un sens qui, pour inscrire la contingence dans des enchaînements de sens, pour « en faire », comme on dit, « quelque chose », ne la réduit pas pour autant, *en tant que telle*, à l'ordre du fait brut — c'est-à-dire en tant qu'elle se phénoménalise *comme contingence*, à savoir comme union subtile, et délicate, qui est aussi celle de l'incarnation, entre « le fait » et le « comment » du fait — entre le *Dass* et le *Wie*. Il n'y a pas, Merleau-Ponty l'a déjà fort bien dit dans *Le Visible et l'Invisible*, le monde, le vrai, l'incarné et la mort comme autant de termes qu'il faudrait tenir ensemble depuis quelque foyer nécessairement imaginaire — fût-il celui de l'*Ereignis* —, car la phénoménologie requiert de les penser tous ensemble, comme dimensions de « quoi » indissociables de leur « comment », *à même* les phénomènes, hors de toute tautologie symbolique qui ne les identifierait à eux-mêmes que pour y identifier, dans le même mouvement, la pensée que nous pourrions en avoir. Il y a de la pensée *dans* les phénomènes et du phénomène *dans* la pensée : telle est aussi la formule, énigmatique, de l'incarnation, et de l'être-au-monde, c'est-à-dire encore, de la phénoménologie.

Le chemin ainsi dégagé, nous nous apercevons qu'à moins de commencer à tourner en rond, il nous faut à présent faire un détour pour saisir toute la portée de ce que nous avons risqué pour la réflexion plus proprement politique, et plus particulièrement pour saisir le lien encore obscurément pressenti, entre phénoménologie et démocratie. Il y va du statut plus proprement politique de la communauté phénoménologique, « asubjective » et incarnée, et de son rapport au théologico-politique, dont nous avons observé le retour subreptice chez Heidegger.

II — POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU POLITIQUE : INCARNATION COMMUNAUTAIRE ET POLITIQUE

Comme on le sait aujourd'hui, en particulier depuis le livre très remarquable d'E. Kantorowicz sur « les deux corps du roi » [10], l'institution socio-politique qui a dominé notre Histoire, depuis les profondeurs du Moyen-Âge jusqu'à la Révolution française, est celle, théologico-politique, d'une royauté, codée symboliquement dans les termes du christianisme. Ce n'est pas que l'institution théologico-politique du Pouvoir et de la Société soit intrinsèquement liée au christianisme — elle lui est antérieure —, mais c'est que sa reprise et sa réélaboration depuis le christianisme est propre à l'Occident médiéval, et nous a été familière, à nous Européens, à des titres divers, plus ou moins prégnants, durant une longue durée historique. Nous n'allons pas, ici, en entreprendre la réexposition et la discussion, mais tenter d'en expliquer le nerf, en nous inspirant de la très belle étude de C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » [11].

C'est dans sa discussion de l'œuvre de Michelet que C. Lefort parvient, à nos yeux, aux formulations les plus denses, mais aussi les plus claires, du théologico-politique chrétien, dont toute l'énigme tient, on le sait, dans « l'incarnation monarchique » : « par-delà la représentation consciente d'un roi de droit divin, qui restitue dans son pouvoir quelque chose de la présence du Christ, et par cette même vertu fait apparaître la justice dans sa personne, la représentation consciente d'une société qui s'incarne dans le roi, non seulement s'ordonne dans ses institutions politiques selon un principe charnel, mais dont les membres sont captés par l'image d'un corps, de telle sorte qu'ils y projettent leur propre union, que leurs affects précipitent dans une identification amoureuse avec ce corps » (PTP, 285). L'énigme est que « c'est en tant que corps sexué, corps qui engendre, corps amoureux, corps faillible qu'il effectue une médiation inconsciente entre le divin et l'humain, une médiation que le corps du Christ, quoique mortel, visible et faillible en même temps que divin, ne saurait assurer parce qu'il indique la présence de Dieu en l'homme sans conduire à son terme le mouvement inverse qui rend visible l'homme, sensible sa chair en Dieu » (PTP, 287). Ou encore : « C'est l'image du corps naturel, c'est l'image du Dieu de chair, l'image de son mariage, de sa paternité, de ses

10 E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, Gallimard, coll. « Bibl. des Histoires », Paris, 1989.

11 Publiée dans C. Lefort, *Essais sur la Politique*, Seuil, coll. « Esprit », Paris, 1986, pp. 251-300. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle PTP, suivi de l'indication de page.

liaisons, de ses fêtes, de ses divertissements, de ses festins, mais encore de ses faiblesses, voire de ses cruautés, bref ce sont tous les signes de son humanité qui peuplent leur imaginaire [scil. des sujets], les assurent d'une conjonction du peuple et du roi. Indissociable de l'union mystique du roi et du royaume, se noue une union charnelle entre le grand individu et la masse de ses serviteurs, des plus proches aux plus lointains. Selon la théologie et les juristes, le roi immortel possède avec le don d'ubiquité celui d'une voyance absolue ; mais, simultanément, et alors même qu'il se soustrait aux yeux de ses sujets, il a le don d'attirer tous les regards, de concentrer sur lui la visibilité absolue de l'être-homme : unique point de mire, il abolit la différence des points de vue et fait que tous se confondent dans l'Un » (PTP, 288). C'est ainsi que, comme l'a admirablement montré Michelet, l'emprisonnement de Louis XVI au Temple et son exécution ont plus fait pour la royauté que n'a fait contre elle son procès public, où ont pourtant été étalées ses successives conspirations contre la Révolution : il s'agit bien, dans ses termes, de la « passion de Louis XVI », où l'extinction de son corps empirique a fait resurgir son « corps éternel ».

Tout vient énigmatiquement, dans ce système, qui est une véritable institution symbolique du socio-politique, de ce qu'il s'articule autour d'une sorte de clé symbolique de l'incarnation. Le « corps social », expression que nous utilisons le plus souvent sans y prendre garde, ne se tient, selon le lien humain qui n'est pas seulement celui de la concurrence ou de l'hostilité, mais aussi celui de l'amitié, que si la figure incarnée du social dans le roi se tient elle-même, dans son incarnation, en un rapport de sagesse et d'amitié avec le peuple. L'homme, en quelque sorte, ne peut être l'ami de l'homme que si le roi est l'ami des hommes. Et cela, parce qu'inversant la figure de l'incarnation dans le Christ, il est bien celui qui peut conduire les hommes à leur incarnation, à leur « visibilité » ou leur « sensiblité » en Dieu, pour reprendre l'expression de C. Lefort. Cette inversion extrêmement subtile est ce qui fait le nerf du lien théologico-politique de la société, ainsi que de son inévitable perversion dans le despotisme. C'est comme si, alors que le corps du Christ s'est retiré du Tombeau vide, a posé pour toujours le problème de l'incarnation comme problème de l'absence à l'intérieur de la chair — problème symboliquement recodé par l'eucharistie et la « présence réelle », nécessairement médiatisée par le prêtre —, l'institution royale fournissait à l'incarnation du peuple la clé d'une « remontée », plus que d'une vicariance, signifiait la « grâce » de l'incarnation qui reconduirait du corps empirique, humain, faillible, à la chair de la communauté elle-même, dépassant tel ou tel roi, mais symboliquement assurée de sa permanence dans la continuité dynastique de la lignée et du royaume.

Toute la difficulté de ce système vient cependant de ce que cette inversion ne pourrait fonctionner « à plein » que si elle était « totale », c'est-à-dire si, à l'instar du Christ dont la royauté ou le pouvoir sont nuls — l'énigme du Christ est qu'il est la « victime absolue » —, le pouvoir royal était symétriquement nul : si donc le roi n'était que puissance sans pouvoir de l'incarnation sociale — ce qui transparaît dans l'image de sa bonté, de sa sagesse et de sa justice — et non pas, comme il doit l'être effectivement, pouvoir coercitif et despotique qui convertit la puissance d'incarnation en pouvoir d'*incorporation*. Que le roi soit en même temps la tête d'un corps social lui-même divisé en membres — en « corporations » au sens de ce qui fait corps —, cela signifie que l'énigme de son incarnation, et de l'incarnation du social, se recode aussitôt en incorporation, et même, comme le montre l'exemple de la royauté anglaise, remarquablement analysé par Kantorowicz, en *double incorporation*, selon la théorie de ses deux corps : son corps empirique, avec, éventuellement, le territoire réservé du « domaine royal », et le corps politique, représenté par le Parlement. Rien de plus éloigné, en fait, de l'énigme de l'incarnation, que cette théorie déjà très pragmatique des « deux corps », et même si c'est bien, souterrainement, l'incarnation qui les tient ensemble. Rien n'empêche, non plus, tout au contraire, l'affirmation despotique de la tête sur les corps, et la dérive despotique qui, par séparation des corps, peut conduire au délire du Pouvoir et à une sorte de « schizophrénie » sociale. C'est dans ces circonstances que l'on vit, lors de la première Révolution anglaise, et comme le rappelle Kantorowicz, le corps social rassemblé en son Parlement condamner le roi à mort parce que, précisément, il le menaçait de dislocation. C'est qu'à prendre la figure symbolique des deux corps, le roi est lui-même divisé, et que cette division signifie sa désincarnation, et la dissolution du lien humain dans la guerre civile de tous contre tous — concept dont on sait toute l'importance fondatrice chez Hobbes, qui propose, après que se soit refroidie la chaleur de l'événement, la première théorie moderne du despotisme.

L'institution symbolique du théologico-politique est donc plutôt comme une sorte de « formation de compromis » entre une puissance symbolique d'incarnation sans pouvoir coercitif — sinon pour administrer « sagement » le royaume — et un pouvoir de contrainte effective où son « bon » vouloir risque très vite d'apparaître comme arbitraire — au gré des circonstances et du

caractère du personnage royal. La distance est toujours grande entre les justifications juridiques et philosophiques, et l'exercice réel ou le fonctionnement effectif de l'institution : il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que l'institution théologico-politique ne s'est historiquement élaborée qu'en vue de faire échapper la royauté à la tutelle ecclésiastique. Elle est en ce sens compromis entre le fantasme théocratique romain et l'impossibilité, au Moyen-Âge, d'une royauté entièrement laïque.

Cette brève discussion [12] nous fait déjà comprendre toute la différence qu'il faut introduire entre incarnation communautaire et (in)corporation socio-politique, et combien le système théologico-politique a joué remarquablement, au cours des siècles, comme une sorte de sortilège, illusionnant dans la mesure où toutes les initiatives du pouvoir pouvaient se parer de la puissance pourtant sans pouvoir de l'incarnation. En même temps que le roi captait la société comme la seule puissance capable de l'incarner, de la faire vivre de la même chair, de conduire l'humanité à elle-même dans la communauté pacifiée et pacifique, il jouait de cette puissance cachée, secrète — que la « passion de Louis XVI » mettra à vif durant la Révolution — pour imposer à ses sujets les décrets pas nécessairement sages de sa volonté : comme si la première impliquait la sagesse, alors même, faut-il insister, que l'incarnation ne fournit aucun guide pour la volonté. La volonté implique en effet une séparation de la pensée en son projet, dans sa désincarnation, et la nécessaire servitude du corps par rapport à elle. Telle est une autre figure de l'aporie des deux corps, qui se reporte dans la tête en tant que tête visible de chair et d'os et que siège de la pensée et de la volonté. La transcendance divine dans le mystère de l'incarnation christique devient simplement la transcendance de l'immatérialité de la pensée par rapport à la matérialité du corps, et des corps.

C'est ce « sortilège », on le sait, qui fut rompu avec la Révolution. Et il convient de remarquer que si, comme le montre Michelet, la « passion de Louis XVI » a fait revivre la royauté, c'est précisément comme une royauté sans pouvoir, comme la « gloire » enfin atteinte d'une royauté de même registre que la « gloire » du Christ. Réaction très ambiguë du peuple, en la circonstance, que seule la paranoïa des Jacobins pouvait mettre sur le compte d'un véritable royalisme. Visage très étrange d'une société qui se « réincarne » tendanciellement alors même que s'évanouit la figure de son ancienne

[12] Pour plus de systématicité, *cf.* notre ouvrage *Du sublime en politique*, *op. cit.*

incorporation : ce qui émeut les classes populaires de Paris, c'est bien, comme le souligne C. Lefort, la précarité et la faiblesse du roi. Il n'y a derrière cette émotion, du moins le pensons-nous, nulle velléité ou désir secret d'un retour du roi en son pouvoir. Ou alors, ce serait pour l'affubler, comme lors des journées du 20 juin 1792, du bonnet phrygien : « Équation symbolique » de ce que, peut-être, obscurément, la Révolution a recherché, tant était encore puissant le lien mystérieux de la société à son roi, mais qu'elle ne devait pas trouver — et qu'elle ne pouvait pas trouver, ainsi que le souligne Quinet dans son magistral ouvrage sur la Révolution, en penseur machiavélien très avisé [13].

Que résulte-t-il de cette rupture ? En un certain sens, comme y insiste C. Lefort, la désincorporation de la société, c'est-à-dire tout autant, celle du pouvoir, du droit, de la pensée, etc. (*cf.* PTP, 299), et la nécessité de « refaire à la société un corps » (PTP, 275), dans le retour à « la référence à un corps absent, symbole d'une durée inappropriable, immaîtrisable, irréductible » (PTP, 276). Ainsi s'ouvrirait, toujours selon C. Lefort, l'espace ou le champ de la démocratie comme censé être tenu par un lieu qui ne peut paraître comme lieu du pouvoir que de paraître du même coup comme un « lieu vide », la société étant « sans détermination positive, irreprésentable dans la figure d'une communauté » (PTP, 266). Est-ce à dire qu'avec la désincorporation s'est accomplie, du même coup, la désincarnation ? Que tout, comme il le semble, il est vrai, à première vue, s'évaporerait dans le vide ? Les choses ne peuvent pas être aussi simples, et il nous faut, ici, être très attentifs.

La chute du despotisme et de son pouvoir d'incorporation ne signifie pas, en effet, la disparition pure et simple de la puissance sans pouvoir de l'incarnation, mais sa désintrication sans retour de la figure du despote. Or cette puissance, recodée par les juristes comme source de la souveraineté, est devenue, comme l'a fort bien senti Michelet, celle, anonyme, non positive, indéterminée et dans cette mesure, inquiétante et gigantesque, du « peuple ». Ce n'est pas seulement à l'occasion de la mort de Louis XVI qu'elle se manifeste : c'est aussi dans les fêtes de la Fédération, dans les journées révolutionnaires, dans les grands élans qui ont sauvé la Révolution menacée de l'intérieur ou de l'extérieur. Le peuple, insaisissable car jamais actuellement présent, et foncièrement différent, de sa non-positivité, de la foule ou de la populace, est devenu roi, puissance d'incarnation, sans pouvoir sinon, précisément, usurpé, que ce soit, tout d'abord, par les hommes d'assemblées, puis, plus tard, par les

[13] E. Quinet, *La Révolution*, Belin, coll. « Littérature et Politique », Paris, 1987.

hommes de clubs ou de factions, plus ou moins habiles à la manipulation. Car c'est précisément cette puissance d'incarnation qui se reconvertit, avec les Assemblées, les Clubs ou les factions, en pouvoirs d'incorporation, pouvoirs il est vrai foncièrement instables, puisque le lieu du pouvoir, mais comme lieu *symbolique* de rassemblement et d'unification du social, est devenu un lieu *symboliquement vide*. Mais qu'il le soit du point de vue symbolique, en tant que plus aucun « signifiant » n'y est visible, fût-ce dans son ambiguïté, ne signifie pas qu'il soit pour autant absolument vide : ce qui s'y trouve, c'est le peuple comme communauté incarnée, pacifiée et pacifique, liée par l'amitié, mais aussi comme communauté *invisible*, non positive, non actuellement présente, c'est-à-dire comme communauté sans lieu assignable, *utopique* ou *atopique*, en tant qu'horizon *de sens* pour toute sociabilité, pour toute vie en société, à l'écart radical par rapport à ses formes positives et instituées, le plus souvent trop visibles car insupportables, porteuses de mort car porteuses, précisément, de désincarnation. C'est aussi à cette mesure que les pouvoirs d'incorporation désincarnante apparaissent aujourd'hui d'une certaine façon bien plus multiples et dangereux que dans les sociétés d'Ancien Régime : groupes occultes de pression, églises, partis, syndicats, groupements corporatifs, religieux ou associatifs de tous ordres, plus ou moins déclarés ou cachés, on n'en finirait pas de les énumérer, et c'est leurs inextricables enchevêtrements qui donnent très souvent au débat social l'allure d'une gigantesque cacophonie, d'un maelstrom effectivement interminable et immaîtrisable. S'il n'y avait que cela, le social ne serait effectivement qu'un agrégat d'intérêts plus ou moins convergents et divergents, où il est impossible, c'est bien connu, de « satisfaire tout le monde » sans « léser personne ». C'est donc, aujourd'hui, dans ce qu'il est encore convenu d'appeler « démocratie », que prolifèrent comme jamais les incorporations identifiantes et déterminantes, et que la question de l'incarnation communautaire devient d'autant plus cruciale.

Or il se fait, tel est ce que nous proposons positivement de penser, que c'est dans le champ, ouvert par la Révolution, de la dissolution du lien théologico-politique, qu'a pu se dégager, avec une telle nouveauté, et avec les heurs et malheurs propres à tout devenir historique, la possibilité d'une phénoménologie concrète de la communauté incarnée — telle que l'a recherchée Husserl —, et peut-être, de plus loin, par son concept nouveau d'*époché*, la possibilité même de la phénoménologie. Et il se fait, en retour, que c'est dans le même champ, c'est-à-dire avec l'horizon de la Révolution comme horizon de sens qui nous précède encore — à condition de débarrasser la Révolution de ses

fantasmes jacobins, staliniens, ou fascistes —, que la phénoménologie peut encore nous apporter une manière inestimable d'envisager ou de réfléchir le politique. Le politique, et non pas la politique factuelle, positive, soumise à l'événement, parce qu'il y va, précisément, de cette question fondamentale de la condition humaine qu'est la question de *l'incarnation*. Le détour que nous venons de faire nous montre qu'elle a eu et doit encore avoir, en un sens, une dimension à la fois religieuse et politique. Il nous reste à indiquer de quelle manière l'interrogation phénoménologique est susceptible de la renouveler, d'y refaire autrement du sens. La désintrication de l'incarnation et de l'incorporation doit nous permettre, en tout cas, avec la compréhension implicite de nos racines historiques, de poser le problème d'une manière plus générale, et donc de ressaisir autrement la question politique comme question de l'*institution symbolique* du social.

III — POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU POLITIQUE (SUITE) : PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET SYMBOLIQUE.

Au vide symbolique du lieu du pouvoir dans la démocratie correspond donc le « plein » phénoménologique de la communauté incarnée. Mais ce « plein » n'a rien de parousique, n'est pas l'horizon d'une présence pleine et finale, la communauté incarnée n'a rien d'une assemblée qui se donnerait quelque part, fût-ce idéalement, dans l'instantanéité des regards. Elle n'est pas, pour parler comme Hegel, une substance appelée, dans le cours de l'Histoire, à se transformer en sujet. Ce « plein » n'est que celui d'une « cohésion sans concept », celle des phénomènes-de-monde, non-positifs, échappant, pour la part principale d'eux-mêmes, à la donation, et corrélativement à la détermination. À cet égard, le « plein » d'une communauté parousique n'est rien d'autre que l'illusion transcendantale de ses phénomènes, le concept vide d'un « peuple » soudé à soi-même dont on retrouvera le fantasme dans les idéologies totalitaires. À l'indétermination démocratique du lieu du pouvoir correspond dès lors l'*indéterminité originaire* du peuple incarné, et par là, souverain. Prendre la parole en son nom, c'est là non seulement faire de la démagogie, mais c'est aussi, derrière celle-ci, usurper ce qui, en tant que puissance sans pouvoir de l'incarnation, demeure foncièrement étranger ou sauvage par rapport à la positivité des institutions sociales. Ou encore, c'est court-circuiter l'incarnation de la communauté utopique ou atopique en tentant, selon l'expression de C. Lefort, de lui rendre corps, de l'incorporer sous la figure d'un « egocrate » qui, tout

à la fois, doit paraître faire corps avec ce corps, et ne peut justement le paraître qu'en brisant ou en anéantissant à sa racine toute indétermination qui y paraîtra comme division du corps, voire comme tentative de sécession — ce qui, dans le même mouvement, les multiplie à l'infini, conduisant ce « corps » totalitaire à se dévorer lui-même. Le totalitarisme est en quelque sorte à la démocratie comme l'arbitraire despotique est au despotisme « sage » ou « éclairé » du roi « incarné ».

Tout se joue donc, dans le champ politique post-révolutionnaire, selon l'éclipse réciproque entre le lieu vide du pouvoir et le lieu sans lieu, utopique/atopique, de la communauté incarnée, qui n'est donc, nous le comprenons à présent, *apolitique qu'en apparence*. Ou plutôt, tout se joue dans la manière même dont se joue cette éclipse : l'éclipse de la communauté ou du peuple incarné par le vide du pouvoir a conduit, historiquement, d'abord à la Terreur jacobine et au fantôme de la dictature robespierriste, ensuite, selon une filiation par ailleurs revendiquée, aux diverses versions du totalitarisme — où le pouvoir illégitime, par le vide de son lieu, ne peut pour ainsi dire s'assurer de lui-même qu'en poursuivant sa légitimité évanescente à l'infini, dans l'activisme de ce que H. Arendt a fort bien désigné comme « le mouvement pour le mouvement » ; corrélativement, l'éclipse du lieu vide du pouvoir par le peuple incarné correspond à ce qui est repérable historiquement comme le « moment révolutionnaire » où, pour être en quelque sorte à son maximum ou à son paroxysme, la puissance d'incarnation paraît *sans pouvoir* : comme si, dans ce « moment », on pouvait se passer de tout pouvoir, ce qui donne, il est vrai, l'impression d'une formidable émancipation, d'une autonomie du social sans précédent (mais aussi sans suite), pour ainsi dire hors du temps codé de la Société et de l'Histoire — ce que Michelet, mais tout aussi bien Quinet, ont fort bien senti. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la première éclipse conduit à la *monstruosité*, à l'*immonde* et à la barbarie au sens que l'on donne généralement à ce mot, en l'associant plus ou moins clairement à la férocité, et que la seconde conduit au *sublime*, au *monde*, et à la sauvagerie, au sens que l'on peut lui donner en l'associant à l'innocence. Rien n'est donc plus faux, pour une phénoménologie du politique, que de confondre monstrueux et immonde avec sublime et monde, barbarie d'un corps social qui se dévore lui-même anarchiquement, et sauvagerie d'un peuple innocent qui ne parait effrayant qu'aux frénétiques de la déterminité et de la détermination.

Car on aura compris que jamais, dans l'histoire concrète, l'éclipse réciproque du pôle phénoménologique du peuple incarné et du pôle symbolique du

lieu vide du pouvoir n'est totale : car jamais, pour ainsi dire, elle n'arrive à se fixer au-delà d'un « moment », plus ou moins prolongé et instable. L'éclipse est toujours partielle, et c'est cela même qui fait la *vie* en société, car ce qui s'y joue n'est rien d'autre que la *rencontre*, qui nous fait, de la dimension phénoménologique et de la dimension symbolique. Mais cette rencontre ne s'effectue pas nécessairement alors même qu'elle est ce qui fait « vivre » les systèmes symboliques et les possibilités toujours ouvertes de leur réélaboration : elle peut tout aussi bien, dans une sorte de malheur originaire, *se manquer* dans ce que nous appelons, en nous inspirant de La Boétie, le « *malencontre symbolique* ». Les deux pôles que nous venons d'évoquer se convertissent donc en ceux de la rencontre et du malencontre, et si, parfois, sinon toujours, la rencontre parait se bloquer pour des siècles dans le malencontre, c'est qu'en celui-ci continue de jouer, quelque part, la dimension de la rencontre — comme nous l'avons vu dans l'institution théologico-politique, où, avec une permanence remarquable, le roi comme puissance d'incarnation sans pouvoir met des siècles à résister aux attaques, venues du système lui-même, de l'arbitraire despotique et désincarnant. De manière parallèle, le totalitarisme n'a pu se survivre, parfois durant des décennies, que dans la mesure où, non nécessairement poursuivi lui-même jusque dans la férocité agonistique — comme dans le stalinisme ou le nazisme, événements d'une catastrophe absolue pour l'humanité, mais éphémères dans le temps —, il a pu paraître aux yeux des hommes, et jusqu'à l'absurde, constituer la seule forme pensable de la vie en société, la communauté incarnée étant réservée aux « anges », c'est-à-dire à la religion ou à la métaphysique.

Comment s'articulent donc rencontre et malencontre ? Pour le comprendre, nous ne pouvons, ici, qu'ébaucher ce que nous entendons par « sublime phénoménologique », que nous ne nous nommons tel que parce que nous nous inspirons du moment kantien du sublime dans la troisième *Critique* [14]. Nous avons dit de la rencontre qu'elle se joue dans l'éclipse du lieu vide du pouvoir, quand paraît le peuple en tant que puissance d'incarnation sans pouvoir, et nous disons d'elle qu'elle est sublime. Que faut-il entendre par là ? Que, précisément, à l'instar des phénomènes « sublimes » proposés par Kant (ciel étoilé, océan déchaîné, chaos montagneux, éruption volcanique, etc.), la communauté

[14] *Cf.* notre ouvrage *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1988, ainsi que *Du sublime en politique*, *op. cit.*

incarnée, quand, dans les moments révolutionnaires, elle se phénoménalise en peuple, le fait de la même manière, panique, océanique, cosmique — toute peur individuelle ou tout danger réel étant mis entre parenthèses dans une véritable *époché* phénoménologique —, non pas comme une « sur-présence » ou une « grande présence », mais comme un phénomène infini, un *apeiron* phénoménologique, qui déborde infiniment toute présence parce qu'il déborde tout langage. Comme Kant l'a compris, se produit alors une étrange réflexion, une réflexion « esthétique », c'est-à-dire phénoménologique, sans concept donné d'avance, de ce qui, dans l'*apeiron* phénoménologique, excède toute idée ou tout concept, sans pourtant qu'il s'y trouve toujours déjà par ailleurs : l'*ipse* humain dans la *radicale singularité* de son énigme, qu'il ne peut lui-même rencontrer, tel est le lieu de la rencontre phénoménologique du symbolique, que dans la mesure où il *se* réfléchit, toujours sans concept, dans l'énigme en général — l'énigme nue — de ce qui paraît la tenir depuis les bords pourtant in-finis du monde et depuis une profondeur plus profonde que ses entrailles. L'*ipse* ne s'incarne comme *ipse* humain, à même les phénomènes infinis dans leur non-donation, c'est-à-dire avec leurs horizons d'absence in-finis, qu'à se réfléchir comme humain dans l'énigme de l'humanité comme l'*instituant symbolique* qui le tient *sans le déterminer*. Je ne sais pas plus, en effet, par là, qui je suis, mais je sais, à tout le moins, que la question « qui suis-je ? » et « qui sommes-nous ? » est une question à laquelle je ne puis renoncer — une question à laquelle nous ne pouvons renoncer — sans abandonner, *ipso facto*, mon humanité — notre humanité. Devenu en effet énigme pour moi-même, je le deviens autant pour les autres qui, eux-mêmes, tout autant, le deviennent pour eux-mêmes, pour les autres, et pareillement pour moi-même. Il y a, contrairement aux apparences, un « sens commun esthétique » dans le sublime autant que dans le beau. La puissance d'incarnation sans pouvoir est donc celle de l'instituant symbolique, c'est « le » peuple en tant qu'il paraît divin ou qu'il paraît comme *Un*, non pas soudé à lui-même comme en une masse indifférenciée, mais au contraire infiniment divisé en lui-même comme en ses horizons d'absence, en la multiplicité infinie, cosmique, océanique, de ses manifestations, trop éphémères et instables pour pouvoir être recodées en les signes ou « signifiants » de l'institution symbolique. Le problème phénoménologique du sublime est qu'entre l'instituant symbolique et ce qui paraît toujours déjà institué, il y a, comme le génie kantien l'a bien vu, un *abîme infranchissable*. L'instituant symbolique est tout dans sa puissance — il fait passer les bipèdes que nous sommes à l'humanité — mais *rien dans son pouvoir* : il ne cause ou

n'actionne rien, n'a rien d'un démiurge, parce qu'il est simplement, pour ainsi dire, l'écart ou le creux *interne* à toute institution symbolique, ce qui donne du recul par rapport à elle, et s'ouvre ainsi, comme horizon *symbolique* d'absence, comme ce sur quoi les hommes peuvent s'appuyer pour la réélaborer depuis l'indéterminité non-donnée des phénomènes. Il ne faudrait donc pas prendre non plus, ce qui serait une erreur à l'origine, l'instituant symbolique pour un phénomène, alors même que c'est ce qui me tient, et nous tient, depuis son absence radicale aux phénomènes, comme de frêles esquifs flottant *malgré tout* sur l'océan des phénomènes.

« Malgré tout », car ce qu'il y a néanmoins d'effrayant dans la rencontre sublime, et au-delà de l'*époché* de toute peur et de tout danger réels, c'est que, plongés dans le « chaos » de l'*apeiron* phénoménologique, nous y perdons tout repère d'*identification* symbolique : nous y perdons notre identité, c'est-à-dire que nous y *mourons* à notre identité, nous y *traversons la mort* comme mort de l'identité symbolique, pour y resurgir comme ipséité radicalement singulière mais incarnée — il y a quelque chose, que nous ne pouvons détailler ici, d'une passion tragique de l'incarnation dans le sublime phénoménologique, avec ceci que nous nous y retrouvons libres : *libres* pour ce que Kant nommait notre « destination suprasensible », *mais sans pouvoir*, au sens d'un pouvoir despotique légitimé par là sur les autres ou sur les événements. Cette ipséité elle-même n'est pas *ipso facto* « immortelle » dans ce qui serait son « incarnation » dans un « corps glorieux », mais elle est celle qui découvre l'énigme de sa mort, ou plutôt de *sa* mortalité, comme celle d'*une* impossibilité qui se détache de *sa* possibilité — contrairement à ce qui se produit chez Hegel et chez Heidegger, où c'est l'impossibilité de *ma* mort qui se convertit, presque magiquement, en la possibilité existentiale-ontologique de vivre. Le sublime est de la sorte la rencontre *phénoménologique* de l'instituant symbolique dans la mesure où il est d'un seul coup l'épreuve phénoménologique de la mort symbolique, l'épreuve de l'impossibilité de ma mort en tant qu'être incarné, radicalement singulier, et dans celle-ci, tout à la fois, l'épreuve d'une énigme, ou plutôt de *l'*énigme de ce qui me tient, m'institue symboliquement, sans en rien me déterminer, c'est-à-dire sans en rien m'identifier par un ou des codes symboliques.

C'est l'échec, ou plutôt le court-circuit de cette épreuve ou de cette rencontre phénoménologique, que nous nommons le malencontre symbolique. Celui-ci ne vient pas, comme on a coutume de le penser, d'un recul ou d'une peur devant la mort, mais d'un recul *devant le sublime* ou la rencontre elle-même,

et ce, dans le même mouvement, par confusion de la mort symbolique et de la mort de l'*ipse* — donc par confusion, pour parler comme P. Ricœur, de la mêmeté et de l'ipséité [15] —, et par refus, voire par véritable *haine* de considérer que ce qui me tient et nous tient en notre humanité puisse venir de quelque chose qui, sans être positif, puisse me et nous *dépasser absolument* — donc par refus ou par haine de toute transcendance, dans une confusion, aussi native que la première, entre la transcendance radicale de l'instituant symbolique et la transcendance fausse parce que présentant un visage positif, d'un supposé Despote absolu de l'univers : comme si, contre ce supposé Despote, devenu en fait inéliminable, il ne nous restait d'autre ressource que de tenir notre propre être, notre propre identité, exclusivement du soi lui-même (identifié et identifiable). Le malencontre s'effectue donc dans une sorte de « crispation » de l'ordre symbolique sur lui-même.

La véritable énigme anthropologique, ou tout au moins l'une de ses formes les plus parlantes, mises en évidence par la psychanalyse, est que cette « crispation » s'effectue, tout d'abord et le plus souvent, aveuglément, et moyennant un redécoupage symbolique inconscient de l'expérience. Le refus du sublime est en effet, très profondément, *refus de la finitude*, et par là, il est vrai, quelque paradoxal que cela paraisse, un certains accès à l'*immortalité symbolique*. Ce processus est très complexe, qui articule l'immutabilité apparente du « signifiant » et la *servitude volontaire*. On peut néanmoins dire que si l'instituant symbolique est *identifié* symboliquement, fût-ce comme le « signifiant » d'un lieu vide, il paraît en mesure, non seulement de me tenir en mon énigme (mon ipséité), mais encore de me tenir, comme « signifiant », en mon identité symbolique. Mais comme par ailleurs, dans l'éclipse réciproque dont nous avons parlé, et qui n'est jamais totale, sinon illusoirement, mon identité symbolique vacille elle-même sur l'abîme insituable et sans fond de mon ipséité ; comme, pareillement, l'instituant symbolique vacille entre son nom (Dieu ou par exemple, le Peuple) et l'abîme d'absence qui m'appelle en lui, mon identité symbolique *ne* paraît en mesure de s'assurer *que contre* la mort symbolique, qui paraît elle-même comme le tribut, la dette infinie, que l'instituant symbolique m'enjoint à payer, tout simplement pour être. Situation insupportable, car n'importe quoi lui est préférable, et dont le « sujet » ne se sort que par le passage de l'abîme sans fond au fondement, par le service sagement administré et rendu de la dette, à payer au jour le jour, au Despote

[15] *Cf.* P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil. coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1990.

qui a bien voulu, dans son « infinie bonté », que j'existe. La servitude n'est volontaire que parce qu'elle seule paraît en mesure de protéger contre la mort, qui est elle-même un écran de protection contre le sublime. Le despote lui-même s'y voit dédoublé, entre le Despote absolu, arbitraire, dévorant son peuple comme pour se l'incorporer, pour transformer sa chair en cadavre (*corpus*), et le Despote sage, bienveillant, médiatisant la dette infinie — dès lors reportée sur la figure du Despote absolu — en administration, non pas de la dette, mais de son « service ». Nous ne payons jamais symboliquement que les « intérêts » d'un « capital » englouti, et qui n'est plus menaçant parce qu'il est précisément, par ce procès inconscient, toujours déjà englouti. Et il suffit, pensons-nous, de mettre Peuple (incorporé fantasmatiquement) à la place de Dieu ou Despote pour en tirer, en quelque sorte, la matrice transcendantale du totalitarisme.

L'administration de la dette symbolique, cela se joue donc, dans l'inconscient symbolique, comme une véritable *économie de la mort*, aux deux sens du terme, c'est-à-dire aussi comme « automatisme de répétition » où se rejoue à l'aveugle le refus de la transcendance, c'est-à-dire, par-delà la mort symbolique, le court-circuit du sublime. Le malencontre est véritablement malheur parce que, en outre, on l'aura compris, l'identité symbolique censée être assurée de sa pérennité par la servitude, n'en demeure pas moins inconsciente et donc introuvable : en tant que « signifiant », je ne suis « signifiant », comme disait à peu près Lacan, que pour un autre « signifiant » ; le je, dans son ipséité, y est en voie de désincarnation dans le corps immuable, et donc glorieux du « signifiant ». Autrement dit, le « système » de la dette symbolique est lui-même « actionné » à l'aveugle — c'est l'aveuglement terroriste ou totalitaire —, et son « administration » se dédouble elle-même entre une part consciente, explicitement codifiée, et une part inconsciente, aveuglément codée. Les échanges symboliques sont donc inconscients pour leur plus large — ou leur plus « signifiante » — part, et ils sont réglés, en réalité, par l'autonomisation en lui-même de l'ordre symbolique qui se mue, par là, en « machin » ou en *Gestell* symbolique — en un sens quasi- ou hyper-heideggerien. Pas de Dieu qui ne paraisse « machinique » de son identification, pas de Despote qui n'apparaisse rusé comme le Grand Autre, pas même d'autre qui ne paraisse toujours, dans cette logique infernale, destructrice du lien humain, reprendre en lui les ruses de la domination. Comme l'a génialement vu La Boétie, le Despote prolifère en une multitude de petits despotes, découpant leurs « satrapies » en autant de fragments plus ou moins épars, à la fois du pouvoir et du

corps social — ce qui fonctionne fort bien en « démocratie », nous ne le savons, hélas, que trop bien. Toujours cette tendance à « refaire corps », qui désincarne, parce qu'elle fait tourner fou les systèmes symboliques de l'institution symbolique. Le « système démocratique » n'est pas moins exempt de cette sombre fatalité que tout autre, même quand est éradiqué — mais pour combien de temps ? — le fantasme totalitaire d'une incorporation totale du peuple incarné dans ce qui surgit comme l'horreur nue de sa dévoration. La démocratie ne peut vivre — comme, nous l'avons vu, l'institution théologico-politique — qu'avec l'horizon de sens de la communauté incarnée comme utopique et atopique. Et il resterait à montrer, ce qui reste tout un programme pour une phénoménologie du politique, qu'il ne peut en aller autrement, même si ce doit être dans des modalités très diverses d'articulation symbolique, pour *toute* société.

De tout ceci, nous pouvons tirer, au moins provisoirement, deux ordres de conclusions. Le premier concerne les formes historiques de la phénoménologie qui n'est restée qu'implicitement phénoménologie du politique. Le second concerne les rapports complexes que peut entretenir la phénoménologie de la communauté incarnée utopique et atopique avec l'énigme de l'incarnation telle qu'elle a été posée dans le christianisme, et à l'écart, tout au moins si l'on descend dans les profondeurs du « message », du théologico-politique classique qui s'est élaboré sur lui.

Chez Husserl, il y a bien, au moins de manière latente, comme l'imminence d'un moment sublime, dans le fait que c'est dans les racines ou les sources du temps que s'individue l'ipséité, dans une incarnation au monde qui l'est du même coup en communauté. Husserl est, d'un côté, très près de la communauté atopique ou utopique, même si, de l'autre côté, celle-ci est tenue par le proto-temps comme pur courant d'avant le temps d'où est censé être issu le présent vivant, et avec lui l'ipséité dans ses profondeurs : le courant transcendant non-mondain, divin, est à la fois ce qui tient l'*ipse* et ce qui le menace de dissolution. C'est donc comme l'abîme divin dont l'*ipse* est une « version » déjà mondaine, en « aperception » et en « monadisation ». Comme cette source échappe elle-même, par principe, à toute donation, puisqu'elle est censée en être, précisément, l'origine, son absence comme *archê* en amont se convertit en *télos* universel d'une téléologie universelle, et la communauté incarnée, avec ses multiples horizons d'absence, en communauté monadique dont la téléologie est le régulateur censé projeter l'harmonie préétablie comme son horizon. Cela

produit l'illusion que la communauté incarnée est *eo ipso* « rationnelle », et que la crise de la culture ou de la civilisation ne vient que de son oubli, ou plutôt de son obnubilation par des opacités, des sédimentations ou des passivités qui muent la rationalité en opérativité technique *aveugle*. Le phénoménologue transcendantal n'est appelé à devenir l'« archonte » du social que dans la mesure où, pratiquant l'*époché* universelle des opacités, il est censé mettre en action la « monadologie transcendantale », rendre, en quelque sorte, la rationalité communautaire de la *Lebenswelt* transparente à son incarnation. Effet bizarre de l'*époché* et de la réduction phénoménologique que sa résonance intersubjective sur les autres qui « apprésentent », dans l'*Einfühlung*, le phénoménologue qui les pratique. Celui-ci, plutôt que « roi », est « guide » pour la socialité transcendantale incarnée, et en ce sens, il est vrai qu'il est appelé à incarner la puissance d'incarnation sans pouvoir — fantasmagoriquement, nous le comprenons, puisqu'il faudrait, d'une part, remettre en cause la rationalité ou le *logos* par une conception phénoménologique nouvelle du *logos* incarné dans les phénomènes de langage [16], et d'autre part, corrélativement, ne plus subordonner ceux-ci à ce qui en a été repris dans l'institution symbolique du langage philosophique, qui est toujours, peu ou prou, institution logico-eidétique, ainsi que Husserl l'a redécouvert dans les *Recherches logiques*. Sur ce point comme sur tant d'autres, la pensée husserlienne est traversée d'irréductibles tensions : il y a un hiatus infranchissable entre son quasi-platonisme politique et sa phénoménologie concrète de l'intersubjectivité. C'est ce hiatus qui est réfléchi dans la téléologie universelle, qui n'a rien d'un « bouche-trou » puisqu'elle n'a, en toute rigueur, rien de déterminant, et qu'elle est infinie, ouverte sur un horizon de sens, à la fois phénoménologique et symbolique [17]. On mesurera mieux, par là, en quoi nous sommes encore « husserliens ».

Il en va tout autrement chez Heidegger, du moins dans *Sein und Zeit*, puisque l'individuation authentique de l'ipséité du *Dasein* se produit dans l'être-pour-la-mort, et puisque celui-ci s'y articule immédiatement à l'être-en-dette originaire qui réamorce aussitôt la logique ou le système de la dette infinie, donc, dans nos termes, la servitude volontaire et le malencontre symbo-

16 *Cf.* nos ouvrages : *Phénomènes, Temps et Êtres*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1987, et *Phénoménologie et Institution symbolique*, *op. cit.* Plus récemment : *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*

17 Pour l'appréciation du statut de la téléologie chez Husserl, voir notre ouvrage *La Crise du Sens et la Phénoménologie*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990.

lique. Dette infinie à l'égard de l'authenticité, et qui ne peut se « monnayer », pour ainsi dire, que dans le « destin », à savoir dans la temporalisation « résolue » par l'instant. Dette infinie de la facticité de tel ou tel possible ontologique toujours déjà jeté comme l'horizon d'existence du *Dasein*, à l'égard du tout des possibles ontologiques — du tout du *Dasein* — dont le statut est finalement, quoiqu'en secret, onto-théologique. A l'onto-théologie barrée de *Sein und Zeit* correspond un théologico-politique barré, dans la mesure où la transcendance divine du tout Autre est rabattue, en apparence, dans l'immanence, sous la forme de la transcendance de la mort comme impossibilité radicale de l'existence ou du *Dasein*. Il y a chez Heidegger un simulacre de sublime quand — tout comme chez Hegel dans la Dialectique du maître et de l'esclave — cette impossibilité se retourne en possibilité, sans que ce retournement ne soit lui-même le lieu d' une épreuve ou d'une rencontre *phénoménologique* [18]. Quand donc, par cette immédiation phénoménologique, le sublime, ou la rencontre de l'instituant symbolique, est *confondu* avec la mort symbolique. Même si la servitude volontaire s'articule plus clairement chez Hegel, par le fait que l'imminence de la mort y paraît incarnée en l'autre (le maître), elle se dégage peut-être davantage dans sa pureté chez Heidegger, dans la mesure où la dette infinie se distingue très clairement de la dette symbolique à rendre, au jour le jour, au Despote. Mais c'est pour en paraître, d'autant plus illusoirement, comme radicale et originaire. Et on pourrait ajouter, poussant plus loin le mépris heideggerien, au moins apparent, pour la quotidienneté inauthentique du « on » plus grégaire que communautaire, que le service de la dette rendu au Despote n'est lui-même dérisoire et inauthentique que parce qu'il procède du refus ou du voilement de l'être-en-dette originaire, refus à l'égard d'une puissance anonyme et effrayante, non pas d'incarnation, mais d'incorporation individuante dans la nullité (*Nichtigkeit*) du *Dasein* factice. On aperçoit mieux, par là, tout ce qu'un théologico-politique barré de cette manière peut avoir de complice avec la dévoration totalitaire : il suffira de transposer, comme Heidegger l'a fait dans les années trente sans la moindre rigueur philosophique, le *Dasein* dans l'homme au *Dasein* dans le peuple, pour y retrouver l'incorporation fantasmagorique du tout des possibles historiques, et l'idée de son destin, dont seuls quelques hommes privilégiés (les poètes et les penseurs, après le « Führer ») peuvent lui indiquer le chemin, par leur temporalisation propre depuis la décision résolue de l'instant et de sa

[18] Pour un déploiement systématique, voir *Du sublime en politique*, *op. cit.*

répétabilité : chemin qui est, c'est le cas de le dire, « voie royale ». Résurgence très étrange d'un « platonisme » philosophique, qui est la figure inversée, on le voit, de celle que nous avons repérée chez Husserl. Car y règne, non pas la puissance d'incarnation sans pouvoir, mais la puissance d'incorporation, en quelque sorte ivre de sa puissance supposée, car censée être puisée dans l'abîme lui-même, dans le solipsisme existential de la mort. Heidegger ne se résolut peut-être jamais à ce que l'effrayante « grandeur » qu'il sentait pousser en lui et le pousser à penser ait si peu d'échos dans les affaires humaines. De là lui vint peut-être, du moins pour une part, sa pensée, très profonde à d'autres égards, de la proximité essentielle du *Gestell* et de l'*Ereignis* — mais qui devient elle-même fantasmagorique dès qu'elle est appréhendée idéologiquement comme la « figure destinale » de l'Occident : à la fois hyperpolitique et apolitique, dans le clignotement instable des deux pôles, qui sont aussi ceux d'une dette infinie à rendre à l'Etre (*Seyn*) lui-même [19], et de son « administration » inauthentique par la pensée « calculante ».

Quoi qu'il en soit de cette problématique, et de ces nouvelles propositions de lecture, on en devine au moins la grande complexité. Tout tient, nous l'avons vu, au « processus » d'institution en deux temps dans et par le sublime, deux temps que le génie kantien a remarquablement distingués, et dont la rigueur de la distinction doit nous apprendre à nous méfier de tout « système » de la dette et de toute la prétention qui le sous-tend à l'originarité. C'est sur ce point, peut-être, que nous sommes amenés à rencontrer le « message » chrétien, en tout cas dans sa « formule » théologico-politique, dont il resterait à apprécier l'originalité par rapport à la tradition juive. Dans sa manière à lui d'être symboliquement codé — selon un certain « régime » de la pensée — par la « mise en intrigue » (P. Ricœur) de la vie du Christ — dont les versions sont les Évangiles —, le « message » est peut-être celui d'une puissance d'incarnation sans pouvoir, dont l'absence de pouvoir se démontre par la passion, passion absolue puisqu'elle se traduit en la mise à mort par l'association théologico-politique, en place, du pouvoir, et dont l'incarnation se démontre par la résurrection, par le fait que, le tombeau du Christ étant vide, le corps du Christ est un corps-de-chair sans cadavre (*corpus*). En ce sens, le Christ serait le « signifiant », la figure symbolique de la communauté incarnée utopique et atopique, « signifiant » errant, nomade, qui serait « là » dès lors que nous

[19] *Cf.* M. Haar, *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, *op. cit.*

serions « trois ». Et « signifiant » impossible à incorporer ou à fixer — sinon dans une communauté ecclésiastique qui, peut-être, par là, le trahit originairement —, parce qu'évanescent dans la passion, qui est tout à la fois refus radical de la servitude volontaire — de toute compromission ou de tout calcul avec le pouvoir institué sur le théologico-politique —, indication du chemin vers une liberté nouvelle (la « rédemption » étant rédemption de toute logique de la dette), et, dans le même mouvement, traversée de la mort symbolique au système de la dette qui épingle le sujet en l'identifiant, et accès à la question de l'*ipse* incarné, et d'une communauté incarnée, quoique sans pouvoir. Ce n'est donc pas que le christianisme aurait de la sorte une « vérité » en soi, transhistorique ou indépendante de l'équation symbolique du théologico-politique, mais c'est que sa « vérité » théologico-politique, précisément, serait celle d'une subversion radicale de tout pouvoir symboliquement articulé en termes théologico-politiques, parce que celle d'une incarnation sans pouvoir, et dès lors *transcendante* à tout système symbolique de la dette. La possibilité de l'incarnation serait la possibilité même de la liberté, de l'abolition de la servitude volontaire, et par là, la possibilité même de l'homme, en sa transcendance par rapport à tout institué, à tout codage symbolique donné d'avance c'est-à-dire, dans les termes du message, la possibilité même de sa divinité, ou de son rapport non-servile à l'instituant symbolique. Quelque chose du sublime a été rencontré et élaboré dans le christianisme [20] et, sans doute, la figure du Christ est-elle plus sublime, dans ses tréfonds, qu'on ne l'a pensé. Peut-être cela est-il propre à induire une nouvelle méditation, voire une transformation, du langage théologique et christologique, nous ne le savons pas, tout simplement par défaut de compétence, tant ces questions sont chargées par des siècles d' exégèses, de conflits, d'hérésies, et de commentaires dont l'appareil conceptuel est venu, par surcroît, d'une autre tradition, la tradition grecque. Ce que nous en disons nous conduit en tout cas, nous y avons brièvement fait allusion, à suspecter toute institution ecclésiastique qui ferait, absurdement à nos yeux, du Christ un roi intemporel, et de sa chair un corps glorieux administrable par des prêtres : la logique d'une telle institution serait, pour le dire d'un mot, celle de la « Légende du Grand Inquisiteur », génialement inventée par Dostoïevski [21], où la chair, onirique et fantastique, de la victime (le Fils), est réincorporée en un corps qui ne peut être que

[20] Resteraient à envisager, ce que nous tentons dans un travail en cours, la question et l'économie du sublime dans un cadre mythologique (polythéiste) où il y va aussi de la question de l'institution du social.

[21] Pour plus de détails, *cf. Du sublime en politique*, *op. cit.*

glorieux, se tenir dans l'au-delà du monde comme l'intercesseur symbolique entre le Grand Despote (le Père) et ses sujets, intercesseur dont les prêtres sont les « représentants » ou les « ministres » symboliques — comme si le Père n'avait sacrifié son Fils que pour nous épargner à nous ce même sacrifice, tout au moins à nous pour autant seulement que nous *participions* au sacrifice en ingérant son corps et son sang, comme pour nous en protéger, comme pour en conjurer la puissance de subversion, d'autant plus effrayante, sans doute, qu'elle est sans pouvoir.

Selon cette proposition de lecture, le « message » chrétien apparaîtrait comme la « formule » symbolique d'un théologico-politique sans pouvoir, d'une puissance d'incarnation échappant à tout pouvoir d'incorporation — ce qui ne veut pas dire à sa perversion dans un système renforcé de la dette et de l'incorporation. Ce théologico-politique *an-archique* est d'une singulière permanence, puisque nous l'avons vu secrètement à l'oeuvre, tant dans la royauté chrétienne, médiévale et moderne, que dans les soubassements de la Révolution, et, faut-il le présumer, de la démocratie en tant qu'*horizon* de son propre sens. Cela, peut-être revenait-il à la phénoménologie de le découvrir, à la mesure même de l'apparence « apolitique » de ses origines, qui a pu lui faire entrevoir toute la différence qu'il faut désormais soigneusement faire entre incarnation et incorporation, entre la non-donation de la première, et la fondamentale dimension de donation de la seconde, entre la sauvagerie phénoménologique et le risque permanent de barbarie « institutionnelle », génératrice, à travers la servitude, d'enfermements, de conflits désordonnés de forces — puisque la servitude est « économie » de la mort. En ce sens, si la question du peuple incarné, utopique et atopique, sans pouvoir, est la question de la démocratie, et plus loin, la question de la Révolution, non seulement la question de la démocratie est-elle plus que jamais d'actualité, mais encore, contrairement à ce que le confort intellectuel d'aujourd'hui pense généralement et mollement comme une sorte d'évidence, la question de la Révolution est-elle toujours à l'ordre du jour du moins comme question irréductible, et non pas, ainsi que le siècle en fit plus que tragiquement l'épreuve, jusqu'à l'atroce, comme « programme » à « réaliser ». Car si nul ne peut s'approprier, en démocratie, le lieu vide du pouvoir, nul, non plus, ne peut s'approprier la Révolution et sa question. C'est notre question *à tous*, la question de l'impouvoir de notre énigmatique puissance d'incarnation.