Revue EPOKHE
Éd. G. Nellen
1996

"L'animal politique"

Affectivité sauvage, affectivité humaine: *animalité et tyrannie*

MARC RICHIR

INTRODUCTION : ANIMALITÉ ET TYRANNIE CHEZ PLATON

On connaît la célèbre formule d'Aristote, au deuxième chapitre du premier livre de *la Politique* : «il est manifeste que la cité (*polis*) est par nature (*phusei*) et que l'homme est par nature un vivant politique (*politikon zôon*) : celui qui est sans cité (*apolis*) est par nature et non par hasard (*dia tuchen*) un être ou dégradé ou supérieur à l'homme [...] ; un homme tel par nature est en même temps avide de guerre (*polémos*)...» (I, II, 9-10) Propos qui se précise par la suite en ces termes : «l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même (*di'autarkeian*), ne fait pas partie de la cité : dès lors, c'est une bête sauvage (*therion*) ou un dieu.» (I, II, 14)

Dans les choses humaines, en effet, la modalité appropriée de l'autarcie est la cité, la *polis*, et l'homme qui atteindrait l'autarcie pour lui-même, ne pourrait être, dans la hiérarchie ontologique, que plus bas (une bête sauvage) ou plus haut (un dieu). Mais il y a plus, dans la pensée d'Aristote, que cette situation dans la chaîne des êtres. Il y a une *hybris*, une hyperbole qui fait déjà de l'homme autarcique un fauteur de guerre. A cette possibilité fait écho, immédiatement, cet autre texte : «c'est quand il rompt avec la loi (*nomos*) et la justice (*dikè*) que l'homme est le pire de tous les êtres». (II, I, 15) Or «l'injustice la plus intolérable est celle qui possède les armes.» (II, I, 16) Sans la vertu (*arétè*) et la faculté de bien juger (*phronesis*), «il est l'être le plus impie et le plus féroce, le plus bassement porté vers les plaisirs de l'amour (*aphrodisia*) et du ventre. La vertu de justice (*dikaiosunè*) est politique ; car la justice est l'ordre (*taxis*) de la communauté (*koinônia*) politique [...] (II, I, 16) Donc, serions-nous tentés de conclure, l'homme qui a l'arrogance ou l'*hybris* de l'autarcie est plutôt une bête sauvage qu'un dieu.

Certes, mais ce serait là conclure hâtivement, ne pas remarquer tout ce qui résonne en écho derrière la formule : «une bête sauvage ou un dieu», avec son relais dans l'impiété, et qui nous place au-delà d'un simple rangement dans l'échelle des êtres, au sommet de laquelle ne se trouve pas un dieu parmi d'autres, mais le Dieu du monothéiste philosophique hérité de Platon. «Un

dieu» fait référence aux dieux, et le contexte, ici, est culturel plutôt que métaphysique. Ce qui affleure, tout en se cachant dans la disjonction de la bête sauvage et du dieu, c'est leur association, certes impie eu égard à ce que doit être un dieu «par nature». Et cette association, qui les brasse et les mélange, est celle de la tyrannie, qu'Aristote met d'entrée de jeu hors circuit en rapportant l'Etat, la communauté politique, ou la société à la *polis* (qui n'est plus soumise à des rois, *cf.* I, II, 6-7), et en rapportant à son tour la *polis* à la *physis*. Il n'y a pas, en elle, d'«animal politique», qui est presque une contradiction dans les termes, mais seulement du «vivant» politique, policé, par nature, par la vertu, le pouvoir de bien juger et l'exercice de la justice. Le problème politique se voit par là très nettement circonscrit.

Nous ne pourrions nous permettre ce type de lecture s'il n'y avait, précisément, le précédent platonicien, évidemment présent à l'esprit d'Aristote. On sait que, dans ses apports répétés pour re-fonder la cité et la politique sur la philosophie, Platon n'a cessé de se heurter à la question de la tyrannie, en vue d'en extirper ce qui, pour lui, en constituait les racines. Racines situées à la fois dans la bestialité du tyran (livre IX de *la République*) et, de manière significative, dans les dangereux pouvoirs d'illusion des récits mythologiques et des élaborations poétiques, qu'il s'agisse d'Homère, d'Hésiode ou des Tragiques (livres II, III et X de *la République*, par exemple), récits et élaborations impies en ce qu'ils prêtent aux dieux et aux héros des désirs et des passions qui les rapprochent précisément de la bestialité du tyran, des désordres et des dangers de son âme[1].

Rappelons le texte, tout à fait extraordinaire, où Platon se propose de «modeler idéalement» une image de l'«âme tyrannique», dans une sorte de condensé symbolique monstrueux de la mythologie. Tout d'abord, la référence est explicite : «Une image dans le genre de ces antiques natures dont la mythologie rapporte la constitution, celles de la chimère (scil. tête de lion, corps de chèvre, queue de dragon), de Scylla (scil ; tête et poitrine de femme, flancs qui recèlent six têtes de chiens, douze pieds), de Cerbère (scil. trois têtes de chien, une queue de dragon, dos couvert de têtes de toutes sortes de serpents), et telles autres, en grand nombre, où, d'après la légende, de nombreuses formes sont venues se fondre en une nature unique.» (*Rep.* IX, 588c)[2]. Dès lors, l'image modelée ne sera pas moins effrayante, et aux bords de l'irreprésentable. L'opération se fait en trois temps : il s'agit tout d'abord de forger «la forme unique d'une bête hétéroclite à plusieurs têtes possédant d'autre part chacune une couronne de têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres d'animaux féroces, et capable en outre de changer tout cela et de le produire par lui-même» (*ibid.*) ; il s'agit ensuite de modeler une autre forme, celle d'un lion, et enfin «celle d'un homme», et que, «de beaucoup, la plus grande soit la

1. *Cf.* notre ouvrage, *La naissance des dieux*, Hachette, Coll. «Essais du XXe siècle», Paris, 1995.

2. Nous reprenons la traduction de L. Robin in Platon, *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1950.

première, et la seconde, de la seconde taille» (588 d). Reste alors à «assembler en une» les «trois formes que voilà», de manière à ce qu'«elles se fondent entre elles», et à leur modeler encore «un placage extérieur» qui soit «l'image de l'homme», «de façon qu'aux yeux de celui qui ne pourrait voir le dedans, mais verrait la seule enveloppe externe, ce serait un unique animal, un homme.» (588 d-e) Tels sont les prodiges d'imagination que réclame l'âme du tyran, le tyran étant celui chez qui «la terrible bête, la bête énorme et multiforme» est «lâchée, au-delà de ce qu'il faut» (590 a). Il s'agit en effet, par ce recodage mythologique, dont nous allons voir que la portée symbolique est immense, de coder, autant qu'il est possible «la partie bestiale et sauvage» (571 c) que nous portons en chacun de nous.

A ce texte fait écho, au seuil du IXe livre, cet autre texte où il est question des désirs déréglés (571 b). Ces désirs «sont ceux qui s'éveillent à l'occasion du sommeil, toutes les fois que dort la partie de l'âme dont le rôle est de raisonner et de commander par la douceur à l'autre, tandis que la partie bestiale et sauvage, s'étant emplie de nourriture ou de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l'avant et à assouvir son penchant propre.» (571 c) Et Platon précise plus loin (572 b) qu'«il existe en chacun de nous une espèce de désirs terrible (*deinon*), sauvage (*agrion*), déréglée (*anomon*)» et que «c'est bien cela qui devient manifeste dans les rêves.» La tyrannie a lieu quand cette partie bestiale passe dans la réalité : elle est dès lors «comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion : ni en effet devant l'idée de vouloir s'unir à sa mère ou à n'importe qui, homme, divinité, bête, de se souiller de n'importe quel meurtre, de ne s'abstenir d'aucun aliment. En un mot, sur aucun point elle n'est à court de déraison, ni d'indifférence à la honte» (571 c-d). Incestes, parricides ou matricides, infanticides et même repas cannibales, telles sont les situations barbares où se met le tyran, mais aussi, si l'on se rapporte au livre II (377 b-383 c), telles sont les situations mises en scène dans les légendes mythico-mythologiques, et reprises par les poètes, Homère, Hésiode et les Tragiques – tout cela est à la fois indécent, immoral et surtout, impie. Ce rejet du monde archaïque, qui associe savamment la bestialité du tyran et les produits (mythico-mythologiques) de sa culture, fait, dans la mise en perspective platonicienne, non seulement des différents rois (et héros) archaïques autant de figures de la tyrannie, contre lesquelles doit s'instituer la figure du roi-philosophe, mais du tyran un véritable *animal politique*, dont il est urgent de désamorcer les effets.

La stratégie platonicienne est pour cela complexe : si le moteur de la tyrannie est la bestialité et la sauvagerie en chacun de nous[3], il s'agira, non seulement de le dévoiler comme tel, d'en montrer le caractère effrayant, sauvage et

3. Cela va jusqu'à concerner les enfants, si sensibles et impressionnables aux récits mythico-mythologiques qui leur sont contés par leur mère, leur nourrice, ou les vieillards : «Or, de tous les animaux sauvages, l'enfant est celui qu'il est le plus difficile de manier : autant est abondante chez lui, plus que chez tout autre animal, la source de la pensée, mais une source non encore équipée, autant il se montre fertile en machinations, âpre et d'une violence dont en aucun autre on ne trouve la pareille.» (*Lois*, VII, 808 d).

déréglé qui ne peut que conduire au chaos, à la destruction de tout lien social, mais encore de montrer que ses effets dans le discours, dans la parole mythico-mythologique et dans la parole poétique qui réélabore symboliquement la première, sont des effets illusionnants, des effets en simulacres de ce que les poètes imitent sans savoir, et dont le principal motif est la *plastique* introduite dans la pensée, alors même que la pensée vraie – et sage – doit en principe se déployer dans un logos pur de toute plastique, c'est-à-dire de toute «image», celle-ci étant prise au sens de représentation ou au sens, il est vrai corrélatif, de figuration rhétorique. Mythologues, mythographes et poètes se voient ranges, finalement, au côté des sophistes. Au livre II de la *République* (379 a sv), c'est en effet la réflexion de ce que doit *être la* divinité *en elle-même*[4], qui conduit Platon à rejeter les figurations mythologiques de la divinité comme intrinsèquement inconsistantes[5]. Le caractère chaotique des désirs bestiaux et sauvages va donc de pair avec leur pouvoir illusionnant et avec leur inconsistance ontologique. Comme si la nécessite de se figurer plastiquement en simulacres était d'autant plus forte que l'inanité ontologique est plus grande.

Cela pose deux ordres de questions, qui n'ont pas échappé à l'extraordinaire sagacité platonicienne : d'où vient ce pouvoir illusionnant, *hypnotique* puisqu'il est lié au sommeil (*hypnos*), et tellement illusionnant qu'il peut, précisément, se faire passer pour la vérité elle-même, parasiter, voire même paralyser la pensée vraie elle-même ? Et : comment différencier rigoureusement les désirs terribles, sauvages, anomiques, de l'exercice d'un *logos* pur, en principe non contaminé par la plastique ? Quel sera le moteur de la Raison (*logos*) si elle est sans désir ? On sait la réponse platonicienne, même si, par exemple dans le *Gorgias*, elle s'élabore, avec toutes les peines du monde : la Raison elle-même est portée par le désir (philosophique) de la vérité – qui est désir du bien et du beau –, et cela n'exclut pas que, pour son compte, pour contrecarrer de l'intérieur les figurations archaïques, elle ne puisse se permettre de recourir, à son tour, à son niveau transposé, à des figurations mythiques ou mythologiques (par exemple le «mythe» du *Politique*, dont la «vérité» est qu'il faut considérer le tyran non pas comme un dieu ou un roi (philosophe), mais comme un homme semblable aux autres, utilisant la contrainte : *cf.* 275-b-c, 276 e).

Quant au premier ordre de questions, nous en avons traité ailleurs[6]. Disons seulement qu'il pose un problème d'autant plus rebelle que Platon n'hésite pas à écrire, dans *le Politique* (277 d), que «chacun de nous a bien des

4. «Concluons enfin que la Divinité est sans diversité et véridique (scil. contre le polythéisme), de fait aussi bien qu'en paroles ; que par elle-même elle reste dans sa nature sans s'en éloigner (*scil.* elle ne se métamorphose pas) ; qu'elle ne produit pas d'illusion (scil. ne trompe pas) dans l'esprit d'autres êtres, ni par des apparitions, ni par des paroles, ni par des signes qu'elle nous envoie aussi bien dans la veille que dans le rêve.» (382 e).

5. De là à conclure à l'inconsistance en général de toute pense mythologique et mythico-mythologique, il y a un pas que nous nous garderons de franchir.

6. In *La naissance des dieux, op. cit.*

chances de savoir, comme en rêve, toutes choses sans exception, tandis qu'au rebours, il ignore tout, dès qu'il ressemble à quelqu'un d'éveillé.» N'est-ce pas là reconnaître la nécessité, et même la vérité des figurations mythico-mythologiques, au-delà de leur contrôle par la pensée comme dans les figurations (ici par l'art du tissage royal du tissu social) que propose Platon ? Autrement dit, si tout le génie platonicien a été de fixer la pensée entre la plastique et la non-plastique, s'il s'est toujours, en fondateur d'une nouvelle tradition, placé au plus près de l'ancienne, tout n'est-il pas toujours sur le point de pouvoir se retourner ? Et ne faut-il pas considérer qu'il y a, dans les figurations mythico-mythologiques, dans leur pouvoir illusionnant, hypnotique, qui les rattache au sommeil et au rêve, quelque chose comme un «savoir primordial» mais onirique, coextensif d'une ignorance dans l'état d'éveil, à l'égard duquel le «savoir», l'étant de «toutes choses *sans* exception», paraît comme une sorte d'état de clairvoyance, ce qui est le propre précisément de *l'hypnose* ? Le tyran fonctionnerait dès lors par cette hypnose, dont on retrouverait les éclats dans les récits mythico-mythologiques, capturant pour cette raison l'esprit dans leurs illusions, leurs «simulacres», plus anciens, non seulement chronologiquement, mais encore transcendantalement, que la philosophie. Et si la philosophie a tant de peine à en désamorcer les effets, si même elle doit produire la «contre-illusion» de cette «illusion», n'est-ce pas que celle-ci a un caractère nécessaire, c'est-à-dire *transcendantal* ? C'est ce qui nous a fait parler[7], en tout cas, d'*hypnose transcendantale* : hypnose transcendantale par le tyran et par les récits qui en racontent mythologiquement la geste. Les métaphores sont nombreuses, de Platon qui parle d'un réveil et d'un éveil par la philosophie (par ex, *Pol. 278* e), et par la nouvelle fondation royale qu'elle tente d'élaborer. Et si les récits mythico-mythologiques sont si effrayants et si impies, c'est qu'ils sont «inscrits» comme cette manifestation, hypnotique, de «l'espèce de désirs terrible, sauvage, anomique» qu'il y a dans les rêves. Mais ces récits éveillés sont *comme* des rêves, et comme en rêve, ils savent, à leur manière, «toutes choses sans exception». Le problème serait finalement qu'il n'y aurait pas en eux de *logos* pour les discipliner, les reclasser, les passer au tamis de la cohérence.

D'où viennent-ils donc ? Platon s'efforce de le penser, dans *le Politique*, précisément au fil d'un «mythe» qui est déjà une réduction philosophique de la mythologie[8] – dans le cycle des assistances et des abandons successifs du dieu à l'égard du monde. La «masse monstrueuse de l'histoire légendaire» (277 b) ne vient que de cette phase de l'histoire cosmique où, abandonné par la divinité mais gardant une mémoire confuse (pour nous transcendantale) de l'âge d'or, les hommes se reconstituent sur les vagues de «la mer infinie de la dissimilitude» dans une multiplicité de récits mythologiques pluriels : mémoire engourdie par le sommeil (*hypnos*) dont la philosophie entreprendra de réveiller, mais cependant clairvoyante à sa manière, dans l'hypnose trans-

7. *Loc. cit.*

8. *Op. cit.*, p. 108-111.

cendantale, car ignorante de ce qu'elle remémore dans l'état réfléchi de la veille, non reprise par le *logos* – n'oublions pas que le «mythe» du *Politique* n'est la que pour en sortir dans la nouvelle plastique du tissage royal. On mesure le paradoxe de cette mise en abîme des mythes (récits mythico-mythologiques) par un «mythe» (entre guillemets, parce que philosophique) : les mythes comme fragments éclatés, obscurcis, hypnotiques, distordus par les désirs (bestiaux) qu'il y a dans les rêves, d'une phase de l'histoire cosmique (elle-même mythique, Platon le sait fort bien) entrant quant à elle dans l'oubli d'un sommeil immémorial. Et c'est à cela que se rapporterait la tyrannie, c'est-à-dire *aussi* toute royauté archaïque. Vérité de l'illusion, puisque le «mythe» est philosophique, ou illusion de l'illusion puisque c'est quand même un «mythe» que la philosophie construit en prétendant réduire les récits mythico-mythologiques à leur axe directeur, pour ainsi dire à leur schème ? Il est impossible, on le voit, de conclure, et c'est de cette impossibilité même que s'autorisera la figure platonicienne du roi philosophe, comme s'il s'agissait enfin de trancher le nœud gordien en se réveillant pour de bon. La conclusion platonicienne est bien que le «mythe» a été incapable de distinguer le roi du tyran, pourtant très dissemblables (*cf.* 276 e).

Cela nous ramène au plus près de ce que nous avons tenté de montrer dans *La naissance des dieux* : que les récits mythico-mythologiques sont des récits de *fondation*, ce qui signifie qu'à leur manière, qui n'a rien de *philosophique*, ils s'emploient à fonder *la royauté légitime à l'écart de la tyrannie*, au fil d'une «histoire» pleine de bruit et de fureur, de chair et de sang, de rebondissements et de péripéties, répétées par glissements successifs. Et si Platon a été clairvoyant, c'est précisément sur le fait que tous les récits grecs de fondation sont énigmatiquement des échecs, qu'ils s'avèrent en fin de compte incapables de dissocier la figure de la royauté légitime et la figure de la tyrannie. Par là, ces récits reprennent, pour une part, le sens même de leur *problématicité intrinsèque*, qui ouvre un accès possible à leur «vérité» ou à leur intelligibilité. Mais il faut, d'autre part, être attentif à tout ce que le traitement platonicien de la question implique par ailleurs de *codage symbolique de l'affectivité*.

Le tyran est animal politique : qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il est soumis aux désirs et passions désordonnés et sauvages, et qu'il les fait passer sans médiation dans la réalité (sociale), tout comme une bête. Les désirs et passions désordonnés, non tenus en lisière par la réflexion et la Raison, sont donc codés en termes d'*animalité* – et parmi eux, le désir et la passion la plus tyrannique est, selon Platon, l'Eros (*cf. Rep.*, IX, 573 c, sv.). Mais il faut tout aussitôt ajouter que cette animalité est pour ainsi dire hyperbolique, car protéiforme et sujette aux métamorphoses, comme s'il fallait cette hyperbole pour rendre sa monstruosité. Elle est donc encore bien plus effrayante que l'animalité de l'animal sauvage : signe incontestable qu'elle a été recodée par la culture, reprise dans les termes de l'*institution symbolique*, où l'affectivité sauvage du tyran est systématiquement opposée à l'affectivité proprement

humaine que la philosophie, pour Platon, a désormais la charge de civiliser ou de cultiver. La Raison (*logos*) a elle aussi son désir et sa passion : de l'équivalence, bien grecque, de la vérité, de la stabilité et de l'harmonie, qui seule peut faire sortir du chaos, réveiller du cauchemar de la tyrannie, à la fois tyrannie des désirs et des passions sauvages et tyrannie politique. Et si les récits mythico-mythologiques sont aussi impies et indécents, c'est qu'ils ont part à la tyrannie, et corrélativement, la sauvagerie animale des désirs sauvages et anomiques. Ce codage symbolique vaudra pour des siècles puisque, chez Schelling encore, la mythologie sera le recommencement de la nature, à l'aveugle, dans la conscience humaine – et ce, même si, trop «polarisé» par la dimension théologique, Schelling manquera entièrement la dimension *politique du* problème. Et c'est ce codage symbolique de l'affectivité qu'il nous faudra mettre entre parenthèses, entre guillemets phénoménologiques, si nous voulons avoir un accès à la problématicité *du* sens de la pensée mythologique et mythico-mythologique.

Sur ce chemin, déjà, le caractère hyperbolique de l'animalité, telle qu'elle est condensée par Platon dans l'image de l'âme du tyran, nous apporte une indication précieuse : ce condensé, avons-nous tenté de montrer[9], est celui de l'aperception complexe, par le corps social, par ce qu'il reste en lui de *Leiblichkeit* incarnée malgré le surgissement catastrophique du tyran, du *Leib* complexe du tyran, de tout ce qui se joue inchoativement en lui. Terrible, sauvage, anomique, aux bords de l'informe qui menace l'équilibre, et donc l'institution symbolique du social, c'est le recodage, dans nos termes, du *sublime négatif*, c'est-à-dire du malencontre symbolique de la société avec elle-même à travers le visage protéiforme du tyran. S'apparaissant ainsi à lui-même, *le corps social s'apparaît*, sous la figure du tyran, *comme effrayant* : le lien social se désagrège parce que l'homme y apparaît aussitôt comme l'ennemi de l'homme, comme un «loup» ou un tyran potentiel pour l'homme. La seule loi y est loi du plus fort (*cf. Gorgias*) et la société éclate en individus, en monades, tous en lutte contre tous.

Autrement dit, l'hyperbole, en elle-même culturelle et symbolique, de l'animalité dans l'aperception du *Leib* du tyran est le signe d'une économie du sublime. Le premier mouvement coextensif du surgissement du tyran est celui de l'effroi ou de la terreur devant ce qui est propre, par sa barbarie incontrôlée et incontrôlable, à dévorer symboliquement l'ordre symbolique, à l'engloutir dans son abîme par le passage à l'acte, dans le réel, des désirs et des passions les plus sauvages. Or si nous tenons, comme il faut le faire, que le tyran est humain, et qu'il n'y a pas de désirs et de passions qui ne soient déjà, par ailleurs, symboliquement codés, ne serait-ce que par opposition à l'ordre symbolique qui est en train de s'effondrer par le surgissement de la tyrannie, il vient que cette immédiation entre le rêve et la réalité est le signe de ce que nous nommons une *psychose transcendantale* où, en effet, ce qui est codé se met à «marcher tout seul», en *Gestell* symbolique, à côté de ce qui

9. *La naissance des dieux, op. cit.*

peut faire la concrétude phénoménologique de l'expérience, laissant celle-ci sans voix et sans moyens, sans possibilité de se réancrer, pour se dire et se faire, à l'ordre symbolique en voie de s'effondrer. Tel est le malencontre symbolique que les désirs et passions tyranniques paraissent arbitraires, émerger sans raison d'un abîme sans âge, que la philosophie platonicienne assimile à la bête sauvage.

Il n'y a donc, face au surgissement de la tyrannie, que deux possibilités : soit la mort du corps social, englouti par le tyran (ce contre quoi elle peut se protéger, dans le sursaut où elle met à mort le tyran lui-même), soit une *nouvelle élaboration symbolique*, celle de la fondation du pouvoir royal légitime, où elle s'efforce de transformer le tyran en roi, de donner au tyran la figure *humaine* d'un roi. Entreprise que Platon réserve à la philosophie, mais qui, dans de tout autres termes, se tente dans les récits mythico-mythologiques de fondation. Si l'on y réfléchit bien, cette entreprise n'est rien d'autre que la tentative, depuis la mort au symbolique et du symbolique signifiée par l'émergence du tyran, d'*effectuer*, en le «négociant» symboliquement dans la réélaboration fondatrice, *le passage du sublime négatif au sublime positif*, du malencontre à la rencontre, où les hommes pourront s'apercevoir comme liés par des liens sociaux équilibrés et harmoniques, à travers la figure théologico-politique d'un roi ami des dieux et des hommes, figure positivement sublime où se rencontrent, dans son double corps, la *Leiblichkeit* de la communauté politique et son élaboration symbolique. Pour Platon, c'est la double figure du roi-philosophe et de la philosophie. Pour la pensée archaïque, c'est le roi qui n'est l'ami des hommes que s'il est en même temps l'ami des dieux.

Mais d'où vient cette médiation nouvelle par les dieux, en lesquels, sans nul doute, se condense quelque chose d'essentiel de l'ordre symbolique ? Elle vient de la manière complexe dont s'articule ou se code symboliquement la mise à distance de la psychose transcendantale, effrayante, du tyran, dans ce que nous avons relevé comme l'*hypnose transcendantale*, celle-ci étant en quelque sorte le rempart dressé contre la psychose transcendantale, donc le lieu même où s'élabore la fondation. Cela ne veut pas dire que cette dernière s'élabore comme dans un rêve – cela, c'est Platon, et la philosophie, qui le disent –, ni qu'elle se construise pour ainsi dire à l'aveugle dans l'inconscient – cela, ce serait une version moderne de la «réduction» platonicienne –, mais cela veut dire que la psychose transcendantale du tyran est *mise à distance* dans et par une fascination hypnotique, par une «capture» symbolique, qui, désormais peut se mettre à travailler et à se travailler dans la mise en jeu de son recodage depuis ce qui paraît, par là-même, comme l'*imminence* de la psychose transcendantale contre laquelle il faut se protéger. En ce sens, la fondation, comme passage de la tyrannie à la royauté légitime, est bien une entreprise de civilisation, au sens actif, de la tyrannie, c'est-à-dire de «réduction» du corps (*Leib*) polymorphe et protéiforme du tyran à une figure *humaine*, même si elle est portée par le sublime. C'est dans ce contexte que «naissent» les dieux, comme par «fractionnement analytique» du corps du tyran, morceaux par morceaux, en autant de figures symboliques qui, dans la

fondation, doivent se tenir *en équilibre*, si le roi légitime est vraiment fonda teur : il est caractéristique, en effet, que dans les récits mythologiques e mythico-mythologiques de fondation, les dieux se partagent des *pouvoirs*, qu la fondation le soit toujours du même coup de l'équilibre de ces pouvoirs, e que le moindre déséquilibre entre ceux-ci transforme à son tour les pouvoirs par la même «spécialisés» mais en même temps «hyperroyaux» des dieux, e pouvoirs eux-mêmes *tyranniques* (ce qui explique ce qu'on a relevé comme l «jalousie» des dieux). C'est bien là le signe que le tyran ne peut être trans formé en roi que si l'aperception effrayante de son corps polymorphe et pro téiforme est analysée, pour ainsi dire «spectralement décomposée», pa l'élaboration symbolique, et «mise en économie», au fil d'une intrigue de fon dation, selon des pièces, les dieux, qui doivent progressivement se mettre e place les unes par rapport aux autres, donc dans la temporalisation du récit pa «essais» et «échecs» successifs mesurés eux-mêmes, successivement, pa excès ou défauts de tel ou tel «hommage» rendu à tel ou tel dieu par rapport tel autre. Quant au roi, c'est à lui qu'il revient, dans sa fondation continuée a fil des vicissitudes du temps, de garder l'équilibre symbolique des puissance divines, car c'est par là, précisément, qu'il met activement la figure de l tyrannie *à distance*. C'est en ce sens que, même s'il exerce la tyrannie par l coercition, il est lui-même tributaire du pouvoir tyrannique des dieux toujour en imminence de resurgir. Il doit bien se soumettre aux dieux pour qu'ils n (re)deviennent pas tyranniques et pour que lui-même, du même coup, n (re)devienne pas tyran. Jeu extrêmement complexe et subtil, qui réclame u flair si aiguisé qu'il a pu en paraître surhumain, quasi-divin, ou, précisément animal...Ce serait la, pourrait-on dire, la première figure «civilisée» de l'ani mal politique, dont on voit ce qui la rattache encore, dans l'hypnose transcen dantale, à la tyrannie.

Les corps des dieux comme fragments arrachés, et tenus en lisière pa leurs équilibres mutuels, du corps protéiforme et polymorphe du tyran : tell est notre lecture de la «naissance des dieux» dans ce que Platon nommait l «masse monstrueuse» des récits mythologiques. Une aperception qui s'ana lyse, se recode, et s'élabore, à distance du «trou noir» de sa psychose trans cendantale, dans l'hypnose transcendantale, c'est-à-dire la fascinatio collective par la royauté, par la figure de l'Un au-dessus des autres. Il rest que, dans la pensée archaïque, les moyens symboliques de l'analyse, du reco dage, de la réélaboration, ne sont pas ceux de la philosophie, mais bien ceu d'un autre «régime symbolique» de la pensée, d'une *autre* institution symbo lique. Pour se réélaborer en sa fondation, la pensée ne «disposait» pas de l philosophie, de ses concepts et de sa langue, mais d'une masse, à retravailler de mythes (sans intrigue de souveraineté) et d'autres récits mythico-mytholo giques, plus ou moins conservés dans la tradition orale, et plus ou moins obsolètes. Et le mode de réélaboration ne pouvait être, lui-même, que mythico-mythologique. De cela, il nous faut dire quelques mots si nous vou lons tout au moins prendre encore davantage de distances par rapport à ce qu a été notre point de départ platonicien.

Tout d'abord, qu'est-ce qui caractérise les mythes, comme catégorie anthropologique qui se définit peu à peu dans les quatre volumes des *Mythologiques* de Lévi-Strauss ? C'est à la fois le fait qu'ils sont originairement multiples, qu'ils se renvoient les uns aux autres, et que chacun est, à travers son intrigue plus ou moins compliquée, l'élaboration symbolique d'une réponse à un problème symbolique *local* dans l'ordre symbolique – ce par où ils peuvent *nous* paraître comme étiologiques, comme mettant en scène l'origine de telle ou telle situation ou de telle ou telle pratique, mais jamais l'origine de la société dans sa globalité. Il n'y a jamais, dans les mythes, d'intrigue de pouvoir, ni de mise en place de généalogie (tout au plus de tel ou tel ordre de parenté). Une autre caractéristique essentielle des mythes est que les métamorphoses y sont incessantes, mais quasiment spontanées (sans explication) entre les personnages humains mis en scène par les récits et des êtres «naturels», parmi lesquels les animaux sauvages, et des êtres célestes (étoiles, constellations), sans que, jamais, les «héros», qui peuvent être «culturels» ou «civilisateurs», n'y soient assimilés à des rois ou à des dieux. L'intrigue des récits mythiques n'est pas une intrigue de fondation d'*une* société et d'*un* pouvoir. Et si elle mêle indifféremment dans le *même* monde ce qui *nous* apparaît comme «nature» et «culture», c'est que la «nature», la *physis* est immédiatement recodée dans les termes de la «culture», c'est que les animaux sauvages y sont des personnages de la même manière que les «héros» – ce qui ne veut évidemment pas dire que leur coexistence soit du fait même «pacifique», mais qu'il n'y a pas, en eux, d'«animal politique». Les mythes sont bien, dans leur multiplicité et leur prolixité, coextensifs de ce que P. Clastres nommait «sociétés *contre* l'Etat», c'est-à-dire contre L'Un d'un pouvoir coercitif sur l'ensemble de la société et situé au-dessus d'elle.

Les choses changent radicalement avec l'institution symbolique du despote, du roi, dont il faut élaborer la légitimité. Cette élaboration symbolique, qui est celle de la fondation, n'a rien d'autre, au départ (idéalement), que le matériau mythique qu'elle va profondément remanier, selon deux axes de transformation corrélatifs. Selon le premier axe, certains personnages mythiques vont se trouver élevés au rang de divinités détentrices de pouvoirs «naturels» (sur l'eau céleste, marine ou fluviale, le feu, les vents, etc.) ou «surnaturels» (les dieux peuvent métamorphoser ou se métamorphoser, le plus souvent en animaux, parfois en humains), certains autres vont se trouver dotés du statut de «héros fondateurs» (les premiers rois despotes, assembleurs de sociétés), et, ce qui *subsiste* du mythe et ne cesse de nous paraître étrange, les deux, dieux et héros, seront pensés, dans ce qui devient récit mythico-mythologique de fondation, comme cohabitant originairement les uns avec les autres – état représenté par l'âge d'or, mais aussi bien, chez Hésiode, par l'âge d'argent, de bronze, et héroïque, placés déjà à distance de l'humanité proprement dite. Selon le second axe, puisque la fondation de la royauté est indissociable de la fondation d'un lignage royal stable, le récit mythico-mythologique, comme récit de fondation globale de la société et de l'ordre *(cosmos)* global, sera articulé sur des généalogies enchevêtrées qu'il faudra

désintriquer pour fonder des règles de parenté strictes et des règles de dévolu tion du pouvoir qui soient stables. Les deux axes travaillent toujour ensemble, et l'on voit aisément l'extrême complexité de la tâche de fondatio dans ce «régime» de pensée où l'élaboration symbolique se fait sous le sign de l'institution symbolique de la royauté. De son côte, en tant que fondateu unique de la société globale, le roi se trouve dans une «situation symbolique quasi inextricable, et son jeu politique est d'une cruelle subtilité : il n'es chaque fois légitime que s'il tient la tyrannie d'origine à distance de lui. Cela il ne le peut que si, d'une part, il réussit, dans la fondation continuée, à teni en équilibre en même temps tous les pouvoirs (recodés sur les dieux) qu'i doit se concilier par des hommages (les cultes religieux) qui leur soient équi tablement rendus – le moindre déséquilibre fait en effet apparaître tel ou te dieu comme puissance tyrannique et destructrice de la société, et le roi lui même comme tyran impie : les récits de fondation sont pleins de telles péripé ties –; et si, d'autre part, il manifeste bien, au moins périodiquement, qu'i s'entend avec ces puissances qui le dépassent en assurant au mieux la prospé rité de la société – et l'on sait que cela peut aller jusqu'à «faire la pluie et l beau-temps» : une sécheresse prolongée peut par exemple être le signe de l colère du dieu maître de la pluie, et donc manifester à travers la tyranni jalouse de ce dieu, la tyrannie, c'est-à-dire l'illégitimité du roi. Le roi n'est ro que s'il est garant de l'ordre symbolique, et la rupture de cet ordre, qui es ordre du *monde*, peut conduire, on le sait, à la mise à mort du roi redeven tyran. C'est dire que l'équilibre symbolique est instable, précaire, toujours refaire, d'une complexité que nous soupçonnons à peine – et il est caractéris tique que, dans le cas grec, le plus connu, il échoue toujours à s'établir dura blement : si les récits grecs nous amènent peu à peu, au fil des génération royales, à des situations plus éloignées des origines héroïques, et plus proche des choses plus proprement humaines, ce rapprochement finit toujours pa être tellement embrouillé qu'il débouche sur un échec de la fondation.

C'est dans ce contexte, pensons-nous, qu'il faut comprendre le travail pro prement *mythologique* de la pensée, implicite chez Homère, explicite che Hésiode, dans la distance qui se creuse entre les dieux et les héros, et, pou ainsi dire *a fortiori*, entre les dieux et les hommes : le travail de fondation est censé s'être *toujours* déjà accompli parmi les dieux, au sein de la «société des dieux», qui a trouvé en elle-même un roi censé être légitime (Zeus), pa son alliance avec la justice (*dikè*), et dont tout roi humain est lui-même cens tirer sa légitimité. Mais en déchargeant ainsi les héros, déjà humains par leu statut de «mortels», de la tâche quasi-impossible de la fondation, les dieux s retirent dans leur distance, tombent en déshérence (travail de la poésie tra gique) jusqu'à paraître porter à eux seuls le poids de la tyrannie (Euripide), e par là, à ruiner l'équilibre symbolique de la fondation royale. De la distanc transcendantale des dieux ne subsiste plus que leur énigmatique «transcen dance», prête, dès lors, pour l'élaboration philosophique (Platon, Aristote) Corrélativement, la société, quant à elle, devient une affaire décidémen *humaine* – elle l'est devenue depuis l'institution de la démocratie et ce qu

s'en est suivi –, avec cela que, c'est très caractéristique de la philosophie, c'est à la *physis,* d'entrée «harmonique» chez Aristote, «bestiale et sauvage» chez Platon, que sont rapportes les heurs et malheurs de l'origine de l'humanité et de la société.

Ce qu'il nous faut saisir, ici, dans la mise en suspens et à distance de la figure platonicienne du tyran comme pur et simple animal politique, c'est la déformation cohérente, dans le champ mythico-mythologique, des rapports entre personnages mythiques et animaux dans les rapports nouveaux entre dieux, héros et animaux. Alors que, nous le disions, dans les mythes, les métamorphoses de «héros» en animaux se produisent en quelque sorte spontanément, et sans changement de plan, dans les récits mythico-mythologiques, en revanche, elles sont pour ainsi dire à la libre discrétion des dieux en leurs pouvoirs «surnaturels», et ce sont eux qui en sont les agents, le plus souvent pour intervenir, dans un sens tyrannique, sur les «mortels» (héros, hommes). Corrélativement, cela signifie déjà qu'aux animaux est «attribuée» une certaine dimension d'extériorité par rapport à la société – une dimension de «sauvagerie» qui y est associée à leur dimension «sacrée» –; ce codage est déjà «culturel», c'est-à-dire irréductiblement symbolique, mais il l'est d'une certaine extériorité ou altérité, où un animal sauvage peut cacher un dieu. C'est donc de cette façon que, déjà dans les récits mythico-mythologiques, et plus encore dans les récits mythologiques, la figure de la tyrannie a pu se recoder dans les termes de l'animalité *monstrueuse* (par exemple, entre autres, chez Hésiode, Typhée) – hyperbole de l'animalité dont Platon, nous l'avons vu, s'est inspiré directement. C'est donc bien plutôt le travail mythico-mythologique où se code (et donc s'analyse) l'aperception complexe du corps protéiforme du tyran qui a pris de lui-même dans ses réseaux des figures de l'animalité originairement disloquées et recomposées de façon composite, que l'animalité sauvage qui aurait été condensée, à l'origine, avec le caractère anomique de la tyrannie – cette condensation est le seul fait de la réduction platonicienne dans toute sa subtilité. Il en résulte que le codage du tyran, dans les termes d'une hyperbole fantastique condensant l'animalité et la sauvagerie, est lui-même *philosophique,* et que si le tyran est «sans cité», *apolis* selon l'expression d'Aristote, il est certes apolitique au sens littéral ou étymologique du mot *polis,* mais bien *politique* au sens que le mot a pris à l'époque moderne. Et il en va de même de son affectivité qui, pour être *barbare*, car destructrice du corps social, n'en est pas pour autant sauvage, si l'on prend ce mot au sens de ce qui échappe à l'institution symbolique. Ou plutôt, pour définir plus rigoureusement les termes, elle est sauvage dans le moment où son émergence fait vaciller l'ordre symbolique ancien, le met entre parenthèses dans le double mouvement où il est guetté par son engloutissement et appelé à se réélaborer autrement. Car dans ce double mouvement, elle laisse affleurer, comme en un clignotement phénoménologique entre ces deux pôles, l'affectivité que nous pourrions dire, de la sorte, *phénoménologique*, et cela nous autorise à parler d'une *sauvagerie phénoménologique*, celle-la même qui est remise en jeu, à travers l'expérience phénoménologique du sublime, dans

la réélaboration symbolique qui sera celle de la fondation. Mais elle e
bare dans l'imminence qu'elle porte en elle de l'engloutissement o
dévoration de tout ordre symbolique, au sens où elle communique
ment, d'un côté, avec la prise psychotique transcendantale de l'ordre
lique en *Gestell* symbolique privé de son sens, et, de l'autre côté, av
que le corps social se voit frappé de stupeur *muette*, dans l'incapacité d
rer symboliquement ses «expériences», qui n'en sont même plus puisc
sont privées de tout langage, sinon de toute expression, dans le désordr
tique et débridé des désirs et des passions, qui échoue à se faire langa
temporaliser. Dès lors, *pour nous,* le codage platonicien du tyran com
mal «politique» en sa bestialité sauvage, correspond à ce qui est la ma
tion de l'imminence de la psychose transcendantale. Et dans le
mouvement, qui est celui de l'hyperbole philosophique, Platon
confondu, fusionné ensemble psychose et hypnose transcendantales –
payer, en quelque sorte, pour la réduction philosophique de la pensée
logique, où il appartient à la philosophie de prendre le relais de la for
La radicalité philosophique de Platon aurait été trop grande – ainsi
l'inverse, la tempérance artistotélicienne – pour comprendre la mythol
le mythico-mythologique dans leur *problématicité intrinsèque*. Et les se
auraient affronte la difficulté seraient les poètes, en particulier les poè
giques, embarqués par Platon dans le même bateau qu'Homère et H
S'il y a une affectivité sauvage, elle n'est à trouver ni dans la mythol
dans son recodage philosophique, mais *entre* les deux, et plus parti
ment dans les vacillations où le sens de l'élaboration symbolique de l'
tion symbolique se perd et se regagne, *entre* la stupeur muette et l'inv
ou plutôt l'institution d'une langue nouvelle. Pour cela, nul doute que
jectoire tragique, qui va d'Eschyle à Euripide en passant par Sophocle,
privilégiée. Mais pour l'étudier, il nous faut en même temps des bases.
phénoménologie de l'affectivité est possible, c'est seulement, en
comme *fonds concret* et commun des réélaborations symboliques
qu'elles cherchent à «éduquer» ou à «civiliser» l'humain, à donner
humaine aux étranges êtres que nous sommes, faits de chair et d'o
aussi de désirs et de passions, d'imaginations et de pensées. Ce sont ce
que nous voudrions maintenant jeter, à la fois pour désamorcer la fi
l'animal politique platonicien, et pour mettre en place, corrélativ
d'autres moyens d'analyse de la pensée mythico-mythologique, comn
sée de la tyrannie où le sauvage phénoménologique se distingue tenda
ment du barbare tyrannique, dans le jeu entre la psychose et l'h
transcendantales – jeu qu'il doit aussi y avoir, pour des raisons d'arcl
nique, dans la philosophie, mais qui ne sera discernable qu'à partir de l

Si, comme nous devons le faire tout d'abord, nous limitons l'étu
réélaborations symboliques à celle de ces réélaborations qui sont le
mythico-mythologiques (grecs) de fondation en tant que cherchant, p
moyens, qui sont ceux du «bricolage» mythico-mythologique (Levi-S
à rendre *figure humaine* au tyran originellement, dans son aperception,

forme et polymorphe, il nous faut tout d'abord revenir à l'analyse phénoménologique du milieu où ils se déploient, qui est celui de l'*hypnose transcendantale* en tant que «fascination collective» par l'Un qui est censé unir et tenir la société en corps tout en la contraignant de son pouvoir (scandale de la «servitude volontaire» au sens de La Boétie) – «fascination collective» qui est celle de l'institution théologico-politique de la royauté, et où apparaît une autre figure, plus complexe, du tyran comme animal politique.

I. PROLÉGOMENES POUR UNE ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'HYPNOSE TRANSCENDANTALE : DE L'ANIMAL «PHYSIQUE» À L'ANIMAL SYMBOLIQUE.

Reprenons donc l'analyse de la configuration complexe, à la fois symbolique et phénoménologique, de l'expérience, qui est en jeu dans l'hypnose transcendantale, et tentons d'y discerner la manière dont, en elle, s'articule et se code l'affectivité.

L'aperception du tyran se joue dans ce que nous avons nommé le sublime négatif, corrélatif du malencontre symbolique, de l'irruption d'un corps polymorphe et protéiforme, et dans le même mouvement, de l'irruption du «terrible», du «sauvage» de l'«anomique». C'est cette irruption, en quelque sorte «en imminence», de la psychose transcendantale tant du despote que de la société, qui menace toujours, en creux, la recherche de la fondation où elle serait mise à distance de façon stable. Autrement dit, l'extrême difficulté et le fond de l'intrigue de la fondation sont dans le passage «réussi» du sublime négatif au sublime positif de la fondation théologico-politique de la royauté, où l'ordre symbolique, en équilibre harmonique, serait rencontré, par la médiation du fondateur, dans la société elle-même «harmonieuse», équilibrée. Plus précisément, le *sublime négatif* est coextensif du malencontre symbolique d'une double façon : *d'une part*, le champ symbolique, en déperdition mais polarisé par le surgissement en imminence de la figure du tyran, paraît en imminence d'être dévasté par celui-ci, et même, dans le cas, le plus fréquent, où la tyrannie s'exerce effectivement, où elle utilise la dévastation de manière «perverse» pour affirmer son pouvoir, en imminence d'être «englouti», et avec lui la société tout entière, de manière barbare et terrible, en une sorte de cannibalisme symbolique ; *d'autre part*, et dans le même mouvement, le champ proprement phénoménologique des sens se cherchant et se faisant, désancré de ses codages symboliques, survient, suspendu, de manière inchoative et sauvage, comme ce qui fournit *aveuglément*, de son chaos, de l'énergie à la «barbarie» tyrannique tendant dans l'imminence à être articulée à l'aveugle par un *Gestell* symbolique, mécanique compliquée d'intrigues, de mensonges et de fureurs. Les sens échouent à se faire, à se temporaliser dans la discursivité des discours ou des récits, ils implosent tendanciellement dans la psychose transcendantale parce qu'ils sont engloutis à mesure (on songe à la dévoration de ses enfants par Cronos) par la violence débridée du tyran,

sans distance par rapport aux ressources phénoménologiques (inventives) d sens. Et c'est cela qui produit tout à la fois la mort du symbolique et la mor au symbolique, où la société se voit muette, sans possibilité d'élaboration sujette à la tempête «barbare» des «passions» tyranniques, débridées de l'ins titution symbolique prise en *Gestell*.

En revanche, le *sublime positif* se déploie, au fil de sens pluriels se cher chant et se faisant de la fondation, dans la rencontre harmonique du cham symbolique et du champ phénoménologique : lieu où l'élaboration symbo lique s'effectue à travers la mort symbolique signifiée en creux par le tyran c'est-à-dire *aussi* dans la traversée phénoménologique de la mort, partie à l recherche *aventureuse* du sens – traversée reproduite, d'une certaine façon dans la tragédie qui trouve là l'un de ses motifs «cathartiques». Or, si l'o pense que cette traversée sublime de la mort, qui, d'une certaine manière donne accès à l'immortalité, ou tout au moins à sa question, s'effectue, dan la pensée mythico-mythologique, au fil d'un *récit* de fondation, par la décou verte du juste équilibre et du juste échange symbolique, en échos harmo niques d'un registre à l'autre, des pouvoirs et honneurs divins et des pouvoir et honneurs royaux, on comprend que l'une des caractéristiques essentielle de la pensée mythico-mythologique est que *seuls certains personnages de mythes, promus au rang de dieux ou de héros, figurent cette traversée réussi du sublime «négatif» au sublime «positif»*, avec, pour contrepartie, tout a moins en creux, que les malheurs de la condition proprement humaine vien nent de ce que les hommes échouent tous, plus ou moins, à effectuer ce pas sage, se soumettant à la servitude volontaire, pour s'épargner le extraordinaires dangers (symboliques) du passage. Les dieux et les héros son donc chacun à leur manière autant de figurations «plastiques» ou «poétiques du passage du sublime négatif au sublime positif, mais aussi de l'échec de c même passage. Et cela se retrouve à sa façon, transposé, dans la mythologi proprement dite par le recodage de ces deux aspects du sublime parmi le dieux eux-mêmes qui peuvent être tour à tour, selon les épisodes, «royaux» o «tyranniques», «constructeurs», ou «destructeurs» – mais il s'agit là, déjà, d travail propre de cette pensée. Par là, nous sommes en mesure d'aller un pe plus loin encore, dans l'interprétation des mythes proprement dits, *tout a moins depuis leur «lecture» mythologisante* : il y a déjà dans les récit mythiques proprement dits une tendance à la «sublimisation positive» de cer tains personnages – mis en scène comme des héros bénéfiques ou «positifs» et à la «sublimisation négative» de certains autres – représentes à leur tou comme maléfiques ou «négatifs» – et cela, en dehors de la dualité entr royauté et tyrannie, puisque l'équilibre symbolique doit se jouer tout autre ment dans les mythes, sans que nous puissions savoir très exactement com ment. Quoi qu'il en soit, c'est dans la mesure même où les personnage mythiques élevés, dans les récits mythico-mythologiques, au rang de dieux o de héros immortels, ont accompli le passage sublime du sublime «négatif» a sublime «positif», qu'ils paraissent, par là même, détenir les clés de l'ordr symbolique, constituer de la sorte autant de figures, que l'équilibre harmo

nique de la fondation doit rechercher, prenant sens sous l'horizon de l'*instituant symbolique* – instituant qui ne «cause» précisément pas «tyranniquement» l'ordre symbolique à l'aveugle, mais qui demeure à jamais une *question* en laquelle le cours de l'institution symbolique *se faisant* dans la recherche de sa fondation doit *se réfléchir* et *se mesurer*. C'est même parce qu'il y a cette réflexion qu'il y a du même mouvement *mise en sens* de la fondation, fût-ce, comme dans le cas grec, pour déboucher finalement sur l'échec de cette mise en sens, mais c'est cet échec même qui est révélateur et instructif de l'extrême difficulté de la tâche.

Dans le champ de l'affectivité, c'est en fait entre ces deux faces, «négative» et «positive» du sublime que se jouent les «passions» (ou leurs transposés archaïques)[10]. Mais le problème se complique encore par l'entrée en scène, dans la mythologie prise en son sens le plus large (qui inclut la tragédie), de ce que l'on nomme généralement, depuis Heidegger (*Etre et temps*), les «tonalités affectives» ou *Stimmungen*. Loin d'être d'eux-mêmes univoquement liés à la «sublimisation», les dieux ne sont pas moins sujets aux «passions» que les héros et les hommes, et à l'inverse il y a des héros ou des hommes qui peuvent avoir quelque chose de divin en eux sans que ce dernier soit pour autant par là-même destructeur : ce divin peut au contraire s'accompagner d'une «tonalité affective» qui peut concourir à la «sublimisation positive» dans la fondation, être l'écho affectif et réfléchi de la sublimité attachée à tel ou tel dieu. Il y a donc, dans les récits mythico-mythologiques, un double enchevêtrement extrêmement complexe entre «passions» et «tonalités affectives». Et c'est dans ce double enchevêtrement qu'ont tenté de se retrouver, en démêlant quelque peu les fils, la poésie et la tragédie.

Notre thèse phénoménologique sera que la «sublimisation», l'expérience sublime de là traversée phénoménologique de la mort au symbolique, s'accompagne, pour ainsi dire, de tonalités affectives. Mais il faut prendre garde, à son tour, au fait qu'il y a des tonalités affectives «positives» (joie, bonheur, légèreté, ravissement, etc.) et des tonalités affectives «négatives» (angoisse, malheur, pesanteur, colère, etc.) et ce, sans que l'on puisse établir un lien direct entre cette positivité ou cette négativité de la tonalité affective et la positivité ou négativité du sublime – il serait abusif de conclure, trop simplement, des tonalités affectives «négatives» à la «sublimisation négative»

10. C'est-à-dire l'*atè*, le *menos* et le *daïmôn* (*cf. La naissance des dieux, op. cit.*, p. 73-75). Nous mettrons désormais le terme «passion» entre guillemets pour signifier qu'il est le titre d'un problème dans lequel nous englobons ces mêmes transposés archaïques.

11. Il y a des cas, assez nombreux, ou les tonalités affectives «positives» et «négatives» se mêlent dans ce qui est une «sublimisation positive» : ce sont les cas où le monstrueux s'avère positivement sublime, par exemple, chez Hésiode, dans la Titanomachie (*Théogonie*, 615-819) ou dans la mise en scène de Typhée, dernier rejeton de Gaïa et dernier concurrent de Zeus (*cf. Theog.*, 820-886, en particulier 829-835). Eux-mêmes codés dans les termes de l'animalité hyperbolique, les «monstres» ont la sublimité du sauvage, qui n'est codée négativement que par leur désir tyrannique (et demesure) de renverser l'ordre en train de se faire du monde et de la société. En eux s'articule donc, de manière complexe, la sublimité de l'excès porté par l'hyperbole de l'animalité,

dans le malencontre[11]. Si l'on réfléchit même à la façon dont les dieux interviennent dans les récits mythico-mythologiques, on s'aperçoit qu'il faut faire une distinction entre leurs «valences» dans l'économie mythologique de la mise en place du monde et de la société[12], et la manière dont, du sein même de telle «valence», quel que soit son signe, ils peuvent intervenir dans le cours des événements, de façon positive, favorable, bienveillante pour tel ou tel héros, ou de façon négative, tyrannique, destructrice, malveillante. C'est bien là le signe de la différence qui s'établit non seulement entre les dieux et les mortels (héros), mais encore entre les «tonalités affectives» et les «passions» qui peuvent être aussi bien divines qu'humaines, mais qui se jouent, les premières, dans la rencontre sublime, eût-elle quelque chose d'effrayant, les secondes dans le malencontre de la tyrannie : l'équilibre harmonique qui tend à se distribuer au sein des dieux avec des «valences» positives ou négatives ne coïncide jamais exactement avec les «passions» mises en jeu dans le malencontre. C'est de cela même que provient ce que l'on a pu nommer l'ambiguïté ou l'ambivalence des dieux : mais elle est l'écho harmonique de l'ambiguïté ou de l'ambivalence des héros. Et si des dieux ou des héros se retrouvent dans tel ou tel récit du côté de la «sublimisation négative», c'est au fil, précisément, de l'intrigue *de pouvoir* qui se noue entre eux, donc déjà dans le jeu de la rencontre ou du malencontre. Nul doute, par conséquent, qu'il ne soit extrêmement difficile de distinguer, sinon par le sens, dans les récits mythico-mythologiques, l'affection par une tonalité affective négative de l'affection par une «passion» issue du malencontre. Simplement, il faut demeurer attentif au fait qu'une «puissance» divine, fût-elle hypochthonienne, n'est pas «mauvaise» (maléfique, destructrice) en *soi* – elle peut même être bénéfique comme le montrent les différents rôles joues par Poséidon dans les récits de fondation. Maléfique, elle ne le devient que si «domine» le sublime négatif à l'oeuvre dans l'aperception du tyran, car alors, précisément, cette «puissance» devient aveugle et tyrannique, «effrayante», «barbare» et «anomique», destructrice, et l'on retrouve toute la question du juste équilibre, à élaborer dans la fondation, des «puissances» seulement rendues à leur sublimité «positive» par cet équilibre[13]. On pourrait dire que les dieux (et les héros), à leur nais

et le désir (et par là même la «passion») tyrannique de prendre à son tour le pouvoir. Moment sublime du tyran, pourrait-on dire, dans la vacillation ou le clignotement du sublime positif et du sublime négatif, «avant» que, dans un «avant transcendantal», ne surgisse le désir tyrannique, et par là le malencontre, qui «fige» le sublime dans sa dimension négative. Dans tout cela, nul doute qu'il n'y ait une instabilité foncière de la *Stimmung*, qui répond fondamentalement à l'ambiguïté du sublime, à la fois attirant et repoussant (*cf.* Kant, troisième *Critique*), et en tout cas *déjà à distance* de la psychose transcendantale à l'œuvre dans ce qui serait l'aperception «immédiate» du tyran.

12. Par exemple, dans cette économie, Zeus a généralement la «valence» positive du roi qui arrive à tenir ensemble harmoniquement l'ordre symbolique, alors qu'Arès, dieu de la guerre, a une «valence» négative.

13. Les Titans engloutis dans l'abîme du Tartare n'en sont pas moins des dieux, plus anciens que les Olympiens.

sance, ont l'in-nocence de la tonalité affective qu'ils paraissent accompagner, mais que cette in-nocence s'est *toujours déjà* pervertie par le «calcul» ou le déchaînement des «passions» éveillées par l'intrigue. En ce sens, l'entreprise proprement mythologique de réduction mythologique (Hésiode) cherche à désintriquer de ce «toujours déjà» du «calcul», tonalités affectives et «passions», qui demeuraient enchevêtres inextricablement dans les récits mythico-mythologiques – et c'était là, sans doute, à tout le moins, l'une des causes de leur échec à stabiliser une fondation.

Cherchons d'abord à étayer notre thèse : en quoi la *Stimmung* est-elle en jeu dans l'expérience phénoménologique du sublime, c'est-à-dire dans la traversée de la mort au symbolique ? Rappelons que pour Heidegger, dans *Sein und Zeit*, la *Stimmung* est le phénomène de l'accessibilité au monde qui pour sa part s'est toujours déjà temporalisée en un passé transcendantal qui n'a jamais été présence, et que pour nous[14], elle s'ouvre du même coup, par cette temporalisation, à sa temporalisation en un futur transcendantal, qui ne sera jamais présence, mais sous l'horizon duquel la tonalité affective paraît, comme le monde, depuis toujours, immémoriale, et à jamais immature, gardant pour toujours son énigme, inépuisable comme le monde. La *Stimmung* «baigne» le monde, et sans elle jamais le monde ne peut paraître : le monde paraît chaque fois, pour ainsi dire, «transi» d'affectivité (*Befindlichkeit*). Par son immémorialité et son immaturité constitutives, la tonalité affective est donc proto-sens de monde, à la fois réminiscence transcendantale d'un passé qui n'a jamais été présence, et prémonition transcendantale d'un futur qui ne le sera jamais. Certes, comme le dit Heidegger, la *Stimmung*, comme le monde, sont toujours «miens», mais l'immémorialité et l'immaturité en font aussi, pour nous, quelque chose d'aussi étranger et étrange (*unheimlich*), et d'aussi anonyme que le monde lui-même. Si la *Stimmung* a dû avoir lieu (surgir en présence), c'est *trop tôt* par rapport à mon expérience, et si elle doit avoir lieu (surgir en présence), ce sera *trop tard :* toujours elle me précède et me suit de son énigme, va comme elle est venue, sans origine et sans fin assignables. Elle est en ce sens «immortelle», d'une «éternité transcendantale» dans son caractère éphémère lui-même, et c'est par là qu'elle est la seule à paraître, avec sa stupeur muette, dans la vacillation sublime, quand l'ordre symbolique est ébranlé par la traversée de la mort symbolique au symbolique, avec son double caractère, bien relevé par Kant dans la troisième *Critique*, d'effrayant et de sublime, d'anonyme et de mien, ce qui la rend d'entrée de jeu «interfacticielle» – en termes husserliens : immédiatement «intersubjective», ce qui explique aussi qu'elle soit immédiatement partagée entre les dieux et les mortels (héros), et de plus loin, entre le tyran et le corps social.

On voit par là combien l'expérience «en pensée» de la fondation, avec le recul ou la distance de l'élaboration symbolique pensante, traversée par l'imminence de la psychose transcendantale destructrice, est *expérience*

14. *Cf.* notre «IIe Méditation phénoménologique», in *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1992, p. 27-65.

sublime de la traversée de la mort au symbolique signifiée par la tyrannie, par l'aperception du corps polymorphe et protéiforme du tyran : cette traversée est cheminement vers la rencontre, sublime, de l'ordre symbolique dès lors en train de s'instituer, et de se faire dans la réflexion de cette réinstitution, comme en un dépassement, à l'impossible, du tyran vers le roi «équilibré» ou «mesuré» par les dieux. En ce sens, ce n'est pas tant tel ou tel épisode du récit mythico-mythologique qui est sublime – cela, c'est ce que mettra en scène la tragédie quand le sens du récit, précisément, sera perdu –, que l'intrigue de fondation dans son ensemble (remise métonymiquement en jeu, il est vrai, dans la tragédie), en tant, si l'on veut, que *gigantomachie* de la fondation. Mais sa mise en jeu est complexe puisqu'il s'y agit, essentiellement, de la «réduction» de la tyrannie en royauté légitime, puisque tout héros fondateur, quel qu'il soit, paraîtra d'abord, en tant que *fondateur*, comme tyran. Le point de départ du récit mythico-mythologique de fondation est donc presque fatalement lié au sublime négatif, marqué de quelque *hybris* originelle, voire, de façon plus subtile, au moment «répulsif» de l'expérience du sublime. C'est de la qu'il lui faudra tenter de «reconquérir», de façon laborieuse (et presque toujours dans l'échec final), quelque chose du sublime positif. C'est ainsi qu'au commencement, le récit mêle inchoativement, non seulement dieux et héros fondateurs, mais tonalités affectives négatives (par exemple dans tous les récits grecs d'autochtonie) et désirs-passions tyranniques. Avant d'arriver à l'accord harmonique d'*un* cosmos et d'*une* société, il lui faut partir du recodage symbolique des origines dans les termes d'un *discord*. Ou plutôt, la mise en récit ou en intrigue de la fondation met nécessairement en jeu de multiples discords, c'est-à-dire des «passions» folles, ou débridées du sublime positif de la fondation à trouver. C'est dire autrement, à nouveau, que le sublime «positif» de la traversée, et les «tonalités affectives» qui accompagnent cette dernière ne paraissent pas d'emblée dans leur «pureté». Mais du moins comprenons-nous que la mythologisation (Homère, Hésiode), qui tend à distinguer les dieux et les héros dans l'équilibre de positions mutuellement stables, tend aussi, par son travail du passage du sublime négatif au sublime positif, à purifier ce dernier et donc à purifier, du même coup, la *Stimmung*. En ce sens, la mythologisation paraît, comme au second degré de l'intrigue de fondation, travailler (donc aussi éduquer) à une sorte de codage symbolique systématique des tonalités affectives, associées aux «noms» des dieux, voire parfois confondues avec eux (comme on le voit par exemple, de façon récurrente, chez Homère et dans la Théogonie d'Hésiode). D'une certaine manière, en effet, nous avons tenté de le montrer ailleurs[15], l'aperception d'un dieu, qui se produit dans la transmutation du matériau mythique, «encapsule» en elle-même de la tonalité affective : cette aperception est, dans la ligne du proto-sens ébauché par la *Stimmung*, une modalité, parmi d'autres, de l'arrêt en lequel malgré tout se «fixe» le sublime, *condensé* tout à la fois symbolique et

15. Voir notre étude : «De la nature et de l'origine des dieux», in EPOKHE, n° 5, Jérôme Millon, Grenoble, 1995.

phénoménologique du sublime, qui s'attache telle ou telle *Stimmung*, voire telle ou telle grappe de *Stimmungen* tenues ensemble par le codage : et ce, avant que, dans son «avant» transcendantal, elle ne puisse, comme c'est généralement le cas dans l'intrigue mythico-mythologique, être retournée dans le malencontre, qui la déforme corrélativement de façon cohérente en «passion», tyrannique, destructrice du monde et de l'ordre symbolique existant[16].

Si nous en revenons à l'aperception du tyran, et du tyran comme *dimension* phénoménologique de l'institution symbolique de l'Etat et de la royauté, nous comprenons que ce n'est pas le tyran qui est en lui-même sublime ; ce qui amorce l'expérience du sublime, c'est le mouvement illimité *qui le déborde*, qui met en suspens l'ordre symbolique préexistant, et qui dès lors est une sorte de mouvement «transcendantal» à la fois vers le sens et non-sens, non-sens dans la trajectoire duquel sont interprétés les traits de caractère et les actes «empiriques» du tyran, qui relèvent quant à eux de la violence et de l'*hybris*, codées comme animales par Platon. Car le tyran, ou celui qui se veut tel pourrait bien être abandonné à son sort ou mis à mort si, précisément, il n'exerçait une fascination sur la société, s'il ne l'«hypnotisait» de façon transcendantale, en remettant, depuis son lieu, *la société dans l'effroi de son face à face avec elle-même*. Nul doute que la royauté ne soit, par la dimension tyrannique qui l'habite irréductiblement, tout d'abord rencontrée, dans l'hypnose transcendantale qu'on pourrait dire «brute» et de «premier degré», comme portant l'imminence du terrible, du barbare, de l'arbitraire. Et le corps du tyran comme monstrueux, polymorphe et protéiforme, c'est-à-dire, en un sens plus profond, informe, *amorçant* la fixation du sublime «négatif». Nul doute, donc, que le premier «moment» de la royauté ne soit celui de la tyrannie et donc du sublime «négatif», et que le premier aspect ou la première dimension du pouvoir coercitif ne soient la servitude ou l'esclavage, voire l'absorption du corps social, de la communauté en ce qu'elle a encore de vivant, dans la psychose transcendantale d'un corps tyrannique dévorant. C'est ce véritable scandale pour l'esprit, scandale que nous vivons toujours, qu'il s'agit de mettre à distance par la fondation. Celle-ci ne peut se gagner et s'articuler que par la traversée sublime de cette mort au symbolique qu'est la tyrannie, pour accéder à la royauté légitime, c'est-à-dire à un *autre* ordre symbolique. Or, dans cette quête de la fondation qui doit assurer la stabilité de l'ordre symbolique *recherché*, la pensée ne dispose, nous l'avons dit, tout d'abord, que de deux «moyens» : le conglomérat résiduel de récits mythiques et mythico-mythologiques préexistants qu'il faut réaménager, et l'enchaînement généalogique, qui doit assurer la continuité dynastique, avec le problème que cela pose de règles stables à la fois de parenté et de dévolution du pouvoir. Par

16. «Baignant» toujours déjà le monde, la *Stimmung* est, selon Heidegger, le phénomène de son accessibilité pour nous, de son ouverture, en tant que tel, à nous. Le signe que la passion a son origine dans la *Stimmung* est que, au lieu d'ouvrir au monde, elle y ferme, se le soumet pour en détruire l'équilibre. Car le monde est toujours aussi, en même temps, ordre symbolique, du moins dans l'expérience courante des hommes. Voir pour cela notre étude : «Vie et mort en phénoménologie», in *Alter*, 2, 1994, p. 333-365.

ailleurs, du point de vue phénoménologique, la traversée sublime remet en jeu les tonalités affectives labiles qui l'accompagnent dans le suspens des cadres symboliques anciens. La «sublimisation» positive du tyran en roi légitime ne peut donc que s'accompagner, dans la reprise et le remaniement des mythes et des récits, de la «sublimisation» positive de tels ou tels personnages en dieux ou en héros censés *stabiliser* la mise à distance de la tyrannie. La tâche s'avère cependant inextricablement complexe dans la mesure où les mythes et récits sont irréductiblement pluriels, et où le rebrassage de leurs personnages, fussent-ils élevés au sublime, positif, ne crée pas forcement de l'unité, même harmonique – des tonalités affectives négatives peuvent surgir dans la sublimisation, et se retourner en «passions» tyranniques. La «sublimisation» positive de ces personnages en dieux et héros, censés cohabiter, nous l'avons vu, «à l'origine», ne signifie pas qu'ils s'harmonisent ipso facto en une «société» pacifique – même la réduction mythologique, comme chez Hésiode ou dans les récits mythologiques mésopotamiens, a beaucoup de peine à arriver au «calme» ou à la «paix» en quelque sorte «olympiens» –, car, dans la «logique» de la fondation, ils sont du même coup, tout naturellement, pourvus de «pouvoirs», et requièrent tous ensemble, à ce titre, les parts d'«honneurs» (les sacrifices de nature religieuse) qui sont censés leur être dus. La tyrannie en eux est toujours susceptible de resurgir sous la forme de «passions jalouses», ou tout simplement de passions débridées (très souvent érotiques) des tonalités affectives. Autrement dit, la difficulté, voire l'impossibilité d'accorder harmoniquement dieux et héros entre eux est coextensive de la discorde, de la menace de destruction symbolique qu'il s'agit précisément d'éliminer, et c'est au sein de cette discorde que reparaît tout naturellement la figure de la tyrannie : tyrannie plus proprement divine qui se répercute en échos sur la tyrannie (l'illégitimité) du roi. Cela constitue ce qu'on pourrait nommer l'hypnose transcendantale médiate ou «de second degré», et c'est elle qui est mise en scène par exemple dans la tragédie. C'est aussi ce que nous pourrions nommer l'aporie de la fondation théologico-politique du pouvoir en «régime» ou en «système» polythéiste, qui ne trouvera un mode de sa «résolution» dans la mythologisation hésiodique (et aussi mésopotamienne, dans un tout autre contexte) qu'en s'assurant de l'équilibre harmonique des «puissances» divines par la fondation d'une royaute divine, celle de Zeus, elle-même équilibrée par la *Dikè* – ce qui n'empêchera pas sa remise en cause par Eschyle dans son *Prométhée enchaîné*. C'est dire que, dans les récits mythico-mythologiques, et même dans le récit mythologique, les dieux et les héros ne sont pas univoquement ou «linéairement» «sublimisés» de façon positive. Si les dieux finissent toujours, comme le dit Euripide, par «imiter les hommes dans leurs rancunes»[17], c'est-à-dire par être pris par les «passions», c'est qu'ils rejouent à leur niveau ou à leur distance, dans l'intrigue même de la fondation, l'intrigue de la tyrannie. La question de la traversée sublime, qui confère aux dieux (et à tel ou tel héros) l'immortalité, ne fait d'une certaine

17. *Les Bacchantes*, v. 1348.

manière que déplacer d'un cran la difficulté du passage de la tyrannie à la royauté, car la limite est instable, le mur est perméable, entre la «société» des dieux et la «société des héros». Le roi légitime, le fondateur est en tout cas incapable, par ses seules forces, de «créer», pour ainsi dire, l'ordre symbolique – cela, ce sera, en quelque sorte, la «résolution» monothéiste juive de l'aporie de la fondation, en un seul «personnage», à la fois créateur et garant de l'ordre symbolique, c'est-à-dire dieu et roi, mais à distance des générations humaines, et court-circuitant à l'origine toute intrigue mythico-mythologique ou mythologique de fondation, reportée au registre de l'«idolâtrie».

De la sorte se comprend que dans les récits mythico-mythologiques se mettent en place des jeux très subtils d'échos, de résonances et de surdéterminations symboliques, qui se recoupent, s'enchevêtrent et se recroisent comme en une unique partition musicale, entre deux lignes qu'il est extrêmement difficile de distinguer, sinon abstraitement : la ligne de la sublimisation «positive» des dieux, dans la rencontre, qui met en jeu des tonalités affectives ou des grappes de tonalités affectives, positives ou négatives (vers le céleste ou le souterrain, vers le lumineux ou vers l'obscur, vers le vrai ou vers le trompeur, etc.), et la ligne de la sublimisation «négative», dans le malencontre qui déforme les tonalités affectives de manière cohérente en les isolant en «passions», disloquantes et destructrices de monde, en instance de «dévorer» ou de «réabsorber» l'ordre symbolique qui cherche, péniblement, à s'instituer. Et c'est parce qu'il y a échange symbolique instable d'une ligne à l'autre, de la rencontrer qui se cherche, et du malencontre qui revient sans cesse «comme un diable», donc de la *Stimmung* au *pathos*, que l'intrigue mythico-mythologique (mais aussi, dans une moindre mesure, mythologique) est si compliquée. Elle est prise à l'extrême complexité de la tâche d'«harmoniser» entre elles (toutes ensemble) les puissance divines, et par là, de les mettre à distance, et même à la «bonne» distance – celle qui stabilise –, d'un seul mouvement, de manière à ce que, de l'autre côté, le roi ne risque pas d'être repris par l'*hybris* de la tyrannie, par quelque excès de son hypnose transcendantale (comme chez Œdipe) qui ne manquerait pas de menacer la stabilité symbolique de la société, d'y déchaîner les «passions» tyranniques. Tout cela est décidément «trop compliqué» penseront Platon, et à sa suite les philosophes, mais le problème ne sera pas pour autant «résolu» par la philosophie – et sans doute ne le sera-t-il jamais, tant nous vivons de la fatalité de l'Etat (et souvent, de ses atrocités) depuis des millénaires. La liste est terrible des malheurs du malencontre dans l'Histoire.

III. LE TYRAN COMME ANIMAL SYMBOLIQUE DU POLITIQUE : ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE *(suite)*

Ces prolégomènes nous ont appris que, même dans les récits mystico-mythologiques de fondation, il subsiste irréductiblement de la tyrannie quelque chose de «barbare» – mis à distance dans la sublimisation de la

monstruosité, celle-là même qui a été reprise par Platon dans l'hyperbole de l'animalité –, à savoir les «passions» débridées, précisément, des tonalités affectives qui accompagnent l'expérience du sublime. Les «passions» s'associent au malencontre qui reste ancré, au fil des récits, dans la manière dont l'expérience phénoménologique du sublime se «bloque» en elle-même en fixant le «moment» repoussant du sublime comme ce que nous avons nommé le sublime «négatif». Situation de blocage puisque dès lors, selon ce chemin, il n'est plus possible d'élaborer l'expérience pour passer du sublime «négatif» ainsi dissocié au sublime «positif»

Or, avant d'en venir à une caractérisation plus anthropologique de la situation, il convient, pour mieux mesurer les enjeux de ce qui est en question, de situer davantage *Stimmungen* et «passions» par rapport à la phénoménologie du langage. Car l'expérience phénoménologique du sublime, quelle que soit son issue, dans le malencontre ou la rencontre, est aussi, en tant qu'expérience de la déperdition symbolique, expérience de l'*époché* ou du suspens de la langue symboliquement instituée) et de là, d'une certaine manière, du langage phénoménologique – on sait que nous entendons par là la masse inchoative des sens faits, des sens seulement amorcés ou des sens déjà avortés, ou de tout sens encore à faire mais jamais fait, ni amorcé ni avorté[18]. C'est dans ce suspens que viennent à paraître pour elles-mêmes, dans ce que nous nommons leur *sauvagerie phénoménologique*, les tonalités affectives, qui ne sont pas dépourvues de «proto-sens» (sens non temporalisé en présence), mais qui sont *muettes*. C'est de là que, dans la déformation cohérente de l'hypnose transcendantale, s'engendrent les «passions», qui ont au langage un tout autre rapport que les tonalités affectives, et qu'il nous faut interroger. Par là, nous allons prendre un recul supplémentaire par rapport à notre point de départ platonicien, et au premier recul que nous avons pris dans l'analyse déjà phénoménologique de l'hypnose transcendantale de la fondation, et comprendre que si le tyran a pu être assimilé à un animal politique, c'est en tant qu'*animal symbolique*.

Du point de vue de la phénoménologie du langage, toute phase de langage, c'est-à-dire toute phase de présence au sens de toute phase de *sens se faisant* en présence, en frayant son chemin de façon réflexive, quoique sans concept, puisque le sens se faisant ne vise que son ipseité et non pas son identité, est une temporalisation/spatialisation du sens à travers la «forêt», non pas des signes, qui relèvent de la langue, mais des êtres» ou des *Wesen* de langage, lesquels sont des lambeaux de sens, amorces de sens pleines de promesses, et sens désamorcés ou avortés gardant en eux leurs promesses enfouies. Plus précisément, c'est *tout* le langage, dans sa masse inchoative et coalescente de sens déjà faits et de sens jamais faits, qu'ils soient en amorce (en attente de futur) ou avortés (l'attente de futur etant enfouie au passé transcendantal), qui est là, dans *toute* phase de langage prise dans sa *Jeweiligkeit*, dans le «chaque

18. *Cf.* pour cela et ce qui suit, notre «Ve Méditation phénoménologique», in *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1992.

fois» de son ipséité se faisant en se temporalisant/spatialisant. Mais tout le langage y est pour ainsi dire *en absence*, c'est-à-dire comme ce que nous avons designé par *Wesen* ou «êtres» «désincarnés» de langage, qui structurent la phase de langage, son rythme de temporalisation/stabilisation, mais *à distance*. Toutes les possibilités de sens (faits ou jamais faits) qu'il y a dans le langage sont *au-delà* de ce qui relève de la possibilité qu'est le sens pour lui-même des lors qu'entre son projet et sa mémoire de lui-même, il vise à se faire réflexivement comme ipséité, non pas d'un Moi, mais de lui-même comme sens. C'est pourquoi ces possibilités sont pour lui *transpossibles* (au sens de Maldiney), et c'est pourquoi sa susceptibilité à ces transpossibilités dans leur action structurante à distance relève, quant à elle, de la *transpassibilité* (toujours au sens de Maldiney). Autrement dit, les *transpossibilités* de langage n'agissent dans la phase de langage que de leur inaccomplissement même, de ce qu'elles ne sont pas «activées» ou «réactivées» dans le mouvement du sens se faisant. C'est en tant que transpossibilités d'*autres* sens (déjà faits ou jamais faits) auxquels le sens se faisant est transpassible qu'elles recoupent les «êtres» de langage (les «signes» phénoménologiques) mis en jeu par le sens se faisant comme protentions et rétentions temporalisées/spatialisées dans le mouvement même de ce faire comme protentions et rétentions de sa phase de présence. Ce recoupement est ce qui ouvre d'un seul et même mouvement la «polysémie phénoménologique», longitudinale dans le cours même du faire du sens, et transversale dans toutes les transpossibilités de sens que le faire a pu ou peut encore désarmorcer ou faire avorter dans son mouvement, sans que ce désamorçage soit jamais définitif. Car cette double «polysémie», en réalité toujours enchevêtrée, est la trace, dans la phase de présence de langage, du tout inchoatif du langage. Et les «êtres» de langage, qui empêchent ces autres «êtres» de langage que sont les protentions et les rétentions de s'identifier les unes aux autres purement et simplement, et univoquement, sont eux-mêmes réminiscences transcendantales du passé transcendantal du langage – qui n'a pas forcément eu lieu en présence, qui même, dans son principe, n'a jamais été en présence – et prémonitions transcendantales du futur transcendantal du langage – qui, lui non plus, n'aura pas forcement lieu en présence, et qui, dans son principe, ne sera jamais en présence. Ces réminiscences/prémonitions transcendantales de langage, qui sont donc en-deçà ou au-delà des rétentions et des protentions de la phase de présence, sont de la sorte les traces multiples des multiples transpassibilités du sens se faisant au langage, et ce sont elles, par leurs ouvertures «polysémiques», qui menacent la cohésion interne sans concept du sens en son ipséité en train de se faire. Ce sont elles, donc, qui au niveau de la langue instituée mise en mouvement par le langage, induisent les redoublements sémantiques et les torsions syntaxiques nécessaires, dans la parole articulée, dès lors qu'elle vise à dire et faire du sens, et non pas à transmettre, comme une «information», un état de choses ou un état de faits.

Telle est, brièvement, la complexité de tout ce qui est mis en jeu dès lors que, dans le suspens sublime de la langue, du sens est pour ainsi dire mis en

demeure de se faire, et de se trouver dans son faire. On comprend que l'initiation du sens à lui même, qui est l'initiation de sa temporalisation/spatialisation, ne peut être, à ses débuts, que balbutiante. Et on comprend que l'ipse que nous sommes à nous-mêmes comme sens incarné, comme vie qu'il faut vivre, avec son sens, soit profondément ébranlé dans cette situation, qui ramène aux limites de l'insensé et de l'informe, c'est-à-dire en quelque sorte à l'expérience du sublime de langage dans la langue. Le malencontre n'est pas loin, et nous, modernes, avons notamment redécouvert quelque chose de son énigme, devenue énigme anthropologique, à travers les *psychopathologies* (névroses, perversions, le cas des psychoses est beaucoup plus profond et beaucoup plus complexe). En elles, ainsi que nous l'avons soutenu dans nos travaux antérieurs[19], ce sont des pans entiers de la masse inchoative et coalescente de langage, des «grappes» d'«êtres» de langage, qui se sont «enkystés» ou «solidifiés» en se codant symboliquement *à l'aveugle* en «signifiants» (en un sens quasi-lacanien) : ils font ainsi une sorte de «langue» privée inconsciente, parasitant, voire inhibant la pratique commune du sens et de la langue, dans l'hypnose transcendantale à laquelle à affaire la psychanalyse. La «découverte» de la psychanalyse est cet égard, quel que soit le crédit philosophique plus ou moins grand (ou médiocre) que l'on puisse accorder à ses «théories», d'avoir compris que l'inconscient est *symbolique* (Lacan) et non pas naturel, et que, par là, s'il y a de l'animalité en l'homme, comme on le pensait plus ou moins aveuglément depuis Platon, cette animalité est symbolique. Si l'homme est animal, c'est en tant qu'*animal symbolique du symbolique*. Il doit en aller de même de l'animal politique, et en particulier du tyran.

On ne peut cependant rabattre purement et simplement l'analyse de l'animalité symbolique du tyran – animalité toujours déjà humaine – sur le plan analytique de la psychanalyse[20]. S'il est vrai que le tyran compose toujours, plus ou moins, une figure de psychopathe, il reste, d'une part, que les psychopathologies ne sont des manifestations du malencontre que chez les *individus*, et d'autre part, que le malencontre tyrannique est une expression d'emblée collective de l'imminence en clignotement phénoménologique de la psychose transcendantale (collective) dans l'hypnose transcendantale (du tyran et du «corps» social). En d'autres termes, l'animalité symbolique du tyran est politique.

Nous en venons par là à la très difficile question des différences, et éventuellement, des parentés entre récits mythico-mythologiques et psychopathologies, en sachant bien que ni une névrose ni une perversion ne sont en quelque sorte que ce soit des «mythes» individuels. La situation deviendra peut-être plus claire si nous comprenons qu'*en un sens*, l'élaboration mythico-mythologique, qui est *collective*, est là pour *court-circuiter* les risques de surgissement, dans la société, de pathologies individuelles. Celles-ci sont sans

19. *Cf.* en particulier notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1988.

20. Pour cette question, voir *La naissance des dieux*, *op. cit.*, p. 149-161.

doute prises, dans les sociétés archaïques, pour des signes des désordres qui la menacent toujours, comme si la «projection» du malencontre selon sa dimension collective devait protéger du chaos que signifierait son surgissement anarchique chez les individus, ou comme si la «résolution» du problème du malencontre pour l'ensemble de la société devait du même coup être la même «résolution» pour les individus, dans la mesure où la société serait censée, vaille que vaille, assurer la «socialisation» des individus – ce qui expliquerait, d'autre part, le codage mythico-mythologique immédiat de ce qui n'est pyschopathologie que pour nous, l'absence de toute «doctrine» psychopathologique chez les Anciens, tout autant que le peu de cas fait des membres d'une société dans les récits mythico-mythologiques. Cela ne voudrait donc pas dire qu'il n'y aurait ni pervers ni névrosés (ni «fous») dans les sociétés archaïques, mais bien que, d'une part, leur pathologie y serait recodée et *interprétée tout autrement* et acceptable à l'intérieur de certaines limites, et d'autre part que, à l'intérieur de ces limites au-delà desquelles s'effectuerait le rejet, ces limites étant donc celles de la «resocialisation» relative de ce qui paraît aberrant, ces pathologies seraient «insignifiantes» pour l'ordre social, rejetées comme des «monstruosités» plus ou moins dépourvues de sens.

Nous sommes dès lors conduits à repenser encore la manière dont s'élabore le récit mythico-mythologique. S'il tente la traversée sublime de la mort symbolique au symbolique en tentant la traversée du sublime «négatif» (le malencontre) au sublime «positif» (la rencontre), et si, ce faisant, il met en jeu, dans leurs contrepoints subtils, tonalités affectives et «passions», au gré des intrigues complexes qui se nouent entre dieux et héros, le récit mythico-mythologique, même dans le suspens de la langue et la remise en jeu du langage comme remise en jeu du sens et de l'initiation de sens, part d'un matériau symbolique *préexistant,* fût-il, à l'état de récits mythico-mythologiques et de récits mythiques plus anciens, ramené, comme «conglomérat», à l'inchoativité et à la coalescence. La reprise et le remaniement de ce matériau conduisent à le «mythologiser», c'est-à-dire à travailler à la séparation stable des dieux et du roi, et à y insérer, par la généalogisation, la continuite dynastique. C'est donc dans ce remaniement, dans la promotion de personnages mythiques et mythico-mythologiques au rang de dieux et de héros, et dans la recherche de leurs équilibres harmoniques mutuels, que le *langage* est remis en jeu *dans* la *langue,* et que, réciproquement, la langue qui se fait, qui se code en se cherchant à ce «niveau» transposé de la mythologisation, «colonise» en quelque sorte le langage en y regagnant du sens. Ce sont donc tous ces jeux complexes de la langue et du langage, en relation avec les contrepoints subtils des tonalités affectives et des «passions», qu'il nous faut à présent analyser pour comprendre encore mieux comment le récit mythico-mythologigue analyse et élabore l'hypnose transcendantale fondatrice, et ce, de façon collective, pour toute la société.

On pourrait objecter que nous ignorons tout du sens des récits mythiques et mythico-mythologiques qui ont été remaniés et retransformés par la mythologisation, et que c'est là une difficulté de principe, puisque, avant l'élaboration mythologisante, ils avaient du moins encore, quoiqu'en déperdition, quelque chose de leur sens. Et certes, nous ne pourrons jamais élucider, dans le détail, sur une culture qui est définitivement morte, les motifs des enchaînements qui lient les uns aux autres tels ou tels épisodes de ces récits, repris au plus ancien – il ne reste que l'exégèse historique, anthropologique, et philologique. Mais notre objet n'est précisément pas là : ce qui nous intéresse, c'est l'architectonique qui s'ébauche des rapports entre langage et langue dans *le mouvement même* de la mythologisation mythico-mythologique. Nous pouvons, pour notre méthode, prendre cette origine comme plus ou moins arbitraire – et en un sens, elle l'a été, dans cette sorte de «bricolage» (au sens de Lévi-Strauss) qu'a été à sa manière l'élaboration mythico-mythologique –, pour peu que nous discernions la direction et le sens de ce mouvement dans sa problématicité. De cette façon, le problème, dans sa brutalité, est simple : que signifie l'aperception d'un dieu (et d'un héros) en tant qu'aperception de langue, et comment s'articule-t-elle au langage, comment recode-t-elle à neuf le langage en nommant des dieux (et des héros) ? Et quels liens intrinsèques y a-t-il entre ce type d'aperception (que Schelling nommait «théo-thétique») et le complexe que nous savons instable des tonalités affectives et des «passions» ? En quoi ce recodage à neuf du langage est-il foncièrement différent du codage à l'aveugle du langage qui est censé avoir lieu dans l'inconscient symbolique de la psychanalyse, et en quoi, en un sens, le court-circuite-t-il ?

Sur l'aperception d'un dieu comme aperception de langue, nous avons tenté de montrer qu'elle a lieu avec l'«arrêt» sublime dans le mouvement de «sublimisation» qui transmue tel ou tel personnage des récits anciens en dieu – le dieu effectuant pour sa part la traversée du sublime «négatif» au sublime «positif», du moins au moment de sa naissance[21]. Et nous savons que dans pareille aperception, telle ou telle tonalité affective ou grappe de tonalités affectives se trouve en quelque sorte «captée», que ces tonalités soient positives ou négatives. Cet «arrêt sublime» de l'aperception (qui n'a en elle, faut-il ajouter, rien de particulièrement optique) est à la fois condensé phénoménologique de langage, par l'enchevêtrement qui s'y condense de la traversée sublime de la mort et des tonalités affectives mises en jeu dans cette traversée, et condensé symbolique de langue (et d'épreuve du symbolique) qui est signifié par le nom (ou les noms) du dieu, lui-même parfois vacillant et redéterminé par des surdéterminations symboliques jouant dans les spéculations «cratylistes» sur le nom. Le dieu dans sa naissance est donc bien une sorte de point de tangence entre le champ phénoménologique du langage et des proto-sens flottants dans les tonalités affectives, d'une part, et le champ symbolique de la langue qui, par là, se retravaille et se réélabore comme langue mythico-mythologique, de l'autre. Le nom d'un dieu ne «signifie» donc pas un être ou un étant, comme l'a cru naïvement la philosophie, mais un «être» de langage comme condensation de l'arrêt sublime, en lequel le

21. *Cf.* notre étude : «De la nature et de l'origine des dieux», *art. cit.*

dieu est *rencontré*. Corrélativement s'institue le rituel religieux consacré à tel ou tel dieu, en tant que pratiques, fortement codées, pour retrouver, au mieux, l'aperception du dieu, au sein de la masse des pratiques et des «représentations» sociales, et cela signifie que les pratiques religieuses cultuelles sont parallèles à l'élaboration mythico-mythologique, et n'en constituent nullement, ni le fondement, ni le dérivé.

Ce qu'il est convenu d'appeler religion s'institue ensemble avec l'élaboration mythico-mythologique (comme le montrent au reste les récits, ou les sacrifices aux dieux, la piété religieuse, sont, de manière positive ou négative, omniprésents), c'est-à-dire *avec* l'intrigue de la fondation royale de la société où se manifeste la nécessité de se concilier harmoniquement les dieux, voire de les concilier harmoniquement entre eux. Mais, par les nombreuses discordances qui ne manquent pas d'y surgir, par le jeu réciproque de la tyrannie et de la royauté, les dieux sont susceptibles de «passions», bénéfiques ou maléfiques pour les héros fondateurs, et ces «passions» divines jouent en écho des «passions» des héros fondateurs eux-mêmes – ces échos réciproques ayant été remarquablement analysés et élaborés dans la tragédie. Les condensés à la fois phénoménologiques et symboliques que sont les dieux sont donc foncièrement différents des «signifiants» de l'inconscient psychanalytique parce qu'ils sont *tout à fait conscients* dans l'élaboration, se recodant au croisement de l'expérience du sublime et du matériau préexistant, *donné* explicitement, des récits mythiques et mythico-mythologiques traditionnels. Certes, leur parente avec les «signifiants» est qu'ils condensent de l'expérience, et par là, du langage et de la langue, des «êtres» de langage et des «êtres» de langue, semblant mettre en jeu le même type de processus d'élaboration (le dit «processus primaire»). Mais le récit mythico-mythologique est une activité de pensée *à part entière, tout à fait consciente*, en particulier de sa difficulté d'harmoniser entre eux les «pouvoirs» divins et d'harmoniser cet équilibre à chercher avec l'équilibre lui aussi à chercher du pouvoir du roi légitime. Simplement, cette recherche s'effectue dans d'*autres* termes, dans une autre langue que la langue philosophique, et si, précisément, elle semble mettre en œuvre quelque chose comme le «processus primaire», c'est qu'elle est aux prises avec ce que l'on peut nommer, en termes platoniciens, la «plastique» de la pensée. Nous comprenons dès lors combien celle-ci est importante : elle est en fait le témoin des rapports internes qui se jouent entre langue et langage, comme si la langue ne pouvait «rattraper» quelque chose du langage, et de l'irréductibilité de sa «polysémie» phénoménologique, qu'en se recodant «plastiquement» à l'intérieur d'elle-même – plus techniquement en faisant jouer l'une dans l'autre et de l'une à l'autre syntaxe et sémantique, par delà toute univocité censée «logique» (visée par la philosophie) de la «référence». Tout comme le récit mythique, mais autrement que lui (par la «mythologisation»), le récit mythico-mythologique est «plurivoque» et se joue, pour ainsi dire, musicalement, sur plusieurs portées à la fois.

C'est dans l'intrigue de la fondation, où les dieux, pour «sublimisés» qu'ils soient, sont cependant repris par l'intrigue de la tyrannie, c'est-à-dire censés

concentrer en eux, dans leurs recodages mutuels, des parcelles et des domaines de pouvoir, c'est-à-dire de pouvoir coercitif, que, dans ce mouvement même, s'effectue la déformation cohérente de la tonalité affective en «passion», et le retournement tyrannique possible des dieux contre les héros, voire même contre le monde. Et l'intrigue de la fondation n'est rien d'autre, en ce sens, que la tentative de retourner ce retournement lui-même, de passer, pour ainsi dire, de l'hypnose transcendantale maléfique ou malencontreuse (par et dans la dissociation du moment «répulsif» du sublime qui joue en imminence dans l'aperception du corps monstrueux du tyran), à l'hypnose transcendantale bénéfique ou heureuse (par et dans l'aperception équilibrée du «corps» du roi qui doit prendre figure humaine par mises à distances successives des parts monstrueuses, mais déjà sublimes, du corps du tyran, tenues en respect par d'autre parts, plus «exaltées» ou plus «attirantes»). C'est donc *l'intrigue* de la fondation qui met en jeu les «passions», mais cette intrigue, qui n'a *en soi* rien de psychologique, est en fait indissociable de la «sublimisation» des dieux, ce pourquoi les contrepoints y sont multiples, non seulement entre «tonalités affectives» et «passions», mais aussi, comme l'a exploré la tragédie, entre «passions» divines et «passions» héroïques et/ou humaines. Le travail symbolique de l'institution symbolique se faisant de la langue mythico-mythologique n'est donc rien d'autre que le travail symbolique, extraordinairement complexe, de la «conciliation harmonique», en une sorte de «symphonie» de la langue et du langage, des multiples discords qui peuvent à tout moment surgir de ces multiples contrepoints. Et c'est par là que s'élabore, non pas une «langue» des tonalités affectives, qu'il ne peut y avoir, puisque celles-ci, en tant qu'accessibilités au monde, sont muettes, mais une *«langue des passions»*, à la fois divines et héroïques ou humaines – et à cet égard, il aura en quelque sorte appartenu à la tragédie, dans la courbe qui va d'Eschyle à Euripide, de la *purifier*. Cette «langue des passions», extrêmement complexe, et bien mise en évidence dans les très remarquables analyses de K. Reinhardt[22], est bien entendu infiniment plus riche, plus fluente et plus concrète que ce que la philosophie a pu prétendre en codifier à partir de la rhétorique. Il n'y a en elle de «tournures générales», de «tropes», que par abstraction, et par surcroît par une abstraction qui part de la «droiture» censée «logique» de la langue philosophique.

Notre question est dès lors : comment jouent les «passions» dans les rapports complexes entre langue mythico-mythologique et langage ? Quel est le statut phénoménologique de cette «langue des passions» par rapport au langage ? Y a-t-il, pour ainsi dire, des «passions» dans le langage et donc dans la sauvagerie phénoménologiques ? Et plus loin, presque à l'impossible : y a-t-il des «passions» (et des «tonalités affectives») dans les mythes, comment faut-il les «lire» dans leur déploiement interne ? Le problème des «passions», eu égard à cette question, est *qu'elles ne font pas immédiatement sens*. Bien plu-

22. *Cf.* K. Reinhardt, *Eschyle, Euripide*, trad. E. Martineau, Gallimard, Coll. «Tel», Paris, 1991, et *Sophocle*, trad. E. Martineau, Ed. de Minuit, coll. «Arguments», Paris, 1971.

tôt, et c'est là ce qui témoigne de leur lien d'origine avec les tonalités affectives en leur proto-sens d'ouverture ou d'accessibilité au monde, elles s'isolent en elles-mêmes, sont moteurs et motifs des désirs – tout désir étant désir de l'Autre ou de l'autre, étant toujours déjà inscrit, à sa façon, dans un certain ordre symbolique –, et disloquent, surtout, le proto-sens des tonalités affectives en disloquant, de leur exclusivité, le monde auquel les tonalités affectives ont livré accès. Les passions (et désirs), pourrait-on dire, *individuent*, non pas les individus humains, divins ou héroïques, mais les «pouvoirs» ou les «puissances» qui en ressortent, comme de juste, comme tyranniques. C'est par les «passions» tyranniques qui les «motivent» que les dieux, dans leur multiplicité d'origine, paraissent décomposer et recomposer à distance le *Leib* polymorphe et protéiforme du tyran. La «passion», comme le désir, sont tyranniques et mettent l'«être», qu'il soit humain, divin ou héroïque, *hors de soi*. S'il y a donc, à l'origine, une «langue des passions», c'est plutôt à l'état éclaté ou en voie d'éclatement, de «langues», au pluriel, des «passions» au pluriel, chaque «langue» étant en quelque sorte «solipsiste» et exclusive des autres (la passion est passion d'elle-même). Alors que, par leur «nature» de réminiscences et de prémonitions transcendantales, les tonalités affectives sont à la fois transpassibles au passé et au futur transcendantaux, et par là mutuellement transpassibles les uns aux autres, les «passions» sont en quelque sorte, par leur fermeture sur elles-mêmes, «passions» chaque fois exclusives d'une seule et même possibilité, possibilité de prendre le pas ou le pouvoir sur les autres, d'exercer sa «tyrannie» sur toute autre «passion». Nous avons là, dans cette sorte d'élément de phénoménologie de l'affectivité, le moyen de comprendre plus concrètement, d'un point de vue phénoménologique, ce que nous appelions aperception du *Leib* monstrueux du tyran (*Einfühlung* de ce qui paraît l'«animer»). La décomposition de ce *Leib* en «passions» mutuellement exclusives et tyranniques conduit à un chaos, à un «monstre», qu'il s'agit de recomposer, au fil patient d'une intrigue, et, nous le savons, en s'y reprenant à plusieurs fois, quitte à ce que cela échoue finalement.

Nous comprenons aussi, par là même, la profonde différence qu'il y a entre ce qui se joue ici et ce qui se joue dans l'«enkystage» de l'inconscient psychanalytique. Les «passions» naissent ici du malencontre qui ne cesse de jouer dans l'élaboration symbolique tout à fait consciente du mythico-mythologique. Au lieu, précisément, de s'«enkyster» dans le *Leib* de l'individu en fixant du même coup son inconscient symbolique, elles émergent de façon chaotique et non fixée, pour ainsi dire «libres», et «nomades» dans *leur infigurabilité même*, pouvant émigrer du tyran aux dieux, des dieux aux héros qui cherchent à rétablir l'équilibre, des héros aux dieux, et, bien que cela ne soit souvent dit qu'au second degré, des héros aux hommes. Comme si, donc, les «passions» venaient prendre la place des «signifiants», mais de façon en quelque sorte bien plus «traumatisante», puisqu'elles ne trouvent pas *immédiatement* de quoi se figurer. La recherche de cette figuration a lieu *médiatement*, dans la pensée mythico-mythologique, c'est-à-dire, encore une fois, de

manière consciente, dans l'élaboration de l'intrigue, dans les jeux déjà amor cés de la langue (à la recherche d'elle-même) et du langage, jeux ou va êtr mobilisée la «plastique» de la langue. C'est donc comme si la pensé mythico-mythicologique partait, pour s'élaborer, à la recherche de «signi fiants» non donnés d'avance, sinon dans le corpus symbolique préexistan mais qui est précisément à remanier. Ces quasi-signifiants à trouver devron être tels que, dans leurs manière d'articuler les «pouvoirs» ou les «tyrannies: en voie de dislocation, ils devront être compris de *tous* dans leurs fonction symboliques, être en quelque sorte des vecteurs de socialisation.

Comme tout travail de pensée, le travail de la pensée mythico-mytholo gique est donc un travail de médiatisation, d'enchaînement, de mise en cohé sion et en équilibre harmonique (pour Platon : un travail de tissage), et en u sens, ce qu'il s'agit de médiatiser, c'est le chaos des passions comme *figure* déjà décalée par la sublimisation des dieux, de *l'aperception* transcendantale ment figée, en voie d'être psychotique dans le malencontre, du *Leib* mons trueux du tyran. C'est ce travail de médiatisation qui est proprement le travai d'analyse et d'élaboration symboliques de l'hypnose transcendantale, et sou cet angle, deux instances y exercent une «fonction» analytique de décomposi tion : les tonalités affectives, d'une part, qui, se captant dans les aperception de dieux, s'y associent plus ou moins fortement comme en des figures subli misées de la tyrannie, et bien davantage, les «passions» qui, bien que mobiles errantes ou nomades dans leur infigurabilité originaire, s'individuent avec le désirs (qui les motivent et dont elles sont les motifs), tantôt sur les uns, tantô sur les autres des protagonistes (dieux et héros), faisant de l'intrigue de fonda tion une *double* intrigue enchevêtrée, intrigue des héros, mais aussi intrigu des dieux. Les «passions» sont devenues, pour ainsi dire, les «moteurs» d l'intrigue, ce qui est susceptible de la faire avancer et rebondir («péripéties») les moyens de communication, mais aussi de conflit entre les dieux, entre le héros, et entre les uns et les autres, cela, en vertu même de leur caractèr errant et nomade. Cela n'empêchera pas éventuellement la «passion» de s sublimiser à son tour en tonalité affective dans les cas de rencontr (re)conquise entre héros et dieux. Mais ce ne sera jamais que «localement» e «pour un temps» dans les récits mythico-mythologiques, puisque l'équilibr *global* des pouvoirs divins et royaux n'y est, en fait, jamais atteint de façoı définitive. C'est donc toujours de l'excès de l'une ou l'autre «passion», c'est à-dire de sa prise effective *en elle-même*, de sa tyrannie qui est démesure ini tiale, que partira l'intrigue proprement dite de la fondation. Et c'est à traver des figurations signifiantes – des «signifiants», si l'on veut, mais en un tou autre sens que le sens lacanien ou quasi-lacanien – des «passions», dans le je symbolique complexe où elles paraissent originairement comme des «pas sions» originairement adverses mises en situation de conflit ou de discor mutuels («passions» divines et héroïques), que l'intrigue arrivera, proprement à se mettre en intrigue, à se temporaliser en récit : l'excès initial est contreba lancé par une second excès, qui réclame à son tour un troisième excès pou tenter d'approcher de plus près de l'équilibre, et ainsi de suite, jusqu'à ce que

de propre en proche, un équilibre entre ces excès soit censé pouvoir s'établir, celui de la fondation juste. Là où, donc, la pensée mythico-mythologique touche au langage en se temporalisant à neuf, c'est là qu'elle est *travail de figurabilité* (en tous les sens : «tropique» et «image») de l'excès qu'il y a dans les «passions», et c'est là qu'elle «analyse» le corps polymorphe et protéiforme du tyran en le codant de ses empreintes «plastiques» – c'est là que les figures, *tirées* du matériau plus ancien, s'incarnent en corps des dieux et/ou des héros, avec ce paradoxe final que si le corps du despote arrive à être corps humain (royal), les dieux deviennent anthropomorphes. Travail analogue à celui du rêve, sauf que, encore une fois, il est conscient, va puiser dans les ressources du matériau symbolique préexistant pour le remanier et en infléchir le sens, dans le sens même de l'intrigue ou de la double intrigue – il serait absurde de penser que l'«inventeur» du récit mythico-mythologique, qui est au reste introuvable (comme l'est, dans notre société, l'«inventeur» des proverbes ou «histoires drôles»), aille chercher dans ses rêves privés (le rêve n'a d'ailleurs pas de statut privé dans les sociétés archaïques) les matériaux pour ce travail de figurabilité : si, par impossible, c'était le cas, cette figurabilité ne donnerait jamais qu'une «plastique» privée, incompréhensible pour la société, et si le travail de figurabilité du rêve peut être mobilisé, nous comprenons que c'est précisément dans la mesure double et corrélative où le rêve lui-même emprunte sa figurabilité au matériau symbolique préexistant et où il est susceptible d'avoir par là une dimension *collective*.

Car il n'empêche qu'il y a, dans ce travail de figurabilité des *excès* (tyranniques) paraissant à même les «passions» libérées par la figure (le *Leib)* du tyran, une sorte de «zone d'indétermination» principielle qui, dans le même mouvement, laisse ouvert au sens nouveau de la fondation en train de s'élaborer, et ne peut ménager cette ouverture que parce que le langage phénoménologique est remis en jeu dans la langue à la recherche d'elle-même dans le cours de son institution symbolique *se faisant*. Quel est donc le rapport phénoménologique de la «passion» au langage, et comment donc s'élabore, finalement, une «langue des passions» (introuvable à l'origine) ? Quel est, autrement dit, le rapport entre les «passions» tyranniques, barbares, qui sont en train de se (re)coder dans le récit, et la sauvagerie phénoménologique du langage ?

Il faut reprendre les choses du point de vue de l'architectonique phénoménologique : la déformation cohérente, par l'hypnose transcendantale, de la tonalité affective en «passion» (tyrannique et malencontreuse) s'accompagne d'une *transposition architectonique* de la tonalité affective, en sa transpassibilité même aux autres tonalités affectives, en des tonalités affectives transpassibles aux «passions», en tant que celles-ci, rivées à leur exclusivité, s'enferment en elles-mêmes comme en leur *propre* possibilité. C'est cette possibilité même que le désir vise impérieusement à accomplir, et c'est dans cette mesure que chaque passion trouve, nous l'avons dit, «sa langue» : le désir impérieux «dicte» ses actes et ses paroles, qui n'ont de sens, à l'inverse qu'eu égard à la «passion» qui les anime. Par ailleurs, dans la mesure où la

«passion» se déclare dans la tyrannie du malencontre, elle paraît susceptib du retournement par lequel elle est la marque du désir de l'Autre : elle ve tyranniquement se soumettre tout autre «passion», et le désir qui souster telle «passion» *s'individue avec elle en* désirant ce que désire toute aut «passion» – prise qu'elle est elle-même, en effet, par le désir qui la meut et e est le motif. Cette individuation est donc aussitôt plurielle, mais distribué entre les dieux et les héros. Telle est dès lors la loi du désir et de la «pa sion» : elle ne se définit et ne s'individue en elle-même et en vue d'elle-mên que par la définition et l'individuation corrélatives des autres, au sein d'u «système», tout en démesure, parce que destructeur du monde et discordant. n'est pas question, ici, comme chez Platon, d'une «monarchie» par Eros d désirs et des «passions«, mais il est bien question d'un désordre ou d'u chaos. Néanmoins, par ce passage du champ du transpossible au champ d possible, les «passions» contribuent au passage architectonique du langag phénoménologique à la langue[23]. Mais elles y «contribuent» *en excè* puisque, si elles se débrident sans mesure, elles conduisent à la dislocatic psychotique de la pensée, et, dans l'immédiateté des désirs qui les pousse accomplir coûte que coûte leur propre possibilité exclusive, elles «usurpent la place des tonalités affectives avec lesquelles elles tendent à se confondi dans la psychose transcendantale, ce qui est le trait caractéristique de leur ba barie, donc de l'animalité *symbolique* du tyran. De la sorte, la langue «privée de chaque «passion» est à proprement parler un *court-circuit du langage*, c qui est une autre manière de dire leur «folie», la *mania* qu'il y a en elles. E ce sens, pourrait-on dire, la «passion» est chaque fois comme le «symptôm transcendantal» du langage absent, du langage qui a été englouti ou absorb dans le «trou noir» de la possibilité exclusive de la «passion». En ce ser aussi, mais à travers la déformation cohérente de la transposition architect nique du transpossible au possible, la «passion» tyrannique qui désire dom ner toutes les autres «passions» en vue d'accomplir sa propre possibilité, es dans ce désir, *désir contradictoire du langage perdu (de l'origine perdue)* p l'exclusivité mutuelle des «passions» multiples recodées, par et dans leu antagonismes, en figurations signifiantes mutuellement antagonistes. La «pa sion» en sa langue privée désire le langage que sa langue lui a fait perdre, elle ne peut plus l'atteindre, aveuglément, que dans les autres «passions» dans les autres désirs. C'est dire que la «passion», brutale par son origine, e vouée à se détruire elle-même dans sa dévastation barbare et tyrannique d monde, si du moins elle ne ruse pas avec les autres «passions», si elle r «compose» pas et ne «calcule» pas avec elles pour conquérir le pouvoir. O «ruser» et «calculer» ne peuvent se faire tout simplement dans l'affrontemen brutal, mais dans l'économie, dans le projet qui vise à le médiatiser, c'est-à dire dans une temporalisation/spatialisation *en langage*, dans la mise en je du langage dans la langue au fil de l'intrigue de la domination. Cette intrigu

23. Sur ce point difficile, voir notre «Introduction» à Schelling, *Philosophie de la mythol gie*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1994.

est bien, dans les récits mythico-mythologiques, faite de ruses et de pièges, redistribués dans les deux intrigues, divine et héroïque, qui s'y enchevêtrent : le mouvement vers la sublimisation équilibrée des dieux et du héros fondateur est constamment contré par une véritable intrigue des «passions» qui se distribuent par mouvements nomades de va-et-vient aux deux registres du divin et de l'héroïque, lesquels, par là, éprouvent de la peine à proprement se sublimiser. C'est à ces mouvements extrêmement complexes, et dès lors extrêmement difficiles à «maîtriser» par la pensée, qu'a tenté de couper court le monothéisme religieux des Juifs, puis le monothéisme philosophique (de tout autre origine) des Grecs, pour se ménager un accès plus direct au sublime : mais c'est une tout autre économie de la pensée, qui ne va pas non plus sans difficultés, car il n'y a finalement, *a priori*, aucun rempart qui tienne définitivement contre l'irruption des «passions» – dans le monothéisme religieux : contre l'idolâtrie.

Quoi qu'il en soit, la pensée mythico-mythologique a trouvé le moyen de recoder cette double intrigue des «passions» dans le matériau symbolique préexistant, où elle disposait de sortes de «matrices symboliques» pour les «ruses» et «calculs» des passions», et ce, au sein de la «sublimisation» positive au travail de tel ou tel personnage des récits plus anciens en dieux et en héros ; ce recodage consiste en une manière de discipliner les «passions», de les équilibrer dans une bonne mise à distance, en sorte qu'elles s'effacent devant la sublimisation «positive» (la rencontre symbolique) de la fondation. L'intrigue de la fondation trouve donc déjà dans ce matériau symbolique matière à figurabilité, moyennant la transformation de son sens originel par le sens de l'intrigue nouvelle de la fondation qui doit, en principe, faire passer de la tyrannie à la royauté légitime. Le travail de figurabilité (par «ruses», «calculs» et leurs multiples «moyens» symboliques, du simple «signe» à l'épisode tout entier) de la pensée mythico-mythologique est donc lui-même double, par déploiement de la double intrigue (divine et héroïque) des «passions», et, *en elle*, de la double intrigue (aux mêmes deux registres) de la «sublimisation», et cela en quelque sorte, dans cette «expérience en pensée» qu'est le récit, par essais et échecs successifs. Il entre bien, dans la *figuration* de la première double intrigue, la part de l'hypnose transcendantale, donc d'une sorte de *rêve*, mais, comme nous l'avons vu, ce rêve est précisément *transcendantal*, c'est-à-dire formateur de la société à la recherche de sa fondation dans un récit à portée collective. Et c'est seulement par la manière dont le langage joue dans la langue qu'on peut y déceler des processus de formation, de figuration, ou de «plastique» de la pensée qui évoquent le «processus primaire». Car c'est l'œuvre du langage phénoménologique (et de l'«inconscient phénoménologique») dans et *sous* la langue qui amène la langue à s'enchevêtrer en elle-même, et par là à se redoubler et à se surdéterminer elle-même dans des jeux de mots, des lapsus, des associations multiples de sens, des recoupements et recroisements transversaux, des jeux cratylistes qui tous «évoquent» le «processus primaire». Celui-ci n'est pas là, donné d'avance, comme un processus déterminant et aveugle, mais comme les multiples res-

sources dont use la pensée qui met *consciemment* en intrigue – il est vrai, dan le «milieu» de l'hypnose transcendantale. Encore une fois, le corpus symbo lique utilisé préexiste, même si son sens est à «refaire», et ce serait une absu dité que de dire que c'est l'inconscient mis à jour par la psychanalyse qui parle, en supposant résolue l'antinomie entre formations inconscientes collec tives et formations inconscientes individuelles. S'il y a ici un «inconscier collectif», il réside dans la rencontre de l'inconscient phénoménologique (e première approximation, le langage phénoménologique) et du corpus mythico mythologique *préexistant* ramené à l'état de conglomérat par le problème de l tyrannie et de sa fondation en royauté légitime. Autrement dit, et à nouveau les «signifiants» (au sens quasi-lacanien) ne se sont pas déjà «enkystés» dan le corps-de-chair (d'un individu) pour le parasiter ou le paralyser, parce que tout simplement, dans l'inchoativité du problème collectif rencontré, ils n sont pas déjà «fixés», mais sont ce qu'il y a littéralement à trouver et à invente pour arriver à coder les «passions» de manière «efficace» : le travail de la pen sée mythico-mythologique est en ce sens *instituant*, car c'est le travail d l'institution symbolique de l'Etat en train de se faire, et par là, de recode symboliquement l'expérience humaine, de passer de l'état «barbare» à l'éta «civilisé». Dire que les «passions» ne sont, pour ainsi dire, que l'enver aveugle, avec les desirs, des «signifiants» *aveugles* de la psychanalyse, c'es les confondre en un même lieu et aller vers l'illusion transcendantale d'u inconscient comme instance transhistorique (ou pire : anhistorique) et univer sellement déterminante. Les distinguer est tout au contraire reconnaître à l pensée mythico-mythologique son statut propre, celui de l'élaboration symbo lique délibérée, et la philosophie lui est en un sens plus fidèle quand elle lu reconnaît un statut «plastique», c'est-à-dire «poétique». Au moins est-i encore concevable, dans la poésie, que tonalités affectives et «passions» puis sent s'échanger de manière complexe. Nous découvrons ainsi, à son niveau l plus profond, la situation *antisymétrique* de la pensée mythico-mythologiqu et de la «pensée inconsciente» à l'œuvre dans les formations psychopatholo giques. Une autre vertu de cette antisymétrie est qu'elle permet de com prendre pourquoi les récits mythico-mythologiques ont un pouvoir instituan formateur de la société, et éducateur des hommes, et pourquoi les formation psychopathologiques, en revanche, sont des pathologies symboliques de l'ins titution qui «déforment» les individus et les retranchent, au sein de leu «monde privé», du reste de la société, comme si, dans ce dernier cas l'intrigue de la tyrannie s'était toujours déjà *jouée* aveuglement, car san l'intrigue de la fondation pour la contrer dès l'origine.

Ainsi donc s'élabore, de manière extrêmement complexe, une sorte d «langue des passions» où les acteurs sociaux seront peu ou prou amenés à s réfléchir et à structurer leur propre expérience. Mais on voit combien cett «langue», dont nous sommes toujours tributaires, même de façon lointaine est pénétrée par l'hypnose transcendantale, par la structure *théologico-poli tique* très complexe de la fondation. Même si l'expérience tragique a mis e question cette structure, il en a subsisté, précisément chez Euripide, et comm

une immense question sans réponse, la langue des passions comme telle. Et l'exercice serait aussi fastidieux qu'inutile de relever, dans cette langue, tout ce qui relève de la domination et de la tyrannie, tout comme nous savons, dans notre expérience la plus concrète, combien il est difficile de ruser avec cette dimension de notre vie, comme si, à notre échelle, nous recommencions le destin des rois, fût-ce à la mesure la plus restreinte car la plus privée du «destin familial», et, dans l'angoisse de sa déperdition symbolique, dans la remise en cause des rapports entre sexes et des rapports entre générations. Il faudrait donc, pour accéder à une véritable phénoménologie de l'affectivité, prendre conscience de tout ce qui la structure *a priori*, c'est-à-dire symboliquement, depuis l'hypnose transcendantale et l'intrigue de la fondation/domination, et mettre hors circuit, dans l'*époché* phénoménologique, cette très profonde (et le plus souvent inaperçue) substruction symbolique de l'affectivité[24]. Il le faudrait en particulier pour pouvoir appréhender les rôles de l'affectivité dans ce qui est encore un autre régime de pensée, celui des mythes proprement dits, dans leur multiplicité d'origine. Il faut concéder que si nous reconnaissons immédiatement, sans coup férir, l'humain (et même le plus humain) dans les mythes, nous ne savons pratiquement rien de la façon dont l'affectivité s'y distribue et s'y met en jeu. Les mythes, en ce sens, nous obligent à l'*époché* phénoménologique la plus radicale, mais elle est tellement radicale qu'elle nous laisse *muets*. Le seul chemin d'accès qui subsisterait serait celui d'une contre-déformation censée annuler *justement* – mais toute la question est alors dans ce «justement» pour lequel nous n'avons pas de mesure – la déformation cohérente que le régime de pensée mythico-mythologique fait subir aux mythes. Et si nous effectuons cette contre-déformation de manière pour ainsi dire naïve, nous ne trouvons, précisément, que des récits dont les sens multiples nous échappent mais dont le déroulement paraît plan ou étale, faute d'avoir été mesuré à ses enjeux symboliques vivants, à sa problématicité *intrinsèque*.

III. AU-DELÀ DE L'ANIMALITÉ SYMBOLIQUE DU TYRAN : QUELQUES PROPOSITIONS.

Car ce serait une illusion de croire que les mythes fussent sans «tonalités affectives» et sans «passions» – ces termes étant mis, ici, entre guillemets phénoménologiques, pour indiquer que nous savons encore moins *a priori*, dans ce cas, ce qu'ils sont censés «désigner». Par ailleurs, comme P. Clastres l'a admirablement montré, ce n'est pas que la dimension de l'Etat, donc, dans

24. Chez les philosophes modernes, et pour prendre quelques grands repères, dans la Dialectique du maître et de l'esclave (Hegel) et dans la constitution du Pour-Autrui chez Sartre, dont s'inspire très largement la conception lacanienne du Grand Autre. Il faut attendre Husserl pour voir s'ébaucher une constitution intersubjective totalement délivrée de la structure de la domination. Il y aurait là matière à toute une étude.

nos termes, de la tyrannie, soit radicalement absente des sociétés «sauvages» Au lieu d'être, comme l'a cru une réduction ethnocentriste, sans Etat, elle sont bien plutôt des sociétés *contre* l'Etat. C'est-à-dire, pour nous, *contre* l tyrannie dont elles court-circuitent, en quelque sorte, l'émergence, *dans leu institution même*. La tyrannie s'y trouve donc, non pas comme quelque chos qu'il faut «dépasser» dans sa fondation en royauté légitime, mais comm quelque chose qu'il faut contrer, «étouffer dans l'œuf» par l'élaboration sym bolique. C'est dire que cette situation met pleinement en évidence le statu transcendantal de la tyrannie, et du malencontre qui y est attaché. C'est dir aussi que «tonalités affectives» et «passions» y prennent pareillement quoique dans un autre régime de pensée, de vie et d'action, un statut transcen dantal, qui peut être pensé par la phénoménologie. C'est ce à quoi nous allon brièvement nous efforcer, pour jeter des jalons, en tentant de repérer la sort de point de rebroussement qu'il y a, dans cette «économie», entre l'institutio symbolique qui arrive, dans son élaboration symbolique, à contrer «dan l'œuf» la tyrannie, et celle qui, de la même manière, n'arrive à la contre qu'en travaillant à sa mutation dans une fondation légitime du pouvoir et d roi. La distance n'est pas si grande qu'il n'y paraît quand on fait du surgisse ment du tyran un «événement mythique», pour nous transcendantal, et finale ment contingent. Par ailleurs, si la pensée mythico-mythologique a été puise dans le corpus mythique pour le transformer, c'est que celui-ci, à tout l moins, lui «tendait la perche», qu'il était, dans les termes de Maldiney, trans passible à l'«événement» de la tyrannie, à sa transpossibilité qui n'est possibi lité exclusive que pour nous (sans pouvoir, une société est vouée au désordr et à l'anarchie).

Si on les prend dans leur dimension phénoménologique, en régime de mis hors circuit de toute intrigue de pouvoir, on peut opposer «tonalités affectives et «passions» en disant que les premières, loin d'être aveugles, puisqu'elle ouvrent au monde, sont *muettes*, et que les secondes, si elles ouvrent leur pos sible exclusif qui trouve à s'articuler chaque fois dans leur langue, donc si, d cette manière, elles parlent, sont en revanche *aveugles*. Corrélativement, le «tonalités affectives» sont changeantes, revirantes, instables et mutuellemer transpassibles, alors que les «passions» sont fixes, mutuellement incompatible: et nomades, fermées à toute transpossibilité. Les «tonalités affectives» sor comme la tonalité musicale d'une phase de monde et de langage (de sens accompagnant donc le sens, y compris dans ses variations de tonalité, dans le jeux complexes du tissu harmonique d'«êtres» de langage (protentions et réten tions) qui s'y temporalisent, alors que les «passions» sont les traces du langag absent parce que perdu. Des unes aux autres, le «passage» en déformation cohé rente est «réglé» par l'expérience du sublime et l'émergence du malencontre. C celui-ci, dans sa dimension phénoménologique transcendantale, n'est pas néces sairement celui, théologico-politique, du pouvoir. Dans toute société, il peut s déclencher aveuglément en donnant lieu à des pathologies («psychopatholc gies») individuelles du symbolique : le jeu social «réussit» s'il arrive à les réin tégrer vaille que vaille ou à les neutraliser, que ce soit par les soins d

l'entourage clanique ou familial ou par le rejet pur et simple. Mais le malencontre est toujours là, en imminence, comme menaçant toute société dans sa dimension socio-politique. Le système politique des sociétés contre l'Etat s'élabore symboliquement de le contenir à cet état latent, d'en empêcher l'événement, et cela n'est possible, précisément, que si cette élaboration symbolique y est, à sa manière, transpassible.

Or, c'est bien aussi, à sa manière, ce qui est rejoue dans chaque mythe, qui est, rappelons-le, traitement symbolique *local* d'une question symbolique *locale* – quand il s'agit de comprendre le pourquoi et le comment de telle ou telle pratique ou de telle ou telle situation qui ne vont pas de soi. Alors, c'est par une sorte d'*excès* initial, donc par une sorte d'aveuglement que l'on peut rapporter à une «passion» obscure, que tel ou tel lieu de l'institution est recodé, pour ainsi dire, dans l'avant transcendantal de lui-même, comme une situation de désordre, donc de destruction placée au passé transcendantal, pour être symboliquement réélaborée, avec la remise en jeu du langage, et par la même apparence de fonctionnement du «processus primaire», en vue de saisir la transformation qui est censée avoir conduit, depuis cette situation, à la situation d'ordre dont il faut rendre compte par l'intrigue. Par là, le malencontre est en quelque sorte mis en scène *en vue de sa «neutralisation»*, et sur tel ou tel lieu plus ou moins délimité du système symbolique. La traversée s'effectue, aussi, dans le mythe, du malencontre à la rencontre. Mais celle-ci n'y est pas celle du «bon» roi et des dieux dont l'équilibre mutuel serait censé porter le système symbolique tout entier; elle est plus immédiatement celle de l'*institution* symbolique elle-même, et en ce sens, elle est plus proche de ce que nous élaborons pour notre part comme la rencontre phénoménologique, sublime, de la dimension phénoménologique et de la dimension symbolique de l'expérience. Il en résulte bien, en tout cas, une «sublimisation positive» des héros mythiques qui ont réussi la traversée sublime, et la déchéance de ceux qui ont introduit l'excès et le déséquilibre par l'aveuglement de leur «passion» : cela, de manière complexe et variable selon les mythes, qui sont toujours divers et multiples, au fil des métamorphoses en lesquelles se «sédimente» la «plastique» de la pensée. S'il y a un «système» dans tout cela, c'est implicitement ou au second degré, dans une cohésion qui demeure inchoative, et en ce sens, proche du langage, *entre* les personnages «sublimisés» et les métamorphoses, mais jamais les premiers ne «s'évadent» de ce réseau symbolique, en le condensant et en le polarisant, au point de constituer des *pouvoirs* autonomes susceptibles de se l'accaparer, de paraître comme des héros ou des dieux qu'il faudrait «honorer» par tel ou tel culte, les rituels étant essentiellement condensés dans tous les «rites» collectifs de «passage» (naissance, passage à l'état adulte, mariage, mort). Le sublime (la rencontre sublime) y est en quelque sorte «fluidifié» comme la rencontre du symbolique (l'institution) et du phénoménologique (le langage), et c'est ce qui explique, tout à la fois, que les métamorphoses y paraissent «naturelles» et que les «tonalités affectives» y soient elles aussi «fluidifiées».

Il n'y a donc pas, dans la pensée mythique, de constitution d'un «panthéon», résultat du travail de mythologisation, comme constitution harmonique et *unitaire* d'un équilibre de «pouvoirs». En ce sens, on pourrait dire que si le travail de la pensée mythico-mythologique de fondation échoue c'est parce qu'il est encore trop proche des mythes en n'arrivant pas à systématiser unitairement des dieux encore trop proches des personnages mythiques, à tenir, pour ainsi dire, *ensemble*, la totalité en voie d'autonomisation de l'institution symbolique – ce que tenteront à leur manière, avec plus de succès, les grands récits mythologiques de fondation, chez Hésiode et en Mésopotamie. Dans les récits mythico-mythologiques, la conquête de l'unité totalité se fait pour ainsi dire de proche en proche, à travers le maquis inextricable du matériau symbolique préexistant, en utilisant tour à tour les «neutralisations» locales du malencontre acquises dans les mythes pour, de lieu en lieu, accéder à une «neutralisation» globale par le depassement interne d'une seule et même tyrannie, c'est-à-dire au fil d'une recherche, cette fois *de l'Un contre le multiple*. Et c'est l'enchaînement de lieu en lieu ainsi que leur cohesion à élaborer qui constituent le *logos* de la mytho-logie.

La «sublimisation» des personnages mythiques n'arrive donc jamais, tel est ce qui est le plus significatif en eux, à leur «divinisation» : comme si le malencontre socio-politique de la tyrannie était chaque fois, par là, neutralisé par une «sublimisation» qui ne «s'hypostasie» pas en «transcendance», en séparation au moins tendancielle des dieux et des héros. Loin de se recoder pour lui-même dans ce qui est à l'inverse le mouvement sublime de la tyrannie à la royauté légitime, le système de «second degré» dont nous avons parlé reste de «second degré», à l'état latent, et sans être à l'abri de ce qui peut nous paraître, à nous, comme de l'incohérence. Mais il n'y a pas, dans le champ mythique, d'incohérence «en soi» puisqu'il n'y a pas, en lui de conflits de «pouvoirs» : l'incohérence ne vient que de nous qui associons, depuis l'Etat, cohérence et unité. De la même manière l'illusion d'un «progrès» dans la pensée depuis le mythique vers le mythologique, ne vient que de nous qui associons, de la même façon, progrès et abstraction, séparation, non pas seulement des dieux, des héros et des hommes, mais d'une langue claire, distincte de son référent, et du langage. En ce sens, Clastres a eu raison de dire que l'institution symbolique de l'Etat est celle d'un pouvoir «séparé» de la société, alors que celle des sociétés contre l'Etat conduit à une division de la société «interne» à la société, la chefferie indienne étant une «chefferie» paradoxale sans pouvoir, dont le «pouvoir» est symboliquement neutralisé dans l'«impouvoir». C'est ce même «impouvoir» qui affecte les personnages mythiques. «Sublimisés», ils sont censés vivre pour toujours, bienheureux ancêtres, là où ils ont accédé au fil de leur métamorphoses, incarnant l'ordre symbolique sans plus s'inquiéter des hommes, c'est-à-dire, en un sens, sans «passions», mais portés seulement par la *Stimmung* qui accompagne le sublime. C'est donc, avec eux, l'ordre symbolique lui-même, en sa transcendantalité, qui est figuré, établi dans ses propres termes, chaque mythe étant, dans l'expérience «en pensée» qui s'y fait, une sorte d'approximation toujours provisoire. De la sorte, les mythes ont une fonction «conservatrice

de l'ordre symbolique existant, puisque en eux, c'est toujours telle ou telle mise en question de ce dernier qui doit y être resituée et résorbée : travail incessant et infini, dont on comprend qu'il ne peut être que collectif, détaché de ce que serait le redoutable pouvoir de production du symbolique qui serait attaché au nom et par là, à la personne, de l'inventeur. La «sagesse» de ce régime symbolique de pensée est d'avoir compris que ce qu'il y a de proprement *instituant* dans l'institution symbolique n'a rien à voir, *a priori*, avec quelque pouvoir que ce soit, que l'*instituant symbolique est sans pouvoir*. Sa «faiblesse» est corrélativement qu'il est impuissant contre le surgissement inopiné de la tyrannie. La «folie» de cette dernière est de croire qu'elle est non seulement apte à régir la société (l'ordre symbolique), mais encore à la créer dans la violence de sa «passion». Et elle ne reconquiert une «sagesse» qu'à comprendre que son pouvoir ne peut paraître légitime que de s'affecter elle-même d'un impouvoir coextensif des pouvoirs équilibrés des dieux. Mais la question est désormais déportée sur les dieux eux-mêmes qui, dans leur ambiguïté, refigurent aussi autrement la tyrannie et frappent le héros fondateur d'hypnose transcendantale. Il y aura donc toujours une «folie résiduelle» dans l'ambiguïté de la fondation, dans la coalescence instable du roi et du tyran, des «tonalités affectives» et des «passions». Cela fera vivre aux hommes la politique comme une sorte de fatalité. Et il a sans doute fallu la démocratie pour comprendre à nouveau la première «sagesse», celle qui découple l'instituant symbolique et la question du pouvoir – mais sans que, à nouveau, le fantôme de la tyrannie ne cesse de la hanter, voire, comme l'a compris Platon, de la conduire à sa dégénérescence. Nous savons par surcroît que la philosophie, recodant le tyran comme animal politique radicalement barbare (c'est-à-dire aussi : étranger, Autre), ne suffit précisément pas à contrer son surgissement, car la philosophie, comme toute institution symbolique, est elle aussi *sans pouvoir*, elle peut même être, l'expérience moderne l'a montré jusqu'à l'atroce, utilisée ou manipulée idéologiquement par la tyrannie (ce dont, au reste, c'est célèbre, Platon avait déjà fait l'expérience). Le philosophe sera *à jamais* impuissant à transformer le tyran en roi légitime, «éclairé» par la philosophie. Que ce soit pour les individus ou pour les sociétés, le malencontre a décidément une dimension *transcendantale*. Même si, depuis les «rois mangeurs de présents» (Hésiode), il a pris la figure que nous lui connaissons, avec laquelle nous nous débattons depuis des millénaires, et jusqu'au plus intime de nous-mêmes, dans la tempête de nos «passions», affectée par la substruction de la tyrannie.

Tempête agitée, déchaînée par l'irruption de la tyrannie dans le malencontre, comme une catastrophe symbolique qu'il faut désormais *traverser*, au fil d'une intrigue, que le récit mythico-mythologique est censé figurer, de façon extraordinairement complexe, car l'éclatement des passions et de leurs desirs est en imminence l'éclatement sans distance de la psychose transcendantale. *Traversée sublime*, qui ne s'y équilibre, tant bien que mal, que par l'analyse et l'élaboration symboliques de l'hypnose transcendantale qui, prenant de la distance vis-à-vis de la psychose transcendantale, par la sublimisa-

tion et les «tonalités affectives» qui l'accompagnent, se doit de négocier ou ruser avec les «passions» qui, sans cesse, réinvestissent ou risquent de réi vestir les «puissances» (les «pouvoirs») sublimisés. Si le malencontre se m lui-même en intrigue, ayant échappé à sa neutralisation «dans l'œuf», il n'e pas aisé à «négocier», est sans doute même, quant à son fond, impossible «négocier», ultimement «indépassable». Sinon dans l'utopie, ou dans une pr tique politique quotidienne qui soit «saine» (mais tout est alors dans «santé», qui manque si cruellement aujourd'hui, des mœurs d'une société qui soit mesurée à une appréhension du politique qui soit juste (et pour cela n'est pas de théorie). Mais nous avons compris que cette impossibilité est li au fait que s'il y a une phénoménologie très complexe de l'affectivité, mise œuvre dans les récits mythico-mythologiques, et amplifiée dans l'épopée, poésie et la tragédie, il n'y a précisément pas pour l'affectivité de théorie c ne soit affectée des substructions venant de cela même qui est à fonder. C'e sans doute parce que, s'il y a déformation cohérente et transposition archite tonique de la «tonalité affective» à la «passion», qui font les jeux complex et inextricables de l'intrigue de la tyrannie, il reste une énigme apparemme insurmontable : nous ne comprenons pas ce qui fait passer de l'une à l'aut d'où vient l'excès de la «passion» en elle-même qui la fait se prendre el même, *aveuglément*, pour «objet» dans son désir, et la fait se croire invincil et immortelle, aussi infracturable que ce que les philosophes nommeront *physis ou* l'être. A côté de la vie et de la mort, qui portent plutôt au sublin la «passion», qui porte à la tyrannie, à la démesure et à la dévastation, est sa nul doute, elle aussi, l'énigme que nous avons le plus souvent à rencontrer la condition humaine. D'où vient cette *hybris*, cet excès, et comment s'en p téger ? Pour avoir subi de multiples traitements symboliques dans les diver institutions symboliques de l'humanité, cette question, comme celles de la et de la mort, est une question sans réponse. Du moins pensons-nous av compris ce qui, *pour nous*, dans l'institution symbolique où nous sommes où nous vivons, relie concrètement l'encodage symbolique des «passions» recodage symbolique de la figure de la tyrannie comme figure de l'animal symbolique du politique. Car c'est finalement de la même question que tr tent, quoique très différemment, les récits mythico-mythologiques et la phi sophie depuis Platon.