Marc RICHIR

PHENOMENOLOGIE et INSTITUTION SYMBOLIQUE

(PHENOMENES, TEMPS et ETRES II)

Publié avec le concours du
CENTRE NATIONAL DES LETTRES

MAIRIE DE PARIS
BIBLIOTHEQUE BUFFON
15 bis, rue Buffon
75005 PARIS
45 87 12 27

JEROME MILLON

DU MEME AUTEUR :

— *Révolution et transparence sociale, présentation et notes de :* J. G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, Payot, Coll. «Critique de la politique», Paris, 1974, pp. 7-74, 265-276.

— *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, Martinus Nÿhoff, Coll. «Phaenomenologica», n° 73, La Haye, 1976.,

— F. W. SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, nouvelle traduction française (pp. 75-164), Introduction (pp. 9-73), notes et commentaires (pp. 165-339) (intitulé : *Schelling et l'utopie métaphysique*), Payot, Coll. «Critique de la politique», Paris, 1977.

— *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie* (Fichte : *Doctrine de la science* 1794/95), Ousia, Bruxelles, 1979.

— *Recherches phénoménologiques* (I, II, III). *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles, 1981.

— *Recherches phénoménologiques* (IV, V). *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Ousia, Bruxelles, 1983.

Chez le même éditeur :

— *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie. 1987.*

77355
1a-1

© EDITIONS JEROME MILLON – 1988.
ISBN : 2-905614-16-1

«Et Qu'as-tu Fait De Mon Corps, Dieu»? «... Dieu m'a salopé vivant */ pendant toute mon existence / et cela / uniquement à cause du fait / que c'est* moi */ qui étais Dieu, / véritablement dieu, / moi un homme / et non le soi-disant esprit / qui n'était que la projection dans les nuées / du corps d'un autre homme que moi, lequel / s'intitulait le / Démiurge. / Or, la hideuse histoire du Démiurge / on la connaît. / C'est celle de ce corps / qui* poursuivait *(et ne suivait pas) le mien / et qui pour passer premier et naître / se projeta à travers mon corps / et / naquit / par l'éventration de mon corps / dont il garda un morceau sur lui / afin / de se faire passer pour moi-même. / Or il n'y avait personne que moi et lui, / lui / un corps abject / dont les espaces ne voulaient pas, / moi / un corps en train de se faire / par conséquent non encore parvenu à l'état d'achèvement / mais qui évoluait / vers la pureté intégrale / comme celui du soi-disant Démiurge, / lequel se sachant irrecevable / et voulant vivre quand même à tout prix / ne trouva rien de mieux / pour être / que de naître du prix de / mon assassinat. / Mon corps s'est refait malgré tout / contre / et à travers mille assauts du mal / et de la haine / qui chaque fois le détérioraient / et me laissaient mort. / Et c'est ainsi qu'à force de mourir / j'ai fini par gagner une immortalité réelle. / Et c'est l'histoire vraie des choses / telle qu'elle s'est réellement passée / et / non / comme vue dans l'atmosphère légendaire des mythes / qui escamotent la réalité.»*

Artaud

PREFACE

Avec le présent ouvrage, conçu et écrit durant l'année 1985, dans le sillage et comme la suite de *Phénomène, temps et êtres* – ce qui est la raison de son sous-titre –, s'achève à la manière d'un cycle l'aventure que nous avions inaugurée, il est vrai à l'aveugle, dans nos *Recherches phénoménologiques*. Alors que nous découvrions, dans *Phénomènes, temps et êtres*, le champ in-fini de l'eidétique transcendantale sans concept, il restait à ouvrir, sur ce champ, des horizons ou des voies qui ne soient pas tout à fait impraticables, c'est-à-dire qui trouvent à s'ancrer dans la concrétude de *notre* expérience. Or, on le sait, et cela a été très amplement montré depuis le développement des "sciences" humaines avec lesquelles nous proposons ici une nécessaire confrontation, notre expérience est irréductiblement ancrée au champ de l'institution symbolique. Il restait donc à envisager les rapports possibles de ce dernier à l'*apeiron* du champ phénoménologique – à son indétermination de principe, et à les réfléchir tous deux l'un *dans* l'autre du sein de l'*écart* qui, de manière non moins irréductible, les tient l'un *hors de* l'autre.

Cet écart n'est pas de ceux que l'on puisse mesurer ou fixer puisqu'il est en fait celui qui fait la *vie* du *sens*. Rien ne le préserve de son effondrement dont l'effet, double, est une véritable déperdition symbolique de sens – l'un des traits essentiels de notre époque –, à la fois dans un *Gestell* symbolique, dans un "machin" qui est le signe de toutes les pathologies symboliques aussi bien individuelles que collecti-

ves, et dans la figure d'un chaos phénoménologique comme pur et simple chaos de sens. Nous ne pouvons nous tenir ni dans la souffrance du *Gestell* qui nous machine à l'aveugle et laisse notre être en souffrance, ni dans la liberté infinie, mais aussi indéfinie, des phénomènes, qui serait pour nous celle d'un rêve divin. Ce livre n'est qu'une tentative, parmi d'autres, réelles ou possibles, d'élaborer la rencontre *phénoménologique* du champ phénoménologique sauvage et du champ de l'institution symbolique. Rencontre en abîme, inspirée du moment kantien du sublime, qui ouvre sur des abîmes, ceux de la III[e] partie, introduisant, par la poésie et le rêve, à l'eidétique transcendantale sans concept. Se met ici en jeu une matrice d'interrogations qui n'a trouvé que plus tard[1] l'une de ses expressions explicites possibles et qui fournit la raison des mouvements en zig-zag qui nous font aller du *Gestell* symbolique à la liberté phénoménologique, jusqu'au gouffre ouvert de leur rencontre qui est à la fois celui de la liberté et celui de la pratique ébauchée de l'eidétique transcendantale sans concepts – lieu de recroisement à jamais énigmatique de l'institution symbolique *se faisant* et de la *phénoménalisation* des phénomènes, où nous proposons de repenser la grande énigme de notre finitude et de notre incarnation.

Ce livre est donc non-concluant ou, en termes plus savants, aporétique. Car il ne fait qu'ouvrir à des problèmes, même si ceux-ci sont déjà, d'une certaine manière, des réponses. Mais réponses, nous osons l'espérer, philosophiques, à une interrogation métaphysique fondamentale commune à tous les hommes et à toutes les cultures, c'est-à-dire réponses en forme de questions qui prétendent, au moins, faire du sens, nous *orienter* quant au sens de l'interrogation, et non pas nous y figer. Comme on s'en apercevra, l'un de nos fils conducteurs, celui qui est véritablement *métaphysique* au sens le plus large du terme, est que nous sommes *excédés*, toujours déjà et pour toujours, par la prodigalité phénoménologique du langage ou du logos, de ses rythmes de temporalisation/spatialisation. Le fait est qu'elle a pu prendre, dans la tradition grecque ou dans la tradition judéo-chrétienne, les deux figures de l'être

1. Métaphysique et Phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien, in *La liberté de l'esprit*, n° 14, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

ou de Dieu (de l'Autre radicalement Autre), et que ces deux figures ont même pu s'entrelacer en une très énigmatique complicité. Le fait est en tout cas, selon nous, que cet excès nous revienne sous le visage de l'instituant symbolique, instituant *ontologique* comme chez Heidegger dans *Sein und Zeit*, ou instituant d'un *autre ordre* dans le judaïsme et le chritianisme. En philosophes agnostiques que nous sommes, nous en restons à l'*indécidable*, jugeant philosophiquement impossible de trancher la question de savoir si la phénoménalité du sens est celle de l'être en tant qu'être, celle de l'Autre en tant qu'Autre ou au-delà des deux, puisque dans les deux il y va sans doute, quoique par des points d'entrée différents voire opposés, de la même question ultime, qui peut être retournée de l'un des points à l'autre, sans que nous ne puissions jamais savoir exactement comment. La question reste en tout cas ouverte dès lors que, depuis nos *Recherches* jusqu'à *Phénomènes, temps et êtres*, le phénomène et l'essence sauvage ne sont plus compris comme des sortes d'ajustements de soi à soi-même – des sortes de tautologies dès lors nécessairement symboliques –, mais comme des porte-à-faux ou des dénivellations originaires génératrices de temporalisations/spatialisations qui font la vie des institutions symboliques – leur remise en jeu dans les mythes, les rêves, la quête intellectuelle ou spirituelle – tout en y échappant pour une part radicalement. La difficulté, sans doute inouïe, est qu'il faut désormais nous résoudre à penser hors du régime de l'identité et de l'identification – tâche à laquelle, déjà, nous ont initiés Platon dans le *Parménide* et Kant dans la troisième *Critique*.

Peut-être, dans cette perspective, notre travail est-il plus en continuité qu'il n'y paraît, mais à un niveau de profondeur que nous ignorons nous-même, avec la richesse inépuisable de notre tradition occidentale. Au lecteur d'en juger. Car nous ne faisons ici, en ce sens, selon le mot d'Antonin Artaud, que "montrer notre esprit", au lieu de "proposer une œuvre". C'est en tout cas ainsi que nous comprenons, quant à nous, le *risque* de la philosophie, qui est cheminement singulier du sens, montré aux autres et à soi-même, avant de se muer en corps doctrinal, exposé aux dissections scolastiques, au demeurant plus ou moins estimables. Il est sans doute grand temps de considérer que, depuis le développement sans précédent historique des sciences positives, la philosophie est libérée des tâches de la

connaissance, et peut dès lors tendre moins aveuglément vers ce qui doit faire la consistance de son lieu.

Comme pour notre précédent ouvrage, nous tenons à remercier vivement notre ami Jacques Prunair qui, par sa lecture vigilante, nous a permis de préparer notre manuscrit pour la publication.

M. R.
Juillet 1987

I^ère PARTIE

L'ORIGINE PHENOMENOLOGIQUE DE LA LIBERTE

CHAPITRE 1

LE PROBLEME DU CORPS DE CHAIR (*LEIB*) CHEZ L. BINSWANGER

Qu'il y ait un lien profond entre liberté et phénoménalité, c'est ce que donne déjà à penser la doctrine kantienne du jugement esthétique réfléchissant – en particulier l'Analytique du beau, qu'il soit naturel ou artistique –, telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la faculté de juger*. Comme nous nous sommes efforcé de le montrer[1], le jugement esthétique réfléchissant – le jugement énonçant le beau comme universel et nécessaire – est en réalité un "jugement" où il y va de la phénoménalité du phénomène, et en ce sens, il est un "jugement" de phénoménalisation, tout à fait non-logique (ce pourquoi nous mettons "jugement" entre guillemets, qui sont phénoménologiques), en ce qu'il ne met en œuvre aucun concept déterminé (qui serait de la réflexion) – et *a fortiori*, pour ainsi dire, aucun concept déterminant (il s'agit d'un jugement purement réfléchissant). En lui, ce qui est en œuvre, c'est ce que nous avons désigné par schématisme transcendantal de la phénoménalisation[2], c'est-à-dire un schématisme où un (ou des) phénomène(s) s'individue(nt) *sans concept* disponible ou pré-déterminé. En termes kantiens (*Critique de la faculté de juger*, § 35), il s'agit, dans le jugement de goût, d'une subsomption de l'imagination *dans sa liberté* comme pouvoir

1. Voir notre étude : "L'origine phénoménologique de la pensée", in *La liberté de l'esprit*, n° 7, Balland, Paris, 1984, pp. 63-107. Comme on va le voir, notre présente tentative vise à approfondir, voire à réviser fondamentalement la conception, encore implicite, que nous y exposions d'une pensée du corps, et qui se référait précisément à l'œuvre de L. Binswanger.

2. Voir notre ouvrage : *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Ousia, Bruxelles, 1983, en particulier notre V[e] *Recherche*, p. 110-298.

(de constituer et de rassembler des intuitions sensibles) sous l'entendement dans sa légalité comme pouvoir (de l'unité de ce qui est compris dans le rassemblement), donc d'une schématisation de l'imagination sans concepts (déterminés), ou encore d'une incitation à l'activité de la faculté de connaître *en son libre jeu*. La légalité de l'entendement n'y étant en effet enchaînée par aucun concept déterminé, ne peut être elle-même que légalité libre. Dans l'individuation transcendantale où un phénomène se phénoménalise comme *rien que* phénomène, l'accord ou l'harmonie de l'unité (pour Kant : d'entendement) et de la diversité (pour Kant : de sensibilité) sont eux-mêmes libres, c'est-à-dire enchaînés par rien de préalable, et c'est ce qui nous a conduit[3] à radicaliser la pensée kantienne dans un sens plus intrinsèquement phénoménologique en soutenant que l'unité du phénomène individué lui est intrinsèque, avant de se réfléchir en la forme pure d'un concept, fût-il de l'indétermination d'une pure et simple unité – c'est là un problème délicat sur lequel nous aurons l'occasion de revenir longuement, quand nous nous interrogerons sur l'origine phénoménologique du concept.

Un autre élément fondamental de la pensée kantienne, strictement lié à celui-ci, est que le jugement de goût consiste aussi bien[4] en un sentiment de plaisir *immédiatement* communicable, en ce que son universalité et sa nécessité sont rigoureusement coextensives d'un *sens commun*, c'est-à-dire d'une sorte de médium de phénoménalité où, par le sentiment de plaisir, les hommes se phénoménalisent pour eux-mêmes et pour les autres. Le plaisir esthétique est pour ainsi dire le phénomène humain *à même* le phénomène (naturel ou artistique) qui se phénoménalise, mais phénomène "barbare" ou "sauvage" au sens où l'entendait Merleau-Ponty, puisqu'il n'est médiatisé, en toute rigueur, par aucune institution culturelle qui donnerait, en quelque sorte, le concept du phénomène. Sorte d'utopie esthétique, dira-t-on avec droit, puisque nous, les hommes, sommes toujours déjà pris dans l'institution culturelle, à savoir, en toute première approximation, dans le champ de la déterminité des concepts. Et en ce point se pose déjà la question, qui sera ici notre *question directrice* : qu'est-ce qui

3. Cf. *art. cit.* note (1).

4. *art. cit.*

empêche cette utopie d'une communauté esthétique et libre des hommes de se réaliser en fait ? Question, en un sens, déjà politique, mais aussi, fondamentalement, anthropologique : serait-ce que l'institution, c'est-à-dire l'institution de la culture, ait quelque chose à voir avec *l'irruption de la non-phénoménalité* dans la phénoménalité des phénomènes ? Retrouverions-nous, par ce biais, la question déjà ancienne de Rousseau d'une différence, en quelque sorte fatale pour la liberté, entre le rien d'une nature – du champ phénoménologique sauvage en un sens qui n'est peut-être pas tout à fait étranger au sens où Rousseau envisageait la sauvagerie de l'homme – et le quelque chose d'une culture – qui, par la déterminité qu'elle requiert ou implique, insinuerait de l'opacité ou de l'aveuglement dans la phénoménalité des phénomènes ? Mais l'homme sans institution est-il encore un homme ? Qu'est-ce donc que l'homme ? La question a-t-elle même un sens, et si oui, lequel ?

Au risque de paraître naïfs, ou, ce qui paraît finalement beaucoup moins grave, utopistes, nous répondrons à cette question en disant que l'homme n'est rien hors du phénomène, et de la liberté qu'il y a en lui – que nous désignerons désormais par *liberté phénoménologique*. Alors, dans la mesure où, comme nous l'avons longuement montré ailleurs[5], tout phénomène est phénomène-de-monde, c'est-à-dire phénomène "accroché" à la transcendance de monde par la médiation de ses essences sans concept, l'homme lui-même ne peut être que phénomène-de-monde articulé schématiquement (par le schématisme de la phénoménalisation, donc logologiquement) à des phénomènes-de-monde : délocalisé comme espèce biologique, il "est" tout entier dans la liberté phénoménologique de lui-même comme phénomène (et comme phénomène-de-monde) au "monde" comme phénomène (et comme phénomène-de-monde) – où, par "monde" entre guillemets, nous entendons tout ce que l'homme, mais aussi tel sujet humain concret, paraît ne pas être dans le moment même où cela paraît aussi comme phénomène (et rien que phénomène). Articulation difficile, sur laquelle nous aurons largement l'occasion de revenir, mais où nous saisissons déjà

5. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie.* J. Millon, Grenoble, 1987, en particulier la II[e] section (§ 7 : Qu'est-ce qu'un phénomène ?).

une leçon ancienne de la phénoménologie puisqu'elle remonte à Husserl et à Heidegger : ce qui constitue l'humanité de l'homme n'est rien d'autre que son *être-au-monde*, l'ubiquité de son *Da-sein* (être-là), en laquelle Heidegger avait déjà reconnu, dès *Sein und Zeit*, l'homme, mais rien que l'homme, comme phénomène-de-monde, et même si cette reconnaissance ne va pas, dans cette mesure même, sans de profondes équivoques sur lesquelles nous avons déjà porté l'interrogation ailleurs[6], mais que nous allons tout d'abord reprendre, ici, à travers l'œuvre de L. Binswanger[7].

Si l'homme est compris fondamentalement comme être-au-monde ou comme phénomène-de-monde, alors son *Leib*, c'est-à-dire son "corps vécu", son "corps animé" ou son "corps de chair" (où il faut comprendre "chair" au sens où l'entendait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* : nous retiendrons désormais cette dernière traduction), en fait "partie intégrante", sans que, jamais, elle soit pour autant isolable comme partie, sinon dans l'abstraction psychophysique, elle-même dérivée du dualisme cartésien entre pensée et étendue, entre subjectivité fermée sur elle-même et objectivité pareillement fermée en son dehors par soi inerte. Autrement dit, le corps de chair lui-même est toujours pris au phénomène-de-monde, ou bien, pour peu qu'il s'individue lui-même comme phénomène (par exemple : dans le sentir), il est toujours lui-même phénomène-de-monde. C'est cela même que Binswanger explique à sa manière, dans une étude importante[8] que nous prendrons comme fil conducteur de notre interrogation : Qu'est-ce, pour un être humain, que ressentir ou éprouver son corps de chair ? Il ne faut entendre par là "ni sensations sensorielles ni sensations d'organes, ni sensations corporelles vécues particulières, surtout pas des perceptions corporelles optiques ou tactiles (« extérieures »), mais un état de fait phénoménal, absolument unitaire et singulier, d'avoir un corps de chair et de l'éprouver, lequel état de fait [...] est donné à

6. Cf. *op. cit., Introduction.*

7. Disponible en français dans deux recueils : 1) *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Paris, 1970 ; 2) *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, coll. Arguments, Paris, 1971.

8. *De la psychothérapie*, in *Introduction à l'analyse existentielle*, *op. cit.*, pp. 119-147. Nous citerons désormais par le sigle PT, suivi de l'indication de page.

toute sensation isolée, facticielle du corps de chair comme [...] forme essentielle « pure »... [9].

Autrement dit, le corps de chair, le *Leib* éprouvé ne peut être assimilé à une totalité organique qui serait siège de sensations existant chacune pour soi et se composant dans cette totalité – ce serait là, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, une vision de survol elle-même désincarnée, comme si l'homme pouvait sortir de son *Leib* pour l'objectiver, ce que fait bien l'anatomie, mais elle n'a plus affaire, alors, avec le *Leib* mais avec le *Körper*, avec le corps comme objet de science, à savoir, pour ainsi dire avec le corps "mis à plat". Le *Leib* doit donc être compris comme "un état de fait phénoménal absolument unitaire et singulier", c'est-à-dire comme un phénomène individué dans la contingence de sa phénoménalisation, par suite, comme un phénomène-de-monde, à l'intérieur duquel, seul, peuvent se phénoménaliser, de manière tout aussi contingente, et en s'individuant, des "sensations" qu'il faut dès lors concevoir comme autant de phénomènes-de-monde inscrits schématiquement (logologiquement) au phénomène-de-monde comme quoi paraît le *Leib*. Cela signifie que le *Leib*, en tant que phénomène-de-monde, est coextensif de ses essences sans concept, de même que la sensation, qui est phénomène-de-monde individué dans le phénomène-de-monde qu'est le *Leib*. Il y a donc recroisement irréductible de ces deux phénomènes, et par là, de leurs essences sans concept : la sensation isolée est une abstraction de la réflexion, en tant qu'il y a, en elle, recouvrement de ses essences concrètes (sans concept) par les essences concrètes du *Leib*, ou réminiscence et prémonition transcendantales du *Leib* dans les réminiscences et prémonitions transcendantales schématiques par lesquelles se constituent les essences concrètes de la sensation comme phénomène-de-monde[10]. En termes plus connus, cela signifie qu'il n'y a pas de sensation sans mise en jeu du "schéma corporel", ou sans les horizons de la chair du corps comme phénomène (Merleau-Ponty).

Or, pour naturelle qu'elle paraisse, cette situation ne va pas sans poser un étonnant paradoxe. Dès lors que l'on assimile l'humanité de l'homme à sa phénoménalité

9. PT, 132.

10. Cf. notre ouvrage *Phénomènes, temps et êtres*, II[e] section.

comme phénomène-de-monde ou être-au-monde, se pose déjà la question de savoir d'où lui vient la possibilité d'abstraire les sensations isolées comme il le fait. Mais cette question, d'entrée trop spéculative, trouve un écho plus concret, quand on s'interroge, comme le fait Binswanger dans l'étude citée, sur ce qui fait par exemple l'"inhibition corporelle", en l'occurence, s'agissant de la psychothérapie d'une patiente hystérique (selon les critères psychanalytiques) qui a perdu l'usage de la voix, sur ce qui fait qu'elle est devenue aphone et peut retrouver, grâce à l'intervention du médecin, la pratique de la parole. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion détaillée du cas, mais nous nous bornerons à examiner l'interprétation phénoménologique ("analytique-existentielle") qu'en donne Binswanger. Car c'est là, nous allons le voir, que surgit pour nous un paradoxe.

La malade, explique Binswanger, a été placée dans un conflit à ce point insoluble qu'"elle vit constamment entre la vie et la mort, sans but ni dessein", c'est-à-dire sur le "terrain le plus fertile pour qu'y éclose une névrose" (PT, 135). Or, dans cette situation ou "forme d'être", "la sphère de la corporéité (*Leiblichkeit*) prend une signification nouvelle" (*ibid.*). Loin de jouer, comme nous le disions, comme "partie intégrante" du phénomène-de-monde (de l'être-au-monde) comme quoi apparaît l'homme, donc loin d'être, comme telle, un élément constitutif du "sens commun" kantien (que Binswanger qualifie généralement comme "monde commun" : pour nous, c'est le champ phénoménologique où tout phénomène-de-monde n'est, dans le renvoi logologique, que pour d'autres phénomènes-de-monde, ce qui fait du champ phénoménologique un champ d'un seul tenant, se tenant par ce que Merleau-Ponty nommait si bien une "cohésion sans concept"), ou encore, loin d'être ouverture au monde commun ou horizon de ce monde, la sphère de la *Leiblichkeit* (de la corporéité de chair) est devenue, écrit Binswanger, "une retraite, la propre retraite de notre être, une retraite [...] qui se présente d'une façon angoissante comme le « siège » de la simple *pression* vitale, à présent inquiétante, aveugle et sans but" (*ibid.*). Autrement dit, le *Leib* se retranche en lui-même, se referme en ce qui devient lui-même, selon l'expression de Binswanger, un "monde privé".

De quel ordre est ce retranchement, du point de vue phénoménologique, et quel est le statut de ce "monde privé" ? Est-il encore un monde, c'est-à-dire un horizon ou une transcendance-de-monde (dans nos termes, une transcendance de l'absence sur fond de quoi se constitue le phénomène-de-monde comme phase de présence de son écriture schématique) ?[11] Ou encore, quel est le statut phénoménologique de la *souffrance* éprouvée par la malade, c'est-à-dire de sa souffrance comme *Da-sein*, comme être-au-monde ou comme phénomène-de-monde ? Serait-ce précisément, pour jouer sur les mots, que désormais son être-au-monde est "en souffrance" ? Et que c'est par là, par cet être aveugle et sans but, qu'il se sent angoissé, tourmenté, traqué ?

Sans entrer aussitôt dans la problématique du langage corporel (cf. PT, 135-136) – nous allons y revenir –, tâchons de saisir de plus près ce dont il s'agit dans cette retraite du corps de chair sur lui-même. En elle, explique Binswanger, "l'être humain est contraint de mener une vie sans passé ni avenir authentiques et même à proprement parler sans présent authentique [...], donc une vie purement corporelle. (Tout cela est contenu dans une *seule* formule : « inconsciemment »)." (PT, 140) Il s'agit en fait d'une "stagnation" ou d'une "fixation" de "la libre vie dans la sphère du corps de chair" au sein d'un syptôme physique, mais aussi de "l'abolition totale du sentiment du corps de chair" (PT, 140-141). Qu'est-ce à dire, sinon qu'il n'y a pas de temporalisation dans ce retranchement, et que, par la perte du sentiment du *Leib*, il n'y a pas, non plus, en lui, d'espacement, de mise-au-monde ou d'être-au-monde du *Leib* ? Donc, que la partie perdue du corps de chair (ici la zone orale, au sens large) *échappe à la phénoménalité du corps de chair* comme phénomène de monde ? Ou que la perte, coextensive du retranchement, signifie plus généralement perte, *trou* ou *lacune dans la phénoménalité du phénomène-de-monde* comme quoi apparaît l'homme – moyennant quoi on comprendrait que les symptômes névrotiques ne sont pas exclusivement corporels ? Et que cette perte en phénoménalité est coextensive d'une perte en liberté, ou

11. Cf. notre ouvrage *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section.

tout au moins en cette liberté que nous avons désignée par "liberté phénoménologique" ?

Posée de cette manière, cependant, la question rebondit, pour ainsi dire, à plusieurs niveaux intrinsèquement liés, et d'une très subtile complexité, à laquelle il nous faut être rigoureusement attentif. S'il est vrai que la patiente ne perd la parole que parce que la partie de son *Leib* mise en jeu par la parole ne fait plus partie du monde, est mise hors monde (hors du circuit du monde), est perdue ("oubliée" dit Binswanger, se reportant aux propos de ses patients) pour le *Leib* comme phénomène-de-monde, qu'est-ce donc qui conditionne cette perte ? Est-ce encore quelque chose, sinon de phénoménologique, du moins de phénoménologiquement interprétable ? Binswanger insiste, nous l'avons vu, sur le rôle déclenchant du conflit, qui place sa patiente entre la vie et la mort, hors de tout but ou dessein, donc dans une situation qui ne peut se résoudre en se temporalisant. Mais il suffit de remarquer que Binswanger, à la suite, du reste, de Heidegger, accorde un privilège au futur comme horizon nécessaire à la temporalisation (il n'y a pas de monde, chez Heidegger, sans pro-jet de monde, c'est-à-dire sans l'ek-stase du futur), pour s'interroger, dans nos termes, sur la nature de cette temporalisation qui, pour nous[12], est temporalisation dans et *par le langage*, et non la temporalisation/spatialisation intrinsèque à la constitution des essences sans concept des phénomènes comme phénomènes-de-monde. Dès lors, cette lacune en phénoménalité au phénomène-de-monde est-elle lacune *absolue* en phénoménalité, ou lacune en phénoménalité au seul phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde ? Question capitale, on l'aura compris, puisqu'il y va, en fait, du statut phénoménologique de l'inconscient. Question qui communique, en tout cas, avec celle du statut phénoménologique qu'il faut accorder à ce que Binswanger désigne par "vie purement corporelle", puisque, là aussi, il s'agit toujours d'une "vie", celle du "monde privé".

Tout serait simple, mais, nous le pressentons, et nous allons le voir, trop simple, si l'on pouvait dire de cette "vie" qu'elle se situe purement et simplement hors-langage. Manifestement, la distinction entre l'intérieur et l'extérieur

12. *Ibid.*, en particulier le § 8 (II[e] partie).

du langage ne passe pas par là, puisque Binswanger parle lui-même d'un "langage corporel" (cf. PT, 135). Le retranchement du *Leib* explique-t-il, est une "révolte", en laquelle le *Leib* "se charge aussi de la fonction du langage", devient "l'organe *verbal* de cette révolte" (*ibid.*, nous soulignons) : c'est parce que sa patiente n'aurait pu "avaler" ou "digérer" l'interdiction qui lui été faite et qui a déclenché le conflit, ou dirions-nous, parce que cette interdiction "lui est restée en travers de la gorge", qu'elle aurait perdu l'usage de la voix, ou que sa bouche et sa gorge se seraient pour ainsi dire "bloquées" dans une non-temporalisation. Mais cela ne signifie pas, nous le comprenons du même coup, que la zone orale soit complètement perdue au champ de la phénoménalité (sinon peut-être dans des cas extrêmes de schizophrénie, à quoi fait du reste allusion Binswanger quand il parle de "l'abolition totale du sentiment du corps de chair"), mais perdue, essentiellement, pour la communication. Et faire retrouver la voix à sa patiente, explique-t-il encore, c'est faire réintégrer la zone orale dans la temporalisation spécifique du langage (cf. PT, 140) – à aucun moment sa patiente n'avait perdu la pensée et le langage. C'est la raison pour laquelle il peut conclure : "Le symptôme hystérique ne signifie [...] que l'expression corporelle spéciale, l'articulation et l'accentuation corporelles d'un mode d'exister général replié sur la corporéité et le langage du corps, un mode d'exister extrêmement imparfait, c'est-à-dire « déficient ». Que l'existence se trouve une fois prise dans une telle expression corporelle, elle perd alors tout rapport avec le passé et l'avenir..." (PT, 140)

Ce qui est extrêmement paradoxal, c'est que le repli dans la *Leiblichkeit* soit *encore* un *mode d'exister*, fût-il imparfait et déficient. Autrement dit, en serrant de près les termes, qu'il y ait encore de l'être-au-monde, ou du phénomène-de-monde dans ce retranchement lui-même. C'est cela même qui, à nos yeux, rend la "position" de Binswanger *presque intenable* : certes, son expérience de psychiatre, qui eut à traiter de graves cas de schizophrénie[13], y est pour quelque chose, mais aussi, sans aucun doute, son inspiration heideggerienne, puisque, pour qui sait lire, ces modes

13. Cf. en français, l'admirable étude : *Le cas Suzanne Urban*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, hélas non disponible en librairie.

d'exister "déficients" sont à rapprocher de ce que Heidegger, dans *Sein und Zeit*, traite comme des modes d'être "inauthentiques" du *Dasein*. Le paradoxe est pour nous à son comble quand nous lisons : "les expressions : moins conscient, sub-conscient et, enfin inconscient, concernent *uniquement* des modes différenciés de l'être en soi-même ou avec soi-même dont *la plus inférieure* est la forme « corporelle » (au sens ici de la *Leiblichkeit*...). Si un contenu n'était pas, d'une manière ou d'une autre, « dans » notre corporéité, c'est-à-dire dans n'importe quel membre partiel de celle-ci, et si elle n'était pas une *forme cachée de notre être même*, nous ne pourrions jamais nous *rappeler* un nom « oublié », rendre « consciente » une émotion *inconsciente*, déceler en nous n'importe quel *effet* à partir de quelque chose d'inconscient". (PT, 143-144, nous soulignons sauf les trois dernières occurrences). Comment concilier ce passage, en effet, avec ce que Binswanger nous a expliqué du *Leib* comme "état de fait phénoménal absolument unitaire et singulier". Sinon précisément par là que l'être-au-monde dans et par le *Leib* en est une forme "inférieure", "déficiente", où le phénomène humain comme phénomène-de-monde est "caché à lui-même" ? S'il y a paradoxe pour nous, il nous faut reconnaître, honnêtement, qu'il n'y en a pas pour Binswanger, en tout ceci très heideggerien. Par la manière dont nous posons nos questions, nous sommes donc confrontés avec l'œuvre de Heidegger, en particulier avec *Sein und Zeit*. Raison de plus pour être attentif à ce qui se déclare, de notre part, comme une dissidence.

Cette dissidence, il nous faut, par conséquent, arriver à la situer, à la justifier et à en tirer les conséquences. Disons tout de suite que ce qui nous paraît contestable dans la conception binswangerienne – et par suite, heideggerienne –, c'est l'appréhension du mode d'exister dans la *Leiblichkeit* comme d'un mode d'exister (et donc d'être-au-monde) *déficient*. Car on est conduit de la sorte, d'une manière ou d'une autre, et fût-elle extrêmement subtile, à une approche déficitaire des processus pathologiques – qui est, en ce sens, en continuité avec l'approche de la psychiatrie classique, posant les apories que l'on sait. Ajoutons que ce qu'il y a d'insatisfaisant dans cette appréhension se répercute dans la distinction *indécise* entre "moins conscient", "sub-conscient" et "inconscient", et que le paradoxe que nous décelons devient dès lors, précisé-

ment, celui de la psychothérapie : pourquoi la patiente de Binswanger en a-t-elle pour ainsi dire besoin, pourquoi ne peut-elle pas retrouver la voix comme nous retrouvons un nom oublié ? Où est, dans ces "modes différenciés de l'être en soi-même et avec soi-même", la coupure, qu'il faut maintenir comme telle, entre "processus" conscients et pré-conscients et "processus" inconscients ? Y aurait-il, des uns aux autres, une "gradation" plus ou moins continue ? Mais alors, comment comprendre ce qui serait une sorte de passage de la quantité à la qualité ? Ce n'est donc pas que nous mettions en doute l'analyse phénoménologique de Binswanger, mais c'est que nous soupçonnons, dans son approche déficitaire, un déficit en moyens d'interprétation.

Le déficit vient précisément de la pensée heideggerienne, du moins dans *Sein und Zeit* : de l'appréhension de l'inauthenticité de certains modes d'être du *Dasein* comme relevant ou découlant de l'oubli de l'être, c'est-à-dire, en un sens, de l'*oubli* de la question du sens et de la question de la phénoménalité. Or, s'agit-il simplement d'un "oubli", même si Heidegger précise qu'il s'agit, non pas d'une sorte d'inadvertance de l'étant humain, mais d'un oubli "ontologique", inscrit dans la *Geworfenheit* du *Dasein* ? Et surtout, cet énigmatique "oubli" est-il, *ipso facto*, coextensif d'une *détermination* de l'être de l'être-là, à savoir du sens de son être et par là, du sens de son monde, de la "structure" de l'être-au-monde, et, par ce relais, de la détermination en général de l'être de l'étant ? Sans revenir aux difficultés phénoménologiques que soulève cette manière de poser la question[14], et dont l'essentiel réside en la postulation d'un passage subreptice du jugement esthétique réfléchissant (de la prise en compte du phénomène comme *rien* que phénomène) au jugement déterminant (de la mise en jeu de catégories ontologiques en lesquelles se détermine l'être de l'étant), disons seulement que cette appréhension du problème revient à tout reporter sur la vigueur de la "résolution" (*Entschlossenheit*) du *Dasein* humain, et que, de là à sa "traduction" anthropologique, voire subjectiviste, en termes d'"assomption" volontaire, le passage est instable parce que non-maîtrisé dans sa dimension phénoménologique. Le *Da-*

14. Pour une critique phénoménologique de cette conception, voir notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit., Introduction.*

sein malade parce qu'embarrassé dans son être-au-monde serait un *Dasein* qui, par le poids des circonstances ou le fardeau de son existence, serait plongé dans l'incapacité de s'ouvrir à la question du sens de l'être et donc de la phénoménalité de l'être-au-monde, c'est-à-dire pro-jeté dans une appréhension inauthentique de lui-même et du monde – et le thérapeute serait celui qui, aidant le *Dasein* malade, lui rouvre sa possibilité la plus intime, c'est-à-dire précisément sa possibilité de s'ouvrir à la question de l'être, du sens ou de la vérité de l'être.

Nul doute qu'il n'y ait, dans cette manière d'aborder le problème, une *part* de vérité. Mais toute la question est de savoir s'il faut mettre l'entièreté de l'oubli générateur, selon Heidegger, de détermination, au compte du phénomène, ou du *Dasein* comme phénomène de monde. Si nous voyons dans la détermination (en termes kantiens : dans la déterminité des concepts déterminants, et des concepts réfléchissants, ceux des jugements téléologiques) quelque chose de fondamentalement coextensif de l'*institution* anthropologique, et dans l'indéterminité (en termes kantiens : celle, fondamentale, de la forme pure du concept de la réflexion purement esthétique) quelque chose d'intrinsèquement lié à la phénoménalité des phénomènes, donc à la dimension phénoménologique, l'inconvénient est en effet que la démarche heideggerienne en vient *ipso facto* à confondre réflexion de l'institution et réflexion phénoménologique, comme si l'institution pouvait sortir, comme en creux, ou en négatif, du phénoménologique, depuis une sorte de dissimulation originaire de la phénoménalité du phénomène-de-monde comme rien que phénomène-de-monde. Or, c'est cela que, très précisément, nous mettons en question : il n'y a *a priori* aucune raison intrinsèque (c'est-à-dire intrinsèquement phénoménologique) pour que le phénomène-de-monde comme rien que phénomène-de-monde se dissimule originairement *lui-même de manière à susciter de la non-phénoménalité* : car s'il se dissimule lui-même, ce qu'il fait toujours en vertu de ce que nous nommons sa distorsion originaire, c'est *au champ phénoménologique des phénomènes-de-monde*, à savoir *en ouvrant du même coup à d'autres phénomènes-de-monde*. C'est là notre manière de dire que le champ phénoménologique est un champ *sans négativité*, où donc les illusions n'indiquent pas de la négation (et donc de la détermination), mais de la différence,

dans ce que nous nommons le renvoi logologique. Il y a donc pour nous, et nous y avons insisté ailleurs[15], une *coupure* entre *institution* et *phénoménologie* – qui est notre version à nous de la coupure entre "culture" et "nature" –, et qui doit nous prémunir de rechercher, dans la dissimulation originaire de la phénoménalité du phénomène (en termes heideggeriens : dans la *Verborgenheit*, cèlement inscrit au cœur même de l'*Unverborgenheit*, incèlement, de l'être en tant qu'être), le négatif dont la détermination (ou plus généralement : la déterminité) serait simplement l'envers positif. Bref, la problématique de l'oubli ne peut nous satisfaire à aucun titre, sinon second ou dérivé, et cela, dans la mesure même où ce qu'il faut penser, selon nous, c'est une *autonomie radicale de l'institution* par rapport au champ phénoménologique.

Mais, bien entendu, cette autonomie radicale n'exclut pas, mais au contraire requiert, pour qu'elle ait un sens (nous y reviendrons longuement), qu'elle ait elle-même une *dimension phénoménologique* ou une sorte de "matrice" phénoménologique (*non-déterminante*, telle est la difficulté) qui joue comme l'empreinte phénoménologique de l'institution *dans* le phénoménologique, et tout autant, du même coup, comme l'empreinte *du* phénoménologique *dans* l'institution : toute la question, qui est celle du présent essai, est de savoir quel est le statut *phénoménologique* de cette empreinte qui joue comme médiation à chercher, ou à *quel lieu* du champ phénoménologique elle se met à jouer. Il y a pour nous paradoxe dans la conception binswangerienne du *Leib* et de la *Leiblichkeit* précisément dans la mesure où, s'il y a de la dissumulation dans le *Leib* comme phénomène-de-monde, ce ne peut être que dissimulation renvoyant, *sans solution de continuité*, et sans que cela signifie en rien qu'il faille concevoir le *Leib* comme un "en-soi" tout positif, en quelque sorte plein comme un œuf (ce qui serait exclure la distorsion originaire du phénomène), à d'autres phénomènes-de-monde, et ce, dirions-nous, par la médiation de ses essences transcendantales reconnaissables (sans concept) comme pseudo-phénomènes et pseudo-schèmes[16].

15. Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles, 1981 et 1983, ainsi que notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*

16. Cf. *Phénomènes...*, *op. cit.*

Autrement dit, si la *Leiblichkeit* est phénoménalité du *Leib* comme phénomène-de-monde, elle l'est *tout entière, d'un seul tenant,* et rien *d'intrinsèque* à elle n'est susceptible de conduire à du "moins" de phénoménalité, voire à de la non-phénoménalité qui serait coextensive de détermination. Ce n'est donc pas non plus que la *Leiblichkeit* constituerait, pour ainsi dire, une phénoménalité "de niveau inférieur", car la phénoménalité est là tout entière ou elle n'est pas : si l'homme comme phénomène-de-monde n'était pas "incarné" dans un *Leib,* il ne serait tout simplement pas homme, c'est-à-dire pas du tout être-au-monde ou *Dasein.* Que serait-il ? Nous ne pouvons, bien sûr, rien en savoir – et il ne serait même pas un Dieu car, nous le montrerons, un Dieu sans *Leib* ne serait rien.

C'est pourquoi, dans ce qui précède, en interprétant la description binswangerienne de la "retraite" ou du "retranchement" dans le *Leib,* nous avons spontanément parlé d'un *trou* ou d'une *lacune* dans la phénoménalité du *Leib* en tant que phénomène-de-monde. Si la patiente de Binswanger perd la voix, c'est que cette dernière *n'est plus au monde* du *Leib* comme phénomène-de-monde. Il s'agit donc de *plus* que d'un simple oubli ou d'une dissimulation auxquels une concentration suffisante ou une résolution bien ordonnée pourraient remédier : c'est le passage de toute une dimension de la zone orale (celle liée à la parole) *hors du champ de la phénoménalité,* et en particulier, hors du champ de cette phénoménalité, déjà plus spécifique qui est celle du langage comme phénomène-de-monde. Que la patiente *souffre* de cette perte, c'est ce qui reste à interpréter, mais précisons tout de suite que cette *lacune,* dont il nous faut comprendre l'origine, *compte elle-même, d'une certaine manière, au champ phénoménologique,* et que c'est sans doute par cette manière de compter que l'être-au-monde du sujet se sent lui-même "embarrassé", "préoccupé", "inquiété" ou "angoissé". Bien plus, nous avançons encore d'un pas si nous tirons cette conséquence que, ne pouvant avoir elle-même d'origine proprement phénoménologique, la lacune dans la phénoménalité *ne peut tirer son origine que de l'institution,* et, disons le d'un mot, puisqu'il n'est pas encore question ici de déterminité, *de l'institution symbolique*[17]. En

17. En un sens dérivé, par exemple, de Lacan et de Lévi-Strauss.

sorte que la lacune aurait en elle-même un statut phénoménologique, puisque ce serait une lacune, un blanc ou un vide dans le continuum phénoménologique, mais aussi nécessairement une "cause" ou une "origine" symbolique, venant de l'institution.

Voilà, dans nos termes, ce qu'il faut comprendre, mais qui n'est pas sans ouvrir de nouveaux horizons. Tout d'abord quant au "lieu" du champ phénoménologique depuis lequel et en lequel peut s'ouvrir cette lacune de non-phénoménalité. Manifestement, il ne peut s'agir du champ phénoménologique hors-langage et pour ainsi dire tout à fait sauvage, qui, sans être du positif, n'est pas non plus, nous l'avons vu, du négatif, puisque ce champ est celui où les phénomènes comme rien que phénomènes se chargent, en vertu de leur distorsion originaire, de la concrétude de leurs essences sauvages (sans concept) en devenant, du fait même, phénomènes-de-monde[18], et ce, *à l'écart* de toute institution. Mais cette raison serait peut-être insuffisante – parce que, en quelque sorte "doctrinale" – si elle ne se conjuguait avec une autre, qui nous assure, du reste, et *a posteriori*, de la solidité de notre "doctrine" : c'est que les lacunes ou les trous dans la phénoménalité, dont nous parlons, sont coextensives d'un défaut quant à une temporalisation très spécifique, puisqu'il s'agit, pour nous, de la temporalisation (et de l'espacement) *propre au phénomène de langage* comme phénomène-de-monde. Nous voulons dire[19] la temporalisation/spatialisation intrinsèque à la phase de présence du phénomène de langage, qui a lieu dans sa réflexion en une présence dotée *en elle-même* d'horizon de passé (rétentions) et d'horizons de futur (protentions). Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur cette question, qui nous permettra d'approfondir notre dictinction entre, d'une part une temporalisation/spatialisation "sauvage" de l'écriture schématique des phénomènes en une phase de présence doublée par l'absence (=transcendance de monde en notre sens) d'un passé transcendantal et d'un futur transcendantal qui se compénètrent tout en se dérobant radicalement dans une absence *à l'origine* qui n'a jamais été et ne sera jamais présence ; et

18. Voir notre ouvrage *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.* (II[e] section).

19. Cf. *ibid.*, II[e] section, § 8.

d'autre part une temporalisation/spatialisation schématique de langage, où il s'agit en fait d'une *réflexion* schématique sans concept d'un schème de langage (schème de chiasme) par lui-même, donc d'une téléologie schématique où le *schème* de langage *se vise lui-même* comme *schème* (d'un chiasme de phénomènes), c'est-à-dire hors de tout concept disponible ou déterminé, ce qui a pour effet de faire se réfléchir un passé et un futur internes à la phase, et ce, sans qu'il faille, *eo ipso*, assimiler le phénomène de langage à l'exercice d'une parole ou d'une écriture *articulée*. Disons donc, avant d'y revenir, que nous entendons par *phénomène de langage* dans sa dimension intrinsèquement phénoménologique, donc, en tant que phénomène-de-monde et rien que phénomène-de-monde, *le phénomène qui comporte en lui-même la temporalisation telle qu'on l'a toujours entendue jusqu'ici en phénoménologie*, c'est-à-dire la temporalisation pensée par Husserl ou par Heidegger (depuis *Sein und Zeit* jusques à et y inclus *Zeit un Sein*), *à savoir la temporalisation du temps avec ses trois dimensions de présent, futur, passé*, et cela, avec le privilège heideggerien du futur, qui nous paraît comme le *pro-jet* même de la téléologie schématique (sans concept) du langage.

Que les trous ou les lacunes dans la phénoménalité du phénomène-de-monde comme quoi apparaît l'homme incarné en *Leib* aient affaire au langage et soient même, d'une certaine manière qu'il nous faudra méditer, une sorte de langage, cela nous paraît donc pour ainsi dire naturellement lié à une temporalisation/spatialisation propre aux phénomènes de langage et à ses "défauts". S'il y a défaut constatable de temporalisation, c'est *défaut de temporalisation* (et nous le verrons : de spatialisation) de *langage*. Le lieu du champ phénoménologique où peuvent surgir des lacunes dans la phénoménalité ne peut être situé, pour nous, que *par et dans les phénomènes de langage comme phénomènes-de-monde. A condition*, donc, *d'entendre*, comme nous le faisons, *le langage dans sa dimension ou son origine phénoménologique intrinsèque (et la plus générale)*, et non simplement comme langage explicitement articulé (et encore moins comme ce langage, relevant d'une institution culturelle et logique, qui fait l'objet de la linguistique), on peut dire que les troubles "psychopathologiques" de l'être humain sont des *troubles de langage*, et que, d'une manière plus générale qu'il nous faudra préciser, puisque c'est le but

du présent essai, *l'institution symbolique en général est à comprendre comme découlant de sortes d'"effets" de langage, qui ne se manifestent que par des lacunes ou des trous dans la phénoménalité des phénomènes de langage.*

Avant de développer notre thèse, il nous faut en préciser un certain nombre de points tout à fait essentiels, qui nous permettront d'avoir en l'esprit la globalité de la problématique, et de mieux ordonner notre interrogation.

Dans une œuvre importante, mais étrangement méconnue, Henri Maldiney[20] nous propose des éclaircissements originaux et enrichissants, notamment sur l'œuvre de Binswanger[21]. Se demandant ce que signifient symptôme et refoulement en psychanalyse, il répond : "que le patient habite le monde, même du côté de l'avenir, au passé. Non qu'il vive comme on dit « avec ses souvenirs » ; mais son histoire entière – avec sa triple articulation mutuelle et asymétrique de l'avenir, du passé et du présent – est contradictoirement *pré*occupée à titre en quelque sorte *post*hume par le souci d'un passé non *dé*passé, en qui précisément ne s'accomplit pas le dépassement qui définit la transcendance et la temporalité." (C, 52) Il y a donc, dans le symptôme, une sorte de défaut de la temporalisation (et nous ajoutons : de la temporalisation de langage qui s'articule sur le pro-jet de langage, c'est-à-dire sur le pro-jet privilégié du futur), qui vient de ce que, en quelque sorte, le "pré-" de la préoccupation demeure *enlisé* dans le "post-" d'un passé non dépassé qui hante le futur du pro-jet à titre posthume, ce pourquoi le sujet, même dans le pro-jet du futur, c'est-à-dire dans le projet-de-monde, habite le monde au passé. Autrement dit, le présent n'est pas libre parce qu'il est pour ainsi dire tendanciellement court-circuité par un passé qui insiste, ou plutôt qui in-siste dans le futur, et qui, par là, l'empêche de se déployer, de se temporaliser. D'une certaine manière, par conséquent, si la temporalisation de langage ne s'effectue pas tout entière, c'est, dans nos termes, que la réflexion du schématisme de langage – ce

20. *Regard, parole, espace.*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1973. On doit regretter que l'ouvrage ne soit pas réédité.

21. *Op. cit*, *Comprendre*, pp. 27-86, et *Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinsanalyse de L. Binswanger*, pp. 87-101. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par les sigles C et DCF, suivis de l'indication de page.

que nous avons nommé la téléologie schématique sans concept déterminé – échoue à se produire au moins pour une part, ce qui signifie qu'elle échoue à déployer une phase de présence de langage qui comporterait tout à fait *en elle-même* des horizons de passé et de futur. Mais est-ce à dire pour autant que nous sommes reportés de la sorte dans la réflexion transcendantale intrinsèquement schématique, et se produisant hors langage, par laquelle se constituent les essences concrètes du phénomène-de-monde (les essences "sauvages" au sens de Merleau-Ponty) en tant que réminiscences transcendantales se réfléchissant en prémonitions transcendantales de l'écriture schématique, dessinant par là le lieu d'un passé transcendantal et d'un futur transcendantal radicalement absents de la phase de présence en quoi paraît le phénomène concret de monde, et transcendants, en ce sens, à lui ? Autrement dit, le symptôme est-il, par une lacune encore inexplicable en la phénoménalité du langage, la manifestation simple du champ phénoménologique sauvage et hors-langage ? Serait-ce pour cette raison que le présent ou plutôt la présence, n'arriverait pas à se *déployer* parce que dépourvue, du moins en partie, de ses horizons *propres* de passé et d'avenir ? Ou encore, serait-ce pour cette raison que le sujet habiterait *encore* le monde, dans une sorte d'indistinction entre le futur et le passé, qui est justement le fait des essences concrètes et sauvages du phénomène-de-monde ?

Nul doute, selon nous, qu'il n'y ait cette dimension "sauvage" et phénoménologique dans ce qui relève du symptôme. Mais ce que nous voudrions ajouter, c'est qu'il ne s'y réduit pas ou ne s'y identifie pas pour autant, et ce point est tout à fait capital, puisqu'il concerne *la dimension phénoménologique de l'institution symbolique, à laquelle, par ailleurs, cette dernière demeure irréductible.* Ce qui nous autorise à défendre cette thèse, c'est une autre remarque très profonde de Maldiney concernant la "résolution" du conflit névrotique, qui est "anticipante à travers toutes les phases de l'histoire individuelle [...] Anticipation authentique préfigurée sur le mode déficient dans le symptôme lui-même. Tout cela suppose évidemment que le passé de la malade n'existe que dans la mesure où la malade existe à son passé à travers le présent. Mais *là où le présent est sans ouverture,* où il n'y a pas de présence véritable, ni par conséquent de temporalité vraie, *le passé n'est plus animé*

dans un projet et la fermeture s'exprime par la répétition." (C, 82, nous soulignons) A quoi il faut ajouter, pour garder le sens des choses, que cette répétition n'est pas n'importe quelle répétition, et sûrement pas la répétition de la phénoménalisation (dans ce que nous nommons le schème de la quantitabilité), qui aurait pour effet de nous porter à d'autres phénomènes-de-monde eux-mêmes radicalement *contingents*, mais la répétition insistante d'un même symptôme ou plus généralement d'une même situation symptômatique parce que "traumatique". Il ne s'agit donc pas, ici, de la répétition phénoménologique où la liberté phénoménologique continuerait de s'exprimer, mais d'une répétition d'*un autre ordre*, qu'il faut prendre dans ce que Lacan désignait fort bien par "*automatisme* de répétition". Et dans cet automatisme (qui traduit la *Wiederholungszwang* freudienne), il est question *aussi* d'autre chose que du phénoménologique, ce qui ne signifie pas que cet "autre chose" n'ait pas, de son côté, une dimension phénoménologique. Autrement dit, quand Maldiney écrit que "la fermeture (du présent) s'exprime par la répétition (du passé)", nous pensons qu'il s'agit là de quelque chose qui, s'il s'*articule* au champ phénoménologique, en est pourtant, pour ainsi dire, *indérivable*, et cela, préciserons-nous, dans la mesure même où la seule dérive désormais possible dans le champ phénoménologique lui-même, du moins quand le phénomène de langage et sa temporalisation spécifique se trouvent mis hors circuit ou en défaut, c'est la constitution des essences concrètes et "sauvages" des phénomènes devenant par là phénomènes-de-monde. Qu'il y ait donc constitution (ou "restitution") d'essences concrètes et sauvages de phénomènes dans ce qui constitue le symptôme (à savoir une lacune dans la phénoménalité du phénomène de langage), c'est indéniable, mais, on le comprend, il y a bien plus dans le symptôme que cette constitution ou cette "restitution" d'essences concrètes : c'est plutôt *comme si* le symptôme ne se constituait qu'en *arrachant* des essences concrètes (sans concept) aux phénomènes, ou plutôt au champ phénoménologique, et cela, parce qu'il remet en jeu leur constitution sauvage (hors langage) du fait même du défaut en temporalisation de langage où lui-même se constitue.

Dès lors, si l'automatisme de répétition n'a pas d'origine phénoménologique, s'il est d'un tout autre ordre, d'où vient-il ? Précisément de l'institution symbolique, comme

l'œuvre de Lacan, notamment, nous aide à le comprendre. Faisons-y une brève incursion, et aidons-nous, pour cela, de quelques notations remarquables du Séminaire XI (1964) intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*[22], dont la première partie porte sur "l'inconscient et la répétition". Lacan y dit que "l'inconscient, d'abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente, dans l'aire, dirais-je, du non-né [...] C'est le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges." (QCF, 25) Et il poursuit : "Cette dimension est assurément à évoquer dans un registre qui n'est rien d'irréel, ni de dé-réel, mais de non-réalisé". (QCF, 25-26) Le paradoxe qu'il faut affronter est que si l'on voit dans l'inconscient une cause, dont les effets seraient les symptômes, cette cause, en tant que, pour Lacan, "il n'y a de cause que de ce qui cloche" (QCF, 25), est de l'ordre de la béance, en laquelle il se passe quelque chose. Et il précise plus loin : "La béance de l'inconscient, nous pourrions la dire *pré-ontologique*. J'ai insisté sur ce caractère trop oublié [...] de la première émergence de l'inconscient, qui est de ne pas prêter à l'ontologie. Ce qui en effet s'est montré d'abord à Freud [et aux autres] c'est que ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé." (QCF, 31-32) Autrement dit, c'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non-accomplissement induit des effets. Et nous pourrions ajouter, dans notre contexte présent : quelque chose qui ne s'est pas accompli pour le sujet (même s'il a pu s'accomplir par ailleurs), en tant qu'il ne s'est pas temporalisé pour lui dans la temporalisation spécifique du phénomène de langage, donc en tant qu'il est coextensif d'une lacune ou d'un trou dans la phénoménalité du langage. En ce sens, pourrait-on dire, la béance de l'inconscient serait de l'ordre du non-réalisé au sens où l'on dit que l'on n'a pas réalisé ce qui se passait dans telle ou telle situation où l'on peut se trouver impliqué dans l'expérience la plus concrète. Mais outre ce paradoxe, qui fait des formations de l'inconscient des sortes d'avortons ou à tout le moins de "prématurés", ce qui est non moins paradoxal et important, c'est l'articulation énigmatique entre ces "limbes de la faiseuse d'anges" et l'automatisme de répétition. Ce qui frappe dans le rêve, l'acte

22. Le Seuil, Paris, 1973. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle QCF, suivi de l'indication de page.

manqué, le mot d'esprit, "c'est le mode d'achoppement sous lequel ils apparaissent" : "Achoppement, défaillance, fêlure. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud est aimanté par ces phénomènes, et c'est là qu'il va chercher l'inconscient. Là, quelque chose d'autre demande à se réaliser – qui apparaît comme intentionnel, certes, mais d'une étrange temporalité. Ce qui se produit dans cette béance, au sens plein du terme *se produire*, se présente comme *la trouvaille*" (QCF, 27) Trouvaille qui surprend, "par quoi le sujet se sent dépassé, par quoi il en trouve à la fois plus et moins qu'il n'en attendait" (*ibid.*), mais dont le caractère est que, "dès qu'elle se présente, [elle] est retrouvaille, et qui plus est, elle est toujours prête à se dérober à nouveau, instaurant la dimension de la perte." (*ibid.*) L'inconscient nous apparaît donc comme phénomène sous la "forme essentielle" de "la *discontinuité*" (QCF, 28) : en elle, "quelque chose se manifeste comme une vacillation" (*ibid.*), entre une ouverture et une fermeture, dans la structure scandée d'un battement, donc dans la *répétition*. Il s'agit donc d'une sorte d'automatisme où quelque chose (le réel dit Lacan) est rencontré, mais de manière toujours *manquée*. Par là même, "ce qui se répète [...] est toujours quelque chose qui se produit [...] – *comme au hasard*" (QCF, 54), ce qui indique, pour Lacan son rapport à la *tuchè* (*ibid.*), à savoir dirons-nous, à la bonne fortune de la rencontre qui, elle, pourrait être réussie. En d'autres termes, "la réalité (scil. ce dont la rencontre est manquée) est là en souffrance, là qui attend." (QCF, 55) Et c'est parce qu'elle est ainsi perdue pour la rencontre qu'elle est prise dans l'*automaton*, dans l'automatisme de répétition d'où, sans cesse, elle se dérobe ("Le réel est cela qui gît toujours derrière l'automaton" –QCF, 54 –).

Qu'est-ce à dire, sinon que ce qui *relève de l'inconscient* relève en fait de ce qui ne s'est pas temporalisé dans la temporalisation du langage, donc de ce qui *se loge dans des trous ou des lacunes dans la phénoménalité du langage (et de sa temporalisation/espacement spécifiques)*, et que *c'est dans cette stricte mesure*, qui est celle d'une *non-réalisation au plan de la phénoménalité du langage* (donc d'une non-réflexion qui a lieu quelque part dans la réflexion schématique du schématisme de langage), *que ce qui se loge ainsi dans ces lacunes est repris*, mais pour toujours y échapper (tant que n'est pas effectué sa temporalisation en langage),

dans l'automatisme de répétition ? Autrement dit, *qu'est-ce qui se répète, sinon ces lacunes elles-mêmes* (signifiantes, pourrait-on dire, du fait même qu'elles sont lacunes dans la phénoménalité *du langage*, nous y reviendrons longuement), ce qui seul peut expliquer que, dans cette répétition peuvent s'effectuer des "trouvailles" (rêves, actes manqués, etc.), c'est-à-dire des *phénoménalisations* au moins partielles *en langage* de ce qui continue d'insister en se dérobant ? Et trouvailles, précisément, qui relèvent de la "bonne fortune", de la *tuchè*, c'est-à-dire, en notre sens, de la *contingence radicale* de la phénoménalisation.

Si nous y réfléchissons, ces remarques nous conduisent à cette *découverte tout à fait capitale* que *ce qui se répète* dans l'automatisme n'est pas de l'ordre du phénomène, et du phénomène-de-monde, mais au contraire est *de l'ordre de la lacune au phénomène, et en particulier au phénomène de langage*. Par conséquent, que *l'automatisme de répétition n'est pas primairement de l'ordre phénoménologique, mais de l'ordre qui relève de l'institution symbolique*, et ce, même si nous ne comprenons pas encore les raisons de cet étrange automaton. Là est sans doute, au moins pour nous, la profondeur de la découverte freudienne, mais surtout, il faut le dire, lacanienne : dans la mise en évidence de ce que nous nommerons l'*inconscient symbolique*, à savoir *l'inconscient en tant qu'inscrit dans ou créé par l'institution symbolique*, et qu'il faut *distinguer rigoureusement de* ce que nous avons désigné jusqu'ici, dans nos travaux, comme *l'inconscient phénoménologique, qui est celui du champ phénoménologique*. Ce qui tient cette distinction est en effet que *ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément*, pour nous, *le phénomène comme rien que phénomène*, c'est-à-dire le phénomène comme phénomène-de-monde (qui est donc, *pour nous*, l'équivalent du "réel" lacanien). Mais ce sera à charge, pour nous, de montrer que la lacune dans la phénoménalité du langage a pour effet d'induire une *lacune dans la phénoménalité du phénomène-de-monde en général*, ou un *trou dans l'être-au-monde* (de l'homme), c'est-à-dire aussi bien dans son *Leib*, et non pas *une ouverture au phénomène-de-monde sauvage ou hors langage*. Cette lacune est donc aussi *véritable lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique*. Mais disons déjà, quoi qu'il en soit, que les formations de l'inconscient se manifestent comme non-sens *dans* le sens, et non pas comme phénomè-

nes trouvant leur sens en eux-mêmes en tant que montrant, par eux-mêmes les sens (les essences concrètes et "sauvages") de leur phénoménalité. Ajoutons enfin que cela n'exclut pas, mais au contraire requiert, qu'il y ait des *rapports phénoménologiques entre ces lacunes et les phénomènes* comme phénomènes-de-monde.

C'est ce dernier point que nous voudrions préciser en revenant à l'œuvre de Maldiney, dont nous avons interrompu le commentaire. "Tout comportement, écrit-il en commentant l'œuvre de Binswanger, ne mérite ce nom que parce qu'il enveloppe un rapport à soi-même ; et dans ce rapport à soi il a rapport à la Présence (scil. le *Dasein*) comme à sa structure fondamentale. Et c'est cette même Présence qui constitue l'a priori existential de la compréhension daseinsanalytique. « L'être au monde », « in-der-Welt-Sein », en est la dimension constitutive". (DCF, 91) Autrement dit, ce qui fait le comportement humain est le *rapport* qu'il met en jeu à soi, aux autres et aux choses, dans le *rapport* originaire en quoi consiste le *Dasein*, ou bien, dirions-nous, le phénomène humain en tant que phénomène-de-monde (qui est toujours, avons-nous montré, rapport de rapport, logologie). Par là, "un comportement, une conduite, une parole constituent une certaine manière d'être au monde, une certaine manière d'*habiter*. [...] Son sens se dévoile dans le *comment* de cet habiter. Nous habitons – sains ou malades – le même monde, mais nous différons dans la manière de communiquer avec lui." (DCF, 90) La Daseinsanalyse est dès lors "d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles de la présence (scil. du *Dasein*)" (*ibid.*). "Espace et temps sont les formes articulatoires de l'existence ; et parce qu'elles structurent le *comment* de notre être au monde, ces formes en leur articulation (y compris l'espace moteur expressif du corps propre) ne peuvent être comprises que dans un style." (*ibid.*) Ce style correspond à ce que Erwin Strauss appelle "les structures pathiques" et Binswanger "les structures thymiques ou climatiques de l'espace et du temps de la présence" (*ibid.*). Dans la *Daseinsanalyse*, il est donc principalement, et principiellement question de la temporalisation/spatialisation du phénomène-de-monde en quoi consiste le *Dasein*. Nous sommes bien sur un plan strictement phénoménologique, et même strictement interprété à la manière heideggerienne, issue de *Sein und Zeit*.

Le point sur lequel Maldiney nous paraît apporter des éclaircissements enrichissants, et fondamentaux pour la compréhension du champ phénoménologique, réside dans l'explication qu'il propose de ce qu'il entend énigmatiquement par "style", et qui se rattache à sa pensée "esthétique", par ailleurs tout à fait remarquable[23]. Invoquant l'exemple de Cézanne et de Van Gogh, chez qui "une couleur, une forme, une forme-couleur, une couleur-forme ont un sens, dans l'ouverture duquel nous sommes introduits au monde *avant l'identification d'aucun objet*" (DCF, 94, nous soulignons), et qui est "le sens climatique ou thymique immanent à la sensation même" (*ibid.*), Maldiney explique que "ce moment pathique ou thymique ne se rattache à aucune objectivité constituée", qu'"il est lui-même *la communication immédiatement présente*, sensible-intuitive, que nous avons *avec les phénomènes*" (*ibid.*, c'est une citation d'E. Strauss, nous soulignons) et que, par là, "*il ne peut être objectivé en thème*" (*ibid.*). En d'autres termes, "un tel rapport au monde a, encore aujourd'hui et pour toujours son expression constitutive dans le *moment inobjectif* des formes, des couleurs et des plans cézanniens unis dans un rythme". (*ibid.*)

Qu'est-ce à dire, pour nous ? Qu'il s'agisse "des bleus... les bleus là-bas sous les pins", ou de "ces terres rouges « sortant d'un abîme » le long du chemin de Sainte Victoire", et qui portaient Cézanne à l'exaltation, nous y reconnaissons ce que nous désignons par essences concrètes, sauvages et sans concept du phénomène-de-monde, qui sont en effet, comme le disait Merleau-Ponty[24], des "existentiaux du visible", qui donc portent un sens, *mais un sens exclusivement phénoménologique*, et qui, effectivement se constituent, dans l'écriture schématique des phénomènes (leurs rythmes), avant l'identification d'aucun objet, tout en ne pouvant être, sous peine de déformation et de recomposition eidétique par le phénomène de langage, "objectivées" en thèmes. Le moment pathique (Strauss) ou thymique (Binswanger), ou encore le "style" (Maldiney) constituent donc ce que nous entendons par la concrétude, à la fois des rythmes et des essences sauvages des phénomènes comme phénomènes-de-monde. Ce n'est donc pas tant, pour reprendre la

23. Cf. *Regard, parole, espace. op. cit., passim.*

24. Cf. notre ouvrage *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, I[er] section.

formule d'E. Strauss, que les essences sauvages établissent la communication immédiate avec les phénomènes que, bien plutôt, en tant que lambeaux pseudo-phénoménaux et pseudo-schématiques de la pérennité sur fond de quoi se dégagent les phénomènes, comme phénomènes-de-monde, elles *incarnent* (dans ce que Merleau-Ponty entendait par "la chair") la logologie schématique des phénomènes, c'est-à-dire la communication en effet *immédiate* (sans concept, et même, en général, sans langage) de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde : elles constituent pour ainsi dire, selon le mot de Merleau-Ponty, les *charnières* des phénomènes, à savoir autant de lieux où s'autonomise en y paraissant le *chiasme* des phénomènes comme phénomènes-de-monde, et tout d'abord, s'agissant du peintre, le chiasme du *Leib* comme phénomène-de-monde et du "monde" comme phénomène-de-monde, chiasme qui met nécessairement en jeu des rythmes schématiques[25]. En ce sens, ajouterons-nous, le travail du peintre, et, particulièrement dans le cas de Cézanne, de Van Gogh ou d'autres[25], est champ privilégié pour l'exercice de ce que nous nommons "liberté phénoménologique" – avant même ou à revers de l'entrée en jeu de l'ordre de l'institution symbolique : il s'agit pour ainsi dire de l'exemple presque unique d'une *libre eidétique* des phénomènes comme phénomènes-de-monde, où ceux-ci ne se sont pas encore institués, par un *Ereignis* au sens heideggerien, en une "structure" symbolique (par exemple le *Geviert* ou "quadrant" de Heidegger) où il y a des choses.

Voilà à quelle profondeur phénoménologique, nécessairement, on le voit, anté-prédicative, et encore hors langage, nous fait descendre la réflexion de Maldiney. Voilà pourquoi nous ne pouvons que souscrire à ce qu'il dit quand il écrit : "Tristesse ou joie, angoisse ou confiance sont contemporaines de la phénoménalité des choses *avant qu'elle n'ait cristallisé en objets, en individualités matérielles closes.* Elles sont les a priori d'une communication avec le monde et peuvent, seules, articuler les structures pathiques de l'espace et du temps – qui sont les dimensions anticipatives de

25. Cf. en particulier notre étude (consacrée à la peinture) : Maurice Wyckaert : L'orée du monde, in *La part de l'œil*, n° I, Bruxelles, 1985, pp. 139-148, et *Esprit*, n° 2, février 1986, pp. 52-60.

toute chose à paraître". (DCF, 96, nous soulignons) Car il s'y agit de la phénoménalité du phénomène-homme comme phénomène-de-monde. Mais il s'y agit précisément d'une phénoménalité essentiellement *libre*, que ce soit celle de la joie dans un beau matin de printemps, ou celle de l'humeur triste au long d'une journée grise et pluvieuse, de toutes ces "humeurs" dont on sait qu'elles sont variables et revirantes comme le climat. Il en va tout autrement quand, comme dans le *Cas Suzanne Urban* que Maldiney invoque aussitôt, la structure thymique de l'inquiétante étrangeté et de la terreur *se bloque* pour ainsi dire en elle-même pour dominer ou imprégner tout le paysage de monde (le phénomène-de-monde) et enfermer Suzanne Urban dans la souffrance et la non-communication de la schizophrénie. Encore une fois, *rien*, au plan strictement phénoménologique, ne "motive" un tel blocage des revirements possibles mais toujours contingents de nos "structures thymiques ou pathiques", et cela, même si, ou peut-être parce que nous pouvons le "comprendre" du sein de notre liberté phénoménologique. Il y entre autre chose, qui est de l'ordre de l'instituant symbolique, et dont le blocage est une sorte d'effet, ou plutôt de *dimension* phénoménologique. Autrement dit, l'instituant symbolique, selon la manière dont il s'articule pour tel ou tel sujet, n'est pas sans avoir une "résonance" phénoménologique pour ce sujet pris en tant que phénomène-de-monde. Non pas qu'il s'agisse non plus d'une cause positive, puisque nous l'avons vu, l'action de cette cause réside dans sa non-effectuation dans le champ phénoménologique : nous en revenons donc à notre conception d'une ou de *lacunes en phénoménalité, qui dérobent quelque chose du phénomène-de-monde aux phénomènes-de-monde*, et qui, par là, *entravent la liberté phénoménologique de l'être-au-monde*, comme par un processus de polarisation ou d'aimantation des phénomènes-de-monde, ou mieux, comme par une sorte de *capture* de leur phénoménalité par des lacunes surgies en elle. S'il y a donc "déficience" de l'être-au-monde, c'est par cette médiation *active* qui n'est que secondairement "oubli" ou "faiblesse" dans la "résolution".

Nous en venons par là à la difficile question de l'articulation entre Daseinsanalyse et psychanalyse, pour laquelle Maldiney propose l'explication suivante, dont nous allons voir qu'elle n'est juste que jusqu'à un certain point : "Le

style répond au comment, comme le sens au quoi. [...] Pour les situer dans une organisation complète, disons que la symbolique représente l'état intermédiaire entre le style et le sens, entre la présence et la représentation. Mais elle n'est pas leur moyen terme. La rationalisation du style en concept ne peut être que dialectique." (DCF, 92-93) Que d'abîmes dans ce passage où il y va, justement, de l'institution symbolique, et où l'on voit que le concept (avec sa déterminité) ne peut venir que d'une "dialectique" ! Les concepts, lisons-nous plus bas (DCF, 94), sont les concepts fondateurs de la psychologie, et sont à comprendre comme ce qui structure "des directions de sens", c'est-à-dire des structures qui s'articulent à même le phénomène-homme comme phénomènes-de-monde. Nous sommes donc toujours dans une explicitation de style heideggerien, et à ce titre, le symbole représenterait bien un état intermédiaire, mais non-médiateur, en tant qu'il constituerait une sorte d'*emblème* des directions de sens, de support des structures thymiques ou pathiques. Mais s'agit-il là du "symbole" auquel la psychanalyse a affaire ? Ne s'agit-il pas là, précisément, d'un *symbolisme phénoménologique*, par lequel telle partie du champ phénoménologique se trouve pour ainsi dire condensée en essence, c'est-à-dire en réminiscence/prémonition schématique de la rythmique schématique des phénomènes-de-monde ? Et cela, qu'il s'agisse d'une "qualité" ou d'une "chose", d'un rouge ou d'un oiseau ? Qu'il y ait là un sens, et même un sens phénoménologique, nul doute, puisque l'essence ainsi constituée du phénomène-de-monde accroche le phénomène à la transcendance de monde. Mais est-ce là tout le sens, et en particulier ce genre particulier de non-sens dont s'occupe l'investigation psychanalytique ? Et enfin, peut-on tirer des concepts de ce qui est, pour nous, manifestement, *essences sans concept* ? Le recours à la dialectique est-il ici autre chose que ce qu'il est très souvent quand on quitte le champ de la critique, à savoir un "tour de passe-passe" ? Celui-là même qui fait passer du réfléchissant sans concept à la déterminité du concept réfléchissant, voire même, *a fortiori*, à la déterminité du concept déterminant (voie que Maldiney coupe fort judicieusement) ?

Les choses se montrent de manière encore plus subtile si nous réfléchissons à ce qui fait la *teneur* du symbole psychanalytique. Rappelons-nous que la psychanalyse de

l'homme aux loups[26] et la terreur éprouvée par le sujet alors qu'enfant, il a vu un papillon aux ailes rayées de jaune battre des ailes. Nous avons montré, en suivant l'analyse de Merleau-Ponty[27], que le jeu des associations libres du patient procédait en fait, au moins pour une part, d'une association, voire d'une analyse eidétique. Mais est-ce suffisant ? Ce qui a suscité l'attention de Freud n'est-il pas surtout le fait que le sujet se sentait terrorisé mais *ne comprenait pas le sens* de sa terreur ? N'était-ce pas là l'indice que, pour parler comme Lacan, ce papillon jouait pour le sujet comme un *signifiant*, c'est-à-dire comme quelque chose qui faisait sens, et même intensément sens, mais dont le sens lui était précisément *dérobé*, et même éprouvé comme non-sens ? Autrement dit, d'où venait, pour utiliser le langage freudien, cet "investissement" d'un sens dérobé dans ce qui paraît bien, par ailleurs, comme un emblème, c'est-à-dire comme une essence sauvage du phénomène-de-monde ? D'où venait cet "effet signifiant" qui, manifestement, *excède* les ressources et les possibilités eidétiques (sans concept) du champ phénoménologique ? Il faut bien concevoir et distinguer, à la suite de cet exemple vraiment paradigmatique, ce qui est le *sens phénoménologique*, et qui est lié à la transcendance de monde qu'il y a dans les essences concrètes et sauvages des phénomènes-de-monde, et ce que nous nommerons le *sens symbolique*, qui ne peut trouver son origine que dans l'institution symbolique, en l'occurence dans la manière singulière qu'a le sujet d'entrer dans l'ordre ou l'institution symboliques. Et ce, d'autant plus qu'il y a, dans cette "fixation" au papillon, quelque chose comme un "blocage", comme une aimantation de l'eidétique du sujet qui ne se fait plus à l'état "libre", mais qui, même si elle use de cette liberté de l'association, se voit enchaînée, selon ce qui fait la nécessité de l'association, à certaines essences *privilégiées* du champ eidétique des phénomènes-de-monde. Toute la difficulté est donc que ce sont des essences concrètes et sauvages, donc des sens phénoménologiques, qui se voient "investis" de sens ("vé-

26. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, P.U.F., Paris, 1966, pp. 325-420, en particulier pp. 392-398.

27. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 293-294, et notre première analyse dans *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, I[ère] section.

cus" par le sujet comme non-sens) symboliques, donc que *les deux paraissent le plus souvent se confondre.*

Mais toute la difficulté est aussi que, si le sens phénoménologique déposé dans les essences concrètes des phénomènes-de-monde ne s'y "sédimente" que parce que les essences concrètes sont autant de pivots, de dimensions ou d'*existentiaux* (Merleau-Ponty) des phénomènes-de-monde, il faut concevoir, dans la mesure où le sens symbolique est *tout autre* que le sens phénoménologique, qu'il y a dès lors, pour ainsi dire, des *existentiaux symboliques qu'il serait erroné de confondre avec les premiers*, même s'ils paraissent se confondre quand telle essence concrète se voit "investie" en "signifiant". Telle est donc notre découverte qu'à côté des existentiaux spécifiquement phénoménologiques, qui s'incarnent dans la transcendance des essences concrètes des phénomènes-de-monde, il y a des *existentiaux* symboliques, c'est-à-dire *spécifiquement anthropologiques*, et dont un autre caractère important est, rappelons-le, d'échapper à la temporalisation du langage et d'être repris dans l'*automatisme de répétition.* Si donc nous rassemblons ce que nous avons dit, il vient que *l'existential symbolique ou anthropologique se met en jeu là où surgit une ou des lacunes en phénoménalité dans la phénoménalité du phénomène de langage comme phénomène-de-monde.* Mais s'il en est ainsi, il nous faudra concevoir l'investissement de telle essence concrète en signifiant comme un "investissement" *latéral comme un marquage à distance de l'existential phénoménologique par l'existential symbolique.* Et c'est de ce marquage à distance, de cette polarisation ou de cette aimantation du champ eidétique qu'il nous faut entreprendre le traitement phénoménologique si nous voulons comprendre la dimension phénoménologique de l'institution symbolique.

Ce marquage à distance est tel, en tout cas, que les deux existentiaux se recouvrent partiellement tout en tombant l'un hors de l'autre. Et nous comprenons, du fait même, que la faiblesse de *Sein und Zeit*, et en un sens, de toute la pensée heideggerienne (comme, a fortiori la faiblesse de la pensée husserlienne), est de n'avoir compris qu'un seul type d'existential – l'existential phénoménologique (et chez Husserl : la *Sinngebung* phénoménologique). Cela se monnaie, chez Heidegger, par la croyance que l'explication phénoménologique des structures de l'existence humaine concrète va dévoiler sans reste la phénoménalité du *Dasein*

humain, et chez Husserl, dans la pointe ultime de sa recherche au sein de la *Krisis*, par la croyance que la *Lebenswelt* est purement phénoménologique et pas déjà marquée par l'empreinte de l'instituant symbolique. C'est cette même équivoque qui travaille encore *Le visible et l'invisible* même si certains textes[28] indiquent qu'elle était sur le point d'être mis à jour. Mais c'est qu'elle a été à l'œuvre dans toute la tradition phénoménologique, et même, quoique sous une autre forme, nous y reviendrons, dans toute la tradition philosophique, encore que, nous le verrons, l'œuvre de Kant, en particulier la troisième *Critique*, nous donne des moyens pour la lever.

L'œuvre de Kant, mais aussi celle de Fichte, du moins dans un texte qui, nous allons le voir, sans déployer proprement notre problématique, s'en trouve néanmoins au plus près : il s'agit des deux premiers chapitres du *Fondement du droit naturel (Grundlage des Naturrechts)* de 1796, profondément marqué par l'esprit kantien de la *Critique de la faculté de juger*. Il s'en trouve suffisamment près, en tout cas, pour que nous puissions y saisir sur le vif l'équivoque entre sens phénoménologique et sens symbolique, puisque, nous allons le voir, le *Leib* humain comme phénomène y est saisi comme le symbole de la liberté.

28. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, par ex. pp. 233-234 (note de février 1959).

CHAPITRE 2

LA FONDATION DE LA LIBERTE PHENOMENOLOGIQUE CHEZ FICHTE

(*FONDEMENT DU DROIT NATUREL* – 1796 – ch. I et II)

Sans entrer, ici dans le champ politique et spéculatif de la pensée fichtéenne[1], nous nous bornerons à examiner, dans le contexte de *nos* questions, la problématique propre à la fondation de la conscience de soi concrète, et en particulier la manière dont elle s'ancre dans une appréhension du *Leib*, du corps de chair, comme phénomène, et même comme phénomène-de-monde.

D'emblée, en effet, quand Fichte définit l'être raisonnable fini (*das endliche vernünftige Wesen*) par une activité retournant en soi-même et se déterminant soi-même (Théorème I, SW, III, 17)[2], nous entendons par là le phénomène qui se temporalise/spatialise selon la temporalisation/spatialisation spécifique du phénomène *de langage*, c'est-à-dire la conscience qui, selon l'excellente caractérisation de Binswanger, est à comprendre sous l'horizon de la réflexion, à savoir comme "un reflet de l'esprit retrovisé sur lui-même" (PT, 143) Mais une difficulté d'interprétation se pose aussitôt *à nous* quand Fichte ajoute qu'un être raisonnable fini ne peut réfléchir que sur du *limité* qui constitue l'objet ou le monde en tant qu'opposé à lui (SW, III, 18). Faut-il comprendre le limité comme le phénomène-de-monde en son

1. On lira une excellente mise en forme technique de cette problématique chez L. Ferry, *Philosophie politique, I, Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 147-180, et *Philosophie politique*, II, *Le système des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 226-242.

2. Nous citons d'après l'édition d'I. H. Fichte (Berlin, 1845, tome III, p. 17).

individuation radicalement contingente[3], ou ne faut-il pas, bien plutôt, le comprendre comme lacune de non-phénoménalité dans le phénomène de langage ? Les deux ne sont d'ailleurs pas forcément exclusifs, dans la mesure où, nous l'avons vu, la lacune, qui est coextensive d'un existential symbolique, ouvre, par le recouvrement partiel qu'il y a entre ce dernier et l'existential phénoménologique, latéralement et seulement en partie, sur le champ eidétique sauvage des phénomènes-de-monde comme phénomènes hors langage. Quoi qu'il en soit, nous trouvons d'entrée, si nous y sommes attentifs, une profonde équivoque : on ne peut savoir, à ce niveau de l'analyse fichtéenne, en quoi consiste phénoménologiquement le limité dont il est question, ce qui est appelé le "monde", encore que sa caractérisation comme objet tende à nous faire penser qu'il s'agit déjà d'un monde transi par l'institution symbolique, donc d'un phénomène-de-monde déjà aimanté ou polarisé par les lacunes en phénoménalité du phénomène de langage, voire même d'un monde *déjà institué* symboliquement. Il faut déjà de la déterminité conceptuelle pour qu'il soit considéré comme objet et comme découpé en objets – en ce sens, ce serait déjà moins que la *Lebenswelt* husserlienne qui serait plus proche, quant à elle, de ce que nous désignons par phénomène-de-monde déjà transi par l'institution symbolique.

Il est donc important de comprendre, dès le départ, que, pour Fichte, il n'y a pas de conscience de soi finie possible sans une limitation, donc une déterminité conceptuelle, dans son activité, c'est-à-dire sans lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, et par là, sans existential symbolique, et la difficulté réside dans la médiation qui fait passer de celui-ci à l'existential de monde, c'est-à-dire, en notre sens, à l'existential phénoménologique[4]. En outre, si dans la suite, Fichte assimile le monde au monde sensible (SW, III, 24), cela ne lève pas l'équivoque, mais pour ainsi

3. Ce que nous faisions unilatéralement dans *Le Rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie* (Fichte : *Doctrine de la science 1794/95)*, Ousia, Bruxelles, 1979, en cela fidéles à la tradition phénoménologique.

4. Dans la mesure où ce texte reprend ce qui a été établi dans la *Wissenschaftslehre* (W-L : *Doctrine de la science*) de 1794/95, la même équivoque traverse cette dernière, ce qui nécessiterait un remaniement en conséquence de l'interprétation que nous en avons proposée dans *Le Rien et son apparence, op. cit.*

dire la renforce puisque la sensibilité peut aussi bien faire elle-même l'objet de l'institution symbolique – étant prise elle-même aux phénomènes-de-monde en tant qu'en faisant partie intégrante.

En fait, il faut se résoudre à affronter l'équivoque, et c'est même sa présence massive qui fait, pour nous, tout l'intérêt du texte, véritable croisement, chez Fichte, de la "philosophie théorique" et de la "philosophie pratique". Si la déterminité au moins apparente du monde sensible – déterminité qui, insistons-y, est nécessairement liée, pour nous, à l'institution symbolique, c'est-à-dire aux lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, et cela même si nous n'avons pas encore "travaillé" cette liaison –, si cette déterminité est, pour Fichte, la condition de la conscience de soi, elle l'est plus précisément en ce sens que le sujet s'y articule pour viser à déterminer ses propres fins, qui sont, pour Fichte, fins pratiques, où la conscience doit s'éprouver comme libre, comme liberté transformatrice s'exerçant sur la *Gestalt* des choses (cf. SW, III, 28-29). Autrement dit, ce qui naît de cette fracture, c'est la technique en son sens classique, à savoir la *technè* comme art de produire des formes dans une matière elle-même subsistante : c'est donc l'exercice d'une *téléologie* où tout le problème est celui de l'origine des formes qui sont à produire, de leur déterminité qui, elle aussi, ne peut surgir, encore que par des médiations qui nous demeurent obscures, que de l'institution symbolique.

Nul doute que nous ne soyons ici plongés dans un abîme de difficultés, puisqu'il y va de la naissance ou de l'origine de la *techne*. Il y a une faille ou un conflit entre la temporalisation (spatialisation) libre de la conscience de soi et la déterminité des objets, comme si, d'une certaine manière, le phénomène de langage faisait l'épreuve des lacunes qu'il y a dans sa phénoménalité, où s'ouvrent les existentiaux symboliques, dont la déterminité des objets serait en quelque sorte la trace ou l'effet. Or, comme toujours en pareil cas, ce conflit irréductible ne peut être "traité", selon Fichte, que par ce qu'il nomme le *flottement de l'imagination (Einbildungskraft)* (SW, III, 29). Et, explique-t-il, ce flottement entre la liberté et la déterminité *temporalise*, fait surgir du temps en lequel la permanence de l'objet est appréhendée comme substrat ou matière, et où sa forme (*Gestalt*) paraît susceptible d'être altérée ; comme si, par cette distinction même, toute forme objective pouvait se réfléchir comme la

fin (l'effet) d'une cause comme concept déterminé – en quoi nous assistons en fait ici à la *naissance* de ce que Kant nommait le *jugement téléologique réfléchissant* où le monde compris comme "ensemble" des formes objectives paraît, en sa totalité comme en ses formes particulières, *comme* s'il avait été produit par une cause suprême, par un artiste raisonnable (selon ce que Kant désignait par "technique de la nature").

Pour nous, tout se passe donc *comme si*, dans l'épreuve par le phénomène de langage de ses lacunes en phénoménalité (mais en quoi consiste phénoménologiquement cette épreuve, nous y reviendrons), la temporalisation (spatialisation) en quoi il réside *se reprenait* en quelque sorte elle-même pour temporaliser et spatialiser les déterminités qui sont comme les traces de ses lacunes. Et il s'agit bien de la naissance de la téléologie puisqu'il s'y agit d'un pro-jet, orienté sur le futur, de temporaliser (spatialiser) cela même qui, comme lacune, échappe à la temporalisation (spatialisation). En ce sens, la technique comme art relève bien d'une temporalisation (spatialisation) de langage, mais nous comprenons qu'elle ne peut s'effectuer que s'il y a de l'institution symbolique, à savoir des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage comme phénomène-de-monde – c'est ce qu'on reconnaît généralement en disant que toute technique relève d'un "programme". Mais on voit du même coup qu'il ne peut y avoir "invention" technique – et non pas répétition mécanique des mêmes gestes dans ce qui *ressemblerait* fort à ce que Lacan entend par automatisme de répétition –, que si cette invention puise elle-même aux ressources de temporalisation (et de spatialisation) du *phénomène* de langage, donc aux ressources phénoménologiques de ce que nous avons nommé "téléologie schématique sans concept". Nous nous trouvons donc devant une articulation extrêmement subtile et complexe du phénoménologique et du symbolique, où il s'agit, en fait, non pas d'une phénoménalisation du symbolique, puisqu'elle nous ramènerait purement et simplement au symbolisme sauvage de l'eidétique phénoménologique sans concept, mais, par et dans l'*Einbildungskraft*, d'*une phénoménalisation en langage depuis la source de l'instituant symbolique*, c'est-à-dire depuis ce qu'induisent les lacunes en phénoménalité inscrites au phénomène de langage. C'est comme si les formes objectives *dans leur déterminité* ne

pouvaient surgir que d'un certain mode de re-temporalisation (et de re-spatialisation) des lacunes en phénoménalité, lequel, nous le comprenons, ne peut porter pour autant ces dernières à la phénoménalité, mais peut tout juste faire paraître les formes objectives comme emblèmes ou symboles, inscrits au creux des essences de langage incarnées au champ phénoménologique, par le fait même de la re-temporalisation/re-spatialisation projetée au moins sur les bords ou autour de ces lacunes (et non des formes objectives qui en sont comme la trace et qu'on peut présupposer, ici, comme toujours déjà données). Il en résulte que les essences phénoménologiques de langage ne sont pas seulement phénoménologiques, mais qu'elles agissent, dans ce cas, en tant qu'elles sont toujours *marquées* par les existentiaux symboliques qui s'ouvrent dans les lacunes en phénoménalité.

Approfondissons cette situation qui est d'une importance capitale. Les lacunes en phénoménalité re-temporalisées (et re-spatialisées) par et dans un phénomène de langage ne peuvent l'être en tant que telles (ou en tant qu'essences phénoménologiques de langage), puisque, en tant que lacunes en phénoménalité, elles n'ont pas, en elles-mêmes de statut phénoménologique – elles n'en ont que par l'aimantation ou la polarisation qu'elles "induisent" dans le champ eidétique des phénomènes-de-monde. Cela signifie que cette re-schématisation dans un schématisme de langage se produit plus précisément depuis la polarisation qu'elles induisent, et pas depuis elles-mêmes, puisque, comme trous ou lacunes, elles échappent au champ phénoménologique. Par suite, la re-schématisation en question signifie en fait leur réinscription dans d'*autres* schématismes de langage, produisant d'autres phénoménalisations de langage, tournant autour des mêmes lacunes en tant que re-schématisant le champ phénoménologique déjà aimanté par elles, et pouvant, au reste, en engendrer de nouvelles. De la sorte, le propre du phénomène de langage est de proliférer indéfiniment *en* lui-même, à la poursuite, pour ainsi dire, de son "ombre" (de ses lacunes). Et comme la technique en tant qu'art (*technè*) est pareillement un phénomène de langage – une temporalisation et un espacement de langage –, le propre de la technique est aussi de proliférer indéfiniment à l'intérieur d'elle-même, et cela, non pas simplement dans la fabrication d'objets techniques (d'instruments), mais

aussi dans cette "vision du monde" (*Weltanschauung*) en quoi consiste l'appréhension d'une "technique de la nature". Simplement, dans ce dernier cas, les règles de l'art restent à découvrir, et demeurent cachées, comme dans les mythes de création du monde par un demiurge technicien (par exemple dans le *Timée* de Platon), où il est en fait question de "figurer", par la *technè*, l'origine du monde en tant qu'institution symbolique de monde.

Cette re-schématisation en langage depuis ce qu'induisent les lacunes en phénoménalité dans la phénoménalité du langage – en termes fichtéens, cette autonomisation de la libre activité de la conscience par rapport à la déterminité du monde sensible –, ne peut donc se produire sans l'autonomisation, précisément, de la libre schématisation (et donc de sa temporalisation et de son espacement spécifiques) de langage en elle-même. C'est ici qu'intervient, dans le texte fichtéen, ce qu'on pourrait classiquement interpréter comme le "moment de l'intersubjectivité" (cf. Théorème II, SW, III, 30-39), où se produit, en quelque sorte, l'individuation de l'être raisonnable par la constitution d'un multiplicité *originaire* d'êtres raisonnables. Dans nos termes, il s'agit de repérer l'origine phénoménologique du langage, de sa temporalisation et de sa spatialisation spécifiques, qu'il faut présupposer à l'origine même de la re-schématisation en langage depuis les effets des lacunes de non-phénoménalité. Ainsi que le dit Fichte, nous sommes plongés, ici, dans une circularité qui paraît irréductible (SW, III, 30). La seule possibilité d'en sortir est de comprendre que le phénomène de langage se réfléchit à son tour en lui-même (que la conscience se réfléchit en conscience de soi). Cela n'est pensable, selon Fichte, que si le sujet s'appréhende comme étant lui-même incité (selon une *Aufforderung*) *librement* à une auto-détermination, c'est-à-dire, en nos termes, si se produit l'épreuve, dont nous parlions, par le phénomène de langage, de ses lacunes en phénoménalité, à savoir aussi bien leur *rencontre*. En celle-ci, les lacunes ne s'ouvriraient pas, pour ainsi dire, avec leurs existentiaux symboliques, dans la stupeur aveugle (ce qui, nous le comprenons, doit bien avoir lieu dans ce que la psychanalyse relève au sein de l'automatisme de répétition), mais donneraient lieu, au contraire, à la liberté, animée par un projet-de-monde au sens heideggerien, de la re-schématisation proliférante en langage, donc au projet-de-monde en lequel, aussi bien, la

technique comme art trouve à se déployer. Par là, nous comprenons mieux, rétrospectivement, le statut des analyses heideggeriennes de l'être-au-monde, dans *Sein und Zeit*, en tant qu'elles trouvent leur point d'entrée dans la *technè* : elles se trouvent bien au croisement du phénoménologique et du symbolique, de la libre schématisation de langage et des lacunes dans sa phénoménalité, mais confondent très significativement les deux.

Autrement dit, pour qu'il y ait *technè*, donc aussi invention technique, il faut pour ainsi dire que le phénomène de langage soit incité à se déployer *du dehors* de lui-même, dans un projet qui lui ouvre l'horizon *du futur* (cf. SW, III ; 33), et qui ne peut surgir, poursuit Fichte (*ibid.*), que d'un "choc extérieur". Il faut donc, selon la conception fichtéenne, un choc extérieur au phénomène de langage pour que celui-ci trouve au moins en lui-même, dans son dedans, la question de ses lacunes en phénoménalité : sans ce choc (*Anstoss*), le phénomène de langage demeurerait en quelque sorte stupide ou aveugle à ses lacunes de non-phénoménalité. C'est ce choc, et lui seul, qui peut *inciter* le phénomène de langage (la conscience) à se reprendre en se re-schématisant librement (sans concepts) dans le pro-jet de lui-même.

Ce qu'il faut bien comprendre, et qui est important, c'est que ce choc extérieur ne peut en aucun cas être lui-même compris comme une déterminité extérieure qui déterminerait le sujet : il ne peut donc avoir lui-même le statut d'un "institué symbolique", donc être lui-même de l'ordre de ce qui est induit par la lacune en phénoménalité. En d'autres termes, ce choc doit lui-même avoir un *statut phénoménologique*, et être lui-même tout d'abord un phénomène qui ouvre le phénomène de langage à sa phénoménalité par le projet-de-monde articulé au futur. C'est, nous allons le voir, le phénomène comme quoi ou en quoi apparaît *autrui comme autre phénomène-de-monde*. En termes fichtéens : c'est l'autre être raisonnable en tant que m'incitant à agir *librement*, c'est-à-dire à m'auto-déterminer librement à la détermination, mais il nous faudra mesurer en quoi cette auto-détermination libre à la détermination a une dimension phénoménologique intrinsèque, qui se distingue de la dimension *symbolique* qu'il y a aussi nécessairement en elle du fait qu'il y est question, précisément, de détermination. Toute la question sera de savoir s'il n'y a pas confusion irréductible, chez Fichte, entre le champ phénoménologi-

que et l'ordre symbolique, entre la liberté phénoménologique de libre schématisation en langage, et la liberté symbolique s'auto-déterminant dans la détermination transcendantale de la Loi (Kant). Et tout le problème, strictement corrélatif, sera de mesurer en quoi est pensable l'articulation qu'il doit y avoir entre libre schématisation en langage au champ des phénomènes-de-monde et institution symbolique de la liberté. Du moins pouvons-nous "travailler" cette articulation par la médiation que nous introduisons avec les lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage.

La difficulté est donc que l'extériorité a été conçue jusqu'ici sur le mode de la déterminité, elle-même trace de l'institutant symbolique, donc du jeu des lacunes en phénoménalité dans la phénoménalité du phénomène de langage. Autrement dit, encore une fois, la difficulté est ici qu'un existential phénoménologique doit s'ouvrir en cela même où s'ouvre un existential symbolique. Autrui comme phénomène doit se phénoménaliser en ce lieu que, à la suite de Lacan, nous nommerons *lieu de l'Autre*, dont nous comprenons qu'il *n'est pas en lui-même uniquement et exclusivement lieu de la transcendance phénoménologique de monde*, mais aussi du même coup *lieu même de l'institution symbolique* : s'il y a existential symbolique, c'est précisément par ek-stase originaire au lieu de l'Autre, alors que l'existential phénoménologique correspond à l'ek-stase originaire au lieu autre de la transcendance (d'absence de toujours) *de monde*. Et nous saisissons par là qu'il nous faut être extrêmement attentif au fait qu'en autrui se recoupent ou se recroisent généralement les deux ek-stases ou les deux existentiaux. Autrui est certes un monde, un phénomène-de-monde recroisé avec d'autres phénomènes-de-monde, mais en tant que symboliquement institué au lieu de l'Autre, il est aussi un non-monde ou un pseudo-monde, le lieu d'une transcendance qui n'est pas de monde mais d'un "outre-monde" ou d'un "arrière-monde" qui est celui de l'institution symbolique. Nous allons bien entendu y revenir, mais nous allons voir que, sur ce point, Fichte lui-même éprouve les plus grandes difficultés qui mènent en fait sa fondation du droit naturel à l'équivoque ou tout au moins à une dangereuse confusion.

Telle est la situation extrêmement subtile à laquelle il faut nous mesurer. Comment l'incitation au phénomène de

langage par l'ouverture d'un pro-jet de monde articulé sur le futur (comme chez Heidegger) peut-elle, en tant que choc extérieur, paraître, en quelque sorte, comme la déterminité (qui fait son extériorité) d'une indéterminité foncière (qui fait son intériorité ou sa phénoménalité) ? Comment ce qui paraît puiser ses sources d'une lacune en phénoménalité – et qui, en ce sens, ne peut qu'éveiller l'écho des lacunes en phénoménalité qu'il y a dans le phénomène de langage – peut-il lui-même paraître, comme phénomène-de-monde, en tant qu'incitation à la phénoménalité, c'est-à-dire à la liberté phénoménologique ? En termes fichtéens, comment la finalité (*Zweckmässigkeit*) qu'il y a dans cette incitation à agir librement peut-elle être autre chose que la finalité d'un concept déterminé (cf. SW, III, 35-36) ? Ou encore, comment l'extériorité peut-elle être comprise de manière phénoménologique ? Comment s'y articulent existentialité symbolique et existentialité phénoménologique[5] ? Car il y a aussi en l'autre un appel, qui doit être entendu, et qui doit comporter une irréductible part de symbolique, dans la mesure même où, nous venons de le dire, il éveille en écho au moins la *question* des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage. Il y a donc de l'Autre en l'autre, ne fût-ce que parce que le pro-jet-de-monde qu'il suscite est pro-jet non déjà incarné dans le phénomène de langage, car en lui-même pro-jet du phénomène de langage lui-même, donc parce que l'autre est d'abord un lieu *vide*, ou mieux le lieu d'un concept vide (par conséquent : *indéterminé*), en quelque sorte une lacune en phénoménalité *reconnaissable* du sein même du phénomène de langage. C'est comme si l'autre, dans sa double dimension phénoménologique et symbolique, incarnait phénoménologiquement (mais comment ? nous le verrons) le lieu de l'Autre, c'est-à-dire le lieu de l'institution symbolique. En tant que tel, du reste, il est radicalement *ailleurs*, on pourrait dire radicalement

5. Cette question est ce qui fait, pour nous, tout le prix, et toute la portée, immense, de l'œuvre d'E. Lévinas. Peut-être tentons-nous, ici, mais c'est au lecteur d'en juger, un traitement moins décidé de la question. Peut-être aussi tentons-nous, sur le même front d'avancée, un traitement nouveau, pareillement moins décidé, de la mondanéité du *Dasein* telle qu'elle apparaît chez Heidegger dans *Sein und Zeit* (avec, précisément, pour point de départ, une réflexion de la *technè*), pour y déceler tout ce que les analyses heideggeriennes doivent *déjà* à l'institué symbolique.

passé[6], à condition de préciser tout de suite qu'il s'agit d'un passé *d'un autre ordre* que le passé transcendantal phénoménologique. Et le paradoxe, c'est que ce passé, que nous nommerons *passé de l'Autre*, est immédiatement articulé à un futur, *le futur de l'Autre*, en court-circuit apparent du présent, puisque, dans sa dimension symbolique, il échappe à la phénoménalité du langage même s'il joue comme incitation *au phénomène de langage*, à sa re-schématisation dans une re-temporalisation et une re-spatialisation (ce en quoi ce passé et ce futur de l'Autre sont d'un autre ordre que le passé et le futur transcendantaux phénoménologiques). Par suite, le paradoxe est que ce "temps" de l'Autre paraît *comme* un temps de monde *sans s'y réduire* puisqu'il serait, dès lors, toujours déjà et toujours encore incarné dans les essences concrètes et sauvages des phénomènes-de-monde. C'est la raison pour laquelle nous nommerons désormais cette véritable *transcendance de l'Autre* une *transcendance de pseudo-monde*, qui recouvre et empiète sur la transcendance de monde – selon le même recouvrement que nous avons repéré entre existentiaux symboliques et existentiaux phénoménologiques.

Si nous y prenons garde, ce que nous venons d'avancer permet, en fait, de mieux comprendre à quel niveau de profondeur se joue la necessité où s'est trouvé Fichte d'introduire la problématique de l'autre pour rendre compte de la conscience de soi. Si l'incitation à agir librement, à la re-schématisation libre en langage, ne peut provenir que du dehors, c'est que le sujet, à savoir pour nous le phénomène de langage, est à l'origine absent du lieu de l'Autre qui le pro-jette vers un futur où il n'est pas encore depuis un passé où il n'a jamais été. Ou plutôt, c'est que, dans l'éveil en écho des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage (lacunes qui sont absentes au phénomène de langage) et de la lacune du lieu de l'Autre, il y a, pour ainsi dire, réflexion réciproque de la non-phénoménalité, donc de la non-temporalisation et du non-espacement en langage par eux-mêmes, et ce, à l'intérieur de la phénoménalité du langage, à savoir d'une temporalisation et d'un espacement en langage toujours déjà effectués. Cela

6. Voir E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1978, pp. 11-12, 33, 36, 38, 41-55.

a pour effet d'inciter ou d'ouvrir à la re-schématisation en langage, dans le pro-jet d'une sorte de "temps pur", parce que non-espacé, non-inscrit en langage par un schématisme concret de langage : le défaut de temporalisation/espacement de ce "temps pur" se marque dans ce que la psychanalyse a mis à jour comme l'automatisme de répétition, et le pro-jet ne s'ouvre comme tel que dans une rencontre concrète, incarnée ou *phénoménologique*, avec un autre, ce dont joue, on le sait, le processus de la psychothérapie (cf. notamment Binswanger, PT, *passim*).

Le caractère du lieu de l'Autre est donc d'ouvrir, derrière le masque d'un autre, à la déterminité apparente – car liée au fait que l'Autre est tout d'abord une lacune en phénoménalité – d'une indéterminité radicale, celle de la re-schématisation en langage à accomplir, mais qui *manque d'un enchaînement schématique à réfléchir* (puisque ce qui est à réfléchir est une lacune en phénoménalité, c'est-à-dire aussi une *lacune schématique* dans le schématisme de langage), donc à laquelle manque la possiblité d'une "téléologie schématique" (qui est celle du phénomène de langage). C'est pourquoi, en réalité, aucun concept final (*Zweckbegriff*) *déterminé* ne peut non plus se découvrir au lieu de l'Autre (l'Autre est *censé* disposer des fins en tant que lieu de l'institution, mais en tant qu'autre, il n'en dispose pas plus que moi, sinon dans le leurre qu'il y a dans toute institution, ce leurre fût-il pris pour la vérité). Par suite, le phénomène de langage est de la sorte appelé à proliférer à l'intérieur de lui-même dans le même aveuglement au lieu de l'Autre. C'est dire que la situation resterait indéfiniment "bloquée" s'il n'y avait pas la liberté phénoménologique, c'est-à-dire une possibilité qui, *jouant de l'institution symbolique*, lui échappe principiellement.

Il se produit en effet, ici, une *rencontre immédiate* de l'ordre symbolique et du champ phénoménologique, que nous retrouverons *au cœur de l'analytique kantienne du sublime* quand nous en traiterons dans notre prochain chapitre avec tout le soin nécessaire. Mais elle est telle, ici, que c'est la vacillation du lieu de l'Autre qui ouvre le champ phénoménologique *à lui-même*. En termes fichtéens, c'est comme si la *Raison* de l'être raisonnable avait à s'ouvrir à elle-même, en sa liberté, du sein de sa *rencontre directe avec l'imagination*, dans une sorte de vacillation de la réflexion téléologique, c'est-à-dire, en termes kantiens, de la faculté de

juger réfléchissante (SW, III, 36-37). Que la *rencontre* directe entre la Raison et l'imagination soit proprement le lieu du *sublime kantien* dans la *Critique de la faculté de juger*, c'est ce que l'on sait déjà, et sur quoi nous reviendrons longuement. Qu'il soit aussi, en réalité, le lieu de naissance de la téléologie, c'est ce que nous nous efforcerons de montrer. Mais ce qui est caractéristique chez Fichte, c'est que ce lieu n'est *pas thématisé pour lui-même*, et nous verrons que cette absence est lourde de conséquences. Il y a, chez lui, vacillation *immédiate* de la réflexion téléologique en court-circuit de la problématique du sublime, et c'est par là que la dimension *instituante* de l'institution symbolique, celle par laquelle se donnent les idées de la Raison, et en particulier l'idée de finalité, demeure chez lui irréfléchie – c'est là, nous l'indiquerons, que résident la faiblesse et le danger de sa philosophie politique. Quoi qu'il en soit, c'est en ce lieu de rencontre immédiate qu'il faut entrevoir en tout cas, et c'est là que réside la force du texte fichtéen, l'origine transcendantale de la *technè* comme phénomène de langage, c'est-à-dire comme temporalisation/spatialisation de langage (*ibid.*, 37-39). La *technè* qui, pour nous, en ce sens, est aussi bien la technique au sens classique (d'Aristote à Kant) que le langage au sens restreint, est le lieu de la reconnaissance de la conscience par elle-même, à savoir le lieu où le Présent vivant, avec ses rétentions et ses protentions, se réfléchit en présence à soi du sens – ce qui se produit effectivement dans la re-schématisation en langage depuis la rencontre qu'*il faut toujours expliquer* entre le phénomène de langage et ses lacunes en phénoménalité, cette re-schématisation étant telle que tout se passe comme si le phénomène de langage s'appliquait désormais *à lui-même*, dans l'appréhension qui a lieu en lui de sa perte et de sa fuite, du fait de l'ouverture du lieu de l'Autre.

Cette dernière ouverture pose en fait une redoutable aporie, que Fichte pose abruptement en rappelant le mythe du couple primitif, Adam et Ève, pour qui l'Autre était Dieu lui-même (cf. SW, III, 39-40). Ce mythe est en quelque sorte la figuration nécessaire de l'énigme repliée sur elle-même, ou bien, dans nos termes, la re-schématisation en langage de la lacune en phénoménalité qui échappe radicalement dans la mesure où elle est figurée dans un autre premier ayant à la fois les caractères du phénomène et de l'instituant symbolique – c'est en cela que, nous y reviendrons, le

mythe joue ici comme un simulacre ontologique, puisque le phénomène dont il est question ne joue que comme illusion de phénomène tenue en son statut par son rôle d'instituant symbolique. Mais plutôt que de dire, ce qui serait trop simple, que Fichte cède ici aux pouvoirs de l'illusion, il faut remarquer qu'il affronte la question de l'instituant symbolique, de son articulation qu'il va continuer de scruter dans ce qui va nous apparaître comme une véritable réflexion de l'institution, le point qui nous intéresse étant qu'elle serait précisément impuissante si elle ne puisait aux ressources du champ phénoménologique.

Cette réflexion s'engage par l'analyse de ce qu'il désigne comme "rapport de droit" (*Rechtsverhältnis*) (SW, III, théorème III, 41-56), c'est-à-dire la réciprocité des libertés portées par moi et les autres. Tant, en effet, que, dans nos termes, la re-schématisation en langage n'a pas lieu, tout au moins comme pro-jet articulé sur le futur, et comme tel, déjà en instance de schématiser (temporaliser/spatialiser) en langage, le phénomène de langage demeure stupidement aveugle à ses lacunes en phénoménalité, et rien n'empêche la rencontre de toujours se manquer à nouveau dans l'automatisme de répétition. Autrement dit, tant que l'Autre ne prend pas lui-même figure phénoménologique dans un autre phénomène de langage comme phénomène-de-monde du sein duquel s'effectue la temporalisation/spatialisation en langage de la phase de présence, l'Autre ne fait pour ainsi dire qu'agir les lacunes en phénoménalité dans leur répétition aveugle et mécanique. Signe que l'Autre exerce, en tant que lieu de l'instituant symbolique, un pouvoir d'emprise sur toute conscience, mais que cette sorte de capture ne peut cesser de s'exercer que si elle arrive, précisément, à la reconnaissance du phénomène de langage par lui-même. Signe aussi que le rapport originaire de droit – c'est-à-dire, selon Fichte, de droit naturel –, en tant que constitutif de l'humanité de l'homme, ne peut être un rapport d'emprise symbolique, ou, selon les termes de Binswanger, un rapport de "prise" ou de "suggestion". Car ce rapport est d'abord, nous le comprenons, un rapport de *sujétion*, même si, par le jeu en elle de l'instituant symbolique qui, par définition, échappe à la maîtrise complète de l'homme, la sujétion trouve ses ressorts vraiment effectifs et puissants au lieu de l'Autre – mais précisément, il est toujours possible d'en jouer et de la déjouer. C'est dire que

la liberté visée par Fichte est en réalité ce que nous nommons la liberté phénoménologique, celle qui joue en l'homme comme phénomène-de-monde, ou plus exactement en l'homme comme multiplicité originaire de phénomènes-de-monde – dans cela même que Kant désignait, dans la troisième *Critique*, comme le sens commun, au sein duquel les hommes s'individuent comme autant de phénomènes-de-monde d'un même phénomène-de-monde, et que l'on peut concevoir comme *la socialité dans son irréductible dimension phénoménologique.*

Or, c'est ici que la démarche fichtéenne s'avère pour nous la plus intéressante. De l'homme comme phénomène-de-monde, nous l'avons vu, le *Leib*, le corps de chair fait partie intégrante. Mais le Leib est *aussi*, selon Fichte, une "sphère" qui fait partie du "monde sensible" ; à savoir pour nous une déterminité qui ne peut être, comme telle, que la trace de l'institution symbolique. Tout sujet humain concret est *institué* dans son *Leib*. L'énigme de l'incarnation est donc qu'en celle-ci, le *Leib* joue autant comme existential symbolique que comme existential phénoménologique. Et ce que Fichte ne voit pas, très significativement, en raison du court-circuit du moment instituant du sublime, c'est qu'il va continuer d'être pris par l'"équivoque que nous repérions entre ces deux existentiaux, qui se répercute dans l'équivoque d'une "déduction transcendantale" du doit naturel. Il y entre de plain-pied quand il écrit (Théorème IV, SW, III, 56) que l'être raisonnable ne peut se poser comme individu sans *s'attribuer* un *Leib* matériel, et par là, sans *déterminer* celui-ci. Il ne voit pas, en effet, que l'individu dont il parle, tout comme le *Leib* en lequel cet individu est incarné, procèdent déjà de l'*institution* symbolique, et en particulier de l'institution sociale. Mais nous n'aurions même pas entrepris de faire le détour par ce texte si le génie fichtéen n'était, précisément, de faire ressortir progressivement la dimension de *phénoménalité* du corps de chair, comme dimension intrinsèque et fondamentale de l'humanité, comme dimension où se joue, précisément, la liberté phénoménologique (mais en tant qu'élément "pseudo-fondateur", dans l'équivoque, de la liberté symbolique).

Il nous faut donc comprendre, à l'occasion de ce "moment" important et même crucial de la démarche fichtéenne, que la mutation de l'être raisonnable en personne incarnée dans un corps de chair est en fait la trace de son

institution symbolique, et que, dès lors, l'ouverture de la dimension phénoménologique du *Leib* prendra à nos yeux l'allure d'une sorte de conquête, dans le dégagement progressif du *Leib* comme phénomène-de-monde, ce qui, nous le comprenons déjà, va se produire par sa temporalisation/spatialisation au sein du phénomène de langage. Le *Leib* est donc posé à l'origine, dans ce texte, comme l'empreinte de l'Autre *et* ce qui porte en soi les ressources du champ phénoménologique. Tâchons de suivre au plus près le recroisement qui doit avoir lieu en lui de l'existentialité symbolique et de l'existentialité phénoménologique.

Très significativement, le début de l'analyse (point I, SW, III, 57) envisage le *Leib* comme non-présent (*nicht vorhanden*) pour le projet libre de re-schématisation en langage, c'est-à-dire comme constituant, à lui seul, déjà, une lacune de non phénoménalité dans la phénoménalité du phénomène de langage. Qu'il soit dès lors, comme dit Fichte, une partie du monde (*ibid.*), cela signifie en réalité, pour nous, qu'il n'est pas au monde, en tant qu'il n'est pas en lui-même phénomène-de-monde, même pas phénomène-de-monde hors langage, mais objet déterminé ou chose déjà instituée en sa déterminité. Et pourtant, il se produit aussitôt (point II, SW, III, 57-58) un retournement très important de la réflexion fichtéenne : le *Leib* ne peut pas être exclusivement appréhendé comme lacune en phénoménalité, il y a en lui quelque chose du phénomène qui peut être schématisé *en langage*. Invoquant l'œuvre kantienne, mais surtout sa propre *Doctrine de la science* (W-L), Fichte explique que le *Leib* est un intuitionné, et que l'intuition n'est pas quelque chose de passif (la réception passive d'une déterminité) mais quelque chose d'absolument actif où la Raison est à l'œuvre comme imagination *productive* : dans l'intuition "est pro-jeté (*hingeworfen*) par le voir (*Schauen*) quelque chose, à peu près comme le peintre pro-jette hors de son œil sur la surface la figure complète, la regarde pour ainsi dire par avance, avant que la main plus lente puisse imiter ses contours." (SW, III, 58).

Arrêtons-nous un instant, et pesons soigneusement tous les termes. L'exemple du peintre est significativement compris sur le mode de la peinture-imitation des formes déterminées du monde extérieur : intuitionner le corps de chair, c'est donc imiter activement par l'imagination la positivité de ses contours. Mais nous voyons déjà que, dans cette

expression qui nous paraît maladroite ou en tout cas historiquement datée, nous pouvons reconnaître autre chose : le schématisme *de langage*, précisément, en tant que réflexion d'un schématisme (et en général : d'un chiasme de phénomènes se schématisant)[7] *par lui-même*, laquelle a pour effet de temporaliser/spatialiser la présence en présence intrinsèquement pourvue d'un passé et d'un avenir. Il suffit par conséquent que nous appréhendions les contours dont il est ici question comme schèmes relevant du champ phénoménologique, donc comme schèmes du *Leib* en tant que phénomène-de-monde, pour que l'intuition du *Leib* dont Fichte parle ici équivale à sa schématisation (sa temporalisation/spatialisation) *en langage*. Parlà, ce ne serait donc plus le *Leib* en tant que forme déterminée (et dès lors instituée), mais le *Leib* comme *phénomène* qui se temporaliserait/spatialiserait en langage. Ou plutôt, il y aurait inscription du corps de chair comme phénomène-de-monde au langage comme phénomène-de-monde. Qu'il s'agisse, ici, de ce "moment" proprement phénoménologique, dont nous voyons en quel sens il est d'une certaine manière manqué *comme tel*, c'est ce que confirme, à nos yeux, très exactement le texte suivant, qui suit immédiatement :

"En outre – le Moi s'intuitionnant lui-même comme actif intuitionne son activité comme un *tracement de ligne (Linienziehen)*. Celui-ci est le schème originaire de l'activité en général. [...] Cette ligne originaire est la *pure étendue (reine Ausdehnung)*, ce qui est commun à l'espace et au temps, à partir duquel seulement surgissent ces derniers par différenciation et détermination ultérieure. Elle ne présuppose pas l'espace mais l'espace la présuppose ; et les lignes dans l'espace, i. e. les limites de l'étendue en lui sont quelque chose de tout autre. Pareillement se produit dans la ligne la production de la sphère dont il est question ici, et elle devient par là un *étendu (ein Ausgedehntes)*." (SW, III, 58)

Qu'est-ce à dire, sinon, tout d'abord, que l'imitation (*Nachahmung*) des contours ne peut être elle-même que *schématique*, donc que la forme ou la sphère ne peut, en tant qu'étendue, à la fois d'espace et de temps, elle-même être que le fruit d'un *schématisme productif* ? Par suite, que ce qui, du *Leib*, s'inscrit au phénomène de langage, ne peut, en général, relever que des schèmes de lui-même *comme phénomène*, et non primairement comme institué symboliquement ? Donc encore, qu'il n'y a rien, *a priori*, sinon

7. Cf. notre ouvrage, *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, IIe section, § 8.

l'institution symbolique, qui puisse enfermer le *Leib* dans une sphère aux contours tout positifs et déterminés ? Si le *Leib* peut *s'inscrire au phénomène de langage*, c'est, par suite, *non pas du tout en tant que lacune en phénoménalité, mais en tant que phénomène-de-monde sauvage*, faisant partie intégrante du *champ phénoménologique hors langage*.

Monté ou articulé de la sorte sur des existentiaux phénoménologiques, le *Leib* est néanmoins, dans le même "moment", portant/porté par des existentiaux symboliques. Fichte revient (point III, SW, III, 58-59) sur le fait que le *Leib se donne* comme une déterminité, comme un corps étendu et borné dans l'espace : mais il n'est plus, dès lors, un *Leib*, un corps de chair, mais un *Körper*, un corps, qui est "trouvé" par la conscience, et qui, "privé de vie", procède pour nous d'une *lacune en phénoménalité* dans le phénomène de langage. Le fait est donc que le *Leib* est bien le lieu d'un recouvrement ou empiètement entre existentiaux phénoménologiques et existentiaux symboliques, qu'il y a dans le *Leib* des lacunes en phénoménalité répondant aux lacunes en phénoménalité du phénomène de langage, dans la mesure où elles ne sont pas temporalisées/spatialisées dans le phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde. Ces lacunes font en réalité, pour nous, ce dont la trace constitue ce que Fichte désigne par le "corps matériel", substrat matériel des actions libres (tout comme dans la *technè*), c'est-à-dire ce qu'on pourrait nommer, en termes lacaniens, le sujet en tant qu'institué au lieu de l'Autre (le sujet de l'inconscient symbolique) – dont nous verrons qu'il n'est pas sans rapport avec l'*animalité*. Et c'est bien en vertu du recouvrement des deux types d'existentiaux que Fichte peut écrire (point IV, SW, III, 59) que « le corps matériel est posé comme contour de toutes les actions libres possibles de la personne ». Sans l'institution du corps par l'ouverture du lieu de l'Autre, donc sans l'inscription instituante, par l'Autre, des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage dans le corps (ce en quoi consiste proprement son institution symbolique), le *Leib* comme corps de chair ne pourrait sans doute pas s'"insulariser", au monde, comme phénomène-de-monde particulier faisant partie intégrante du phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde. Autrement dit, s'il n'y avait pas institution de sujet au lieu de l'Autre, comme substrat dérobé au

phénomène de langage, à sa téléologie schématique sans concept, il n'y aurait pas de conscience de soi incarnée, mais seulement, pour parler comme Merleau-Ponty, chair *indivise* du *Leib* et du *monde*. C'est par cette institution seulement que le *Leib* peut paraître "se retrancher" (Binswanger) de la phénoménalité du phénomène de langage et paraître, de la sorte, comme une "matière" à re-schématiser en langage dans quelque chose comme un *art* ou une *technè*. Ainsi que nous le verrons en détail à propos du sublime kantien puisque cette médiation manque ici comme telle, c'est seulement dans la mesure où la téléologie schématique sans concept peut paraître être mise en défaut que peut surgir le pro-jet téléologique, et par là, l'articulation de la réflexion téléologique (du jugement téléologique réfléchissant) à l'institution symbolique.

C'est néanmoins de cette articulation qu'il est aussitôt question, chez Fichte, dans le développement du point IV (SW, III, 59), où le corps est appréhendé comme une sorte de matière devant en principe subir sans résistance la concrétisation des actions libres de la personne. Cela, nous le savons, est relativement illusoire, puisque, en tant que lieu des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, le corps échappe radicalement à la re-schématisation en langage, se donne comme corps de l'Autre institué au lieu de l'Autre, c'est-à-dire comme *l'inconscient symbolique lui-même*, dont la seule manifestation est la vacillation dans l'automatisme de répétition, comme *automaton* qui est tout le contraire d'un substrat amorphe devant recevoir sans résistance l'empreinte des actions libres (de la re-schématisation en langage). Le problème qui se pose est donc celui de l'appréhension du corps comme matière (*Materie*) (point V, SW, III, 59-60), et comme matière qui doit perdurer, résister à la durée : la question est dès lors aussitôt de savoir comment se concilient la résistance au temps du corps comme matière (en laquelle nous reconnaissons l'intemporalité de l'inconscient, sa résistance au temps qui se manifeste dans l'automatisme de la répétition) et la transformation qu'il doit subir dans le temps du fait des actions libres de la personne, à savoir, dans nos termes, du fait de sa temporalisation et de sa spatialisation dans la re-schématisation en langage. Très significativement, Fichte résoud la difficulté (point V *in fine*, SW, III, 60) en distinguant, selon le schéma même de la *technè*, entre matière et *forme* : ce qui

change, c'est la forme elle-même, c'est-à-dire l'agencement des parties du corps. Mais cette solution n'aurait rien de particulièrement original ou de bouleversant si Fichte n'ajoutait aussitôt (point VI, SW, 60-61) que le corps ainsi susceptible de se schématiser en langage doit avoir les caractères de la déterminabilité et de la quantitabilité (divisibilité) *à l'infini*, qui sont précisément, pour nous, des caractères proprement *phénoménologiques*[8]. Quand Fichte entend, par forme du corps, *en transgressant la limitation de ses articulations et de ses possibilités de mouvement factuelles*, sa déterminabilité et sa quantitabilité à l'infini, en lesquelles l'articulation des membres n'a rien de pré-donné ou de pré-déterminé, il n'entend donc rien d'autre que *le corps en sa phénoménalité*, c'est-à-dire précisément le *Leib* (qu'il distingue ainsi du *Körper*) comme corps de chair ou phénomène-de-monde. C'est le *Leib*, et seulement lui qui, en tant que phénomène-de-monde, est susceptible de se schématiser en langage, c'est-à-dire d'entrer dans la temporalisation et la spatialisation spécifiques du langage en tant que phénomène-de-monde. Raison de plus, s'il en fallait, pour assimiler le corps comme matière, le *Körper*, au lieu, absent du *Leib* comme phénomène-de-monde, *des lacunes en phénoménalité* dans le phénomène de langage, et institué comme lieu de corps par et au lieu de l'Autre comme lieu de reconnaissance des lacunes en phénoménalité par elles-mêmes. Et encore une fois, le *Leib* ne tend à s'autonomiser comme tel en tant que phénomène-de-monde inscrit aux phénomènes-de-monde que dans la mesure où il se phénoménalise au monde dans une re-schématisation en langage s'effectuant, pour ainsi dire, autour ou sur les bords des lacunes de non-phénoménalité *pointées* au phénomène-de-langage comme phénomène-de-monde *depuis le lieu de l'Autre*. Nous aurons à comprendre, dans la suite, en quoi, par cette "re-schématisation" en langage, le *Leib* lui-même comme phénomène-de-monde en revient à l'indistinction par rapport à d'autres phénomènes-de-monde, c'est-à-dire en quoi, par là, le *Leib* lui-même en revient dans l'indivision dont nous parlions avec le monde.

Tout va se jouer, désormais, dans ce recouvrement et cette fission entre ce que nous nommerons, pour simplifier,

8. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique*, *op. cit.*, *passim*.

le *corps phénoménologique* (le *Leib*, le corps de chair, en tant que phénomène-de-monde hors langage pouvant être schématisé, c'est-à-dire temporalisé et spatialisé en langage) et le *corps symbolique* (le *Körper*, le corps comme "lieu" des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage, et comme "lieu" pointé ou institué depuis le lieu de l'Autre qu'il y a toujours en l'autre, donc le corps comme radicalement absent du champ phénoménologique, comme inconscient symbolique appréhendé en tant que substrat ou support du sujet se réfléchissant dans la conscience de soi). Le premier est articulé ou monté sur des existentiaux phénoménologiques, et en ce sens, porteur d'essences phénoménologiques sans concept. Le second est monté sur des existentiaux symboliques, et en ce sens, porteur de structures de vide qui, en aimantant le champ eidétique sauvage des phénomènes-de-monde, marquent ou "investissent" certaines essences sauvages de manière privilégiée. Tout le génie de Fichte est en fait, nous allons le mesurer, de mener son analyse en allant sans cesse d'un pôle à l'autre.

Celle-ci rebondit en effet à nouveau au théorème V ("La personne ne peut s'attribuer aucun *Leib* sans le poser comme se tenant sous l'influence d'une personne hors d'elle, et sans le déterminer par là davantage" SW, III, 61), puisque, sa formulation l'indique, il va être principalement question du jeu du corps symbolique dans le corps phénoménologique, de la manière dont joue l'institution symbolique au lieu de l'Autre dans la reconnaissance, et l'exercice, par le sujet institué, de sa *liberté phénoménologique*.

Lisons la démonstration de ce théorème, particulièrement longue, puisqu'elle s'établit en sept points et couvre presque vingt pages (SW, III, 61-80). Le premier point (SW, III, 61-63) envisage l'autre en tant qu'occupant, pour ainsi dire, le lieu de l'Autre, puisqu'il est considéré comme *inhibant* une action libre de la personne, donc une re-schématisation en langage, par suite comme induisant une *lacune de non-phénoménalité* dans le phénomène de langage. C'est donc comme si l'autre, en tant qu'Autre, "bloquait" la schématisation (et donc la temporalisation/spatialisation) en langage en pointant l'une ou l'autre des lacunes de sa non-phénoménalité. Ainsi que le dit Fichte au point II (SW, III, 63), "une certaine détermination du *Leib* articulé est impossible" : à savoir une certaine possibilité, *a priori* impossible à reconnaître, de schématisation en langage du

corps de chair (du corps phénoménologique). Ou tout au moins, cette possibilité demeurerait à jamais impossible à reconnaître si cette marque de l'Autre échappait aux possibilités du corps phénoménologique, en était radicalement retranchée comme marque symbolique. En termes fichtéens, elle ne pourrait en aucun cas être attribué au *Leib* (SW, III, 63-64). Nous nous trouvons, poursuit-il ici (*ibid.*, 64), "*au commencement de toute expérience*", c'est-à-dire au commencement de la conscience comme phénomène de temporalisation/spatialisation en langage. Il s'agit en effet de la *rencontre*, dont nous scrutons depuis le début l'articulation, entre l'ordre symbolique et le champ phénoménologique. Soyons donc extrêmement attentif à la manière dont, dans l'important texte qui suit (SW, 64-65), Fichte traite le problème.

La seule possibilité de reconnaissance est *phénoménologique*, c'est-à-dire consiste en une schématisation en langage, en une temporalisation/spatialisation *en langage* de l'inhibition qui, par là, perd son statut de lacune en phénoménalité. Fichte distingue en effet, dans ce texte, "un double organe", ou un "organe" qui se dédouble en "organe supérieur" et "organe inférieur", l'inférieur recevant l'empreinte de l'autre et le supérieur reproduisant librement en image (*nachbilden*) l'empreinte subie par l'inférieur, c'est-à-dire, en nos termes, la schématisant *en langage* – en quoi il faut comprendre, comme Fichte, aussi bien la vision ou l'audition que la parole. Or, qu'est-ce que cela signifie pour nous, sinon que l'empreinte de l'autre n'est précisément pas "perdue" au champ phénoménologique comme lacune en phénoménalité, mais reçue comme empreinte *schématique*, à savoir *phénoménologique*, qui se temporalise/spatialise aussitôt en langage, dans une réflexion téléologique schématique (sans concept) ? Donc, que l'empreinte n'est pas reçue *comme* sensation ou *"signal" déclenchant aveuglément une réaction du corps articulé* – réaction inconsciente, qui se produit *comme un effet mécanique aveugle*, nous y reviendrons longuement dans la seconde partie de cet ouvrage –, mais précisément comme un phénomène porteur de son empreinte schématique[9]. Ce qu'il faut justement comprendre, c'est ce paradoxe que, ce qui est ici *inhibé, c'est*

9. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique*, *op. cit.*

en réalité le corps symbolique, et *non pas le corps phénoménologique*. Nous assistons donc à un nouveau retournement dans la démarche fichtéenne qui, partie du corps symbolique, en tant que support de l'inhibition, revire à présent dans le corps phénoménologique, et ce, par manifestation de l'impossibilité qui surgissait de la prise en compte exclusive du corps (et de l'inconscient) symbolique. C'est en fait la raison pour laquelle, seulement, le lieu de l'empreinte de l'autre n'est pas tout simplement le *Körper* comme matière non-phénoménologique, mais un *organe*, fût-il inférieur, c'est-à-dire un lieu du corps de chair. Et il ne s'agit de réception ou d'inhibition que dans la mesure où la réception est réception "hors langage", dans le *Leib* comme phénomène-de-monde sauvage, hors langage, et où l'inhibition n'est rien d'autre que, d'une part, nous l'avons dit, inhibition de la réaction aveugle et mécanique du corps symbolique, mais aussi, d'autre part, mise en suspens *volontaire*, donc *réfléchie* en langage, d'une réponse du corps de chair, du corps phénoménologique, dans un phénomène de langage qui ne serait pas celui qu'il s'agit précisément de reconnaître. C'est pourquoi la reproduction en image de l'empreinte schématique se fait *seulement* en image, dans "l'organe supérieur" dont nous comprenons qu'il est *l'imagination, elle-même partie intégrante du corps phénoménologique*. Ce que Fichte décrit ici, c'est l'expérience de la *communication* dont on voit qu'elle *n'est possible qu'en tant qu'exercice de la liberté phénoménologique, au lieu de la socialité phénoménologique*.

Il n'empêche que l'"organe inférieur" a quelque chose à voir avec l'opacité phénoménologique du corps symbolique, avec ce que l'on pourrait nommer, dans le contexte présent, la *matérialité* du corps phénoménologique, qui est liée elle-même, nous le savons, en tant que sa concrétude, à la concrétude des essences sauvages et hors langage du champ phénoménologique. Car cette concrétude trouve à s'ancrer, quelque part, dans cette matérialité, et ce, par l'aimantation produite du champ eidétique par le rôle instituant des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage. Si le corps symbolique doit être inhibé pour la "réception" de l'empreinte schématique de l'autre, c'est qu'il y joue d'une certaine manière, en écho à la manière dont l'Autre joue en l'autre. Ce "jeu" énigmatique, sur lequel nous reviendrons longuement dans notre deuxième partie,

constitue le champ de l'investigation psychanalytique en tant qu'il ouvre celle-ci à sa légitimité – ce qui ne veut pas dire la légitimité de ses "théories".

Si donc, conclut Fichte (SW, III, 65-66), l'organe inférieur peut se tenir, en un sens, sous une "influence étrangère", il n'en va pas de même pour l'organe supérieur qui est en fait, nous le comprenons, sous le nom d'imagination, l'organe *du langage* (cf. *ibid.*), c'est-à-dire, encore une fois, l'organe de la temporalisation/spatialisation *spécifique* du *phénomène* de langage, qui déborde largement ce qu'on entend généralement par langage. C'est donc seulement dans la mesure où le *Leib*, le corps phénoménologique, est porté au langage comme phénomène-de-monde spécifique (articulé énigmatiquement à de l'existentialité symbolique), donc porté au monde de langage en tant que monde temporalisé et spatialisé dans une téléologie schématique sans concept, que le *Leib* peut être dit *sens (Sinn)*, selon l'expression de Fichte (*ibid.*) : dans nos termes, il est *sens* dans la mesure où il est porteur d'une existentialité *phénoménologique* susceptible de se temporaliser/spatialiser en langage. Il ne faut donc pas confondre ce symbolisme sauvage, phénoménologique, du *Leib*, avec le "symbolisme" symbolique, c'est-à-dire avec le marquage à distance de ses essences concrètes et pré-langagières par les lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage. Car tout sens, nous l'avons vu, ne dérive pas – au sens fort du mot "dérive" – de l'institution ou de l'existentialité symbolique.

Fichte revient, au point III (SW, III, 66-69), sur l'indissociabilité du corps phénoménologique et du corps symbolique, coextensive de l'indissociabilité de l'Autre et de l'autre, et en même temps sur ce qui constitue la possibilité de leur *scission*. Rien en effet, dans l'action de l'autre, ne semble la prédisposer à une réception schématique, et à l'inhibition correspondante du corps symbolique. En outre, la schématisation en langage suppose que, dans l'empreinte schématique reçue, l'organe inférieur, lié au corps symbolique, soit inhibé dans son action – sans quoi cette empreinte ne serait pas reçue comme empreinte venant de l'autre (par exemple, il s'agit d'entendre et non pas de parler). Si l'inhibition du corps symbolique ne s'effectue pas, l'empreinte de l'autre est reçue comme empreinte de l'Autre, à savoir polarise ou aimante le champ eidétique du corps phénoménologique de manière telle que celui-ci en ressort, pour ainsi dire,

troué de lacunes en phénoménalité dans sa temporalisation/spatialisation en langage, *pointé ou épinglé* au lieu de l'Autre, donc soumis à la contrainte (*Zwang*) qui, nous le savons, se noue à l'automatisme de répétition. Cette contrainte est précisément ressentie (*gefühlt*) comme une inhibition *déterminée*, mais non reconnaissable *a priori*, de la phénoménalité du corps de chair, c'est-à-dire, en termes binswangeriens, comme un "embarras du *Da-sein*", comme quelque chose qui échappe, énigmatiquement, dans le *non-sens*, à la liberté de la téléologie schématique sans concept du langage. C'est cela même que Fichte indique, selon nous, très précisément dans ce troisième point, quand il dit qu'il n'y aurait pas de sentiment de la liberté, qui est, nous le voyons, liberté phénoménologique, sans ce sentiment de la contrainte. Ou, en d'autres termes, qu'il n'y aurait pas de sentiment de l'inhibition du corps phénoménologique – et par suite, de possibilité d'inhiber l'organe inférieur dans la réception schématique du "message" de l'autre, à savoir de son phénomène –, sans *l'ancrage* du corps phénoménologique dans le corps symbolique, conçu, nous l'avons vu, comme *matière*. C'est pourquoi Fichte envisage à présent l'empiètement et la fission de ces deux corps en distinguant une "matière dure et solide", et dans le quatrième point (SW, III, 69-70), "une matière plus fine et plus subtile".

Fichte sait bien, comme tout un chacun, qu'il y a une différence entre le *Leib* dans sa phénoménalité – déterminable et quantifiable à l'infini – et le *Leib* dans sa factualité – toujours déjà déterminé par des articulations et des membres qui sont, en un sens, *donnés*, dans la mesure, tout au moins, où ils échappent toujours pour une part à cette déterminabilité et quantitabilité phénoménologiques. Telle est, apparemment, la distinction qu'il vise à fonder, rejetant la matière dure et solide du côté de la facticité du corps. Mais il y a précisément, selon nous, un second niveau ou une deuxième lecture possibles, que notre interprétation vise à faire jouer : c'est que la matérialité dure est elle-même inséparable, ou complice, de l'institution symbolique. Car, jusque dans l'objectivation scientifique du corps par l'anatomie (et la physiologie), le corps factuel lui-même procède de cette institution symbolique particulière qu'est l'institution scientifique : l'objectivation scientifique dont nous parlons n'a pu s'effectuer, historiquement,

que par la destruction d'autres institutions symboliques du corps symbolique, ou plutôt, par l'institution disciplinée, scientifique, où corps symbolique et corps factuel se confondent dans l'objet scientifique, susceptible d'observation et d'expérimentations réglées par l'institution symbolique de l'objectivité. Cela se marque par le fait que le corps y est appréhendé comme un système physico-chimique extrêmement complexe et fonctionnant "à l'aveugle", c'est-à-dire, si l'on entend bien ce terme, comme un "mécanisme" aveugle, non-finalisé car *a priori* susceptible d'être affecté d'une multiplicité de "pathologies" que l'homéostasie est incapable de maîtriser. Et cette confusion du corps factuel et du corps symbolique s'est effectuée autrement, dans d'autres cultures, que dans l'objet scientifique (ou, pour parler comme Binswanger, dans le corps comme "nature" obéissant à des lois). Autrement dit, ce que Fichte donne à penser dans cette analyse, c'est que *tout corps factuel est déjà institué symboliquement*, ou tout au moins que, sans son institution comme corps symbolique, le corps factuel serait *impensable*.

Dès lors, quand Fichte écrit que le corps comme matière dure et solide agit simplement selon des lois mécaniques (SW, III, 68), il ne faut pas seulement entendre la chose au ras du texte en pensant seulement à la contrainte physique, mais il faut aussi l'entendre en un écho que, il est vrai, nous seuls pouvons avoir, depuis la psychanalyse, en pensant à la *contrainte symbolique*, et au fait qu'*il n'y a pas*, dans les sociétés humaines, *de contrainte physique sans contrainte symbolique*, en tant que la contrainte physique n'est jamais qu'une manière d'inscrire ou de marquer l'ordre de la loi – qui est ordre symbolique – dans les corps. C'est même toute une part de ce qui constitue l'éducation qui a toujours à voir, qu'on le veuille ou non, qu'on le regrette ou pas, avec le dressage. Le "physique", en tant que factuel, est donc indissociable du symbolique puisqu'il y trouve son ancrage. Et il faut étendre les lois mécaniques dont il est ici question à ce mécanisme lui aussi aveugle qu'est *l'automatisme de répétition*. Le propre de l'institution symbolique est aussi de se répéter automatiquement, et parfois, immuablement, dans les sociétés humaines, de génération à génération.

Il ne faut donc pas concevoir la réception de l'empreinte schématique (du phénomène) de l'autre comme réception "mécanique" d'un signal dans la matière dure et solide du

corps factuel, mais comme mise en forme schématique de l'organe inférieur, qu'il faut dès lors considérer comme constitué d'une matière plus fine et plus subtile (point IV, SW, 69). Dans nos termes, cela signifie deux choses. D'une part que cette matière est *déjà* une *matière phénoménologique*, en quelque sorte la matière où vient s'inscrire l'empreinte schématique comme telle, ou la "matière schématique" qui a pour ainsi dire ce caractère d'être absolument élastique, à savoir de ne pouvoir être altérée durablement par aucune empreinte – ce que la tradition philosophique, en particulier depuis Aristote, a pensé comme "réception impassible" ou "apathique". D'autre part, que le phénomène ainsi reçu dans son empreinte schématique n'est coextensif d'aucune contrainte – donc d'aucune contrainte symbolique, celle-ci impliquant la contrainte physique –, mais se déploie lui-même au champ de la liberté phénoménologique. Enfin, il faut ajouter, avec Fichte (SW, III, 70), que la matière plus fine et plus subtile de l'organe inférieur doit elle-même pouvoir entrer, sans reste, dans la schématisation en langage, mais aussi pouvoir être inhibée en sa concrétude dans la réception de l'empreinte schématique. Elle a donc le caractère de matière phénoménologique en tant que substrat, en général, tout autant du schématisme hors langage que du schématisme de langage : nous y reconnaissons dès lors le *Leib*, le corps de chair en tant que corps phénoménologique, dont la matérialité est la phénoménalité, elle-même fine et subtile. Dès lors, l'organe supérieur est, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'organe "immatériel" *du langage*, de la temporalisation/spatialisation spécifique en langage, dans la retenue (la rétention) qui temporalise/spatialise l'empreinte schématique reçue, et dans le projet (la protention) qui temporalise/spatialise l'empreinte schématique à porter au langage. Mais, *que la phénoménalité des phénomènes soit envisagée comme matière phénoménologique du corps phénoménologique, c'est à mettre au compte de l'institution symbolique du corps symbolique au lieu de l'Autre*, et au compte du fait strictement corrélatif que c'est *depuis* cette institution que, pour ainsi dire, le *champ* phénoménologique se regagne au champ du *corps* phénoménologique, *ancré* comme *Leib*, comme corps de chair, au corps symboliquement institué, en vertu du recouvrement et de la ségrégation des existentiaux phénoménologiques et des existentiaux symboliques. Et le terme de ces "retrouvailles"

du champ phénoménologique n'est autre, nous allons le voir, que le "retour" à l'indivision des deux, à l'indivision de la chair du corps de chair et de la chair de monde sensible et visible – selon tout le mouvement mis en œuvre par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible.*

Ajoutons, pour étayer, si besoin en est, notre propos, que Fichte envisage massivement, dans le point IV (SW, III, 70-72), le schématisme comme un schématisme de l'"imitation" (*ibid.*, 70, *in fine*) s'exerçant tant à l'égard de la vision que de l'audition : il s'agit donc bien d'un schématisme temporalisant/spatialisant *en langage*, même si la distorsion originaire du phénomène de langage[10] n'y est pas un instant envisagée, tout se passant comme si l'imitation schématique pouvait toujours être fidèle, et ne pas comporter en elle-même ses essences propres comme essences de langage[10] (mais nous aurons largement l'occasion de revenir sur ce point dans la seconde partie de notre ouvrage). Par là, si l'organe supérieur est bien l'organe phénoménologique du langage, et faut-il préciser, du langage comme phénomène, c'est bien en lui que s'exerce la *liberté phénoménologique comme exercice de la téléologie schématique sans concept pré-déterminé*, qui est seule à donner un *sens* intrinsèquement *phénoménologique.*

Il s'en faut que la difficulté dont nous sommes partis soit résolue. Simplement, nous commençons à mieux en saisir l'articulation. Cette difficulté est, rappelons-le, dans la *rencontre* du phénomène de langage avec ses lacunes en phénoménalité, laquelle, nous l'avons vu, ne peut se produire que si, le lieu de l'Autre pointant ou épinglant les lacunes en phénoménalité, le phénomène de langage est pour ainsi dire "éveillé" à lui-même à revers de l'institution symbolique. Or cet éveil ne peut à son tour se produire, nous l'avons noté, que si de l'autre *se phénoménalise* au lieu de l'Autre, c'est-à-dire si paraît, dans le phénomène-de-monde lui-même, en un sens, toujours déjà porté au langage comme phénomène-de-monde, un *autre* phénomène-de-monde, incarné par autrui. Cela n'est donc possible que si l'autre n'agit pas comme Autre, c'est-à-dire dans l'épinglage exclusif des lacunes en phénoménalité, autrement dit si l'autre porte en lui-même l'incitation à la temporalisation/

10. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section, § 8.

spatiatlisation en langage au sein d'une téléologie schématique sans concept déterminé : l'éveil au phénomène de langage n'a lieu ici que par l'éveil du corps phénoménologique en tant que phénomène-de-monde lui-même mis en forme schématique et porteur, ajouterons-nous, de ses essences sauvages, hors langage ; et cet éveil n'est lui-même, pour ainsi dire, que le réveil du *champ* phénoménologique dans le *corps* phénoménologique qui reste attaché, "comme son ombre", au corps symbolique. Autrement dit, l'incitation à la liberté doit elle-même avoir le *caractère du phénomène*, être elle-même porteuse de la liberté phénoménologique. C'est cela même que Fichte pensera, au point VIII de sa "démonstration", en disant que l'autre *comme phénomène* n'est rien d'autre que son *Leib*, son corps de chair en tant que *corps phénoménologique*, donc *phénomène-de-monde*, la socialité "naturelle" étant donc, par là, *socialité phénoménologique*. Avant d'en tirer des conséquences qui, nous le verrons, sont particulièrement importantes pour l'anthropologie phénoménologique mais aussi pour la phénoménologie en général, suivons de près les différentes étapes de l'analyse fichtéenne car il ne s'agit, nous allons le voir, de rien de moins que du rôle irréductible de l'institution symbolique dans toute appréhension possible de l'anthropologie phénoménologique, et en un sens plus médiat, de la phénoménologie, ce qui nous ramènera, au moins latéralement, à l'œuvre de Husserl et de Heidegger.

Reprenons donc les choses au point V (SW, III, 72-73). Fichte commence par y rappeler que la condition de la conscience de soi a été posée dans une action (*Wirkung*) *du dehors*, c'est-à-dire, en nos termes, dans la mise en œuvre de l'instituant symbolique au lieu de l'Autre. Mais il y a une *circularité* irréductible dans cette situation, dans la mesure, dirons-nous, où cela présuppose toujours déjà le phénomène de langage et les lacunes dans sa phénoménalité (dont les traces constituent le "monde sensible" dans son extériorité), lesquelles ne peuvent entrer en rapport que si ces lacunes sont pointées ou épinglées au lieu de l'Autre (dans l'existentialité symbolique) en tant qu'il se recouvre de phénoménalité (dans l'existentialité phénoménologique), de celle qui ouvre le phénomène de langage à sa re-schématisation à l'intérieur de lui-même autour ou sur le bord des lacunes en phénoménalité. Autrement dit, la conscience (le phénomène de langage) se rapporte originairement à l'exté-

riorité d'un "monde" (trace des lacunes en phénoménalité), mais ne peut se rapporter à elle-même, dans son intériorité (dans la re-schématisation en langage) que par la médiation d'une autre extériorité (le phénomène dont est reçue l'empreinte schématique). Qu'est-ce qui fait que la sortie hors de ce cercle est possible par différenciation intrinsèque de ces deux extériorités, autrement dit que l'existentialité symbolique ne soit pas tout simplement celle d'un non-sens apparent, distincte d'une existentialité phénoménologique qui serait unilatéralement celle du sens ? Donc que la mise en œuvre de la première ne s'épuise pas, tout simplement, à l'infini dans le mécanisme aveugle de l'automatisme de répétition ?

Le sixième point (SW, III, 73) insiste sur le fait que c'est de surgir au lieu de l'Autre que l'autre (autrui) se voit chargé des caractères de l'altérité. Mais il l'est en même temps des caractères de la similitude, selon un mouvement qui fait penser à l'"apprésentation" husserlienne dans la V^e *Méditation cartésienne*. Si l'autre est capable de ressusciter en moi le phénomène de langage, de m'inciter à la re-schématisation en langage, c'est qu'il *paraît* lui *aussi*, bien que situé originairement au lieu de l'Autre, *comme le recroisement et la fission, qui me font, d'un corps symbolique et d'un corps phénoménologique*, d'une "matière" symbolique, aveugle en tant que lacune en phénoménalité du phénomène de langage, et d'une "forme" phénoménologique (c'est-à-dire : schématique), par suite, de cette matière dure et solide où son corps symbolique se détermine aussi comme corps factuel, et de cette matière plus fine et plus subtile qui, en tant que matière d'un organe ("inférieur"), est en quelque sorte matière phénoménologique, "matière schématique" capable aussi de recevoir, tout en demeurant vierge, toute empreinte schématique possible. Cela ne veut en fait rien dire d'autre que : si l'autre *apparaît comme* autre, il apparaît comme *phénomène* (et comme phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde), mais non pas comme phénomène *de* l'Autre (ce qui serait une absurdité, l'Autre étant par principe exclu du champ phénoménologique). Il apparaît donc comme *phénomène dont l'existentialité phénoménologique est en recouvrement et en fission au moins relative avec une existentialité symbolique*, à savoir, et c'est en cela que consiste ici l'"appariement" (*Paarung*) husserlien, comme phénomène de langage qui comporte *en lui-même*

ses lacunes propres en phénoménalité en tant qu'il est en lui-même "polarisé" ou "aimanté" par elles.

Mais cela ne fait tout d'abord qu'accroître encore la circularité, ainsi que Fichte commence à l'expliquer au septième point (SW, III, 73-74). Si la re-schématisation en langage, donc l'exercice de la liberté phénoménologique, ou, au sens fichtéen, de la Raison dans sa liberté (de ce que nous nommons la téléologie schématique sans concept pré-déterminé), dépend de la phénoménalisation, radicalement contingente, de l'autre comme phénomène de langage ancré ou articulé au lieu de l'Autre, alors l'humanité comme phénomène-de-monde (comme phénomène de langage au monde) semble dépendre du "bon vouloir" d'un autre ou du "hasard", de ce que l'autre inhibe en lui l'instituant symbolique situé au lieu de l'Autre (à supposer qu'il puisse le faire), ou que sa phénoménalisation au langage relève d'une radicale contingence. Difficulté de la "rencontre", où il est vrai qu'il entre toujours une part de hasard (il faut que l'autre soit en mesure d'inhiber les effets déterminants de l'instituant symbolique), et, si ce hasard se réalise, une part de "générosité" (où l'autre ne joue pas des effets de l'instituant symbolique), mais aussi d'intelligence (où l'autre se doit, pour exercer sa générosité, de déjouer les effets toujours possibles de l'instituant symbolique). Mais difficulté dont nous sentons bien qu'elle ne peut résulter simplement ni du hasard, ni de la générosité, ni de l'intelligence, puisqu'elle ne peut s'effectuer que si elle rencontre, toujours déjà, un "terrain favorable", une sorte de prédisposition, qu'il faut comprendre, à l'exercice de la liberté phénoménologique – c'est là, pourrait-on dire, la dimension *éthique* originaire de la rencontre[11], en tant qu'elle se joue dans le recouvrement et la fission des existentiaux phénoménologiques et des existentiaux symboliques. Ainsi que l'écrit fort bien Fichte, le "je" comme phénomène de langage au monde (phénomène de langage se rapportant à lui-même) ne peut tout simplement être l'"accident d'un autre", car nous serions renvoyés dans une régression à l'infini (*ibid.*).

La circularité en question est donc celle d'une "action réciproque", où la dimension éthique dont nous venons de

11. Que nous désignons telle *en écho* à l'œuvre d'E. Lévinas.

parler doit jouer à double sens : il dépend autant de moi que de l'autre que l'inhibition soit accomplie de la matière "dure" du corps symbolique, et donc de ses effets ou de ses traces "mécaniques". Tant que cette inhibition n'est pas effectuée, Fichte va même jusqu'à le dire (*ibid.*), "je ne suis pas du tout Moi".

Le problème est donc que pour accéder à mon ipséité (et non pas à une quelconque image "aliénée" de celle-ci), c'est-à-dire au présent vivant ou à la présence d'une schématisation en langage (présence se réfléchissant donc *en* elle-même comme pourvue de *son* avenir et de son passé), la re-schématisation en langage doit toujours déjà avoir *commencé*, sans pour autant s'être toujours déjà traduite en *action*. Il faut qu'elle soit, pour ainsi dire, *suspendue* dans le pro-jet de monde (point VII, α, SW, III, 74-75), sans pour autant cesser de paraître comme phénomène-de-monde, c'est-à-dire comme corps-de-chair ou *Leib* phénoménologique (point VII, β, SW, III, 75). Or, ceci n'est possible (point VII, γ, SW, III, 75-76) que si l'organe supérieur, c'est-à-dire, nous l'avons vu, l'organe de langage (l'organe du schématisme de langage en tant que temporalisation/spatialisation spécifique), est capable d'appréhender le *Leib* dans sa phénoménalité, à savoir de temporaliser/spatialiser les schèmes de sa phénoménalisation comme phénomène-de-monde, qui sont, quant à eux, des *schèmes hors-langage* – c'est de cette manière que nous interprétons la formule fichtéenne selon laquelle la matière plus subtile (de l'organe inférieur) doit être "modifiée par la simple forme au repos" (*ibid.*), 75) du *Leib*, et nous laissons provisoirement de côté l'appréhension phénoménologique de l'air et de la lumière qui sont en quelque sorte les symboles phénoménologiques de la matière phénoménologique. Il faut donc que le corps phénoménologique sauvage, hors langage, puisse être, dans ses articulations schématiques (avec ses essences transcendantales hors langage), être temporalisé/spatialisé en langage, donc que le phénomène de langage s'incruste, en quelque sorte, aux pivots de ses existentiaux phénoménologiques. Mais cela implique que, dans la réciprocité de la rencontre, qui est rencontre de phénomènes de langage, le corps de chair sauvage de l'autre paraisse, par ses essences sauvages, incarné dans son phénomène de langage, tout autant que mon corps de chair paraisse, en retour, par ses essences sauvages, incarné dans mon phénomène de langage. Au-

trement dit, que le phénomène de langage autre de l'autre paraisse tout autant comme pro-jet de monde articulé depuis le futur que le mien (point VII, δ, SW, III, 76-77). Or, cela n'est possible que si, dans le phénomène autre de l'autre, le corps phénoménologique de l'autre se phénoménalise lui-même comme phénomène-de-monde *avec quelque nécessité* (*ibid.*, 77). Et saisir avec rigueur cette nécessité est ce qui constitue, selon Fichte (*ibid.*), l'anthropologie, à savoir précisément, selon nous, *l'anthropologie phénoménologique*.

C'est ici qu'intervient un moment tout à fait *capital* dans l'analyse fichtéenne (point VII, ε, SW, III, 77-78) : cette nécessité ne peut être mise en œuvre que par la faculté de juger, non pas par la faculté de juger impliquée dans la réflexion logique-téléologique (*technè*), mais tout d'abord par ce que nous appelons la téléologie schématique sans concept pré-déterminé, qui est déjà schématisme de langage. Il y faut, nous le pressentons, la mise en œuvre de la faculté de juger en exercice dans le *jugement esthétique réfléchissant*, c'est-à-dire, précisément, dans la *phénoménalisation* comme *réflexion esthétique* sans concept du schématisme phénoménologique hors-langage au sein du schématisme de langage.

Mais avant d'y arriver, Fichte introduit une médiation importante puisqu'elle ne concerne rien d'autre que la différence entre l'homme et l'animal (sur laquelle nous reviendrons dans notre seconde partie) : il s'agit de la distinction entre "libre mouvement *déterminé*", qui est mouvement *animal*, et libre mouvement *"indéterminé"*, qui est mouvement *humain*[12] (point VII, ε, SW, III, 77-78, ζ, SW, III, 78-79). Nous traduirons ce que Fichte veut dire par là de la manière suivante. Il y a quelque chose qui, dans la phénoménalité du corps animal, échappe radicalement au phénomène de langage, et cela se manifeste de deux manières corrélatives. D'une part, ce qui échappe ne peut être strictement schématisé en langage que dans une temporalisation/spatialisation selon la *technè (art)* ; s'il l'est, c'est dans l'institution *symbolique* (sur laquelle nous reviendrons à propos du sublime kantien) d'un artisan ou d'un créateur ayant "fabriqué" l'animal selon un enchaînement (tempora-

12. Cf. L. Ferry, *Philosophie politique*, II, *op. cit.*, pp. 238-240.

lisant/spatialisant de langage) *qui nous échappe*, donc dans l'institution symbolique de la finalité ou du jugement téléologique réfléchissant (symbolique parce que supposant déjà donnée quelque part, dans l'entendement divin, la déterminité du concept de la cause dont l'animal, comme phénomène-de-monde, serait l'effet). Mais d'autre part, et dans le même moment, l'enchaînement des comportements animaux (des manifestations de l'animal dans les phénomènes-de-monde) ne nous semble incompréhensible, c'est-à-dire échapper précisément à la re-schématisation en langage, que dans la mesure où il paraît (comme le montrent les travaux de l'éthologie animale, et en particulier de ceux de K. Lorenz) comme un enchaînement immuable et *circulaire*, dans un authentique *automatisme de répétition*, des mêmes séquences comportementales (des mêmes libres mouvements qui ne paraissent déterminés par cette identité repérable), liées à l'organisation de l'animal (nous y reviendrons longuement en confrontant la pensée heideggerienne de l'animalité aux résultats de l'éthologie animale). En un sens, l'animalité ne nous échappe *radicalement* que parce que nous ne pouvons pas, pour paraphraser Fichte, "imiter" le schématisme apparent (car nous verrons qu'il est seulement apparent, n'étant en rien phénoménologique) d'une supposée phénoménalité. Dans nos termes, nous sommes dans l'incapacité radicale de schématiser en langage, *et sans reste*, les schèmes apparents de l'animal comme phénomène-de-monde : ce qui, de l'animal, se phénoménalise au monde, puisqu'il s'y phénoménalise tout de même, ne paraît pas constituer intrinsèquement l'animal en son animalité et cela pose, on le voit, une question préjudicielle à l'appréhension possible de l'animalité en phénoménologie (nous y reviendrons). Mais cela révèle par ailleurs une *complicité* qui complique tout, et sur laquelle il nous faudra nous interroger, *entre l'instituant symbolique*, lié, rappelons-le, pour nous, aux lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, se marquant par surcroît en son "efficace" dans l'automatisme de répétition, *et l'animalité elle-même*, donnant manifestement lieu à des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage (par ce qu'on pourrait nommer son "incompréhensibilité" même, qui motive précisément, chez le biologiste, l'idée d'une finalité ou tout au moins l'idée d'une programmation génétique *a priori* des séquences comportementales anima-

les), et à de l'automatisme de répétition. Tout se complique, car la question est évidemment de savoir, dès lors, comment et en quel sens l'animalité ne peut être appréhendée comme telle que de l'intérieur même de l'institution symbolique, comme par un *redoublement* de cette dernière sur elle-même et par elle-même, en lequel, seulement, la *déterminité* des libres mouvements déterminés des animaux pourrait être appréhendée, dans le jeu même de ce que Kant concevait comme l'antinomie téléologique (entre mécanisme et finalité) dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*. Il est vrai, historiquement, que cette déterminité ne peut être rigoureusement reconnue que du sein de l'institution scientifique par une critique mutuelle du mécanisme (programme génétique *a priori*) et du finalisme (finalité qui constitue la stabilité d'une espèce animale et de son comportement, et finalité posée problématiquement en rapport avec la complexification croissante des espèces animales et de leurs comportements au cours de l'évolution). Ajoutons enfin, pour achever de poser un problème dont nous traiterons plus loin, que par ce biais, il se pourrait fort bien que l'institution symbolique, qui, en un sens, est un caractère intrinsèque de l'humanité, la distinguant de l'animalité, n'est peut-être, en un autre sens, que la reprise *humaine* de l'animalité dans l'humanité, pour ainsi dire la poursuite des œuvres de la nature par *d'autres moyens*, à savoir la poursuite, par le moyen de l'institution symbolique, de *l'automatisme de répétition*, dès lors à comprendre, certes pas selon le schème d'une technique "artiste" de la nature (d'une schématisation en langage de la nature), mais comme mécanisme aveugle ou stupide, où la rencontre, précisément, est toujours *manquée* – la rencontre, on l'aura compris, du phénomène comme *rien que* phénomène.

En tout cas, nous saisissons mieux, de la sorte, comment Fichte peut dire, dans ce texte d'une exceptionnelle profondeur philosophique, que l'homme, en tant que factuellement articulé, est pensable aussi sous le concept du libre mouvement déterminé, "et dans cette mesure serait *animal*" (SW, III, 70, fin du point ζ du point VII) : nous voyons désormais, à la lumière du contexte de notre interprétation, en quoi l'animalité humaine est indissociable de ce que nous avons nommé le corps symbolique – c'est le recouvrement dont nous avons parlé du corps physique ou

factuel par le corps symbolique, selon la double lecture que nous avons proposée. De toute manière, il en résulte que l'anthropologie phénoménologique ne pourra prendre son exclusif point de départ dans la factualité empirique des articulations des sens et des membres du corps humain : précisément parce qu'ils sont tels, ils échappent pour une part importante au corps de chair comme corps phénoménologique sauvage et hors langage – la sauvagerie dont nous parlons ici n'est pas de nature au sens traditionnel, puisque la nature en ce dernier sens est indissociable de l'institution symbolique, voire même est elle-même symboliquement instituée, depuis l'institution historique de la "physique" qui est tout d'abord grecque, avant d'être moderne.

De tout ceci, il ressort, sans nul retour possible, que le *Leib* humain, en tant que lieu de reconnaissance du phénomène de langage par lui-même, est déterminable et quantifiable à l'infini (point VII, η, SW, III, 79-80), donc est *corps phénoménologique* comme phénomène-de-monde hors langage, seulement "objet" d'un "jugement" *esthétique* réfléchissant et moyennant cela, d'une *libre* schématisation *en langage*. Tel est en réalité le point ultime de toutes les analyses fichtéennes. Certes, cela même, Fichte n'ose pas le dire tel quel puisque ce corps phénoménologique est néanmoins *symbole*, mais, ajoutons-nous, symbole *phénoménologique*. Mais surtout parce que c'est sur ce symbole-là qu'il compte *instituer* à son tour une théorie du droit naturel et de l'Etat légitime, selon un glissement très équivoque du symbole phénoménologique non-institué au symbole lui-même institué, ou de la socialité *phénoménologique* (le sens commun kantien) à l'*institution symbolique* de la socialité (la société et l'Etat de droit) qui est d'un tout autre ordre : c'est un problème qui relève plus proprement de la philosophie politique, dont on pourrait montrer qu'elle a été constamment aux prises, au moins depuis Machiavel, avec cette équivoque entre l'*apparence* de la socialité pour la socialité et l'*institution symbolique* de la société et de l'Etat (la pensée machiavélienne restant pour nous, dans cet ordre d'idées, la plus rigoureuse).

Tâchons de démêler les fils de cette situation tout à fait cruciale où il y va, en fait, du statut de l'anthropologie phénoménologique, de son articulation à l'anthropologie philosophique (l'étude des "mécanismes" de l'institution symbolique), et par là, de la phénoménologie elle-même.

Fichte poursuit en écrivant que, là où "absolument aucun concept n'est donné" (SW, III, 79) l'homme est seulement "indiqué et projeté" (*angedeutet und entworfen*) (*ibid.*) ; lui seul "n'est originairement absolument rien" (SW, III, 80). Quand il parle du "concept de la liberté" (SW, III, 79), il faut entendre, *selon nous*, la liberté au sens phénoménologique, et donc le concept au sens kantien du jugement esthétique réfléchissant – c'est-à-dire la forme de l'unité, ou plus radicalement, l'individualité phénoménologique[13], et non la liberté au sens symbolique telle qu'elle est définie en référence à la Loi dans la *Critique de la Raison pratique*. C'est pour s'être laissé prendre à cette équivoque que Fichte pourra tirer de tout ceci un concept de droit naturel, et en dériver la constitution de l'Etat légitime ; et celle-ci ne nous paraît particulièrement sévère et coercitive qu'à la mesure de la profondeur où joue cette confusion qui, rappelons-le, vient du court-circuit ou de la non-considération du moment kantien du sublime où est traitée la rencontre du phénoménologique (le jugement esthétique réfléchissant) et du symbolique (les idées de la Raison). En ce sens, il y aurait beaucoup à dire, ce que nous réservons pour plus tard, des philosophes politiques (par exemple Rousseau, le jeune Marx, et en un sens Hegel) qui se sont trouvés pris à la même confusion du phénoménologique et du symbolique. Retenons que le "fondement" fichtéen est dangereusement équivoque, et *illusoire* pour toute tentative de *fondation* d'une société politique. Pour appréhender le danger de cette confusion qui, nous l'avons vu, traverse tout le texte, puisqu'elle concerne la *rencontre* entre le phénoménologique et le symbolique, entre l'imagination schématisant librement (en langage) et les idées de la Raison (symbolique), rencontre manquée par Fichte à la mesure même de l'équivoque où il s'enfonce finalement, il reste à scruter de plus près l'articulation possible entre liberté phénoménologique et liberté symbolique, et nous allons y venir dans notre prochain chapitre en traitant du sublime kantien qui est précisément le lieu de cette rencontre et de cette articulation.

Quoi qu'il en soit, Fichte le précise davantage encore dans les corollaires (SW, III, 80-84), l'homme est phéno-

13. Cf. notre étude : *L'origine phénoménologique de la pensée, art. cit.*

mène, et phénomène-de-monde, dans la stricte mesure où il est livré au monde *sans déterminité* par la nature. L'homme est l'être dont la nature est de n'avoir pas de nature, et c'est dans cette dimension que jouent à la fois sa "sauvagerie" phénoménologique, qui le retranche de la culture, mais qui lui permet aussi d'en "sortir" et de la transformer, et l'instituant symbolique qui, tout en étant instituant de culture, n'est autre chose, s'il est pris isolément ou exclusivement, que la reprise du mécanisme aveugle de la nature par d'autres moyens.

Or, il est très remarquable que dans ces corollaires, Fichte ébauche quelque chose comme une anthropologie phénoménologique, très proche, à beaucoup d'égards, de ce que Rousseau avait esquissé dans le second *Discours*. Et c'est sur le statut de cette anthropologie qu'il nous faut, à présent, nous interroger. D'une part, si ce qui fonde la liberté phénoménologique est l'appréhension *esthétique* du *Leib*, cela signifie que ce lieu de fondation est à la rencontre du phénomène de langage en tant que projet temporalisant et spatialisant en langage, et du corps phénoménologique comme phénomène-de-monde hors langage. En termes kantiens, que ce qui fonde la liberté phénoménologique est pour ainsi dire la beauté naturelle du *Leib* qui constitue sa phénoménalité. Cela a pour conséquence que toute beauté, qu'elle soit naturelle ou artistique, procède, elle aussi, de la phénoménalité du corps de chair ; ou dans nos termes, et ainsi que nous l'avons déjà indiqué, que si le corps de chair est phénomène-de-monde, tout phénomène-de-monde est aussi, pour l'homme, corps phénoménologique ou corps de chair, dans l'indivision, qui se regagne, par la liberté phénoménologique, de la chair du corps de chair et de la chair des phénomènes-de-monde. En ce sens, non seulement l'anthropologie phénoménologique est possible et même nécessaire, mais encore la phénoménologie concrète que nous pouvons élaborer par les moyens d'une eidétique sans concepts pré-donnés[14], est irréductiblement et inséparablement une anthropologie phénoménologique. Ce doit être le cas, dès lors que, pourrait-on dire classiquement, c'est nous, hommes, qui l'élaborons. Mais cela ne signifie pas une "relativisation" abstraite de la phénoménologie, puisque le

14. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

corps phénoménologique, le corps de chair est phénomène-de-monde ouvert en lui-même aux phénomènes-de-monde, ou puisque, comme le disait à peu près Merleau-Ponty, l'épaisseur phénoménale (la concrétude eidétique) du corps de chair est, dans son *épaisseur même*, le moyen de communication *privilégié* que nous avons avec le monde, alors même que la pensée "pure", celle qui se dégage de l'abstraction réflexive ou dialectique, est elle-même *sans monde*, point sur lequel nous allons longuement revenir, comme est pareillement sans monde le corrélat de cette abstraction, à savoir la sensation au sens du sensualisme ou de l'empirisme (elle est, nous y reviendrons pareillement, pur et simple signal pour le corps symbolique en tant que "machine" de l'automatisme aveugle de répétition).

Mais le simple fait que nous parlions du "sans monde" indique déjà que nous n'habitons pas tout simplement le monde en tant que phénomènes-de-monde, que la liberté et la dimension phénoménologiques demeurent toujours, pour nous, à conquérir. Et déjà, assimiler le phénomène-de-monde au *Leib* phénoménologique ne peut se tenir que parce que, en nous, hommes, le corps phénoménologique, avec ses existentiaux phnéoménologiques, est toujours déjà recouvert, bien que non totalement, par le corps symbolique, avec ses existentiaux symboliques. C'est là l'une des marques de notre finitude, et, en transposant la démarche classique, par exemple celle de Kant dans les fameux paragraphes 74-78 de la troisième *Critique*, on pourrait dire que le seul être dont le corps phénoménologique ne soit pas marqué ou aimanté par le corps symbolique, le seul être, par conséquent, pour qui il n'y a pas de *Leib*, mais tout simplement le monde comme champ phénoménologique, absolument libre, de phénomènes-de-monde, serait l'être de Dieu. Autrement dit, toute la démarche fichtéenne, que nous avons suivie pas à pas, est là pour montrer qu'il n'y a pas, pour nous, hommes, de liberté phénoménologique sans la nécessaire prise de conscience d'elle-même, c'est-à-dire sans sa "re-schématisation" en langage. Or celle-ci n'est possible, précisément, que depuis les traces laissées par les lacunes de non-phénoménalité dans le phénomène de langage, à savoir depuis ce que l'institution symbolique retranche, de notre phénoménalité, *hors monde*, au lieu de l'Autre. Telle est en fait l'énigme de notre incarnation : nous n'accédons à nous-mêmes, comme hommes, que

parce que notre être-au-monde est *dérobé quelque part au monde*, ou parce que nous nous instituons, dans notre dimension humaine, *dans une existentialité qui n'est pas existentialité de monde* – et c'est en ce sens que nous nous séparons radicalement tant de l'œuvre husserlienne que de l'œuvre heideggerienne. S'il y a de l'"inauthenticité" en nous, ce n'est certes qu'eu égard à la liberté phénoménologique, mais elle ne vient pas de la liberté phénoménologique elle-même, de ce qui serait une sorte d'"oubli" ou de "machination" métaphysique tenant à l'essence de l'être même (*Sein und Zeit*), ni de ce qui serait un repli ou une dissimulation originaire de l'être, c'est-à-dire de la phénoménalité comme telle (le reste de l'œuvre) : nous avons eu l'occasion de l'indiquer, il n'y a pas de "repli" ou d'"oubli" dans la phénoménalité des phénomènes-de-monde *comme telle* (dans l'être en tant qu'être), mais il y a seulement des lacunes ou des trous de non-phénoménalité dans la phénoménalité de ce phénomène dèjà spécifique (et en un sens : anthropologique) qu'est le phénomène *de langage*, trous ou lacunes qui sont pointés ou épinglés en ce lieu de *non-monde* qu'est le *lieu de l'Autre*.

Il n'y a donc pas, malgré la possibilité de sa fondation, de liberté phénoménologique "pure" : il n'y a jamais que de la liberté phénoménologique qui s'enlève de l'institution symbolique en entrant en sécession par rapport à elle et surtout, en *rusant* avec ses ruses. Telle est sans doute la signification de l'art et de la philosophie en ce qu'ils ont d'"authentique", c'est-à-dire de créateur : il s'agit de la tâche infinie de chaque génération d'hommes libres (au sens phénoménologique du terme), consistant à *reconquérir* l'*apeiron* du champ phénoménologique en l'homme, et elle passe nécessairement par le *Leib* en tant que phénomène-de-monde (par la "sensibilité" au sens où l'on entend ce mot en art) en tant qu'il est comme une sorte de relais pour la reconquête – ce qui montre que tout art ou toute philosophie qui part du concept ou de la théorie est vouée irrémédiablement à l'échec, celui, précisément, de la *répétition mécanique et aveugle*.

De cette situation, nous pouvons tirer deux conséquences tout à fait capitales. La première est que, si comme nous venons de le dire, toute la phénoménologie, du moins dans sa concrétude eidétique, est anthropologique, en tant que s'articulant au *Leib* comme phénomène-de-monde, en re-

vanche, toute l'anthropologie n'est pas phénoménologique, en tant que l'institution symbolique n'en relève pas. Il y a donc par là recroisement, mais aussi scission, entre phénoménologie et anthropologie, et la scission s'opère quand, en mettant hors circuit toute positivité et toute déterminité, la phénoménologie se déploie comme appréhension des phénomènes-de-monde en leur sauvagerie primordiale, avec les moyens d'une eidétique sans concept, et quand, s'interrogeant *avec les ressources de la liberté phénoménologique*, l'anthropologie scrute le non-sens qu'il y a dans le sens phénoménologique comme non-sens instituant par lui-même un sens ou un champ de sens qui relèvent du lieu de l'Autre, du lieu de l'institutant symbolique (il y faut bien les ressources de la liberté phénoménologique sans quoi l'instituant se déroberait dans l'aveuglement mécanique de l'automatisme de répétition). Par suite, pourrait-on dire, c'est seulement par la médiation d'un rien, *le rien phénoménologique* qui joue comme une instance critique, que l'institution symbolique s'interroge sur son propre sens : tel est, pour nous, la part le plus souvent cachée qui donne un sens phénoménologique (en fait : philosophique, car à la fois humain et universel) à ce qui se découvre dans l'investigation psychanalytique, ethnologique ou historique en ce qu'elles ont de meilleur, c'est-à-dire par-delà les "théories" qui leur sont sous-jacentes et qui relèvent, le plus souvent, du "bricolage" intellectuel (mais c'est peut-être parce que la philosophie est étrangement, du moins apparemment, devenue "impuissante").

La seconde conséquence concerne plus particulièrement ce que nous entendons, quant à nous, par anthropologie phénoménologique. Tout ce que nous avons mis en jeu jusqu'ici indique que son point de départ pour ainsi dire obligé est à situer dans le *Leib*, dans l'analyse phénoménologique-eidétique du corps de chair comme phénomène-de-monde. Mais cela ne signifie pas, nous y insistons, que ce point de départ doive "exploser" dans une phénoménologie des "sensations" : celles-ci sont ou bien des abstractions réflexives, ou bien, corrélativement, des *signaux hors-monde* relevant de l'instituant symbolique, et une "phénoménologie des sensations" est une sorte de monstre tout à fait contradictoire. Il conviendrait plutôt de dire que ce point de départ peut se situer dans une phénoménologie *des sensibles*, à condition d'entendre par là des phénomè-

nes-*de-monde* s'individuant, de manière radicalement contingente, à même le phénomène-de-monde s'individuant lui-même aussi de manière radicalement contingente, qui est indistinctivement corps de chair et corps phénoménologique de monde. Mais il faut prendre garde que toute individuation d'un sensible est elle-même indissociable, en son existentialité phénoménologique, non pas seulement de l'existentialité phénoménologique du corps phénoménologique (ce qu'avaient compris Erwin Strauss et Ludwig Binswanger), mais encore de l'existentialité symbolique qui ancre hors-monde tel sensible individué, et qui par là, l'abstrait de la phénoménalité, y loge, par la médiation des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage, des lacunes en phénoménalité. Car, cela va de soi, il n'y pas d'anthroplogie phénoménologique (ni de phénoménologie) possible hors du langage symboliquement institué, c'est-à-dire sans le jeu des lacunes de non-phénoménalité dans le phénomène de langage, qui est en lui le jeu de l'instituant symbolique. Il entre inévitablement, par là, dans l'anthropologie ainsi située à son point de départ, quelque chose comme de l'abstraction, qui ne peut qu'être, dans la réalisation factuelle en langage, *progressivement réduite* – nous retrouvons par ce biais la multiplicité ou la complexité de l'enchaînement des "réductions" dont parlait Husserl. Car l'anthropologie phénoménologique, et la phénoménologie, dans ce qui les recouvre et les recroise irréductiblement en leurs expressions *concrètes*, ont encore à trouver leur langage, dans ce que nous désignions ailleurs[15] comme une lutte du langage contre lui-même avec ses ressources propres, mais que nous voyons se préciser ici en tant qu'il s'agit en fait de surmonter la facticité du langage articulé, la déterminité qui l'affecte en son institution symbolique, c'est-à-dire, en première approximation, *telle* "distribution" de lacunes en phénoménalité dans le *phénomène* de langage en tant que phénomène-de-monde. Ainsi que nous l'avons mesuré avec Fichte, il s'agit de retrouver, dans une re-schématisation phénoménologique de langage, la phénoménalité, et donc l'eidétique sauvage (sans concept) du corps phénoménologique comme phénomène-de-monde, et par conséquent, de temporaliser et spatialiser

15. Voir notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, II^e^ section, § 8.

aussi *en langage* les lacunes qui lui échappent ou s'y dérobent. Que pareille tâche soit une tâche infinie, et singulière au sens où elle participe nécessairement de l'*art* (avec toute l'équivoque attachée à ce mot), c'est manifeste, bien qu'encore enveloppé d'obscurité. Car, on le comprend du fait même, le langage de la phénoménologie, et de l'anthropologie phénoménologique en tant que située à son point de départ, ne peut se conquérir que par toute une "stratégie" de langage où, en quelque sorte, il s'agit que le phénomène de langage *se retourne* sur ses lacunes en phénoménalité. Qu'en ce sens, encore une fois[15], le langage de la phénoménologie ait à se penser par rapport au langage de la poésie, c'est ce que nous tenterons de mesurer en conclusion de cet essai, en ayant à l'esprit la complexité supplémentaire qu'introduit dans la problématique la prise en considération des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, c'est-à-dire de cela même qui toujours *aussi*, et irréductiblement, procède d'une institution symbolique. Et s'il nous faut rejeter en conclusion le traitement au moins ébauché de cette difficile question, c'est qu'il nous faut tout d'abord *explorer* la dimension phénoménologique de l'institution symbolique, à savoir *l'articulation* en laquelle et par laquelle les lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage marquent ou aimantent le champ eidétique sauvage, par l'investissement de certaines essences concrètes en "signifiants", porteurs privilégiés d'une existentialité symbolique qui recouvre ou enfouit l'existentialité phénoménologique.

Disons seulement, à titre d'énigme posée en pierre d'attente, que l'anthropologie phénoménologique idéale – que nous distinguerons désormais de la phénoménologie par la situation que nous venons d'assigner de son point de départ – serait une phénoménologie eidétique des sensibles s'écrivant, pour ainsi dire, "en même temps" et dans le même "moment", sur *plusieurs portées* à la fois, *comme* dans une composition *musicale*. Nous le disons en sachant que nous y reviendrons et que cette formulation pose plus de questions qu'elle n'en résoud, mais cette nécessité de *démultiplier* la linéarité apparente du phénomène de langage est précisément celle de la multiplicité originaire des sensibles comme phénomènes-de-monde comme quoi apparaît toujours déjà le *Leib*. La saisie de cette nécessité ne pourra être, précisément, complète, que si nous savons comment peu-

vent jouer, sur chaque portée, et d'une portée à l'autre par une sorte de contrepoint, les lacunes en phénoménalité dans ces phénomènes de langage devant en constituer, en principe, un seul.

Le chemin est encore long puisqu'il nous faut d'abord envisager si et comment le phénomène de langage peut rencontrer quelque chose comme au moins une lacune dans sa phénoménalité. Nous avons vu à cet égard combien les analyses fichtéennes demeurent insatisfaisantes : nous avons indiqué, tout au long de ce chapitre, qu'elles restent grevées d'une dangereuse équivoque à la mesure du court-circuit, en elles, du "moment" kantien du sublime comme "moment" de la *rencontre* entre phénoménologique et symbolique. Il est donc nécessaire, à présent que le lieu est situé pour la liberté phénoménologique, d'entreprendre l'étude de la problématique kantienne du sublime, au moins en ce qu'elle recèle, pour nous, de plus profond. Il s'y agit en effet, nous allons le voir, de la naissance esthétique, c'est-à-dire phénoménologique, de la téléologie *en tant qu'instituant symbolique* – et en ce sens, du lieu ultime de fondation de tout l'édifice critique kantien, auquel répondent, comme en écho, les paragraphes 74-78 de la *Critique de la faculté de juger*, abîme bien connu de la pensée philosophique. Ce lieu ultime de fondation nous permettra de resituer dans un contexte plus rigoureux les analyses de Fichte que nous venons d'interpréter en omettant sciemment tout ce qu'elles mettent techniquement en œuvre de la problématique de la finalité. Dès lors, dans notre traitement de la problématique kantienne, nous serons en mesure d'affiner l'interprétation phénoménologique, seulement ébauchée dans ce chapitre, de la *technè*, et de reprendre, au moins implicitement, ce qui a paru être omis dans notre interprétation du texte fichtéen, en comprenant, plus finement encore, pourquoi Fichte n'est pas arrivé à la conclusion explicite que la reconnaissance du *Leib* par lui-même s'effectue dans un jugement *esthétique* réfléchissant, et pourquoi, donc, il en est arrivé à la confusion dangereuse que nous indiquions entre liberté phénoménologique et liberté symbolique (instituante du droit et de l'Etat rationnellement légitimes).

IIème PARTIE

LA DIMENSION PHENOMENOLOGIQUE DE L'INSTITUTION SYMBOLIQUE

CHAPITRE 1

LA RENCONTRE PHENOMENOLOGIQUE DE L'INSTITUANT SYMBOLIQUE DANS L'ANALYTIQUE KANTIENNE DU SUBLIME

a) Le lieu de notre interrogation.

L'analytique kantienne du sublime, au sein de la *Critique de la faculté de juger*[1], nous expose, dès son premier paragraphe (§ 23), à un véritable paradoxe. Après avoir indiqué que les jugements portant sur le beau et les jugements portant sur le sublime sont tous deux des jugements *esthétiques* réfléchissants, Kant explique que leur différence consiste en ce que, dans les premiers est pris en compte la forme de l'objet, dont le caractère est la limitation (*Begrenzung*), alors que, dans les seconds, c'est l'illimitation (*Unbegrenztheit*) qui est représentée, dans la mesure où leur objet est un "objet *informe*" (CFJ, 84 ; KUK, 75). Aussitôt se pose la question : qu'est-ce donc qu'un objet informe ? Est-ce autre chose qu'une contradiction dans les termes ? Et les exemples invoqués par Kant (océan déchaîné, chaos montagneux, etc.) sont-ils susceptibles de nous éclairer véritablement ? Autrement dit, ne sont-ils là que pour les besoins de la cause, ou correspondent-ils à un état historique de la sensibilité, qui est celle du XVIII[e] siècle ? N'a-t-on pas eu l'occasion, depuis, de rencontrer du sublime en art, ce que Kant, très significativement, semble exclure ? C'est-à-dire une sorte de "sentiment océanique" ?

1. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1968. *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von G. Lehmann, Reclam, Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1966. Nous citerons dans le cours de notre texte par les sigles CFJ et KUK suivis de l'indication de page, en nous référant à la pagination de la seconde édition (1793) du texte allemand.

Un autre point doit aussitôt éveiller notre attention : le simple fait que Kant rapporte la forme de l'objet beau à un concept indéterminé de l'entendement, c'est-à-dire de la Raison en rapport intime avec l'imagination, et l'informe de l'objet à propos duquel s'éprouve le sublime à un concept indéterminé de la Raison, c'est-à-dire à une idée dont le propre est de ne pas se rapporter intrinsèquement à l'imagination ou à la sensibilité. La distinction entre le beau et le sublime correspond donc à la distinction, établie dès la première *Critique*, entre l'entendement et la Raison : c'est une dictinction véritablement cruciale pour tout l'édifice critique kantien, et nous devons tout de suite nous demander si elle peut être maintenue, *telle quelle*, en phénoménologie, autrement dit si elle ne procède pas, elle-même, de l'institution symbolique.

Ce qui nous conduit à cette interrogation, c'est l'interprétation phénoménologique que l'on peut faire de l'analytique du beau, et en particulier du jugement esthétique réfléchissant[2], où la forme de l'objet ne doit plus être considérée, primairement, comme relevant du concept, même indéterminé, de l'entendement, mais comme ce qui résulte de l'individuation, donc de la phénoménalisation, dans un schématisme de phénoménalisation qui est le schématisme sans concept déterminé du jugement esthétique réfléchissant, du phénomène comme phénomène-de-monde. Si tel est le cas, attribuer la forme au concept ne peut relever que d'une *institution* symbolique de la pensée humaine, et par suite, rapporter l'informe à l'idée de la Raison, fût-elle indéterminée, relève du même mouvement de la *même* institution symbolique. Car, nous le savons, la distinction, dans le phénomène, ou à même le phénomène, entre forme et informe relève elle-même de l'institution : en vertu de sa distorsion originaire, et du renvoi logologique qui lui est corrélatif[3], le phénomène est à la fois ce qui tend à le refermer dans l'autarcie d'une forme et ce qui tend à l'ouvrir, indéfiniment, en ce qui est son *apeiron* même, donc sa non-forme ou son illimitation, à d'autres phénomènes. Il n'y a pas d'atome phénoménal indivisible, donc d'individu phénoménal au sens strict, mais des phénomènes indivi-

2. Cf. notre étude : *L'origine phénoménologique de la pensée, art. cit.*, ainsi que l'*Introduction* à notre ouvrage : *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

3. Cf. nos *Recherches phénoménologiques, op. cit.*

dués eux-mêmes susceptibles, indéfiniment, de déterminabilité et de quantitabilité[4]. Or cela signifie, du point de vue phénoménologique, que le beau et le sublime ne peuvent se distinguer à même les phénomènes, qu'ils y sont intimement mêlés ou liés, donc que le sentiment de plaisir à la phénoménalisation y est indissociable du sentiment de "vertige", qui est le sentiment du sublime. En d'autres termes, que le phénomène *humain*, tel qu'il se phénoménalise dans la phénoménalisation du phénomène, est indissociablement plaisir et vertige, calme contemplation et aspiration par le gouffre de l'in-fini.

Dès lors, il nous faut prendre l'analytique kantienne du sublime comme un moment "abstrait" de la même phénoménologie, du même ancrage en l'homme de la phénoménalité des phénomènes, donc encore, de la même anthropologie phénoménologique. Mais en retour, comme il s'agit, dans le sublime, nous allons le voir, de la rencontre et de la ségrégation du phénoménologique et du non-phénoménologique (les idées de la Raison, qui excèdent l'imagination, donc le phénoménologique), ce qui est profondément en question, dans cette analytique, est le lieu même de l'institution symbolique en tant que rencontre du phénomène, et en particulier du phénomène de langage, avec les lacunes surgissant en sa phénoménalité – le lieu même, nous l'avons indiqué, où se joue la fondation du droit naturel fichtéen, mais ici sans la médiation dont nous avons vu à quel point elle est bouleversante, du *Leib* comme corps phénoménologique. C'est en ce sens en tout cas que, tout bien considéré, l'analytique du sublime nous apparaît comme le lieu ultime de fondation de tout l'édifice critique kantien, comme son foyer instituant qui, de manière cachée, lui donne tout son sens, en tant que c'est de lui que partent tous ses fils, du moins au point de vue phénoménologique.

Il faut bien avoir présente à l'esprit, en effet, la conception kantienne d'un concept pur (ou d'une idée) de la Raison pour comprendre ce qui est en cause. Au paragraphe 49 de la troisième *Critique*, Kant le définit comme "un concept auquel aucune *intuition* (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate" (CFJ, 144; KUK, 193), à

4. Cf. *ibid.*, V[e] *Recherche*.

savoir, en nos termes, comme une déterminité hétérogène au champ phénoménologique. Or, il est tout à fait remarquable que, dans la problématique du sublime, les idées de la Raison soient prises comme *indéterminées* (cf. CFJ, 23, 84 ; KUK, 75), c'est-à-dire *avant même qu'elles ne se déterminent* par suite de la mise en œuvre de l'instituant symbolique : preuve que nous sommes en ce lieu même où le phénoménologique rencontre son excès ou son défaut, à savoir au moins ce que nous désignions par le lieu de l'Autre, et dont il nous faudra voir, plus précisément, en quoi il répond en les pointant ou les éplingant aux lacunes en phénoménalité. C'est comme cette rencontre que nous interprétons la définition kantienne du sublime : "c'est un objet (de la nature) (scil. un phénomène au sens phénoménologique, dans ce qu'il a d'in-fini) qui *prépare* l'esprit à penser l'impossibilité d'atteindre la nature en tant que présentation des idées" (scil. en tant que schématisation en phénomène, et en particulier en phénomènes de langage, du lieu instituant en tant que tel). (CFJ, 105 ; KUK, 115, nous soulignons). Interprétation renforcée, s'il en était besoin, par le passage suivant : "On ne peut pas en fait bien penser un sentiment pour le sublime de la nature sans y rattacher une tonalité (*Stimmung*) de l'esprit qui est semblable au sentiment moral ; et bien que le plaisir immédiat au beau de la nature présuppose et cultive une certaine *libéralité* dans la manière de penser [...] la liberté est plutôt représentée par là dans le *jeu* que soumise à une affaire relevant de la Loi, ce qui est la véritable manière d'être (*Beschaffenheit*) de la moralité de l'homme, où la Raison doit nécessairement (*muss*) faire violence à la sensibilité ; cependant, dans le jugement esthétique sur le sublime, cette violence (*Gewalt*) est représentée comme exercée par l'imagination (*Einbildungskraft*) elle-même, comme par un instrument (*Werkzeug*) de la Raison." (CFJ, 105-106 ; KUK, 116-117) Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a, dans le sublime, un étonnant retournement de la liberté phénoménologique, celle qui s'exerce avec la "libéralité" du libre jeu, dans la liberté symbolique, celle liée à l'institution symbolique de la Loi (donc du désir et de la *Stittlichkeit*), mais de telle manière que, par une "préparation" sur laquelle il faudra nous interroger, ce soit le phénoménologique lui-même (en termes kantiens : l'imagination) qui paraisse contraint par l'instituant symbolique, en tant qu'"utilisé" par lui comme un "instrument" ? Nul

doute que ce ne soit cette rencontre et ce retournement *instables* qui soient *aussi* à l'œuvre dans le texte de Fichte que nous avons interprété, et que ce soit à la mesure même de cette instabilité que Fichte ait pu, au prix de l'équivoque dangereuse que nous avons soulignée, "exploiter" la liberté phénoménologique en vue de l'institution de la liberté symbolique, elle-même nécesssaire à l'institution du droit naturel et de l'Etat légitime, mais selon une articulation qui, nous l'avons vu, lui est restée *dérobée*.

Le cadre et l'enjeu de l'analytique kantienne du sublime sera pour nous définitivement fixé si nous faisons attention à ce que Kant explique, toujours dans le premier paragraphe (§ 23), de ce qu'il y a de *contraire à la finalité* (*Zweckwidrig*) dans l'appréhension du sublime. Alors que, dit-il, dans le beau, c'est comme si (Kant écrit bien : *"scheint"*) l'objet paraissait pour ainsi dire (*gleichsam*) prédéterminé pour notre faculté de juger (ce qui n'est pas tout à fait le cas, puisque cette finalité est sans fin, c'est-à-dire sans concept pré-déterminé, ontologique ou empirique), "en revanche, explique-t-il, ce qui suscite en nous le sentiment du sublime, sans raisonnement, simplement dans l'appréhension, peut apparaître (*erscheinen mag*), selon la forme, à la vérité contraire à la fin pour notre faculté de juger, inapproprié à notre pouvoir de présentation et pour ainsi dire [comme] exerçant une violence (*gewalttätig*) pour l'imagination, et être néanmoins, pour autant, jugé d'autant plus sublime." (CFJ, 85 ; KUK, 76). Dans nos termes, ce qui suscite le sublime, et qui est, rappelons-le, l'informe et l'in-fini dans le phénomène, est le fait, pour cette raison, dans l'appréhension, sans raisonnement, de la "part" informe du phénomène, et c'est pourquoi le sentiment du sublime est aussi un jugement esthétique réfléchissant; mais dans le même "moment", il fait surgir, dans sa forme, *l'échec* de la finalité sans fin du jugement portant sur le beau (et du sentiment de beau), c"est-à-dire, si nous interprétons phénoménologiquement ce passage, *l'échec de la phénoménalisation*. Celui-ci surgit donc, en retour, telle sera notre thèse, comme un échec de la finalité sans fin ne pouvant être repris, à un autre niveau, que comme le surgissement d'une finalité symbolique (en laquelle s'éprouvera véritablement le plaisir sublime, ce pourquoi le "degré" de sublime est mesuré par le "degré" de cet échec). Autrement dit, ce qui surgit par là, dans cet impouvoir de l'imagination à schématiser en

phénomène ce qui lui échappe radicalement (et que Kant désigne par idées de la Raison), c'est l'idée même de finalité *comme telle*, puisque l'impossibilité pour la faculté de juger de se réfléchir dans la finalité sans fin du phénomène comme *rien que* phénomène, lui fait découvrir, dira Kant, sa *"destination (Bestimmung) suprasensible"*, c'est-à-dire sa *finalité symbolique*, qui est la finalité symbolique (donc non-objective et inconnaissable) instituante de l'homme en ses pouvoirs (entendement, faculté de juger, Raison), à savoir encore ce qui, pour lui, *fait sens* sans pour autant être objet de connaissance. Que, et en quel sens l'instituant symbolique doive lui-même être interprété comme finalité symbolique, nous aurons l'occasion d'y revenir longuement. Mais pour nous, le point tout à fait capital sur lequel nous voulons insister pour l'instant est que du moins, si nous voulons préserver la possibilité de ne pas rapporter d'avance et sans reste l'instituant symbolique à une finalité symbolique (ce que semble faire Kant), et en particulier, si nous voulons porter le maximum d'attention au fait que, dans le sublime, les idées de la Raison doivent, en toute rigueur (celle-là même à laquelle Kant semble parfois se tenir si difficilement, mais pour des raisons essentielles), être considérées comme des idées (des concepts purs) *radicalement indéterminées* (là est la difficulté de principe), alors, il nous faut concevoir que cette téléologie naissante est une *téléologie sans concepts déterminés*, qui ne peut que *médiatement* se rapporter aux idées de la Raison dégagées par Kant dans les deux première *Critiques*, c'est-à-dire, dans nos termes, une *téléologie schématique sans concepts*, la téléologie, précisément, *du phénomène de langage*.

Il en résulte, plus finement, que si la téléologie se manifeste ou surgit par son *échec* dans le sublime, elle doit se manifester ou surgir tout d'abord comme *l'échec de la téléologie de langage*, c"est-à-dire comme la manifestation, à même le phénomène dans ce qu'il a d'informe, dans l'illimitation de son écriture schématique, de ce que le langage, en se schématisant, donc en se temporalisant et se spatialisant de manière spécifique, échoue à schématiser en le rencontrant – ce qui à tout le moins paraît comme une ou des *lacunes* en sa phénoménalité. En d'autres termes, ce qui, par là, se manifeste primairement dans le sublime, c'est l'origine phénoménologique du langage en tant que temporalisation/spatialisation de langage *suspendue en son pro-jet*.

D'une certaine manière, si le *sublime* donne le vertige, c'est qu'il *laisse sans voix*, ouvrant certes la voix à elle-même, mais au bord du gouffre ou de l'abîme ouvert par l'*apeiron* des phénomènes, donc ouvrant du même coup le phénomène de langage aux lacunes qui surgissent comme impossibles à combler de sa phénoménalité. C'est donc tout le contraire de la finalité sans fin des phénomènes qui ouvre à elle-même la finalité du phénomène de langage : cette ouverture ne se fait qu'eu égard à un sens qui paraît d'emblée impossible à temporaliser/spatialiser en langage, et qui, dans cette mesure, peut paraître, du fait même, *comme sens inscrit au non-sens*, comme sens qui ne fait sens que depuis un non-sens ne pouvant pas *a priori* être reconnaissable depuis tel ou tel foyer de sens reconnu et symboliquement institué (comme c'est le cas, par exemple, dans la névrose). Devra donc s'introduire, à l'intérieur même de la fracture kantienne entre imagination et Raison, une *autre fracture*, interne cette fois à la Raison, et où le *sens symbolique*, considéré un peu unilatéralement par Kant comme *a priori* reconnaissable, en vertu d'une sorte d'optimisme bien de son temps, *pourra lui-même se retourner comme non-sens* – et nous devrons montrer comment, dans le texte kantien lui-même, cette fracture fait retour, au moins latéralement.

Tel est donc, pour nous, l'enjeu et le champ de la problématique du sublime. Il nous reste à préciser la manière dont, dans cette mesure, nous allons traiter et interpréter les analyses kantiennes. Tout d'abord, nous n'allons pas proposer une étude détaillée de la totalité du texte, et ce, déjà, parce que la distinction kantienne entre sublime mathématique et sublime dynamique nous paraît seconde par rapport à ce qui, pour nous, est profondément en question. S'il y a, en effet, dans l'édifice critique kantien, une belle harmonie "architectonique", qui fait, comme il faudrait le montrer rigoureusement, que le sublime mathématique correspond à l'appréhension esthétique de la première Antinomie de la Raison pure, et le sublime dynamique à celle de la troisième Antinomie, c'est bien aussi tout le *système* critique qui se réfléchit ici pour ainsi dire en abîme, mais précisément avec ses présupposés, qui sont le rapport posé d'entrée dans la première *Critique* entre l'espace et le temps comme formes pures de la sensibilité et les idées de la Raison, d'une part, et la distinction non moins capitale pour la systématicité de la pensée kantienne, entre mathé-

matique et dynamique, d'autre part. Ces présupposés ne peuvent, nous l'avons vu ailleurs[5], être repris tout simplement dans la phénoménologie. Cela se marquera, dans notre traitement présent, par le fait que nous considérerons le sublime mathématique et le sublime dynamique comme deux moments abstraits, comme deux modes d'approche d'un seul et même élément phénoménologique. En outre, ce qui nous paraît le plus manifestement grevé par les présupposés kantiens est l'analyse du sublime mathématique : il faut, selon nous, précisément le saut de ce qui institue symboliquement le système pour assimiler, sans plus, l'*apeiron* phénoménologique à l'infinité de l'espace, et c'est, du reste, justement en vertu de ce saut que le sublime mathématique arrive à la déterminité de l'idée de la Raison comme substrat supra-sensible *de la nature* (à l'idée de "monde", qui est plutôt l'idée d'univers et cela, contradictoirement, nous venons de l'indiquer, avec la rigueur de l'"attaque" kantienne du problème, en vertu de laquelle l'idée de la Raison doit demeurer *indéterminée*.

Quand donc Kant explique, à la fin du paragraphe 24 (CFJ, 87 ; KUK, 80), que "le sentiment du sublime se caractérise par un *mouvement* de l'esprit lié à la considération (*Beurteilung*) de l'objet", que "ce mouvement doit être apprécié (*beurteilt*) comme subjectivement final" (puisque le sublime plaît), mais en tant qu'il sera rapporté par l'imagination "soit à la faculté de connaître, soit à la faculté de désirer", et que, "dans le premier cas la finalité sera attribuée à l'objet en tant que *disposition (Stimmung) mathématique de l'imagination*, et dans le second comme *disposition dynamique de l'imagination*" (nous soulignons), nous entendrons par là deux deux "dispositions" (*Stimmungen*) qui sont intrinsèquement liées et qui ne se distinguent que pour la réflexion usant des repères conceptuels (déterminés) du système. Nous nous efforcerons de montrer que tant la connaissance que le désir (la liberté symbolique liée à la Loi) s'enracinent au même foyer *instituant* de sens symbolique, qui, certes, échappe tout autant à la connaissance théorique qu'à la connaissance pratique. Autrement dit, nous nous efforcerons de montrer que, dans le premier moment, celui du sublime mathématique, l'accent est plus

5. Cf. notre V[e] *Recherche*, *op. cit.*, en particulier § 3.

particulièrement porté sur la dimension phénoménologique de l'instituant symbolique, sur le caractère lacunaire de la phénoménalité du phénomène de langage, et que dans le second, celui du sublime dynamique, il l'est plus particulièrement sur la dimension instituante de sens (et de sens inscrit, nous le verrons, au non-sens) de l'instituant symbolique, donc sur la "nature" de l'aimantation ou du marquage du champ phénoménologique-eidétique par les lacunes en phénoménalité du phénomène de langage.

b) Première approche du problème

Pour toutes ces raisons, nous omettons l'analyse détaillée des textes (§ 25-26) où il est question de la grandeur spatiale mise en jeu dans le sublime mathématique, et nous concentrons notre examen sur le texte très riche du paragraphe 27, que nous prenons après les deux premiers alinéas. Engageons la lecture :

"L'esprit (*Gemüt*) se sent *mis en mouvement* (*bewegt*) dans la représentation du sublime dans la nature [...] Ce mouvement (particulièrement en son début) peut être comparé à une secousse (*Erschütterung*), c'est-à-dire à une répulsion et une attraction s'échangeant très vite (*schnellwechselnd*) du même objet. Ce qui excède (*das Ueberschwengliche*) l'imagination (jusqu'auquel elle est poussée dans l'appréhension de l'intuition) est pour ainsi dire un abîme (*Abgrund*) en lequel elle craint de se perdre elle-même ; mais pourtant aussi ce n'est pas excessif pour l'idée de la Raison du suprasensible, mais c'est conforme à la loi, de produire un tel effort de l'imagination : dès lors à nouveau attirant dans la mesure même où c'était repoussant pour la simple sensibilité." (CFJ, 97 ; KUK, 98-99).

Retenons plusieurs choses avant de poursuivre. Tout d'abord, l'esprit, c'est-à-dire l'esprit humain, se sent mis en mouvement comme en un ébranlement ou une secousse, qui est échange rapide et, nous le comprenons, non-temporalisé, entre une attraction et une répulsion le tenant en suspens, en arrêt, au sein de ce que Fichte nommera encore un flottement (*Schweben*). Ensuite, cet arrêt est en fait arrêt de l'imagination, donc du schématisme qui se donnait libre cours dans le sentiment du beau ; dans nos termes, du schématisme de la phénoménalisation – mais nous allons voir qu'il s'agit incontestablement ici de la schématisation spécifique en langage –, devant ce qui surgit comme un abîme pour elle, un excès ou une transcendance où elle risque de se perdre – et comme Kant l'a expliqué au début

du paragraphe, ce moment correspond en fait à un sentiment *de peine* (*Unlust*), de déplaisir, ou bien, pourrions-nous dire, de souffrance. *Visant* à englober l'informe du phénomène qui lui échappe (ce qu'elle ne peut, pour nous, que dans le pro-jet d'une schématisation ou d'une phénoménalisation *en langage*), l'imagination se sent au bord de sa perte, menacée, en quelque sorte, dans sa "libéralité", c'est-à-dire, dirons-nous, dans ce qui fait sa liberté phénoménologique. Enfin, cet excès, cette transcendance pour l'imagination, à savoir pour la schématisation phénoménologique, ne l'est pas pour l'idée de la Raison, c'est-à-dire, ici pour le *transphénoménal* qui est cela même qui, pour Kant, *pousse en fait l'imagination à schématiser*, fût-ce sans succès. Et c'est ce dernier élément qui, nous le voyons aussitôt, est capital : ce n'est pas "spontanément" que l'imagination *vise* à schématiser dans le sublime, ce n'est donc pas en vertu de sa "libéralité" ou de sa liberté phénoménologique, mais c'est poussée par autre chose qu'elle-même, et *qui échappe au champ phénoménologique, non pas en ce qu'il serait caché ou dérobé, mais en tant que, rigoureusement, il ne s'y trouve pas*, étant un radical *excès* par rapport à lui. C'est donc, en ce sens, une *lacune* en phénoménalité dans le phénomène de langage, en tant qu'échec de la phénoménalisation de langage, qui ne peut paraître au champ phénoménologique qu'en tant qu'abîme ou gouffre en lequel la schématisation phénoménologique en langage est sur le point de *se perdre*, et est dans cette mesure incitée à *se reprendre*, mais poussée par l'idée de la Raison comme lieu symbolique instituant un sens en tant que pro-jet de re-schématisation en langage de la ou des lacunes en phénoménalité. Cette sorte d'attraction exercée par le sublime pourrait dès lors fort bien s'interpréter comme ce que nous avons désigné par le marquage ou l'aimantation du champ phénoménologique/eidétique par la ou les lacunes d'opacité. Et cette incitation à la reprise pourrait fort bien n'être rien d'autre que ce que nous avons repéré chez Fichte comme l'incitation à la "re-schématisation" en langage. Mais cette incitation à l'effort (*Streben*, Fichte utilisera le même terme, sûrement pas innocemment, dans la *W-L* de 1794/95) de l'imagination est, dit Kant, "conforme à la loi" (*gesetzmässig*), signe, pour nous, que son origine ne peut être irréductiblement, dans l'esprit kantien, que symbolique.

Quoi qu'il en soit, et nous allons bien entendu y revenir, nous nous trouvons bien au lieu de *rencontre*, d'où partait Fichte dans le *Naturrecht* de 1796, entre le phénoménologique et le non-phénoménologique. Ce qui engendre une situation paradoxale et conflictuelle :

"Mais le jugement lui-même demeure par là toujours seulement esthétique puisque, sans avoir au fondement un concept déterminé de l'objet, il représente seulement le jeu subjectif des facultés de l'esprit (imagination et Raison) elles-mêmes comme harmonieux à travers leur contraste. Car, tout comme imagination et *entendement* dans le jugement du beau produisaient une finalité subjective des facultés de l'esprit par leur luminosité une (*Einhelligkeit*), ainsi le font ici imagination et *Raison* par leur conflit : [elles produisent] un sentiment que nous avons une Raison pure indépendante, ou un pouvoir d'évaluation de la grandeur dont la supériorité ne peut être rendue intuitionnable par rien d'autre que par l'inaccessibilité de ce pouvoir qui est lui-même illimité dans la présentation des grandeurs (d'objets sensibles)." (CFJ, 97 ; KUK, 99).

Le paradoxe est que le contraste, et même le *conflit* entre imagination et Raison, entre phénoménologique et non-phénoménologique puisse paraître comme harmonieux. Cela ne se peut que si ce qui est ressenti, dans une véritable *Stimmung*, comme échec de l'imagination à schématiser, est ressenti, dans le même moment, comme réussite de la "fonction" symbolique, c'est-à-dire comme reconnaissance elle-même calme de la "faculté" symbolique (la Raison) par elle-même. Cela ne peut avoir lieu, si on lit bien les dernières lignes du texte, que si c'est l'inaccessibilité même du pouvoir symbolique qui accède, contradictoirement, à lui-même dans l'auto-*intuition* de son inaccessibilité. Mais qu'est-ce que cela signifie plus concrètement ? Autrement dit, que signifie, d'un point de vue phénoménologique, que ce qui est conflit au champ phénoménologique puisse paraître, pour ainsi dire, comme harmonie au champ symbolique ? Comment, en quelque sorte, la perte de la liberté phénoménologique peut-elle *s'accompagner* du gain d'une liberté qui ne peut plus être que symbolique ? Cet accompagnement, nous le savons, ne va nullement de soi, toute la psychanalyse (mais aussi, en un sens, l'histoire humaine) le prouve, et nous trouvons ici un signe de ce que nous nommions l'"optimisme" kantien. Mais il serait tout aussi unilatéral de penser que cet accompagnement ne doive jamais se produire, et en ce sens, l'œuvre kantienne nous permet peut-être de mieux comprendre ce que nous venons de désigner par "réussite" de la "fonction symbolique".

Une autre chose que nous voyons surgir dans le texte, et qui n'est pas moins importante, est que, dans cette situation de conflit entre l'imagination et la Raison, la finalité sans fin à l'œuvre dans le beau se voit mise en défaut. Le conflit est donc, d'une certaine manière aussi, conflit entre cette finalité et ce qui ne peut manquer de se manifester comme une non-finalité ou une contre-finalité qui, nous le pressentons, se muera en une finalité à un autre égard, laquelle ne pourra être que *finalité symbolique*. Est-ce dans l'appréhension du pouvoir symbolique comme finalité symbolique que réside la réussite de la fonction symbolique ? Mais alors, cette finalité symbolique ne coïncide-t-elle pas avec la finalité ou la téléologie sans concept déterminé du langage ? N'y a-t-il pro-jet de schématisation en langage que moyennant le surgissement de la finalité symbolique repérée par Kant dans le moment du sublime ? Ou cela n'est-il vrai que pour un langage déjà symboliquement institué ? Question difficile, et par surcroît, cruciale, où déjà, un certain exercice du langage, l'exercice esthétique dans la poésie, se verrait différencié de l'exercice "normal" du langage. Et tout tient, on le voit, dans le statut phénoménologique du phénomène de langage, c'est-à-dire de son origine.

Poursuivons la lecture, par le texte qui suit immédiatement : à cet égard, il ne peut manquer de nous apparaître comme tout à fait capital :

"La mesure d'un espace (comme appréhension) est en même temps sa de-scription (*Beschreibung*), par suite mouvement objectif dans l'imagination et un progrès ; la compréhension de la multiplicité dans l'unité, non pas de la pensée, mais de l'intuition, par conséquent du successivement saisi en un instant, est par contre une régression qui supprime (*aufhebt*) à nouveau la condition temporelle dans le progrès de l'imagination, et rend intuitif *l'être-en-même-temps*. Elle est donc (du fait que la suite temporelle est une condition du sens interne et d'une intuition) un mouvement subjectif de l'imagination par quoi elle fait violence au sens interne, violence qui doit être d'autant plus remarquable qu'est grand le quantum que l'imagination comprend en une intuition. Donc l'effort de retenir (*aufnehmen*) une mesure pour les grandeurs dans une unique intuition, dont l'appréhension exige un temps considérable, est un genre de représentation qui, considéré subjectivement, est contraire à la finalité ; mais requis objectivement pour l'évaluation de la grandeur, il est par conséquent conforme à une fin : par quoi pourtant cette même violence qui est faite au sujet par l'imagination est jugée comme finale *pour la destination* (*Bestimmung*) de l'esprit tout entière. (CFJ, 97 ; KUK, 99-100).

Ce texte, on l'aura compris, est pour nous tout à fait crucial dans la mesure où il y va de la *temporalisation* et de

la *spatialisation* qui sont manifestement, ici, d'un point de vue phénoménologique, temporalisation et spatialisation *de langage* (elles constituent une présence pourvue de ses horizons de passé et d'avenir ; et un espace comme simultanéité dans cette même présence). Kant, comme d'ailleurs toute la tradition phénoménologique, n'en conçoit du reste pas d'autre, mais il est tout à fait remarquable pour notre interprétation que ce genre de considération n'intervient *pas du tout* chez Kant à propos du beau, ce qui indique, selon nous sans nul doute possible, qu'avec le sublime, il est presque ouvertement question de la temporalisation et de la spatialisation en langage.

Kant écrit très significativement, en effet, que l'appréhension d'un espace, qui ne peut être qu'un espace de phénomènes, donc un espace de monde ou un espace au monde, est irréductiblement sa "de-scription", c'est-à-dire, selon nous, son parcours, et la suite du texte l'indique, son *parcours temporalisant* – son "écriture" pourrait-on dire en jouant quelque peu sur les mots. C'est donc cette spatialisation/temporalisation phénoménologique de langage qui est le ressort phénoménologique caché du sublime mathématique : en quelque sorte une manière d'appréhender, dans sa primitivité même, la temporalisation/spatialisation en langage du champ phénoménologique en ce qu'il a d'indéfini ou d'in-fini. Il y a dans ce parcours qui est parcours d'espace quelque chose qui, dans sa progression même, est in-fini, ou dispersant. C'est pourquoi la spatialisation ("l'appréhension") ne va pas sans temporalisation ("compréhension"), c'est-à-dire sans rassemblement de la multiplicité en dispersion dans l'unité, non pas de la pensée, mais *de l'intuition* – preuve que nous sommes toujours, ici, au plan phénoménologique : il s'agit d'une véritable individuation de phénomène dans la temporalisation/spatialisation de langage. Ce qui s'empilait, pour ainsi dire, de manière dispersive dans la succession pure du parcours, se suspend en un *instant*, revient en quelque sorte sur lui-même dans l'unité d'un temps qui est aussi un espace, et en lequel il y a du passé et de l'avenir, puisque, par ailleurs, l'arrêt de la successivité dans le parcours ne peut être absolu. L'être-en-même-temps n'est pas seulement celui de l'espace, il est aussi, dans le même moment, celui du temps : c'est l'être-en-même-temps du passé, du présent, et de l'avenir. Et c'est par un arrêt ou un suspens (*Aufhebung*)

de la condition temporelle dans le progrès du parcours que, paradoxalement, le temps comme l'espace deviennent intuitionnables, c'est-à-dire accèdent à la phénoménalité, qui est phénoménalité (temps et espace) de langage. Autrement dit, c'est par l'irruption d'une *lacune* en sa phénoménalité, appréhendée comme le *suspens en un instant*, que le phénomène de langage accède à lui-même comme temps et espace, comme temps *dans* l'espace, et espace *dans* le temps. C'est cette lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage qui, en d'autres termes, est la condition pour que sa temporalisation/spatialisation se réfléchisse en espace *et* temps, ou mieux, en *espace/temps*. C'est donc, comme dit Kant, par une violence faite au sens interne (en tant que temporalisation/spatialisation), d'autant plus grande que l'espace et le temps parcourus sont grands, et ce parce que leur grandeur est coextensive, en quelque sorte, de l'intensité de leur dispersion. En ce sens, l'arrêt ou le suspens en un instant est certes contraire à la finalité sans fin du parcours, mais conforme à la finalité qui est celle de schématiser quelque chose des phénomènes de monde dans le phénomène de langage comme phénomène-de-monde (d'"évaluer", comme dit Kant, de la grandeur, ce qui, est-il besoin de le dire, est impossible hors langage). La finalité, dont les dernières lignes du texte indiquent qu'il s'agit de la *finalité symbolique* [la *destination-détermination* (*Bestimmung*) de l'esprit *tout entière*], est donc essentiellement d'abord *finalité de langage*, c'est-à-dire, nous l'avons vu, *téléologie schématique sans concept pré-déterminé*.

Reprenons tout ce mouvement fort important pour tenter d'y déceler comment la lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage (de temporalisation/spatialisation) s'articule plus précisément, d'une part à la téléologie de langage et d'autre part à la téléologie symbolique. Car tout est là : dans l'assignation d'un sens symbolique à la téléologie schématique de langage, sens en vertu duquel c'est la lacune qui s'appréhende elle-même en vue d'elle-même (dans le plaisir du sublime), comme *destination*, mais aussi, ainsi que l'indique le double sens du terme allemand, comme *détermination symbolique de l'homme en lui-même*. Il s'agit de mieux comprendre, en d'autres termes qui sont ceux de Kant, pourquoi "c'est précisément par là que le jugement esthétique lui-même devient subjectivement final pour la Raison, en tant que *source des idées*"

(CFJ, 98 ; KUK, 101, nous soulignons), c'est-à-dire, préciserons-nous, des concepts purs (sans ancrage phénoménologique) *dans leur déterminité.*

Tout tient dans l'articulation de la "successivité" ou de la "suite temporelle", qui est "*condition* du sens interne et d'une intuition", et qui se déploie avec et dans le parcours qui fait espace, avec le sens interne lui-même en tant que lieu a priori où l'intuition se donne. Tant que nous en sommes au parcours, qui est une progression ("un mouvement *objectif* dans l'imagination"), nous en sommes, avons-nous dit, à la fois dans la spatialisation et la temporalisation en langage (ce pourquoi ce mouvement est "objectif" : dans nos termes, c'est une schématisation phénoménologique), mais en tant, pour ainsi dire, que *processus aveugle* ou *non-réfléchi.* C'est, pourrait-on dire, la "phase antéprédicative" du phénomène de langage, celle-là même que nous avons toujours présupposée dans ce qui précède en tant qu'elle relève purement de la liberté phénoménologique. Ce processus aveugle, non-réfléchi ou "innocent" est celui par lequel le phénomène de langage s'initie en se schématisant, mais, nous le comprenons, selon une écriture schématique qui n'est pas encore, à proprement parler, celle du langage, puisque la réflexion dans la téléologie schématique sans concept qui le constitue n'a pas encore eu lieu : c'est donc, en un sens, une écriture schématique du même type que toute écriture schématique en général, sauf qu'en elle, c'est déjà un chiasme de phénomènes qui se schématise[6] sans encore se rapporter à lui-même, le chiasme, précisément, entre la temporalisation/spatialisation pour ainsi dire pure (ce qui est, l'expression le montre, une abstraction rétrojetée *depuis* le *phénomène* de langage) et les phénomènes-de-monde. C'est donc, en réalité, et compte tenu de la globalité du phénomène de langage[6], la manière dont le langage lui-même se réfléchit *en tant qu'irréfléchi,* ou la manière dont il réfléchit depuis lui-même son rapport à ce qui lui paraît hors de lui ; en quelque sorte la réflexion de sa manière de *"faire"* spontanément, et en général (là est l'abstraction qu'il y a dans cette réflexion), de l'espace et du temps avec ce qui, *a priori,* au moins pour une part, lui échappe (sans quoi le phénomène de langage serait intra-

6. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.,* IIe section, § 8.

temporel/intra-spatial, et non un phénomène temporel et spatial, capable de réfléchir le temps et l'espace, le temps dans l'espace et l'espace dans le temps). Ce qui lui échappe relève aussi bien du phénoménologique sauvage que de la lacune dans sa phénoménalité, deux "instances" qui, précisément, se *rencontrent* dans le sublime de manière extrêmement subtile. Mais l'intérêt immense de ce texte de Kant vient de ce qu'il montre que cette réflexion, intrinsèque au phénomène de langage, de ce qui tombe hors langage, n'est elle-même possible que par "un mouvement *subjectif* de l'imagination", par quoi celle-ci "fait violence au sens interne" – c'est-à-dire, non plus, faut-il noter en toute rigueur, à la condition du sens interne, qui est cette temporalisation/spatialisation aveugle et abstraite, mais à l'espace-temps de langage lui-même, à l'espace dans le temps et au temps dans l'espace. Et ce mouvement est celui de la "régression", qui "supprime la *condition temporelle* dans le progrès de l'imagination", et par là, rend intuitif l'être-en-même-temps du temps et de l'espace, cela, dans "la saisie du successif *en un instant*".

Ce texte ne signifie donc pour nous rien d'autre que : la condition pour que le phénomène de langage réfléchisse ce qui tombe hors de lui-même, et ce, de l'intérieur de lui-même, est le surgissement, en lui, d'une *lacune* en phénoménalité, qui n'est subjective, comme dit Kant, qu'en tant qu'elle *ancre le sujet à l'ordre symbolique*, qu'elle le *retranche du champ phénoménologique* comme champ des phénomènes-de-monde. C'est par cette lacune, et seulement par elle, que le temps et l'espace apparaissent, dans l'être-en-même-temps, *non pas comme phénomène*, mais comme *"milieu" abstrait*, toujours déjà réfléchi, du phénomène de langage, comme son "élément" ou sa "matière" phénoménologique présupposant à son tour le moment abstrait d'une temporalisation/spatialisation pure et irréfléchie – il n'y a pas, dans notre phénoménologie, d'espace et de temps purs mais seulement temporalisations/spatialisations plurielles et concrètes dans des phénomènes de langage pluriels et concrets. Le paradoxe est dès lors que l'espace et le temps, ou plutôt l'espace-temps ne s'appréhende, dans le phénomène de langage, comme sa "matière" phénoménologique déjà abstraite, que comme être-en-même-temps du temps *avec* ses protentions et ses rétentions, et de l'espace *avec* ses "dimensions" (avant, arrière,

haut, bas, gauche, droite) : la forme de ce double être-ensemble complexe surgit de la lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage, dans la mesure où celle-ci y surgit à son tour sous la forme de l'*instant* (et du *point* dans l'espace). Sans cette rupture, il n'y aurait pas d'espace-temps qui puisse paraître – et nous aurons à revenir sur le fait que cet instant est précisément celui du *cogito*, c'est-à-dire celui qui se donne classiquement comme celui de la *réflexion*. Mais le paradoxe est aussi que l'instant-point est incapable d'arrêter, par lui-même, ce qui, *depuis sa rupture*, et seulement depuis celle-ci, se réfléchit comme temporalisation/spatialisation aveugle : l'instant-point est indissociable de la successivité et de la progressivité du parcours temporalisant/spatialisant, puisque c'est à partir de lui, précisément, que le phénomène de langage s'appréhende *avant* lui-même et *hors* de lui-même comme étalement ou dispersion d'une multiplicité. Autrement dit, la rupture introduite dans le phénomène de langage par sa lacune en phénoménalité suspend sa temporalisation/spatialisation schématisante (et donc phénoménologique) dans ce que nous devons reconnaître, non pas simplement comme une régression, comme une rétrojection qui *crée cela même qu'elle rétrojette*, mais aussi comme un *pro-jet*, et un pro-jet où, précisément, "l'être-en-même-temps" de l'espace-temps surgit d'*un coup*. C'est en ce sens que la lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage est *génératrice* du temps dans l'espace et de l'espace dans le temps, c'est-à-dire, en réalité, du pro-jet de langage, qui est en fait pro-jet de monde, ouverture, en termes heideggeriens, de l'ek-stase du futur, mais qui paraît, de l'intérieur même du phénomène de langage se réfléchissant en sa lacune, comme l'illusion phénoménologique d'un espace-temps pur, animé, en lui-même, indéfiniment, par la progressivité et la successivité. C'est aussi la raison pour laquelle, à son tour, l'appréhension d'un espace-temps délimité est "un genre de représentation qui, considéré subjectivement, est *contraire à la finalité*". Il est en effet de la "nature" du *phénomène* de langage de temporaliser/spatialiser *à l'infini*, dans l'*apeiron*, le sans-limite du champ phénoménologique. La rupture, la lacune en phénoménalité dans son phénomène paraissent dès lors aller *contre lui*, en tant que l'arrêtant, en quelque sorte, *malgré lui*, et c'est là une autre manière de dire la structure intrinsèquement contradictoire de l'espace-temps, qui ne

surgit comme "matière" phénoménologique in-finie du phénomène du langage que du fait même qu'y surgit une *discontinuité finie*, un *point-instant* (l'équivalent du "point-source" ou de l'"ici absolu" de Husserl).

Il se produit donc ici, si nous y sommes attentifs, un retournement de la subjectivité sur elle-même : si le sujet ne se constitue, comme l'a si bien vu Lacan, que de se retrancher dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire, en nos termes, de se retrancher, par la lacune, du champ phénoménologique, l'espace-temps qui lui paraît pour autant comme la "matière" du phénomène de langage, lui paraît, dans cette mesure même, comme *subjectif* (comme le constituant lui-même en tant que sujet dans le sens interne), mais avec cette contradiction que la continuité indéfinie de cette "matière" s'oppose désormais à la discontinuité radicale du point-instant qui en est coextensive[7] : cela paraît désormais contraire à la finalité de l'espace-temps, qui est de se déployer indéfiniment, d'être arrêtée ou suspendue par le point-instant, donc à la finalité du sujet dans le sens interne (et faudrait-il ajouter, externe), "de retenir une mesure pour les grandeurs dans une unique intuition", et ce, en tant que ce qui est ainsi mesuré de l'espace-temps exige, pour son parcours progressif, "un temps considérable", alors que cette mesure, qui est en fait acte de langage, paraît abolir le parcours, le fait qu'il temporalise/spatialise.

En fait, nous rencontrons ici le problème posé par la *discontinuité* du langage, dont on voit qu'il communique en profondeur avec son *institution symbolique* : comment le phénomène de langage, phénoménologiquement continu puisque se schématisant en temporalisant/spatialisant de sa manière spécifique, et ce, sans relâche intrinsèquement possible, se découpe-t-il, par ses lacunes en phénoménalité, en des unités, qui ne sont déjà plus tout à fait phénoménologiques (puisque, si ces lacunes ont bien un statut phénoménologique qu'il nous faudra scruter, elles ont un rôle instituant, et même, nous le verrons, un rôle d'instituant symbolique), mais qui sont déjà, par là même, des unités symboliques. Nul doute que nous ne nous trouvions ici à la racine de l'institution symbolique du langage, et qu'en fait,

7. C'est cette contradiction qu'on trouve explicitement rapportée au langage par Hegel dans la *Certitude sensible (Phénoménologie de l'Esprit)*.

ce ne soit à cette racine que touche Kant à la fin du texte que nous étudions[8].

Il ajoute en effet que si le suspens dans le point-instant est subjectivement contraire à la finalité, il est objectivement requis pour l'évaluation de la grandeur (pour l'acte de langage), et donc conforme à une fin, qui est celle de la destination et de la détermination tout entières de l'esprit. Manifestement, il y a ici un changement important de registre quant à l'appréhension de la finalité, puisqu'il s'agit d'envisager ce en vue de quoi le suspens dans le point-instant se produit. Corrélativement, le langage n'est plus envisagé dans sa dimension phénoménologique de temporalisation/spatialisation, où la lacune en phénoménalité demeure, par définition, hors du champ phénoménologique, donc hors de la téléologie schématique propre au *phénomène* de langage, mais dans sa dimension *symbolique* de *détermination*, ou tout au moins de réflexion eu égard à la *déterminité d'un concept* (la grandeur), ce pourquoi nous avons nous-même parlé, non plus de phénomène de langage, mais d'*acte* de langage. La finalité qui s'ouvre ici est *finalité symbolique*, où la téléologie en question dans le langage n'est plus tout simplement téléologie schématique sans concept déterminé, mais téléologie symbolique s'ouvrant, au miminum, *sur la déterminité de concepts que le phénomène de langage ne possède pas en lui-même*, raison pour laquelle il est juste de dire que ces concepts sont des "idées de la Raison", sans aucun répondant phénoménologique au moins immédiat, en tant qu'inaccessibles comme telles dans le champ phénoménologique.

Nous en arrivons donc à ce nouveau paradoxe que le phénomène de langage, avec ses lacunes en phénoménalité, paraît *lui-même final eu égard à des concepts purs (des idées) qu'il est incapable de réfléchir en lui-même*, c'est-à-dire qu'il est incapable, par principe, de schématiser *tels quels* en langage, *et qui, dès lors, ne peuvent venir que d'ailleurs, du lieu même de l'instituant symbolique, comme lieu extérieur au lieu du monde* qu'il y a dans les phénomènes-de-monde. Ce paradoxe est en fait le véritable paradoxe du sublime kantien, où se manifeste un conflit ou un saut, difficile à maîtriser, entre l'imagination et la Raison, entre le phéno-

8. Tout comme c'est aussi, en fait, à cette racine que touche Hegel dans la *Certitude sensible*. Nous y reviendrons plus loin.

ménologique et le symbolique, mais un saut qui *peut* paraître harmonieux en tant qu'il articule l'un à l'autre sans discontinuité temporalisation/spatialisation en langage, au champ phénoménologique, et institution symbolique d'un ou de sens qui, par là, s'incarnent phénoménologiquement, dans la *rencontre*, à la poursuite de laquelle nous sommes partis, de la liberté phénoménologique et de la liberté symbolique (ce qui pourrait être une "définition" formelle de l'éthique, de la "santé" psychique ou morale.

Avant de nous interroger sur cette harmonie, ce que nous ferons plus particulièrement à l'occasion du sublime dynamique, interrogeons-nous sur la signification phénoménologique de ce saut ou de ce hiatus. Si le phénomène de langage est par principe incapable de schématiser comme tels les concepts purs de la Raison, c'est qu'il est par principe incapable de les temporaliser/spatialiser comme tels en langage – ce qui ne signifie pas qu'il soit par principe incapable de schématiser sous l'horizon inépuisable de sens qu'ils ouvrent, puisqu'ils sont aussi idées régulatrices, l'édifice critique tout entier le montre, et nous allons y revenir. Les choses en sont à ce point, tout à fait crucial, que les idées de la Raison ne sont des concepts de la réflexion que *dans la mesure* même ou il est impossible de les schématiser phénoménologiquement, de les "incarner" comme tels dans un temps qui soit espace et dans un espace qui soit temps, au sein de ce qui serait dès lors leur phénomène : le caractère même des idées de la Raison, en d'autres termes, est *de ne pas se phénoménaliser*, de ne pouvoir entrer, par principe, dans le champ phénoménologique – et toute la Dialectique transcendantale, dans la première *Critique*, est là pour montrer que penser cette phénoménalisation comme possible, c'est être victime de l'illusion transcendantale, tout comme la fondation fichtéenne du droit naturel nous a paru procéder, elle aussi, d'une dangereuse confusion transcendantale entre phénoménologique et symbolique. Nul doute que ce retranchement des idées hors du champ phénoménologique ne les rende, en un sens, inscrutables, ne leur confère, du point de vue du *phénomène* de langage, le statut du *non-sens*, de ce qui échappe à la phénoménalité du phénomène de langage, donc à sa temporalisation/spatialisation, et qui, dès lors, nous paraît intrinsèquement lié sinon identique à ce que Binswanger nommait le "retranchement" dans le corps-de-chair, et à ce

que nous avons repris, avec Fichte, comme l'institution symbolique du corps symbolique, coextensive, la psychanalyse l'a montré (Freud, Lacan), de l'*automantisme de répétition*. Nul doute, par conséquent, que ce retranchement ne soit "vécu", au moins pour une large part, dans le malheur et la souffrance, celle par laquelle la liberté phénoménologique se voit inhibée, où l'homme se voit enchaîné, précisément par la *contrainte de la répétition* (*Wiederholungszwang*), et ce, dans ce que nous avons indiqué comme un marquage ou une aimantation symbolique du champ phénoménologique.

Or, dans ce contexte, le paradoxe du sublime est que pareille aimantation symbolique puisse être vécue comme heureuse, *riche de sens* dans le plaisir pris au sublime. Paradoxe dont on voit qu'il communique avec cette *forme particulière* de l'aimantation symbolique qu'est l'appréhension des idées de la Raison comme *idées déterminées* et dans cette mesure même *régulatrices* (et non pas comme aimantant, pour ainsi dire aveuglément, à l'insu même du sujet, le champ phénoménologique-eidétique), c'est-à-dire comme concepts purs, hors-phénomène, *donnant un sens humain cohérent* au champ phénoménologique. Bonheur de l'institution symbolique kantienne de la philosophie, sur lequel on n'en a pas fini de s'interroger, qu'on l'accepte ou non.

Car comment les idées kantiennes ouvrent-elles, magré tout, des horizons de sens pour l'expérience humaine ? Y a-t-il là un subreptice tour de passe-passe, l'heureuse rencontre du génie créateur et de l'histoire, ou une profonde nécessité ? Question redoutable que nous n'avons certes pas l'ambition de trancher, mais pour laquelle, tout au moins, nous voudrions ébaucher une réponse, au moins selon la forme. Si les idées kantiennes sont, rappelons-le, des "concepts auxquels aucune représentation de l'imagination ne peut être adéquate", par suite des concepts qui ne peuvent ni se temporaliser ni se spatialiser en langage, ce sont néanmoins des concepts qui peuvent *se penser* en leur *déterminité* (là aussi est, du reste, le "saut" kantien, par lequel toute sa pensée participe de l'instituant symbolique sans aller scruter l'origine symbolique de cette déterminité). C'est-à-dire, telle sera notre thèse, des concepts où la pensée (symbolique) *se pense purement elle-même*, en dehors de toute temporalisation/spatialisation de langage, *mais de manière telle qu'elle puisse s'y articuler quelque part, qu'elle*

puisse mettre en branle, par la secousse dont il est question dans le sublime, le *pro-jet de temporalisation/spatialisation de langage*. Non que l'idée kantienne soit pour autant le projet-de-monde lui-même, car elle en est plutôt, précisément, le concept, qui ne peut être régulateur de l'expérience humaine qu'en ce sens très précis où le symbolique *rencontre* le phénoménologique, mais que, dans cette mesure même, l'idée kantienne, en tant que réflexion pure par la pensée (symbolique) du symbolique dans son articulation au phénoménologique, est pour ainsi dire *le temps pur sans espace (l'instant), l'espace pur sans temps (le point) et l'impossible synthèse des deux*. Nous y reconnaissons respectivement Dieu, le monde et l'âme, comme ces trois instances symboliques articulant, depuis le foyer dérobé de leur commune origine, nécessairement symbolique, tout l'édifice critique kantien. *Ce n'est qu'eu égard au temps pur, à l'espace pur et à leur impossible réunion que la lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage peut paraître avoir le sens final, donc téléologique, de rouvrir le phénomène de langage à sa re-schématisation, à l'habitation des phénomènes-de-monde par sa temporalisation et son espacement spécifique, donc à la "régulation symbolique" du champ phénoménologique par lui-même an-archique et a-téléologique.*

Certes, c'est là se donner d'avance juste ce qu'il faut pour que cette régulation symbolique soit possible, mais nous pensons faire avancer les choses si, désormais, nous nous en tenons sans plus, sans leur donner d'autre nom, au temps pur sans espace, à l'espace pur sans temps et à leur impossible réunion – la question étant déjà tout autre de savoir s'il est juste, ou judicieux, de les baptiser Dieu, monde et âme, sans compter qu'il y a aussi dans ce baptême quelque chose qui, puisant ses racines dans les profondeurs de la tradition métaphysique, ne relève pas tout uniment de la contingence historique.

c) La rencontre dans ses profondeurs

C'est donc seulement si l'instituant symbolique se voit réfléchi de la sorte comme telle déterminité symbolique *articulée au champ phénoménologique* que la rencontre

entre phénoménologique et symbolique peut être "heureuse" ou "harmonieuse". Nous voudrions, pour le montrer plus précisément, étudier à présent certains textes très significatifs tirés de l'analyse kantienne du sublime dynamique, où nous allons pouvoir mieux mesurer ce qui est en question dans ce qui nous apparaît de la sorte comme l'une des composantes du "moment phénoménologique" de l'institution symbolique. Kant écrit, au paragraphe 28 :

"La *force* (*Macht*) est un pouvoir (*Vermögen*) qui est supérieur à de grands obstacles. Elle s'appelle un pouvoir (*Gewalt*) si elle est aussi supérieure à la résistance de ce qui possède lui-même de la force. La nature dans le jugement esthétique, considérée comme force qui n'a sur nous aucun pouvoir, est *dynamiquement sublime.*"

Si la nature doit (*soll*) être jugée par nous dynamiquement comme sublime, alors elle doit (*muss*) être représentée comme suscitant la peur (*Furcht*) (bien que la réciproque : tout objet suscitant la peur est trouvé sublime dans notre jugement esthétique, ne vaille pas)." (CFJ, 98 ; KUK 102)

Examinons d'abord la première proposition, qui concerne en fait la mutation du pouvoir comme *Vermögen* au pouvoir comme *Gewalt*. Il faut dire que l'expression kantienne paraît fort abstraite, voire même embarrassée, ou à tout le moins difficile à interpréter. Il ne s'agit pas, en effet, tout simplement de la force comme force physique, mais essentiellement la force comme faculté (*Vermögen*). Est force (*Macht*) quelque chose, un pouvoir (*Vermögen*) qui, s'opposant à des obstacles ou les rencontrant, les surmonte, se montre supérieur à eux. La force ne se manifeste donc que dans cette rencontre, qui est de l'ordre d'une *résistance*. Et elle devient un pouvoir (*Gewalt*) si elle est elle-même supérieure à la résistance de ce qui possède lui-même de la force, c'est-à-dire du pouvoir (*Vermögen*) : dans ce cas, la force comme *Vermögen* est vaincue par la force comme *Gewalt* ; l'obstacle que rencontre la force comme *Vermögen* oppose à celle-ci une résistance dynamique qui l'emporte, celle de la force comme *Gewalt*. Ainsi *"submergée"*, la force comme *Vermögen* se trouve au pouvoir (*Gewalt*) de la force comme *Gewalt*, comme Kant va l'expliquer dans la suite du paragraphe 28, à propos, précisément, du sentiment de peur, qui est l'équivalent du jugement esthétique des sens (du sentiment immédiat, non réfléchi esthétiquement).

Il y a donc un enchaînement rigoureux entre la dernière phrase du premier aliéna et la phrase du second : la nature,

dans le jugement esthétique réfléchissant qui la déclare dynamiquement sublime, ne peut être considérée que comme force qui n'a sur nous aucun pouvoir (*Gewalt*), et cependant être représentée comme suscitant la peur, sans que cela implique que tout objet de peur soit propre à engendrer le sublime. C'est dire que la peur dans le sublime a un certain statut, que l'analyse a précisément pour but de réfléchir.

Un objet qui fait peur, poursuit Kant (CFJ, 98-99 ; KUK, 102-103), est un objet auquel nous opposons une résistance, c'est-à-dire une force dont nous sentons qu'elle est inférieure à la force opposée par l'objet. En ce cas, donc, notre force comme pouvoir (*Vermögen*) se voit exposée au risque de tomber au pouvoir de la force comme *Gewalt*. Mais l'intensité dynamique de cette dernière force ne peut être mesurée que par l'intensité dynamique de la résistance que nous lui opposons, sans quoi il n'y aurait pas de rencontre entre les deux, puisque, nous le comprenons déjà, nous serions dès lors aveuglément le jouet de la force comme *Gewalt*.

Il est significatif que Kant enchaîne aussitôt en ces termes :

> "Or on peut considérer un objet comme *susceptible de faire peur* (*furchtbar*) sans avoir peur *devant* lui, si nous le jugeons justement de telle manière que nous ne faisons que *penser* le cas où nous voudrions lui opposer quelque résistance, alors que toute résistance serait tout à fait vaine." (CFJ, 99 ; KUK, 103)

Ce qu'il illustre par l'exemple de l'homme vertueux qui craint (*fürchtet*) Dieu sans en avoir peur, dans la mesure où il ne lui vient pas à l'esprit de lui opposer de la résistance – ce qui sous-entend que l'homme qui s'adonne au mal ne peut vivre que dans la peur de Dieu, et même dans la terreur (*Schrecken*) devant sa force qui se manifeste par la résistance (*ibid.*). Qu'est-ce à dire, en réalité, sinon que, ici, la crainte, la peur, la frayeur ou la terreur est aussi – et nous le verrons : principalement – éprouvée quant à l'*instituant symbolique* : autant devant ce que la nature elle-même peut "signifier" symboliquement dans les exemples invoqués par Kant (océan déchaîné, chaos montagneux, etc.) que devant ce que peut "signifier" une "déterminité" symbolique comme celle de Dieu ? Ce n'est pas sans signification, en effet, que Dieu soit envisagé, ici, dans son rapport à l'homme, sous l'angle de la crainte ou de la peur : précisé-

ment comme ce qui, en tant qu'instituant symbolique, donne force à la Loi ("à ses commandements", dit Kant), donc en fait, à la Loi morale, par suite comme source dynamique de l'institution symbolique de la Loi. La crainte ou la peur l'est donc à l'égard de ce qui se joue dans l'institution symbolique – en tout cas, elle l'est exclusivement dans le cas où elle se réfléchit esthétiquement dans le sublime –, et il y a fort à parier que les forces et les résistances qui sont ici en question ne le sont qu'en tant qu'elles sont mises en jeu par l'instituant symbolique – que nous nous trouvons, de la sorte, au moins sur les marges de ce qu'a mis à jour l'investigation psychanalytique. C'est donc bien, par là, le pouvoir (*Gewalt*) proprement instituant de l'institution qui est en question, et les capacités (*Vermögen*) qu'a l'homme de lui résister, de le reconnaître pacifiquement (dans le sublime), ou d'être emporté par lui. Et nous allons le voir, Kant va revenir longuement sur cette illustration de son propos par l'exemple religieux, ce qui montre à suffisance que le sublime ne se trouve pas essentiellement *dans* la nature, ou plutôt qu'il ne paraît lié à la nature que dans la mesure où, en celle-ci, se montre un instituant symbolique *appelé* à se reconnaître lui-même – serait-ce là le lieu de l'Autre en tant que pointant ou épinglant les lacunes en phénoménalité de langage ?

Kant explique bien, en tout cas, que le spectacle de la nature dans toute sa force ne peut susciter en nous le sentiment du sublime que si "nous nous [y] trouvons en sécurité" (CFJ, 100 ; KUK, 104). Est-ce à dire que sans ce recul qui nous met en sécurité, nous n'éprouverions qu'une peur *physique* ? Problème complexe puisqu'il y entre, irréductiblement, *l'appréhension de la mort*, dont il est difficile de concevoir qu'elle soit exclusivement physique, mais dont il est également difficile de penser qu'elle soit exclusivement symbolique, puisque l'on voit aussi les animaux fuir les éruptions volcaniques, les ouragans, etc. Nous nous trouvons ici à une insituable frontière, mais du moins l'avons-nous franchie, et du côté de l'homme, dans le cas du sublime. Cela pose en retour la question de savoir comment l'animalité et l'humanité peuvent se recouvrir et se distinguer dans l'appréhension de la mort, c'est-à-dire, du point de vue de l'homme, dans l'appréhension de quelque chose qui, de manière d'ailleurs privilégiée, est l'"objet" de l'insti-

tution symbolique. Avant d'y revenir, contentons-nous de relever, pour l'instant, que la crainte, la peur, la frayeur ou la terreur dont il est question chez Kant paraissent *irréductiblement liées à l'ordre symbolique*. Et c'est ainsi que nous lirons le passage suivant :

"De cette manière, la nature n'est pas jugée sublime dans notre jugement esthétique dans la mesure où elle suscite de la peur, mais parce qu'elle appelle notre force (*Kraft*) (qui n'est pas nature) en nous, pour regarder tout ce dont nous nous soucions (les biens, la santé et la vie) comme de petites choses, et dès lors pour ne pas voir en celles de la nature (à laquelle nous sommes certes soumis en toutes ces choses), en ce qui nous concerne nous et notre personnalité, une puissance (*Gewalt*) devant laquelle nous devrions nous incliner, lorsqu'il s'agit de nos principes suprêmes, de leur affirmation (*Behauptung*) ou de leur abandon. Donc la nature est ici dite sublime, seulement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation (*Darstellung*) de ces cas où l'esprit (*das Gemüt*) peut se rendre sensible (*fühlbar*) la sublimité propre de sa destination (*Bestimmung*), elle-même au-dessus de la nature." (CFJ, 100 ; KUK, 105)

A quoi il faut aussitôt ajouter :

"C'est que la satisfaction (*Wohlgefallen*) ne concerne ici que la *destination* de notre pouvoir (*Vermögen*) qui se découvre en de tels cas, pour autant que la disposition (*Anlage*) à ce pouvoir est dans notre nature ; tandis que son développement et son exercice nous sont laissés et nous incombent. Et c'est ici qu'est la vérité : quelle que soit l'intensité (*so sehr*) avec laquelle l'homme, s'il étend sa réflexion jusque là, peut avoir conscience de son impuissance (*Ohnmacht*) présente et effective." (CFJ, 100 ; KUK, 106)

La nature n'est donc pas jugée sublime dans la mesure où elle suscite la peur. Celle-ci est seulement l'équivalent du déplaisir initial qu'il y avait dans le sublime mathématique, donc ce qui suscite l'ébranlement en lequel le pouvoir (*Vermögen*, ici *Kraft*), *qui n'est pas nature*, se reconnaît lui-même, et ce au sein de ce qui est une satisfaction (*Wohlgefallen*). S'il n'y avait que la peur, nous appréhenderions la nature comme un pouvoir ou une puissance (*Gewalt*) devant laquelle nous devrions seulement nous incliner – puissance obscure, anonyme, opaque, qui n'est visiblement pas celle de la nature en tant qu'objet de la connaissance physique, mais celle de la nature en tant qu'elle est susceptible de signifier la mort au sujet, donc *puissance opaque de la mort*, au-delà de la nature comme phénomène, et en nos termes, au-delà du monde mis en jeu par et dans les phénomènes-de-monde. Dès lors, puissance obscure de la nature en tant que "signifiant" symboliquement (et *à l'oc-*

casion, réellement) la mort, laquelle, précisément et en retour, ne peut, pour nous, hommes, qu'être *symboliquement instituée*. Puissance terrifiante de destruction, qui doit bien habiter, quelque part, *l'instituant symbolique*, mais qui, ce qui est capital, suscite, *par son recul même* dans le sublime, *notre* force, *notre pouvoir, qui n'est pas lui-même nature, mais qui est aussi au-dessus de notre appréhension empirique de la vie*. Dans nos termes, cela signifie que cette puissance *pointe ou épingle la force d'institution symbolique qu'il y a en nous*, et qui ne peut venir non plus de nous comme phénomènes-de-monde, mais précisément de ce qui se déchaîne (mais aussi s'enchaîne) en nous à travers les lacunes de non-phénoménalité dans le phénomène du langage.

Reprenons de plus près ce mouvement, dont on voit toute l'importance. Tout tient dans l'articulation entre la puissance symbolique mortifère qui surgit dans la nature – c'est-à-dire, selon nous, dans l'aspect "informe" ou chaotique des phénomènes, abstrait des phénomènes – et le *recul* par rapport à cette puissance, qui a pour effet d'éveiller notre pouvoir symbolique, dans une sorte de réflexion des lacunes en phénoménalité par elles-mêmes, et qui nous indique par là notre *Bestimmung*, à savoir notre destination, mais aussi notre détermination symboliques, qu'il est en notre liberté, nécessairement symbolique, d'accomplir ou de ne pas accomplir. Le paradoxe est que cette réflexion de l'instituant symbolique par lui-même soit une réflexion *esthétique*, c'est-à-dire sans concept prédéterminé, qui ouvre cependant à la déterminité d'un concept pur de la Raison, d'une idée, qui est ici, manifestement, celle de Dieu, dans son rapport de destination à l'esprit (*Gemüt*).

Ce paradoxe ne peut être compris que si l'aspect informe ou chaotique des phénomènes se manifeste par quelque chose au champ même des phénomènes : c'est précisément l'incapacité, se réfléchissant comme telle dans la réflexion du phénomène de langage, de porter au langage comme phénomène-de-monde toute la complexité schématique enchevêtrée des phénomènes-de-monde. C'est donc la réflexion de la *relative extériorité* du champ phénoménologique tout entier eu égard au phénomène de langage, c'est-à-dire, en réalité, comme dans le cas du sublime mathématique (en fait indissociable du sublime dynamique au plan phénoménologique), la *rencontre*, dans et par le

phénomène de langage, de ses *lacunes* en phénoménalité. Et cette *rencontre*, on le voit, ne peut s'effectuer réellement que si elle a elle-même un *statut phénoménologique*, ce qui a lieu, précisément, dans le sublime en tant que jugement *esthétique* réfléchissant. Quant Kant écrit que "la nature est dite sublime seulement parce qu'elle élève l'imagination à la *présentation* de ces cas où l'esprit peut se rendre *sensible* la sublimité propre de sa destination" (nous soulignons), cela signifie que là s'effectue en fait une temporalisation/spatialisation en langage, dans la *Darstellung* par *l'imagination*, de ces cas où l'esprit se rend *sensible à lui-même* l'exercice de son pouvoir symbolique dans l'exercice même du langage comme conquête ou reconquête (toujours déjà engagée, originaire) de l'instituant symbolique, à savoir de ses lacunes en phénoménalité. Mais cela ne signifie pas, le second paragraphe cité l'indique très clairement, que cette conquête doive aboutir *ipso facto*, ni que la réflexion de la "fonction" ou du pouvoir symboliques par eux-mêmes aboutisse à une conscience nécessairement claire et distincte : c'est plutôt un *horizon de sens* qui s'ouvre pour le phénomène de langage (pour la conscience), mais d'un sens qui, précisément, en tant que rejeté à l'horizon, n'est *pas un sens intrinsèquement phénoménologique de langage*. C'est donc un horizon de sens *symbolique*, où la conscience (le phénomène de langage) se voit assigné une *tâche à accomplir*, où, par conséquent, la téléologie n'est plus téléologie schématique sans concept (téléologie phénoménologique de langage), laquelle échoue irréductiblement, mais *téléologie symbolique*, téléologie d'un concept pur qui ne peut, par définition, entrer dans le champ phénoménologique du langage, et en laquelle, par suite, *prend naissance ce qui fera l'essence du jugement téléologique réfléchissant*. C'est là, dit Kant qu'est la *vérité*, qui ne peut être, nous le voyons, que la vérité de l'institution symbolique de l'homme, où la téléologie est d'abord celle du *sens*[9].

Par la même, l'autre face de la rencontre est qu'elle peut tout aussi bien ne pas s'effectuer. C'est alors, nous l'avons dit, que l'instituant symbolique surgit comme puissance de mort, c'est-à-dire, en fait, comme impuissance (*Ohnmacht*) radicale du phénomène de langage (la conscience) à sché-

9. Cf. notre étude : "Métaphysique et Phénoménologie", in *La Liberté de l'Esprit*, n° 14, Hiver 1986/87, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

matiser en langage les lacunes en phénoménalité. Alors, on le voit, les lacunes en phénoménalité sont coextensives d'un instituant symbolique qui demeure *inconscient*, à savoir du "corps" symbolique (le corps "retranché" du monde de Binswanger) comme inconscient, et le sujet se voit exposé, dans cette mesure, *à l'automatisme de répétition*. C'est ce que Kant explique lumineusement, dans la suite du paragraphe, en exposant la distinction entre superstition, dont l'œuvre de Freud a montré tout ce qui la rattache à la névrose, et religion.

Après avoir expliqué que les manifestations de force de la nature (orages, tempêtes, tremblements de terre) sont le plus souvent symboliquement interprétées comme des manifestations de la colère divine qui suscitent la soumission, l'accablement, le sentiment de la complète impuissance, et qu'imaginer que nous ayons en nous un pouvoir qui permettre de les transcender semble relever du sacrilège, Kant écrit, en un texte que nous citons *in extenso* :

"Dans la religion en général, il semble que se prosterner, adorer la tête inclinée, avec des gestes et une voix remplie de crainte et d'angoisse, soit la seule attitude (*Benehmen*) qui convienne en présence de la divinité, laquelle, dès lors, a été adoptée et est encore observée par la plupart des peuples. Mais cette tonalité d'esprit (*Gemütsstimmung*) est aussi loin d'être en soi liée et nécessaire à l'idée de la *sublimité* d'une religion et de son objet. L'homme, qui a effectivement peur, parce qu'il en découvre la cause (*Ursache*) en lui-même (*in sich*), en tant qu'il a conscience de repousser (*verstossen*) par son sentiment (*Gesinnung*) condamnable une puissance (*Macht*) dont la volonté est irrésistible et en même temps juste, ne se trouve pas du tout dans l'état d'esprit pour admirer la grandeur divine, en vue de quoi est exigée une tonalité (*Stimmung*) pour la contemplation calme et un jugement tout à fait libre. C'est donc seulement lorsqu'il est conscient que son sentiment est droit et agréable à Dieu, que les actions (*Wirkungen*) de cette force (*Macht*) servent à éveiller en lui l'idée de la sublimité de cet être, dans la mesure où il reconnaît en lui-même une sublimité du sentiment à la mesure de la volonté de cet être, et est élevé par là au-dessus de la peur de ces actions (*Wirkungen*) de la nature qu'il ne regarde plus comme l'éclatement de la colère divine. L'humilité elle-même, en tant que jugement sans indulgence sur nos défauts [...] est une tonalité d'esprit sublime, en laquelle on se soumet volontairement à la douleur des reproches intérieurs, afin d'en extirper peu à peu les causes (*Ursache*). C'est seulement de cette manière que la religion se distingue intrinsèquement de la superstition ; celle-ci ne fonde pas dans l'esprit la crainte respectueuse pour le sublime, mais la peur et l'angoisse devant l'être tout puissant à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis sans pourtant l'honorer ; il ne peut en résulter que la recherche de la faveur et de la flatterie, au lieu d'une religion du bon cours de la vie (*des guten Lebens-wandes*)" (CFJ, 101-102 ; KUK, 108-109)

Est bien en question, ici, dans ce texte, le statut ambigu de l'instituant symbolique – et en ce sens, pareillement, le statut de toute la pensée kantienne elle-même comme institution symbolique d'horizons de sens, en particulier, celui de la liberté symbolique. Statut ambigu puisque nous passons, apparemment sans solution de continuité, de la peur (*Furcht*) ou de la crainte (*Furcht*) à l'œuvre dans la superstition, avec toutes ses manifestations qui relèvent, dans les rituels, de l'*automatisme de répétition*, à la religion, en laquelle, selon Kant, l'homme se réconcilie en quelque sorte avec l'instituant symbolique. L'automatisme de répétition est explicitement rattaché à toute une symbolique corporelle, elle-même instituée –, et à l'angoisse, la terreur et la souffrance, dont il reste à interroger le statut, mais dont on voit qu'elles sont liées à la *contrainte symbolique* dont l'origine ou la cause est elle-même rejetée dans l'être tout puissant, figure de l'institution symbolique. Il s'agit donc de l'angoisse, frayeur ou terreur devant l'Autre dont les ressorts échappent, mais l'homme, dit Kant, en "découvre la cause en lui-même" dans la mesure où il résiste à cette toute puissance investie dans l'Autre. Il y a dès lors, dans ce cas, *conflit*, mais dans cette mesure perdu d'avance, entre le pouvoir de l'homme et le pouvoir de l'instituant symbolique. Et ce qui est remarquable c'est que Kant n'en propose pas de solution (dans ce qui serait le principe d'une sorte de "thérapie" des rapports symboliques), puisque, quand nous passons à la réconciliation, à la rencontre qui est censée pouvoir avoir lieu, nous parvenons à un tout autre registre, celui de la "vraie" religion. Il y a ici une circularité de la superstition et de ses avatars dans la répétition automatique des rituels, qui ne communique pas avec cette autre circularité à l'œuvre dans le sentiment du sublime, et donc dans l'authentique sentiment religieux. Mais c'est, on le voit, parce que l'automatisme de répétition est précisément un automatisme, qui échappe, par sa nature même, qui est *aveugle*, à la temporalisation/spatialisation en langage : le rituel superstitieux n'en est que la manifestation *avortée* (c'est bien l'avortement de l'inconscient dont parlait si bien Lacan) qui, échouant à s'ouvrir à un projet de langage, c'est-à-dire au pro-jet-de-monde au sein duquel les phénomènes-de-monde se temporalisent/spatialisent en langage, ne peut que *se répéter*, indéfiniment, dans la rencontre manquée de l'instituant symbolique, du lieu de l'Autre – et

nous verrons en quoi, au chapitre suivant, cette rencontre manquée participe encore, quoique *latéralement*, du langage, dans la mesure où elle est primairement rencontre manquée du phénomène de langage et de ses lacunes en phénoménalité.

Le *recul de l'instituant symbolique*, dont nous avons parlé, advient dans le texte quand Kant nous dit que l'"état d'esprit pour admirer la grandeur divine" est la tonalité où il est capable de "la calme contemplation" et du "jugement tout à fait libre" : deux caractères qui se réfèrent au jugement *esthétique* réfléchissant que doit être le jugement sur le sublime, donc à la dimension *phénoménologique* de la rencontre, qui ne peut être, nous l'avons vu, que projet de langage, c'est-à-dire temporalisation/spatialisation en langage. Mais ici se précise la nature de l'horizon de sens symbolique sous lequel s'effectue cette schématisation en langage : ce n'est pas seulement que le sujet doive y faire preuve de fermeté d'âme, mais c'est surtout qu'il découvre dans l'enchaînement, réel ou possible, de ses actions, donc dans leur historicité à la fois temporalisée et spatialisée en langage, un sens, nécessairement symbolique, qui n'est plus en conflit avec le sens délivré par l'instituant symbolique. Cependant, l'ambiguïté dont nous parlions ne cesse pas, dans ce texte, tout comme, du reste, dans la philosophie kantienne de la religion, et cela parce que l'instituant symbolique s'y donne sous forme de *Loi*, et donc, de *volonté*, c'est-à-dire sous forme d'une Loi qui, nous le savons, est elle-même instituante d'une *liberté symbolique : d'où vient donc cette apparente déterminité de la Loi* ? Sûrement pas du champ phénoménologique, donc de la liberté phénoménologique (an-archique et a-téléologique). Que signifie dès lors l'invocation kantienne de "la calme contemplation" et du "jugement tout à fait libre" ? N'y a-t-il pas ici, comme c'était le cas chez Fichte, une confusion transcendantale, moins "dangereuse" car ne s'exerçant plus au champ du politique, entre liberté phénoménologique du jugement esthétique réfléchissant et liberté symbolique ancrée au lieu de l'instituant symbolique ? Suffit-il de dire que la liberté symbolique, telle que la dégage Kant dans toute sa radicalité, est la seule possibilité *symbolique* offerte aux hommes pour être véritablement au monde comme phénomènes-de-monde, et plus particulièrement comme phénomènes de langage au monde ?

Si le texte de Kant a un sens, est autre chose qu'une pure et simple contradiction ou qu'un glissement subreptice de sens (ce qu'il est certes *aussi* dans la mesure où ce que *nous* pensons relève à proprement parler de l'*impensé* de Kant), il faut qu'il y ait, dans le sublime, *rencontre* entre liberté phénoménologique et liberté symbolique, rencontre qui ne peut être que celle, que nous étudions depuis notre interprétation du texte fichtéen, entre existentialité phénoménologique et existentialité symbolique, mais médiatisée, *au champ phénoménologique*, par la "re-schématisation" en langage. C'est en celle-ci seulement que le "cours de la vie" (*Lebenswandel*) peut prendre consistance, accéder à un sens en quelque sorte "proto-historique" (déjà temporalisé/spatialisé en langage, mais pas encore institué en un unité), qui soit *à la mesure* du sens symboliquement institué où, pour parler comme Binswanger, le *Lebenswandel* se muera en *innere Lebensgeschichte* (histoire interne de vie). Le lieu où le glissement subreptice de sens opérant dans le texte kantien se révèle avec toute la profondeur de son énigme, réside dans le passage où ce sens doit se charger d'une *légalité* qui s'articule, en fait, à la Loi morale : il y a dans cette dernière toute l'ambiguïté entre, d'une part l'instituant symbolique, qui ne peut avoir en lui-même aucune déterminité déjà disponible – il s'agit, en toute rigueur, d'une idée *indéterminée* de la Raison, ou, à tout le moins, si l'on prend l'instituant symbolique (l'idée) comme *cause* (*Ursache*), ce ne peut être que du *temps pur sans espace*, qui doit entrer, par l'énigmatique médiation de l'âme, *dans de l'espace pur sans temps* –, et d'autre part l'institué symbolique qui recèle, lui, encore que ce soit pour nous de manière tout à fait énigmatique, de la déterminité, fût-elle formelle. En quoi cette déterminité peut-elle être intrinsèquement différente de celle qui se joue dans la superstition ? En d'autres termes : en quoi la conception kantienne de la religion n'est-elle pas encore entachée, quelque part, de cette même superstition, c'est-à-dire de cet *automatisme de répétition* qui serait l'obéissance scrupuleuse aux "décrets" de la Loi, ou de la "volonté divine" ? Kant ne parle-t-il pas lui-même de "la *crainte* respectueuse pour le sublime" ? Si nous posons cette question, à laquelle on est irrésistiblement tenté de répondre de manière affirmative, c'est pour indiquer fortement, précisément, que la *rencontre* avec le symbolique, ou la réconciliation avec lui, *ne peut s'effectuer qu'au champ*

phénoménologique, dans l'exercice de la liberté phénoménologique, à savoir dans *et par la re-schématisation en langage du phénomène de langage autour de ses lacunes en phénoménalité*, dès lors pointées, non plus seulement depuis le lieu de l'Autre, mais aussi essentiellement depuis le phénomène de langage lui-même, comme des horizons de son sens ou de ses sens. Telle est, en réalité, pour nous, l'articulation de l'anthropologie phénoménologique et de l'anthropologie philosophique.

C'est ce que confirme encore le texte du paragraphe 29 où est en cause le rapport entre sublime et culture. Kant commence par expliquer que si le jugement portant sur le beau ne semble pas devoir susciter de conflit quant à l'assentiment d'autrui – en ce qu'il s'y agit, rappelons-le, d'une communication *immédiate* du plaisir esthétique, c'est-à-dire du plaisir de phénoménalisation –, il n'en va pas de même du jugement énonçant le sublime, qui requiert une culture (*Kultur*) beaucoup plus développée, non seulement de la faculté de juger esthétique, mais encore des pouvoirs de connaître (entendement, imagination, Raison) se trouvant à son fondement. Puisqu'il n'y a pas, pour nous, de culture qui ne relève de l'institution symbolique, cela signifie que le sublime ne peut advenir que dans son sein, et donc que, dans la mesure où le sublime est l'objet d'un jugement *esthétique* réfléchissant, il y est question d'une réflexion *phénoménologique* de l'institution symbolique par elle-même. Le problème est donc toujours comment l'extra-phénoménologique peut-il lui-même faire l'"objet" d'une réflexion phénoménologique ? Kant poursuit en ces termes :

"La tonalité (*Stimmung*) de l'esprit en vue du sentiment du sublime exige une réceptivité (*Empfänglichkeit*) de celui-ci aux idées ; car c'est justement dans le caractère inapprorié (*Unangemessenheit*) de la nature à celles-ci, par suite seulement sous la présupposition des idées et de la tension(*Anspannung*)de l'imagination, dans son effort de traiter la nature comme un schème pour les idées, que consiste ce qui est effrayant pour la sensibilité, et qui pourtant est en même temps attirant : parce qu'il s'agit d'un pouvoir (*Gewalt*) que la Raison exerce sur elle, mais seulement pour l'élargir à la mesure de son domaine propre (le pratique), et lui faire jeter un regard au-dehors (*hinaussehen*), sur l'infini qui est pour elle une abîme. En fait sans développement d'idées éthiques, ce que, préparés par la culture (*Kultur*), nous nommons sublime, ne surviendra à l'homme grossier que de manière effrayante." (CFJ, 102 ; KUK, 110-111)

Comment dire plus clairement ce que nous avons nommé la *circularité* du sublime ? Il ne surviendra pas, en effet, chez un homme en qui il n'y a pas déjà *culture*, c'est-à-dire, en termes kantiens, développement et réceptivité aux idées éthiques, institution symbolique de la Loi, et dans nos termes, jeu de l'institution symbolique. Mais la culture est à entendre ici dans un sens actif : dans celui, précisément, où la Raison (l'instituant symbolique) entraîne irrésistiblement, par son *Gewalt*, l'imagination à *schématiser* les idées, à savoir les concepts purs qui, comme déterminités d'une réflexion s'exerçant hors de l'espace-temps, sont du *temps pur sans espace*, et cela, même si cette schématisation est par définition impossible (là est le conflit qui surgit dans le sublime). Néanmoins, cet effort de schématisation, qui est pour nous, nécessairement, schématisation *en langage*, donc temporalisation/espacement de langage, aboutit s'il a pour effet d'élargir l'imagination à la mesure du domaine propre de la Raison, qui est le *domaine pratique*. Par conséquent, le sublime est bien le lieu de la rencontre, dans le phénomène de langage, entre celui-ci et ses lacunes en phénoménalité, mais de manière telle que la rencontre suscite une re-schématisation en langage sous l'horizon d'un sens qui lui échappe, en tant qu'il est reporté à son dehors, à l'infini, et qui, lui échappant de la sorte, constitue l'horizon *symbolique* de tous ses sens, ce qui articule *du dehors, du lieu de l'Autre*, le champ de la pratique humaine en tant qu'elle s'inscrit au phénomène de langage. L'articulation du symbolique au phénoménologique ne se produit donc que dans la *téléologie symbolique* d'un sens impossible à monnayer en sens de langage, en "significations" phénoménologiques, mais articulant celles-ci depuis son concept qui, dès lors, paraît comme cause, c'est-à-dire comme *temps pur sans espace*. Et cet horizon ou cette téléologie symbolique (matrice, on le voit, du jugement téléologique réfléchissant) ne peuvent eux-mêmes surgir que de *l'institution symbolique de la culture*, où s'institue l'*éthos* social transsubjectif, ce qui donne sens à la pratique humaine. Version, encore une fois, quelque peu "optimiste", puisqu'elle suppose que la culture a nécessairement un rôle réconciliateur, en tout cas entre la liberté phénoménologique et la liberté symbolique – comme s'il n'y avait pas, à cet égard, de "pathologie" sociale et historique : Kant n'était certes pas un homme du XX^{e} siècle ! Il ne pouvait s'imagi-

ner qu'une société puisse exister qui ne repose pas sur l'institution *symbolique* de la Loi comme "créant" un espace public donnant sens aux pratiques humaines dans leur nécessaire diversité. Il ne pouvait pressentir l'effondrement apparent du symbolique en lequel nous vivons de nos jours.

Nous voyons en retour que cet effondrement est coextensif de l'impossibilité, largement explorée par la psychanalyse, de concevoir tout simplement l'instituant symbolique sous la forme d'un *temps pur sans espace* qui, comme tel, en tant que cause nécessairement suspendue, ouvrirait ipso facto, par la médiation de l'*espace pur sans temps*, au pro-jet de monde en tant que pro-jet temporalisant *et* spatialisant en langage *les phénomènes-de-monde*, c'est-à-dire aux sens des diverses pratiques humaines, en tant que toujours déjà inscrites aux phénomènes de langage. Autrement dit, l'ordre symbolique ne peut s'articuler au champ phénoménologique que par la médiation, non pas seulement du phénomène de langage qui fait toujours déjà partie du champ phénoménologique, mais encore du pro-jet de langage comme projet-de-monde, lequel ne peut s'ouvrir *à lui-même comme tel* (c'est là, pour nous, la leçon implicite de Kant dans l'analytique du sublime), que si l'instituant symbolique est *préalablement* (telle est la circularité du sublime) *réfléchi* sous une triple forme : celle du *temps pur sans espace* (la cause finale, l'horizon de la téléologie symbolique de sens), de l'*espace pur sans temps* (ce en quoi la cause est appelée, par la téléologie symbolique, à s'inscrire), et de leur *impossible réunion* (dans la pratique, où s'indique l'impossibilité phénoménologique de schématiser du temps pur sans espace dans de l'espace pur sans temps, puisque cette schématisation est toujours déjà temporalisation/spatialisation de langage, schématisation d'un temps qui comporte toujours déjà de l'espace en lui-même, et d'un espace qui comporte toujours déjà du temps en lui-même). En ce sens, il apparaît d'ailleurs que l'esthétique transcendantale kantienne relève déjà d'une "abstraction" phénoménologique, que la distinction de l'espace et du temps procède de l'institution symbolique *ici* en cause, et se réfléchissant en fait, *ici*, en abîme, avant de se reprendre dans les paragraphes 74-78 de la seconde partie. La manière de concevoir la rencontre entre phénoménologique et symbolique est elle-même tributaire de l'institution symbolique de la philosophie qui se joue dans l'œuvre de Kant – mais avec cet avantage, qui fait

l'extraordinaire fécondité de cette pensée, que, du moins, en elle, cette institution symbolique y arrive, au moins implicitement, à se réfléchir : pour nous, modernes, elle constitue, en ce sens, un point de départ *obligé*.

Par suite, la culture présuppose toujours déjà la culture, à savoir la réflexion qu'il faut présupposer de l'institution symbolique dans le *temps pur* (sans espace) comme cause instituante, dans *l'espace pur* (sans temps) comme "matière" transparente devant subir, en principe sans reste, l'*effet institué* de la cause *instituante* (et le subissant, en fait, le plus souvent, aveuglément, dans l'inconscient ou le corps symbolique en tant qu'absolument retranché du corps phénoménologique), et dans la réflexion de l'institué au sein de l'instituant, laquelle ne peut se faire que comme *pratique* temporalisée/spatialisée en langage et inscrite à un horizon de sens qui la déborde irréductiblement. Kant était conscient de cette circularité puisqu'il écrit :

"Mais parce que le jugement sur le sublime de la nature a besoin de culture (plus que le jugement sur le beau), il n'est pas toutefois, pour autant tout d'abord engendré (*erzeugt*) par la culture et introduit en quelque sorte dans la société de manière seulement conventionnelle ; mais il a son assise (*Grundlage*) dans la nature humaine et à la vérité en cela même que l'on peut avec le bon sens supposer et exiger de chacun, à savoir dans la disposition au sentiment pour les idées (pratiques), c'est-à-dire au sentiment moral (*moralisch*)." (CFJ, 103 ; KUK. 111-112)

Il faut qu'il y ait sentiment moral en l'homme pour qu'il y ait sentiment du sublime, et ce sentiment moral, pour Kant, excède la convention sociale. Mais on peut l'entendre en un sens plus profond si l'on pense que Kant fait ici allusion aux théories politiques, alors régnantes, du contrat social, censé réfléchir en lui-même ce qui fait l'institution d'une société. Alors, certes, le sentiment du sublime ne peut venir du pacte social en ce qui paraît, en lui, conventionnel, issu du libre accord explicitement reconnu sur la définition de la loi fondamentale par des hommes qui s'instituent par là en société. Mais on pourrait toujours dire à juste titre que la tentative kantienne d'échapper au cercle est biaisée dans la mesure précisément où, si cet "accord" est véritablement fondateur, ou instituant du social, il est nécessairement sous-tendu par un *instituant symbolique* dont la *déterminité* de la Loi (de l'horizon de sens à l'intérieur duquel se définissent les lois) est pour ainsi dire un "effet" qui échappe, par quelque côté, à la liberté de la reconnaissance

explicite, puisque c'est précisément lui qui rend possible cette dernière. Et que c'est cet instituant symbolique, demeurant, *en un sens, inscrutable*, qui est du fait même *instituant du sentiment moral*, de *l'éthos symbolique* du groupe social. Autrement dit, c'est sans doute aller trop loin que de dire que ce sentiment est inscrit dans la "nature" humaine. Nous trouvons déjà, ici, l'aporie qui traverse la fondation fichtéenne du droit naturel et de l'Etat légitime, puisqu'il s'agit de l'articulation, mais *à distance*, moyennant un *hiatus*, de la liberté phénoménologique et de la liberté symbolique.

Comment se pense donc finalement cette articulation à travers le texte de Kant ? Lisons, pour terminer, ce passage qui conclut le paragraphe 28 :

> "Le sublime n'est contenu en aucune chose (*Ding*) de la nature, mais seulement dans notre esprit, dans la mesure où nous pouvons devenir conscients d'être supérieurs à la nature en nous, et de là aussi à la nature hors de nous (pour autant qu'elle influe sur nous). Tout ce qui suscite ce sentiment en nous, à quoi appartient la *force* (*Macht*) de la nature qui sollicite nos forces (*Kräfte*), est dès lors dit sublime (quoiqu'improprement) ; et ce n'est qu'en présupposant cette idée en nous, et en rapport avec elle, que nous sommes capables de parvenir à l'idée de cet être (*Wesen*) qui cause (*wirkt*) un respect (*Achtung*) intime en nous, non seulement par la force (*Macht*) qu'il démontre dans la nature, mais encore bien plus par le pouvoir qui est en nous de juger la nature sans peur, et de penser comme sublime notre destination en tant que placée au-dessus de la nature." (CFJ, 102 ; KUK, 109)

La première médiation importante de ce passage est que la disposition au sentiment moral, qui se reconnaît dans le sublime, est supérieure à la nature en nous, et par là, à la nature hors de nous. Cette disposition ne peut donc pas être dit "naturelle" au sens strict. Mais tout se complique si nous remarquons que, par ailleurs, la nature n'est pas non plus nécessairement "naturelle" en et pour l'homme, en tant qu'elle participe, elle aussi, de l'institution symbolique – comme le montre, déjà dans la *Critique de la Raison pure*, la première Antinomie de la Raison pure où la nature (le monde) est assimilée à *de l'espace pur sans temps* (l'antinomie se résolvant par l'introduction du temps dans cet espace, sous la forme de la synthèse "régressive" rendant impossible la détermination de l'espace pur par le fini ou l'infini, mais rendant possible son entrée, temporalisée et spatialisée en langage, dans l'"expérience" sous l'horizon de l'infini : tout comme, nous l'avons indiqué, dans le sublime

mathématique). La nature hors de nous, qu'elle soit l'objet de la connaissance physique, ou l'objet de la réflexion symbolique dans le sublime, est donc elle-même *symboliquement instituée*, et ne peut *en aucun cas* être assimilée, dans la conception kantienne, au "barbare" du champ phénoménologique. Il en va de même de la nature en nous si l'on se souvient que, pour Kant, il ne peut s'agir, soit que du corps comme objet de la connaissance scientifique, soit que des penchants ou inclinations "pathologiques" (des "passions") contre lesquels, précisément, l'être moral se doit de lutter, mais dont on sait, depuis les investigations psychanalytiques, qu'ils relèvent eux-mêmes de l'institution symbolique, de ce que nous avons désigné, en interprétant Fichte, comme le corps symbolique. Il s'agit donc en fait, dans le sublime, d'une sorte de *reconquête originaire* (qui ne peut supposer de conquête perdue à l'origine, en vertu de sa circularité) *de l'instituant symbolique par lui-même, mais par les moyens de la liberté phénoménologique, de la reschématisation en langage sous l'horizon du concept pur comme temps pur sans espace.* L'extraordinaire profondeur du texte kantien, la raison pour laquelle nous nous y sommes tant attachés, vient de cette découverte, par Kant, non pas tant du lieu où s'institue symboliquement le cadre qui donne sens à toute sa pensée, à sa pratique effective de philosophe, mais, à la mesure de ce lieu où, nous l'avons vu, l'édifice critique se réfléchit en abîme, du lieu où l'institution symbolique se réfléchit elle-même, et ne peut le faire que par les moyens de la rencontre, *elle-même phénoménologique* (puisque le sentiment du sublime est un jugement *esthétique* réfléchissant), du *symbolique et du phénoménologique.*

Ce qui se produit dans cette rencontre est aussi subtil qu'important : c'est la *rencontre en chiasme* où le symbolique, hors langage car inscrit aux jointures des lacunes en sa phénoménalité, se temporalise/spatialise en langage, donc s'articule au phénomène de langage en entrant, depuis son dehors même, ou à distance, dans le phénoménologique ; et où à l'inverse, le phénoménologique, hors symbolique, car se réfléchissant lui-même nécessairement dans sa phénoménalité intrinsèque sous la forme de ses essences concrètes, s'articule au symbolique en tant qu'horizon inscrutable de sens qui le tient ouvert dans un projet-de-monde symboliquement *orienté*, pour entrer pareillement, mais à dis-

tance, dans le symbolique comme la manifestation indéfinie de son sens. Dans cette rencontre, nous voyons se produire une articulation *spécifique* des existentiaux phénoménologiques et des existentiaux symboliques, puisque, pour ainsi dire, toute une part du symbolique se libère d'elle-même, accède, non pas à l'expression pure impossible de son propre sens, mais à la *réflexion téléologique de ce sens* sous la forme du *temps pur de l'institution* à inscrire dans l'espace pur de ce qui paraît ne pas encore être institué. Autrement dit, l'automatisme de répétition, en lequel la rencontre était toujours manquée, s'y convertit ou s'y conjure en projet-de-monde, c'est-à-dire en temporalisation/spatialisation de langage. En ce sens, ce qui pouvait paraître unilatéralement comme capture symbolique toujours déjà effectuée se retourne en liberté symbolique, où, en fait, l'existential symbolique est *reconnu comme tel*, comme horizon *téléologique* de la prolifération an-archique et a-téléologique des "significations" ("lambeaux de sens") phénoménologiques. Tel est, ni plus ni moins, l'acte de naissance de l'anthropologie *philosophique*, c'est-à-dire de *l'interrogation de l'institution symbolique par elle-même, qui ne peut se faire, encore une fois, sans les ressources de la liberté phénoménologique*, même si le retournement de la capture symbolique en liberté symbolique, qui est finalement le véritable objet de la cure psychanalytique, nous demeure encore largement énigmatique, et le reste d'ailleurs toujours dans les cas singuliers.

Il se produit donc, dans cette rencontre, qui suppose un recul ou une véritable *réduction phénoménologique de l'instituant symbolique* (par quoi seulement la "nature" peut cesser de paraître effrayante, comme une sorte de non-sens absolu porteur de mort), une sorte de *rabattement de l'instituant symbolique sur lui-même*. En vertu de ce recul, l'instituant symbolique paraît donateur d'un sens qui n'est pas contraignant en tant qu'il serait radicalement dérobé au lieu de l'Autre, par suite lieu d'ouverture d'un horizon de sens libre parce qu'impossible à traduire "mécaniquement" dans la pratique (dans l'observance stricte, et quasi-obsessionnelle, de la supposée positivité de ses décrets, donc plus généralement selon l'automatisme aveugle de répétition). Comme le dit Kant lui-même dans la troisième *Critique*, la pratique exige l'usage constant de la faculté de juger réflé-

chissante dans la mesure où l'on n'y rencontre jamais que des cas singuliers pour lesquels l'universel est chaque fois à trouver. C'est dire que cet universel, nécessairement symbolique, ne peut advenir concrètement que dans une temporalisation/spatialisation de langage, en elle-même phénoménologique, mais ouverte au foyer de sens livré par l'instituant symbolique. *L'écart* entre phénoménologique et symbolique *demeure*, mais il est *phénoménologiquement réfléchi comme tel*, dans la stricte mesure où le sublime ne *se phénoménalise* comme sentiment que dans le recul ou le suspens phénoménologique de l'instituant symbolique.

Néanmoins, le point qui reste sans doute le plus difficile est que, dans ce "rabattement", ce n'est pas *pour autant* que l'institution symbolique devient, pour ainsi dire, *transparente* à elle-même, ou que, plus concrètement, la réflexion du temps pur de l'institution amène, *ipso facto*, à la disparition pure et simple des automatismes de répétition. Il reste que cette réflexion doit chaque fois s'effectuer à même la concrétude singulière d'une expérience, et qu'il ne suffit pas, comme on dit, d'une "prise de conscience" qui, demeurant abstraite car générale, ne peut être que sans effet. Nous en sommes restés, pour ainsi dire, avec Kant, au plan formel, et nous n'avons pas saisi les conditions matérielles et concrètes de la réflexion, qui ne peuvent qu'être liées à la nature concrète, et chaque fois singulière, des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage. La découverte kantienne est une *indication*, ce n'est pas une "solution", qui pourrait se monnayer, en quelque sorte, en "thérapie". Kant le sait bien lui-même, dans tout le savoir, remarquable, qu'il démontre tout au long de son œuvre, des "passions" humaines. Il sait fort bien que sa morale ne peut donner aux hommes un code qui les libérerait comme par miracle des pouvoirs mortifères de l'institution symbolique, et cela même si, presque à son corps défendant, il en a trop dit sur les principes de l'obéissance à la Loi, qui paraissent parfois, dans leur énoncé, plutôt effrayants que sublimes. Nous allons donc traiter pour lui-même ce problème dans notre prochain chapitre, en étudiant de près la manière dont se déploie, depuis les lacunes en phénoménalité du phénomène de langage, ce que nous avons désigné par le marquage, l'aimantation ou la polarisation (symbolique) du champ phénoménlogique eidétique, et nous aurons à relever, à cette occasion, pourquoi il ne peut, *par principe*, y

avoir cette "transparence à soi" de l'institution symbolique que nous venons d'évoquer.

d) Phénoménologie et réflexion de l'instituant symbolique

Avant d'en venir là, cependant, nous voudrions conclure par quelques remarques sur le statut phénoménologique des démarches de Hegel, de Husserl et de Heidegger : elles s'inscrivent directement dans la ligne de ce que nous venons de proposer. Tout d'abord, notre interprétation du concept pur (idée) de la Raison comme *temps pur sans espace* rejoint son interprétation par Hegel. On connaît les célèbres formules de la *Préface* à la *Phénoménologie de l'Esprit*[10]. Quand les pures pensées se pensent purement elles-mêmes dans leur mouvement, elles deviennent des concepts, c'est-à-dire des "auto-mouvements" (*Selbstbewegungen*), des "cercles" (*Kreise*) (Ph G, 31 ; Ph E, I, 31). Et le temps, dans son opposition à l'espace, c'est-à-dire *le temps pur sans espace* n'est rien d'autre que *"le concept existant lui-même"* (*der daseiende Begriff selbst*) (Ph G, 38 ; Ph E, I, 39-40). Enfin, cela ne fait pour nous pas de doute que Hegel touche à ce que nous avons repéré comme l'ambiguïté du sublime kantien quand il écrit cet autre passage de la *Préface* demeuré aussi connu qu'énigmatique :

"L'activité de diviser est la force (*Kraft*) et le travail de l'*entendement*, de la puissance (*Macht*) la plus étonnante et la plus grande, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle, qui repose fermé en soi et qui en tant que substance tient ses moments, est le rapport immédiat et pour cela non-étonnant. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son entour (*Umfang*), ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion avec autre chose, gagne une existence (*Dasein*) propre et une liberté séparée, c'est la prodigieuse puissance du négatif ; c'est l'énergie de la pensée, du Moi pur. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité effective (*Unwirklichkeit*), est la chose la plus effrayante (*das Furchtbarste*), et tenir fermement ce qui est mort ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce qu'il attend d'elle ce qu'elle ne peut pas. Mais ce n'est pas la vie qui recule d'horreur (*scheut*) devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui supporte (*erträgt*) la mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit. Il ne gagne

10. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, Bd. 114, Hamburg, 1952 ; *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1939, 2 vol. Nous citerons dans le cours de notre texte par les sigles Ph G et Ph E, I, suivis de l'indication de page.

sa vérité que dans la mesure où il se trouve lui-même dans l'absolu déchirement. Cette puissance, il ne l'est pas en tant que le positif qui se détourne du négatif [...] mais seulement en tant qu'il regarde le négatif en face, séjourne près de lui. Ce séjour est la force magique (*Zauberkraft*) qui retourne le négatif en être. Elle est cela même qui a été nommé plus haut le sujet, lequel en ce qu'il donne dans son élément de l'existence (*Dasein*) à la déterminité, lève (*aufhebt*) l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire qui est seulement tout simplement (überhaupt) et par là, est la véritable substance, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation hors d'elle, mais est cette médiation elle-même." (Ph G, 29-30 ; Ph E, I, 29)

Attardons-nous quelque peu sur ce texte tout à fait capital qui contient tout le retournement hégélien par rapport à Kant, c'est-à-dire tout le sens et le génie de Hegel, mais aussi ce qui est propre à susciter de l'illusion. Le fait que le beau y intervient, tout comme ce qui fait l'objet de la peur (*furchtbar*), autorise déjà, extérieurement, le rapprochement que nous allons effectuer. Ce qu'il importe de saisir, c'est que, contrairement à ce que le titre de l'œuvre laisserait penser, son point de départ est le *concept pur* (l'idée de la Raison, et *non pas le phénomène* : il s'agit précisément, dans la *Phénoménologie*, de temporaliser/spatialiser en langage *l'instituant symbolique* appréhendé explicitement comme *temps pur sans espace* (=le concept lui-même en tant qu'il existe, qu'il est là), donc de faire entrer la totalité de l'expérience humaine (à savoir, comme c'est connu : l'Histoire), en tant qu'elle est *symboliquement instituée*, dans le champ phénoménologique du phénomène de langage, avec la croyance, dont nous montrerons qu'elle est illusoire, que le phénomène de langage est à même, par ses propres moyens, de supprimer ses lacunes en phénoménalité. La première d'entre elles, dans la *Certitude sensible* (qui n'est en fait que certitude symbolique, instituée au seul plan du *savoir*), est le sensible en tant que symboliquement institué comme immédiat, factuel ou positif, et infini au sens kantien du sublime, ce qui est *tout le contraire* d'un sensible phénoménologique en notre sens, c'est-à-dire d'un sensible comme phénomène-de-monde. Hegel part donc, en quelque sorte, du point même où Kant était arrivé : avec le pro-jet de monde consistant à "traduire" en langage, dans la *Phénoménologie*, ce qui, chez Kant, demeurait l'horizon d'une téléologie symbolique. Comme Hegel l'explique, non pas dans la *Préface*, mais dans les premières pages de l'*Introduction*, la "phénoménologie" doit partir de l'*absolu*, c'est-à-dire *du concept pur qui existe en tant que temps pur sans espace.*

Il en résulte bien le rabattement dont nous avons parlé de l'instituant symbolique sur lui-même : la *Phénoménologie* ne peut se déployer qu'avec les ressources de ce que nous nommons la liberté phénoménologique – et en ce sens, il est vrai, le maître-ouvrage de Hegel a bien quelque chose à voir avec ce que nous entendons par là, mais il en est, pour ainsi dire, le négatif ou l'empreinte "en creux" – ; son point de départ est bien dans la *rencontre* phénoménologique de l'instituant symbolique, appréhendé comme l'absolu en son concept, c'est-à-dire en tant que projet-de-monde, mais ce mouvement posé abruptement comme initial a pour envers que toute une part de l'institution symbolique paraît, du fait même, figée ou momifiée *dans l'institué dont le ressort instituant échappe*. Autrement dit, c'est dès lors la *détermination*, procédant, pour Hegel, du travail analytique et séparateur de l'entendement, qui devient *le plus grand mystère*, alors même que le concept pur comme cercle et comme temps pur doit bien détenir, en lui, l'unité, qui doit advenir comme telle au langage dans l'ouvrage, de ses "moments" déterminés. Et, ce qui est véritablement prodigieux dans ce passage, c'est que Hegel assimile ce pouvoir de séparation, donc d'institution (en tant qu'échappant au concept pur) *à la mort*. Nul doute que pour lui, le corps symbolique, c'est-à-dire le corps dont il est question dans la "certitude sensible", ne soit un corps intégralement institué, mais *mort* dans la mesure où il demeure retranché de toute temporalisation/spatialisation de langage. Par conséquent c'est un corps sans statut phénoménologique, un corps mécanique, où la psychanalyse a reconnu l'automatisme de répétition, et dont il n'est possible de "sortir" que par l'appréhension de la phénoménalité du corps phénoménologique (déterminabilité et quantitabilité infinie : cf. Ph G, 79 ; Ph E, I, 81). En d'autres termes, le génie hégélien est d'avoir compris que, hors de la rencontre phénoménologique entre le symbolique et le phénoménologique, *l'instituant symbolique est une puissance mortifère*, la figure effrayante de la mort, qui n'est plus rejetée, comme chez Kant, dans la nature, mais qui est appréhendée *comme telle*. Il est non moins remarquable que, au moment de l'institution de la conscience de soi, correspondant donc à celui que nous avons étudié chez Fichte dans le *Droit naturel*, la figure de la mort intervienne, dans la "Dialectique du maître et de l'esclave", pour l'institution de la liberté symbolique sortant définitivement

l'homme d'une sorte d'"animalité naturelle" elle-même pensée, il faut le souligner, depuis l'institution symbolique : on peut dire, en ce sens, que ce qui était manqué chez Fichte se retrouve ici à sa place, en tant que "moment du sublime" dans l'institution de la liberté symbolique, mais que c'est au prix de l'abandon du "moment" que nous avons relevé, chez Fichte, comme celui de la liberté phénoménologique, assimilée, par Hegel, à une simple "jouissance sensible" non réfléchie esthétiquement.

C'est à l'égard de cette "puissance absolue", qui est puissance de mort, que Hegel va répéter, dans ce pasage, le moment kantien du sublime, mais très significativement, non plus tant par un "recul" phénoménologique qui n'a plus sa place ici, mais par une sorte de fermeté d'âme qui engendre le même résultat. Car la mort est néanmoins une *"irréalité effective"*, c'est-à-dire, précisément, non pas la déterminité toute positive et sans vie qui paraît comme son effet en tant qu'elle paraît effectivement réelle, mais quelque chose comme un *phénomène*, ou tout au moins comme un *symbole phénoménologique*, en lequel, en quelque sorte, se recroisent des existentiaux phénoménologiques et des existentiaux symboliques. Ce qui renforce à nos yeux absolument notre interprétation, c'est l'enchaînement hégélien, non pas seulement avec la beauté, c'est-à-dire, dans son esprit, avec l'analytique kantienne du beau (et dans le nôtre, avec la dimension de phénoménalité des phénomènes), mais encore avec la beauté *sans force*, ce qui rend tout à fait incontestable la référence à la troisième *Critique*. Dans la beauté, ou, en nos termes, dans la phénoménalité des phénomènes, il n'y a pas de force, c'est-à-dire pas de puissance de séparation ou d'analyse, celle précisément que l'entendement réclame, donc pas de pouvoir de mort, pas d'institué symbolique (cela qui fera que Hegel considérera l'art comme voué à disparaître), mais aussi, pas de pouvoir d'*institution* symbolique. *Le beau* est en ce sens, pour Hegel, une sorte de *rempart devant la mort* (formule que Lacan lui reprendra) ; mais nous pourrions dire aussi, moins unilatéralement, non pas seulement, en ce sens, une protection, mais ce qui seul nous permet d'échapper au *pouvoir mortifère de l'instituant symbolique*.

Or, poursuit Hegel, la vie de l'esprit n'est pas celle qui recule d'horreur devant la mort, mais celle qui la supporte et la maintient en elle, qui la regarde en face, et séjourne

près d'elle. Tel est, pour nous, le "moment" du sublime hégélien : car c'est dans ce "moment" que, face à ce qui n'est pourtant qu'"une irréalité effective", à savoir quelque chose comme un phénomène, se produit la "magie" du retournement du négatif en être, c'est-à-dire l'appréhension des déterminités inertes de l'entendement comme "moments", temporalisés et spatialisés en langage, du concept pur comme temps pur, de l'horizon *symbolique* de sens – ainsi que l'indique très clairement la dernière phrase du texte.

Il nous faut, bien sûr, nous interroger sur cette "magie", qui est en fait toute la magie du système, tout comme celle de la *Phénoménologie*. Remarquons tout d'abord qu'elle n'est pas très différente, au moins dans son *intention*, de ce que nous avons repéré comme l'"optimisme" kantien : il y a chez Hegel comme chez Kant, encore que sur des registres différents, cette commune *croyance* que l'instituant symbolique est finalement subsumable sans reste par le concept pur, c'est-à-dire par le temps pur de l'instituant sans espace. La différence est sans doute que Kant, plus attentif aux "réalités" de la vie humaine, pensait que le concept pur est juste à même de donner un sens à la pratique des hommes toujours par ailleurs "embarrassée" par ce qui, de l'instituant symbolique, *y résiste malgré tout*, et y paraît, pourrait-on dire, comme puissance de mort (le "pathologique", c'est-à-dire, pour Kant, les "passions" humaines). Et que Hegel pensait que l'instituant symbolique est réductible, *sans reste*, au concept pur. Mais peut-être pouvait-il le penser dans la mesure où sans doute, *sa "découverte"* la plus profonde fut celle de la sublimité dans l'Histoire, c'est-à-dire, en fait, *celle de l'instituant symbolique à l'œuvre dans l'Histoire*, donc, à l'intérieur même des pratiques humaines, fût-ce, le plus souvent, *à leur insu*. "Découverte" véritablement effrayante, qui fait partie de notre modernité, et qui n'est pas sans rapport avec la "découverte" de la psychanalyse, puisqu'elle est celle d'un pouvoir qui nous dépasse et qui nous fait, au risque de se retourner contre nous comme pouvoir de mort. Il y a toujours, dans les moments où quelque chose s'institue symboliquement, l'œuvre de la mort, le tout étant désormais de le savoir et de ruser avec elle. Rien ne "garantit" le moment kantien du sublime, sinon le recul phénoménologique ou la mise entre parenthèses de l'instituant symbolique, qui seul amène à sa réflexion "esthétique", c'est-à-dire phénoménologique, où,

dans ce recul même, le concept pur (l'absolu) est appelé à rester *à distance*, précisément cette distance que Hegel a cru pouvoir abolir, au risque d'une confusion transcendantale au moins aussi dangereuse que celle que nous avons repérée chez Fichte.

Telle fut, sans nul doute, la grandeur de Hegel, mais telle fut aussi, à sa mesure, la grandeur de son propre pouvoir mortifère ou illusionnant. Car penser que l'instituant symbolique est réductible, sans reste, au concept pur (au temps pur sans espace) *comme auto-détermination pure et absolue, au champ de l'Autre*, c'est-à-dire hors monde, c'est céder encore plus sûrement au pouvoir mortifère de l'instituant symbolique, c'est entrer dans l'illusion que, hors de l'ordre symbolique, il n'y a tout simplement *rien*, et dans l'illusion corrélative que tout le champ de la pratique humaine, y compris l'Histoire, est "en réalité", du point de vue de l'Autre hors-monde, "rationnelle". C'est donc reporter sur la Raison elle-même, c'est-à-dire sur ses concepts purs ou ses idées, *tout* le poids de l'instituant symbolique ; c'est faire des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage un "système rationnel" qui nous fait, voire nous "manipule". A cet égard, on voit combien le système lacanien, pour autant qu'il y en ait un, participe de cette illusion, dont Lacan pense se démarquer par les différences subtiles, mais futiles, qu'il cherche à établir entre le savoir "psychanalytique" et le savoir "philosophique" : car que les "rationalités" ne soient pas identiques d'un registre à l'autre ne change rien au problème de fond, qui subsiste tant que l'on parle de l'analyste comme d'un sujet "supposé savoir" et d'une "logique du signifiant" qui se serait pour ainsi dire toujours déjà déployée, toute seule, et sans reste, au lieu d'institution symbolique de l'Autre.

En ce sens donc, à savoir dans la mesure où l'Histoire elle-même, comme c'est le cas dans la *Phénoménologie* hégélienne, n'est rien d'autre que la reconquête (originaire) de l'instituant symbolique par lui-même, la subsomption progressive des déterminités inertes et d'abord éparses de l'entendement sous l'Idée absolue (le savoir absolu comme temps pur sans espace), ou la résorption de ce qui est opaque ou mortifère de l'instituant symbolique *dans un temps pur qui serait capable d'annuler l'espacement* qu'il y a toujours dans le phénomène de langage, en ce sens il est vrai que la *Phénoménologie* est le creux ou l'envers de notre

phénoménologie, puisqu'elle en utilise secrètement les ressources. Mais elle n'en est précisément que le creux ou l'envers puisque, dans la phénoménologie *comme telle* (et non pas, pour ainsi dire, *de* l'esprit), *la temporalisation en langage est radicalement inséparable de sa spatialisation* : dès lors, le concept pur comme temps pur sans espace ne peut être, au plus, qu'un projet-de-monde en tant que projet-de-sens, l'horizon d'un sens (ce que Heidegger subsume par "sens de l'être") qui, par ailleurs, échappe radicalement à ce qui peut surgir comme "sens" phénoménologique de langage. Si le projet hégélien paraît nécessairement "dogmatique", c'est qu'il prétend ne réfléchir l'instituant symbolique qu'avec les moyens du langage, *lui-même symboliquement institué*, de la philosophie, ou, si l'on veut, de la métaphysique, ainsi que le montre déjà à suffisance la dialectique de la *Certitude sensible*. Autrement dit, c'est que *le langage lui-même n'y vient pas à se réfléchir en ce qui l'institue symboliquement*, mais vise seulement à s'ajuster à lui-même pour se résorber dans le concept pur. Telle est la circularité bien connue du système, et le moteur caché de la "dialectique" en tant que "magie" qui convertit le négatif de la mort (de l'instituant symbolique) en être (déterminité vivante d'un vocabulaire qui a trouvé sa juste place). *Il s'y agit en quelque sorte d'ajuster les lacunes en phénoménalité à elles-mêmes de manière à les effacer radicalement.* Véritable "magie", en effet, qui, en un sens, c'est vrai, "achève" la "métaphysique", en ce qu'elle consiste, par le biais d'une réflexion de l'instituant symbolique, à *rendre un langage adéquat à lui-même.* Mais fantastique subterfuge si l'on pousse les choses à bout pour s'apercevoir que la "vérité" (au sens hégélien) de l'hégélianisme n'est finalement qu'un "nominalisme" habilement dissimulé par une "ruse de la Raison" dont Hegel n'était certes pas conscient, dans la mesure où il pensait avoir épuisé par là le sens de *toute* institution symbolique. C'est dire que la phénoménologie, prise ici au sens restreint, comme temporalisation/spatialisation dans le *phénomène* de langage, ne peut que constituer la ressource *cachée* du projet, au service d'une téléologie symbolique (celle de la *Phénoménologie* autant que celle du système) dont la pensée de l'accomplissement possible, posée au principe, est vouée à la faire disparaître *totalement* du champ philosophique. Si donc le langage lui-même n'y vient pas à se réfléchir en ce qui l'institue symboliquement,

c'est à la mesure de ce "forçage" mortifère qui procède de la croyance – encore commune à nombre de nos contemporains – qu'hors du symbolique, par définition toujours déjà là, *il n'y a rien*. A cet égard, on le voit aussitôt, le "dogmatisme" hégélien a fait de multiples émules, et pas seulement, loin s'en faut, dans le marxisme. Non pas que, pour le dire vulgairement "ce soit la faute à Hegel", car l'une des dimensions profondes de notre modernité est bien cette recherche de l'épuisement de l'ordre symbolique par lui-même, dans une tautologie symbolique dont la platitude n'équivaut à l'absolu que parce qu'elle se place hors du temps toujours déjà spatialisé de langage.

Cela nous amène à prolonger nos remarques en envisageant à présent l'œuvre de Husserl et de Heidegger, moins éloignés qu'il le semble à première vue, du projet hégélien et kantien. Nous reconnaissons en effet, tant dans la problématique husserlienne de la *Sinngebung* (la donation de sens qu'il y a dans l'intentionnalité) que dans la problématique heideggerienne du *sens de l'être* (de la vérité de l'être) le recouvrement non maîtrisé, car non pensé comme tel, de l'existentialité phénoménologique et de l'existentialité symbolique[11] : cette dernière paraît indissociable d'une "donation" originaire, coextensive de la déterminité du concept en tant qu'horizon *de sens* (symbolique), alors que la première paraît au contraire liée à l'*indéterminité* de principe de la "constitution". Il est remarquable que cette ambiguïté du sens ou de la vérité se monnaye, chez l'un et l'autre, par une tentative de *fondation* de la phénoménologie dans une *phénoménologie du temps pur* (sans espace) – qui devrait livrer le ressort ultime de la phénoménalité des phénomènes –, et que cette tentative rencontre une aporie : tant chez Husserl, où, dans les *Les leçons sur la conscience intime du temps*, le Présent vivant se révèle *avec sa spatialisation* de rétentions et de protentions – dans nos termes : comme une phase de présence du phénomène de langage –, que chez Heidegger qui reconnaît finalement, dans l'édition de 1969 de *Zeit und Sein*[12], que la tentative de *Sein und Zeit* (§ 70), de rapporter

11. Ce que nous avons rencontré, en d'autres termes, dans l'*Introduction* à notre ouvrage : *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*

12. In *Zur sache des Deukens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 1-25. Le passage important que nous citons se trouve p. 24. Tr. fr. in *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 11-48. La citation se trouve p. 46.

la spatialité du *Dasein* à la temporalité, est intenable (*lässt sich nicht halten*). C'est dire qu'une phénoménologie du temps pur sans espace est impossible, et ce, nous le voyons, parce que le temps pur n'est pas un phénomène, mais précisément le concept pur ou le temps pur de l'instituant symbolique. Mais c'est dire aussi que, de manière analogue à la *Phénoménologie* hégélienne, une part importante de la phénoménologie s'est épuisée à rendre compte de l'institution symbolique de l'intérieur d'elle-même, et que c'est en cela qu'elle a été vouée à l'ambiguïté. Toutefois ce serait penser précipitamment que de croire pour autant que cette ambiguïté ne puisse rien nous apprendre. Au moins peut s'y révéler quelque chose comme la dimension phénoménologique de l'institution symbolique : que ce soit dans les horizons téléologiques de sens (symbolique, en vertu de la téléologie même) tels qu'ils sont scrutés par Husserl jusque dans la *Krisis*, ou que ce soit dans la difficile pensée heideggerienne de l'*Ereignis*, où il y a (*Es gibt*) être, temps, langage, monde, chose (*Ding*), etc. Nos remarques incitent donc à une relecture des grands phénoménologues de notre temps, avec l'instance critique que nous fournit la distinction plus rigoureuse entre un champ intrinsèquement phénoménologique et l'ordre de l'instituant symbolique qui surgit, nous allons tenter de le montrer, des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage.

Mais ces lacunes, telle est la nouveauté, ne sont pas à comprendre, à la manière de Heidegger, comme procédant d'une sorte de *privation originaire interne au phénomène en tant que tel* (à l'être en tant que tel) : il n'y a pas, nous l'avons dit, cette privation, car *la distorsion originaire du phénomène ne prive pas le phénomène de phénoménalité*. Tout au contraire, comme l'avait déjà vu Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible, elle l'en bourre*, en tant qu'ouvrant le phénomène à la concrétude de ses essences, et par là, à d'autres phénomènes, indéfiniment. Autrement dit, la distorsion originaire du phénomène est là, précisément, pour faire la "cohésion sans concept" (Merleau-Ponty) du champ phénoménologique, pour accrocher le phénomène, par ses essences concrètes, à la transcendance de monde, pour tapisser, pour ainsi dire, cette transcendance de phénoménalité concrétisée par les essences sauvages sans concept. Et il en irait tout simplement de même du phénomène de langage si ne surgissaient, dans la spécificité de sa phéno-

ménalité propre, des *lacunes* en phénoménalité, et qui sont l'*analogon* de l'"oubli de l'être" heideggerien, mais n'y sont pas réductibles ou identiques, dans la mesure où, loin de procèder d'une sorte de privation phénoménologique originaire en phénoménalité, elles viennent plutôt, nous allons tâcher de montrer ce rigoureux renversement, d'un *excès* en phénoménalité qui se marque par la polarisation ou l'aimantation du champ phénoménologique-eidétique hors langage. Qu'un *excès* se retourne en *manque*, et en manque pouvant paraître mortifère, telle est l'énigme qu'il s'agit de comprendre, mais dont nous saisissons déjà l'écho si nous disons que l'instituant symbolique paraît tout d'abord comme l'institution de sens (de "signifiants") qui paraissent tout autant comme *non-sens* du point de vue phénoménologique. Il s'agit donc de retourner entièrement tant la démarche husserlienne que la démarche heideggerienne – dont il est significatif, dans *Sein und Zeit*, qu'elle entreprenne l'analyse de la mondanéité à partir du monde élémentaire *institué* de la *technè* –, pour saisir, en quelque sorte sur le vif, comment peut paraître, phénoménologiquement, quelque chose comme une *donation*. Nous allons voir que celle-ci, qui, pour nous, ne donne que le négatif, l'empreinte ou le creux de la phénoménologie, est en fait donation d'un *excès* de phénoménalité *de langage* sur la phénoménalité des phénomènes-de-monde hors langage, et comment cet excès peut être rencontré phénoménologiquement dans la temporalisation/spatialisation de langage, coextensive du projet-de-monde comme projet de langage au sein d'un horizon de sens, lui-*même* inaccessible au phénomène de langage en tant que tel. Ce faisant, nous verrons comment le langage lui-même s'institue autour de ses lacunes en phénoménalité, par ses découpages et ses discontinuités, comment il peut lui-même, par un exercice "réglé", jouer de ses lacunes en phénoménalité, comme pour rattraper les excès de sa phénoménalité qui le dépassent (le transcendent) toujours déjà. Celà donnera consistance *a posteriori* à la phénoménologie heideggerienne, telle qu'elle s'est effectivement pratiquée, *en continuité*[13], depuis

13. Pour la démonstration de cette continuité, voir les pages remarquables de J. Garelli, in *Le temps des signes*, Klincksieck, Paris, 1983, pp. 71-79. Nous reviendrons sur l'œuvre considérable de Garelli lorsqu'il sera question de cet exercice réglé du langage qu'est le phénomène du langage poétique.

Sein und Zeit jusqu'aux dernières œuvres. Il s'avérera que la transcendance de monde au sens heideggerien relève en fait, pour nous, essentiellement, de l'existentialité *symbolique* (coextensive, précisément, de l'ek-stase du futur), c'est-à-dire de l'excès du sens, du temps pur de l'institution symbolique, sur les "significations" phénoménologiques du langage, nécessairement temporalisées *et* spatialisées, dans un temps qui a de l'espace, et dans un espace qui a du temps, mais l'un et l'autre *éclatés* l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre par les lacunes en phénoménalité.

Il va donc nous falloir revenir à ce que nous avons ébauché ailleurs[14] comme l'origine phénoménologique du langage pour ressaisir à l'origine ce que nous entendons par excès de phénoménalité du phénomène de langage. Comme nous allons le voir, il s'agit, en fait, d'excès devenus *errants* en tant que non repris dans le phénomène même de langage, et d'excès errants de *"logicité"*, qui l'ouvrent tout autant à lui-même qu'ils le *trouent*, littéralement, en s'échappant de sa temporalisation/spatialisation intrinsèque – tout comme le lapsus troue l'expression raisonnable ou l'acte manqué troue un comportement sensé. Et il y a, dans cette trouée, quelque chose de radicalement immaîtrisable, qui fait précisément la force ou la prégnance de l'instituant symbolique, qui rend irréductible l'existentialité symbolique à l'existentialité phénoménologique, et impossible la reprise, à la limite, de l'instituant symbolique par le concept pur tentée tant par Husserl et Heidegger que par Hegel. Ainsi que nous l'avons indiqué, la reconquête phénoménologique de l'instituant symbolique ne peut se faire que *par la ruse*, en rusant avec son pouvoir mortifère sans y tomber soi-même. Car l'instituant symbolique ne se monnaie pas sans danger en significations ou en concepts, il doit être *aussi* maintenu à distance, comme ce fut sans doute le génie kantien de le remarquer. La philosophie se doit, pour demeurer l'exercice d'une liberté, de se protéger contre elle-même, contre sa tentation, le plus souvent trop grande, de ratiociner avec le symbolique. Le séjour hégélien auprès du négatif, ou la confrontation heideggerienne avec la mort comme horizon (nécessairement symbolique) de l'être-au-monde (en droit phénoménologique), ne sont pas

14. *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section, § 8.

sans équivoques. Car nous avons d'abord à vivre, et à vivre comme des hommes, avant de penser à mourir : la mort est suffisamment inéluctable pour encore nous capter, de surcroît, par la fascination de ses prestiges. En ce sens, la civilisation commence par la civilisation, au sens actif, de la mort elle-même, ce qui signifie, certes, son institution symbolique, mais aussi, nous commençons à nous en apercevoir dans cette seconde moitié du XX^{e} siècle, le recul ou la réflexion phénoménologique devant cette institution, lesquels ne sont à leur tour possibles que par le recul phénoménologique plus global devant l'effrayant pouvoir mortifère qu'a *aussi* toute institution symbolique. Mais il faut, pour cela, laisser à elle-même la véritable passion de la déterminité qui n'a sans doute tant animé la métaphysique que parce qu'elle a été, et demeure l'une des passions dominantes des hommes.

CHAPITRE 2

L'INSTITUTION SYMBOLIQUE ET L'ORIGINE PHENOMENOLOGIQUE DU LANGAGE

Notre interprétation du sublime kantien nous laisse une double tâche : d'abord comprendre la dimension ou l'origine phénoménologique de l'existentialité symbolique, et ce, à partir d'un retour à l'origine phénoménologique du langage, ensuite saisir comment et en quoi l'instituant symbolique peut paraître comme porteur de mort, comme menaçant l'intégrité du phénomène de langage (la conscience) portant et porté par le *Dasein* humain. Nous nous efforcerons de remplir la première tâche dans le présent chapitre, et la seconde dans le chapitre suivant. Mais disons déjà, car les choses sont en réalité inséparables, que nous percevons dans l'automatisme de répétition, lié, nous le savons, à l'instituant symbolique, quelque chose comme l'œuvre de la mort, ou pour parler comme Freud, de la "pulsion de mort". Nous allons donc nécessairement, dans ce chapitre, anticiper ce que nous dirons dans le troisième, tout en nous en tenant ici, à l'indication qui sera seulement étayée rigoureusement quand nous envisagerons, à la suite d'un texte extraordinairement riche de Heidegger, la question de l'animalité en général, et la question de l'animalité de l'homme – animalité dont nous verrons qu'elle est ancrée en l'homme par la médiation de l'institution symbolique, ce qui sera propre à réengager tout le débat que nous avons amorcé à propos du sublime kantien.

a) Position du problème

Toute la question qu'il nous faut à présent traiter, c'est la manière dont une essence concrète ou un être concret (les

deux expressions traduisent le même terme allemand : *Wesen*) du champ phénoménologique-eidétique peut prendre le statut de "signifiant" (au sens lacanien), c'est-à-dire se trouver porteur d'un sens symbolique lui-même inscrit dans un existential symbolique. Pour reprendre nos termes, à la fin du premier chapitre de notre première partie, comment le *Wesen* du papillon aux ailes rayées de jaune est-il appréhendé, par l'homme aux loups enfant, dans la terreur, et la terreur d'un non-sens, d'un sens qui échappe parce que sens hors-monde, sens qui n'est pas phénoménologique ? Comment se produit ce marquage du *Wesen* concret en signifiant, cette aimantation qui paraît *réglée*, comme le montre la nécessité de l'association libre en psychanalyse, du champ phénoménologique-eidétique ? Comment y a-t-il dans cette aimantation au moins une apparence de logique (la "logique du signifiant"), qui serait la logique de l'inconscient, et du sujet, non pas comme être-au-monde, mais comme "sujet de l'inconscient" (Lacan) ? Et comment ce sujet hors monde, pointé au lieu de l'Autre, est-il assujetti à l'automatisme de répétition, à la fatalité d'une rencontre qui ne se répète que de ne pas avoir lieu, n'ayant jamais le temps (et l'espace) de se faire, c'est-à-dire, dans nos termes, de se temporaliser/spatialiser en langage ? Comment, par ce glissement hors-monde du *Wesen* qui est pourtant, intrinsèquement, en tant que pseudo-phénomène et pseudo-schème[1], manifestation de la transcendance (d'absence) de monde, le comportement humain se voit-il *enchaîné* par le mécanisme aveugle de la répétition, comme si, par là, la "nature" se manifestait comme *Gestell*, au sens heideggerien, comme mise à disposition du *Wesen* pourtant au monde hors de l'abri de monde, dans un dispositif apparemment tout machinique, que Lacan désignait très significativement par "batterie des signifiants" ? Donc comme si, par là, et nous verrons en quel sens au chapitre suivant, l'homme en venait à "fonctionner" comme un animal ? Et comment, tout d'abord, cette mise hors monde à la disposition du *Gestell* de la technique de la nature – qui n'est certes plus la "technique" kantienne de la nature conçue sur le mode de la *technè* grecque ou de l'art de l'artisan –, s'articule-t-elle sur ces avortements si caractéristiques de l'inconscient ?

1. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section, *passim.*

Telles sont les multiples questions auxquelles nous devons commencer, ici, de répondre. Tout se passe comme si, quelque chose ne s'étant pas produit, la *rencontre* ne s'étant pas effectuée, celle-là même que nous interrogeons depuis notre interprétation du *Droit naturel* de Fichte, mais ayant accouché d'un encombrant avorton, il y avait *migration* de ce non-accomplissement de la cause par *marquage à distance* de certains *Wesen* par là privilégiés du champ phénoménologique-eidétique. Cette rencontre manquée est, nous le savons, celle du phénoménologique et du symbolique au sein de la temporalisation/spatialisation en langage. Mais pourquoi a-t-elle, pour ainsi dire, des "effets" si spécifiques ? Pourquoi se propage-t-elle, en quelque sorte, en aimantant d'existentiaux symboliques des *Wesen* déjà porteurs, comme haillons accrochés à la transcendance de monde, d'existentiaux phénoménologiques ? Et en les aimantant ou en les grevant d'une manière telle que cette aimantation ou cette gravitation propres paraissent obéir à une "logique" autre, à la "logique" de l'Autre, que, contrairement à Lacan, nous devons nous garder d'autonomiser ou de réifier – sans quoi nous retomberions dans une sorte d'hyper-hégélianisme qui est bien toute une dimension du lacanisme.

Il nous faut donc, tout d'abord, nous interroger sur ce *marquage à distance* de *Wesen* toujours déjà phénoménologiques – car toujours déjà à l'œuvre dans le champ phénoménologique – par une phénoménalisation de langage (une temporalisation/spatialisation en langage) *manquée*, qui est la rencontre manquée dont nous parlons. Ce qu'il nous faut comprendre, c'est comment les *Wesen* (avec ce terme, nous sous-entendrons désormais toujours : phénoménologiques) ne sont "investis" comme signifiants que dans la mesure où ils désignent quelque part la rencontre qui *n'a pas eu lieu*. Et comment, de là, ils s'organisent, en ce qui constitue le plus souvent une "structure" ou une configuration névrotique, articulée autour d'un *phénomène manquant* – qui est phénomène manquant de langage – dont, pour ainsi dire, il n'y a que l'illusion transcendantale ou le concept, ce qui a pu donner l'illusion, à Freud, de pouvoir l'engendrer dans le "souvenir" ou la "scène traumatique" refoulés. Il est en effet remarquable que pour Freud, l'idée du phénomène manquant en tant que non schématisé en langage, est l'illusion d'un phénomène qui a eu lieu *a priori*

(le trauma, la séduction originaires), alors qu'en toute rigueur phénoménologique, il s'agit précisément de la rétrojection d'une illusion transcendantale, c'est-à-dire de ce qui est en jeu dans ce que nous entendons par simulacre ontologique[2], en vertu de quoi cette conception freudienne est quelque chose comme un mythe d'origine. Il faut donc se prémunir d'entrée contre cette illusion transcendantale qui ne clignote en effet, dans la béance de l'inconscient, que de demeurer telle, sans phénomène, depuis ses "effets" de marquage dans le champ phénoménologique-eidétique, qui sont le moteur de la rétrojection faisant de cette illusion une illusion de phénomène ; par suite se garder d'en faire l'idée d'un phénomène qui, en fait, n'a pas eu lieu, en tant précisément qu'il ne s'est pas temporalisé/spatialisé en langage, donc qu'il échappe aux horizons de passé (et de futur) du phénomène de langage. Autrement dit, il faut se garder de l'illusion transcendantale selon laquelle il serait possible de phénoménaliser l'origine (la cause) manquante et manquée depuis son concept : c'est là, en fait, l'illusion de la "rationalisation", déjà critiquée par Kant dans la Dialectique transcendantale, mais à laquelle Freud a cédé en considérant longtemps le "trauma" comme un "événement réel", c'est-à-dire comme un phénomène ayant été schématisé (temporalisé/spatialisé) en langage avant d'être refoulé. S'il y a phénomène manquant, et manqué, c'est précisément un phénomène de langage, et c'est depuis le phénomène de langage qu'il est appréhendé, *dans le non-sens*, comme manquant et manqué.

Ce qu'il faut bien voir, par conséquent, c'est que le marquage à distance des *Wesen* phénoménologiques est phénoménologique dans la mesure où ce sont des *Wesen*, et rien d'autre, qui sont marqués, mais ne l'est pas en tant que ce marquage a pour effet d'inscrire au sens du phénomène de langage une sorte de *systématique non-sens*, jouant dans la temporalisation/spatialisation en langage comme un *contre-point* permanent, que le phénomène de langage échoue à intégrer en lui-même. Il se produit, en d'autres termes, et telle est la manifestation *phénoménologique* de l'inconscient, un *déphasage* dans la phase de présence du phénomène de langage : *comme si, dans* cette phase de

2. Cf. notre II[e] *Recherche phénoménologique, op. cit.*

présence, c'est-à-dire dans la temporalisation/spatialisation en langage, jouait une autre phase de présence, décalée par rapport à elle, mais impossible à intégrer en langage dans une unique phase de présence. L'inconscient paraît bien comme le lieu de l'Autre dans la mesure où les *Wesen* aimantés dans la phase de présence de langage paraissent marqués de *la trace* ou de l'empreinte *de l'Autre*, porteurs d'existentiaux symboliques qui indiquent une "autre scène" elle-même non temporalisée/spatialisée en langage. Et dans la mesure où les *Wesen* marqués paraissent faire "système", s'agencer en une "structure" sans pour autant, dans ce marquage même, être temporalisés/spatialisés en langage, ce pourquoi la *rencontre* de l'Autre est manquée – , ils paraissent s'agencer selon un "dispositif" ou une "batterie" signifiante, selon un véritable *Gestell* (mécanique-technique aveugle), qu'il faut désigner, pour plus de rigueur, non pas comme une "logique" disponible par ailleurs, mais comme *pseudo-langage*, puisque, précisément, il y manque la téléologie schématique sans concept du langage, à savoir la temporalisation/spatialisation intrinsèque du phénomène de langage. C'est selon cette apparence de pseudo-langage que les *Wesen* investis ou marqués en signifiants paraissent induire un *autre sens*, inaccessible au sens phénoménologique, c'est-à-dire au champ des "significations" phénoménologiques de langage. De cette manière, il vaut mieux parler d'une *Sinnerzeugung* (engendrement de sens) symbolique que d'une *Sinngebung* (d'une donation de sens), puisque la caractéristique du sens symbolique est précisément, dans ce cas, de ne pas se donner, d'échapper dans le non-sens tout en faisant sens à un autre égard, qui reste précisément à découvrir, en tant que l'effet de cette institution engendrant un ou des sens non-disponibles par une donation paraît bien être une "fixation" déterminée mais aveugle du comportement humain dans l'automatisme de répétition. Puisqu'il s'agit en première approximation d'une pseudo-langage, tout se passe donc *comme si* les *Wesen* étaient ainsi "investis" par la trace de l'Autre, et comme si cette trace était un sorte de pseudo-trace schématique non-réfléchie en langage parce que non temporalisée/spatialisée en langage, mais disposant, selon ce qu'elle paraît être, les *Wesen* en les investissant de sa "logicité" propre, qui n'est pas renconnue comme logicité de langage.

Tout se passe donc *comme si*, dans l'illusion constitutive de la névrose, et de la théorie psychanalytique dans la mesure où elle participe de l'objet qu'elle étudie, la trace de l'Autre en tant que trace d'un pseudo-langage, était la trace schématique d'un *autre langage*, tenu au lieu de l'Autre, échappant au phénomène de langage. Ou comme si l'investissement des *Wesen* en signifiants procédait du "langage" de l'Autre (le "langage" de l'inconscient), qui ne signifie, n'épingle ou n'accroche le sujet à ces existentiaux symboliques que dans la mesure même où l'Autre n'est pas au monde, n'est pas transcendance de monde (transcendance d'absence qu'il y a dans le phénoménologique), mais prend sa place en s'érigeant comme pseudo-monde ou comme *pseudo-transcendance de monde*. C'est en effet une manière de comprendre que les *Wesen* ainsi marqués par la trace de l'Autre ne sont plus seulement des symboles phénoménologiques de la transcendance phénoménologique de monde (donc plus seulement porteurs d'existentiaux phénoménologiques), mais des "signifiants" de l'Autre, des traces de la transcendance de l'Autre en tant que pseudo-transcendance de monde (donc des porteurs d'existentiaux symboliques). Ce serait précisément dans cette mesure que la trace de l'Autre, non-rencontrée car non-schématisée en langage, paraîtrait comme une sorte de contre-phase en contrepoint dans la phase de présence du phénomène de langage, donc comme *déphasage* interne à cette phase de présence : comme si, de cette manière, le phénomène de langage se déroulait à deux niveaux désaccordés, l'un constituant par sa temporalisation/spatialisation la phase de présence du langage (la conscience), l'autre échappant *à l'origine* à cette temporalisation/spatialisation, y introduisant pour ainsi dire des fausses notes, du non-sens. De ce fait, on comprendrait que ce non-sens puisse paraître comme le non-sens de l'inconscient *dans* la conscience, qu'il n'y ait pas de non-sens possible sans un sens toujours déjà déployé, que Freud avait très profondément raison d'assimiler la conscience (le "processus secondaire") à l'exercice du langage (l'"identité de pensée") et l'inconscient (le "processus primaire") à ce qui se trouve hors langage, l'"identité de perception", qui rejoint ce que nous nommons les *Wesen* marqués), assimilation et distinction que l'on ferait bien de méditer pour éviter toute confusion.

Dans ce contexte, par conséquent, c'est *comme si* la trace de l'*Autre*, la trace de la transcendance de l'Autre paraissait comme trace d'une pseudo-transcendance de monde : comme si le marquage des *Wesen* l'était par un pseudo-phénomène de pseudo-monde, par un pseudo-langage venu de l'Autre comme constituant un autre monde ou un arrière-monde. Le déphasage de la phase de présence de langage ne paraît tel, de son côté, que parce qu'il paraît porté par une autre phase de présence, comme si l'Autre, comme pseudo-transcendance de monde, était susceptible de constituer, depuis son pseudo-langage, une autre phase de présence déphasée *dans* la phase de présence du langage. Comme si, par suite, l'écart qui marque les *Wesen* à distance se répercutait comme écart à l'origine dans la phase de présence du langage, comme autre monde ou arrière-monde à l'écart du monde. C'est en ce sens précis que le lieu de l'Autre paraît comme pseudo-transcendance de monde, comme engendrant du langage depuis un lieu qui n'est pas celui de la conscience se temporalisant/spatialisant en langage comme phénomène-de-monde – et c'est là, Lacan l'a bien vu, que s'engendre le désir humain comme désir de l'Autre (mais nous n'aborderons cette problématique que latéralement).

Au lieu donc d'insister comme nous l'avons fait avec Kant et Fichte, sur le "bonheur" (*tuchè*) de la rencontre entre le phénoménologique et le symbolique, nous nous trouvons insister, à la suite de l'investigation psychanalytique, sur le "malheur" ou la fatalité du malencontre, de ce qui est toujours déjà manqué dans la rencontre entre le phénoménologique et le symbolique. Toute la question est de savoir comment le sujet et l'Autre s'instituent symboliquement dans ce malencontre. Cette question nous renvoie naturellement à la question de l'origine *phénoménologique* du *déphasage* dans la phase de présence de l'écriture schématique de langage. Et celle-ci ne peut être traitée qu'en remettant en jeu l'origine phénoménologique du langage[3]. Cette remise en jeu ne peut être effectuée d'un coup, aussi allons-nous y procéder pas à pas.

3. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, II[e] section, § 8. Nous allons résumer dans ce qui suit les résultats de notre conception.

b) Le nécessaire retournement du manque en excès en phénoménalité

Le langage comme phénomène-de-monde, c'est-à-dire dans son origine phénoménologique, est tel qu'il se phénoménalise comme chiasme *se schématisant* de phénomènes-de-monde. L'effet de cette schématisation de chiasme est de réinscrire les unes dans les autres les traces schématiques de ces phénomènes, et donc leurs essences concrètes, leurs *Wesen*, selon une "logicité" qui est propre au chiasme se schématisant, et en laquelle les *Wesen* paraissent articulés les uns aux autres non pas selon leur rythme schématique d'origine, mais selon le rythme schématique du chiasme, c'est-à-dire, dans la réflexion intrinsèque au schématisme de langage et qui temporalise/spatialise selon un temps qui a de l'espace (des rétentions et des protentions) et un espace qui a du temps (selon ce que Kant nommait sa *Beschreibung* et nous son "parcours" temporalisant), au fil de ce que nous entendons par *essences formelles* de langage. Mais le propre de ces essences formelles, dans la phase de présence du langage comme phénomène-de-monde, est *d'habiter* tout autant les *Wesen* de l'un que de l'autre phénomène-de-monde inscrits dans le chiasme se schématisant de langage : les essences formelles ne sont que pseudo-phénomènes (réminiscences transcendantales) et pseudo-schèmes (prémonitions transcendantales) de la trace schématique du *chiasme* se schématisant. Elles ne viennent donc ni des phénomènes hors langage temporalisés/spatialisés en langage (le "référent" classique), ni des phénomènes de l'expression comme telle (chaîne verbale, parlée ou écrite), puisque ce sont précisément les essences du chiasme de langage (du chiasme se schématition/recomposition selon ses propres "enchaînements" de logicité. Par suite, on peut dire que le phénomène de langage a pour phénomène de langage, ont pour caractéristique, dans l'opération même du langage *comme phénomène* (et comme phénomène-de-monde), d'"habiter" les *Wesen*, et que de cette manière, le phénomène de langage procède *ipso facto* et orginairement à une véritable analyse eidétique des essences sans concept, c'est-à-dire à leur décomposition/recomposition selon ses propres "critères" de logicité. Par suite, on peut dire que le phénomène de langage a pour effet que les *Wesen* deviennent porteurs d'autres existen-

tiaux *phénoménologiques* que leurs existentiaux phénoménologiques d'origine (hors langage), à savoir *d'existentiaux phénoménologiques de langage*, dans la mesure même où le *phénomène* de langage est bien, comme l'a profondément senti Heidegger, et comme l'a très justement remarqué J. Garelli[4], ce qui donne statut *phénoménologique* (et non pas seulement symbolique) au là de l'être-le-là, au *Da* du *Dasein* humain, le lieu le plus immédiatement reconnu, pour l'homme, de la transcendance de monde.

Que devient, dans ce contexte, le problème des existentiaux symboliques, c'est-à-dire de ce que nous avons nommé le pseudo-langage de l'Autre ? Que signifie le *déphasage* dans la phase de présence du phénomène de langage (donc dans la phase de présence se temporalisant et se spatialisant comme présence pourvue de ses rétentions et de ses protentions) ? Que dire, au premier abord, sinon que, *dans ce cas* (qui est le cas de tout langage articulé, déjà plus tout à fait phénoménologique), il n'y a désaccord (contrepoint) interne à la phase de présence de langage que dans la mesure où il y a pour ainsi dire un *excès* d'essences formelles de langage par rapport aux *Wesen*, excès tel qu'*il y a des essences formelles* (par ce terme, nous entendrons désormais toujours implicitement : de langage) qui sont *désincarnées*, c'est-à-dire qui *n'habitent* les *Wesen* qu'en les *marquant à distance* ? Telle sera notre *hypothèse de travail*, encore relativement abstraite, et dont nous aurons à lever progressivement l'abstraction : il y a, *dans le phénomène de langage, un écart à l'origine par rapport à certaines essences formelles qui n'ont pas trouvé à s'incarner dans les Wesen*, et par là, il y a *marquage à distance*, aimantation, polarisation ou gravitation des *Wesen* par l'*effet de vide* (*effet de lacune en phénoménalité*) que créent ces essences formelles *dans* les *Wesen*, qui est tout autant, du reste, effet de vide (effet de lacunes) créé par les *Wesen* dans les essences formelles. Ce marquage à distance ne paraît, de son côté, "logique", que dans la mesure où, ne l'oublions pas, les essences formelles sont porteuses de la "logicité" du chiasme de langage, mais cette "logique" apparaît comme celle d'un pseudo-langage dans la mesure même où, *du fait de leur non-incarnation* en *Wesen*, ces essences formelles portent en

4. Par exemple in *Le temps des signes*, *op. cit.*, *loc. cit.*

quelque sorte en elles-mêmes un *excès de logicité* (et en fait, nous le verrons, de phénoménalité) qui n'est pas lui-même, *comme tel*, temporalisé/spatialisé en langage. C'est donc comme si, par là, le phénomène de langage s'excédait lui-même en s'échappant à lui-même, toute la question demeurant de savoir comment il peut réfléchir en lui-même, c'est-à-dire en langage, cet excès, comme le lieu de sa propre énigme.

Car c'est bien qu'une énigme qu'il s'agit, si nous ajoutons aussitôt que *cet écart* à l'origine des essences formelles désincarnées et des *Wesen* est cela même qui s'indique, dans l'institution symbolique, comme *le lieu de l'Autre*. Cela implique, si notre hypothèse est juste, que la rencontre du phénomène de langage et de son excès, qui ne peut être, nous l'avons vu, que rencontre phénoménologique, est d'abord *malencontre*, et que c'est peut-être dans ce malencontre lui-même que *vient se loger l'institution symbolique*. En ce cas, ces essences formelles désincarnées, *en excès* sur la temporalisation/spatialisation de langage, ne seraient bien rien d'autre que ce que nous avons nommé jusqu'ici *lacunes* en sa phénoménalité, *toute l'énigme de l'institution symbolique étant de savoir comment cet excès peut se retourner en lacune, c'est-à-dire en défaut ou en manque*.

En tout cas, la désincarnation des essences formelles nous permettrait de comprendre en quoi elles sont susceptibles de constituer un pseudo-langage ou, pour ainsi dire, un "langage à vide" aimantant les *Wesen* depuis ce vide – comme c'est visible avec les lapsus ou les actes manqués, qui le sont de la temporalisation/spatialisation en langage –, et provoquant, de ce fait, une sorte de *déshérence de ce qui paraît dès lors comme le symbolique dans le phénoménologique*, la production, précisément, de ces "avortons" de l'inconscient où se manque, en fait, l'*Ereignis* du sujet, c'est-à-dire sa temporalisation/spatialisation cohérente au sein d'un phénomène de langage (conscience). Ce qui se produit en effet dans cette "déshérence" est extrêmement subtil puisque c'est le malencontre lui-même qui ne peut surgir, d'une certaine manière, qu'à l'occasion de la rencontre. Or, celle-ci, en tant que rencontre nécessairement phénoménologique, ne peut être rien d'autre que temporalisation/spatialisation en langage, c'est-à-dire réflexion téléologique sans concept, exercice libre de la téléologie schématique sans concept du langage, en laquelle se consti-

tue la rencontre du sens. S'il y a donc en elle malencontre, il ne peut paraître, du sein du monde de langage, c'est-à-dire de son phénomène, que comme rencontre *du non-sens*, de la déshérence des essences formelles désincarnées par rapport à l'incarnation des essences formelles incarnées, par suite en tant qu'*échec ou avorton de la téléologie schématique sans concept*, tout comme dans le premier moment du sublime kantien. Et c'est depuis cet échec rencontré comme tel dans le phénomène de langage que peut se réfléchir l'institution symbolique comme institution du concept pur en tant que concept de la réflexion téléologique sous un horizon de sens inépuisable pour le phénomène de langage mais néanmoins signifiant pour lui. Mais il ne s'agit là, on le voit, que d'une possiblité, et *nullement d'une nécessité* puisque la rencontre est nécessairement, tout d'abord, rencontre de l'indicible, et que celui-ci paraît tout d'abord, à son tour, sous la figure du non-sens. A cet égard, et dans la ligne de notre interprétation du sublime kantien, de ce qu'elle a relevé dans ses profondeurs, il faut tout de suite reconnaître que désigner sans plus l'écart à l'origine entre *Wesen* et essences formelles désincarnées qui les marquent à distance, comme trace de l'Autre faisant signe vers le lieu de l'Autre, revient en fait déjà, du sein même de ce qui se joue dans l'institution symbolique, à désigner l'écart par le *concept pur de l'Autre*, en tant que *temps pur sans espace de l'Autre* (et qu'*espace pur sans temps*). C'est donc une manière de penser qui procède elle-même de l'institution symbolique, qui est "seconde" par rapport à la dimension phénoménologique de l'instituant, même si le concept ainsi désigné, loin de s'instituer en idées de la Raison possédant déjà une certaine déterminité, demeure *radicalement inscrutable* dans son contenu puisqu'il n'est pas autrement déterminé que comme temps pur sans espace (temps pur de l'instituant) et espace pur sans temps (espace pur comme "matière première" de l'institution) – selon un dualisme d'origine cartésienne (l'on sait tout ce que Lacan doit à la réflexion de l'œuvre de Descartes) qui révèle, par là même, sa profondeur d'instituant symbolique dont l'œuvre kantienne elle-même, mais aussi bien l'œuvre hégélienne et lacanienne, sont tributaires. Mais il n'empêche que, avec la désignation de l'instituant symbolique par le Grand Autre, on accède à une dimension qui, certes, est déjà instituée de l'instituant symbolique, mais qui paraît plus profonde, en

tout cas, que la désignation kantienne explicite, en tant que le Grand Autre n'ouvre pas, *ipso facto*, à l'exercice de la réflexion téléologique selon une ou des idées qui ne paraissent articulées au champ phénoménologique qu'à la mesure d'une "réconciliation" supposée du phénoménologique et du symbolique où celui-ci se voit sédimenté en "déterminités", même si par ailleurs ces dernières, par là chargées d'un contenu, doivent rigoureusement demeurer pour autant inconnaissables et inscrutables. Il nous faut donc une *médiation supplémentaire pour rendre compte de la déterminité des concepts réfléchissants*, et ce, dans la mesure même où il y a un saut, qui est lui-même saut instituant, entre la *téléologie manquée* dans le malencontre avec l'Autre, et la téléologie s'accomplissant dans le phénomène de langage sous un ou des horizons de sens symboliques qui lui échappent. Dans cette perspective, au demeurant, on peut formuler les mêmes critiques à l'égard de concepts lacaniens tels que Nom-du-Père, phallus, etc., puisqu'il s'y agit chaque fois de concepts purs (sans temps) permettant d'*orienter* (au sein d'une téléologie) l'investigation psychanalytique au sein d'une même institution symbolique de culture (la nôtre), ce qui ne veut pas dire qu'ils ne soient pas nécessaires à la pratique quotidienne et concrète du psychanalyste, mais ce qui signifie que, pour nous philosophes, ils ne peuvent prétendre à leur absoluité apparente, dont la teneur ne vient elle-même que de la psychanalyse en tant qu'institution symbolique (et d'une certaine façon unilatérale) de sens (c'est la marque du hyper-hégélianisme latent mais massif chez Lacan).

Quoi qu'il en soit, ce qui demeure profondément juste, c'est que cette *téléologie manquée* est coextensive de la naissance du désir humain comme toujours déjà inscrit à l'instituant symbolique, c'est-à-dire comme désir de l'Autre, et cela, parce que dans le malencontre se livre l'*énigme* de l'être que le sujet a à être (au plan symbolique) dans un *projet-de-monde* qui néanmoins *avorte* dans le malencontre, c'est-à-dire, en fait, dans le *clignotement* du projet-de-monde entre le surgissement et l'évanouissement, qui est clignotement du phénomène de langage, par suite son origine phénoménologique elle-même. Là, le phénomène de langage *est livré à sa propre énigme* plutôt qu'il ne la rencontre, revenant, pour ainsi dire, de sa naïveté native, qui est sa naïveté phénoménologique. Ou plutôt, c'est dans la mesure

même où le projet-de-monde (qui ne peut être que phénoménologique) est suspendu dans son clignotement qu'il advient comme "accroc" du désir en l'existentialité symbolique, comme "fixation" du "comportement" au réseau signifiant des *Wesen* marqués à distance. S'il y a suspens du pro-jet de monde et institution de désir, c'est précisément dans la mesure où, dans le malencontre, ce qui ouvre le désir à soi-même (le lieu de l'Autre) n'est pas une transcendance de monde qui se creuse dans un schématisme phénoménologique, mais une transcendance de pseudo-monde, qui ne peut être nommée telle que parce qu'elle se recroise, par les existentiaux symboliques, dans les *Wesen*, avec les existentiaux phénoménologiques pivots de la transcendance de monde. Ainsi l'énigme est-elle, dans le même clignotement, à la fois en imminence de se délivrer et en imminence de se dérober, comme la clé d'un secret. Et c'est parce qu'elle s'articule au champ phénoménologique en marquant les *Wesen* en signifiants qu'elle *paraît* reportée en un passé immémorial coïncidant avec un futur inaccessible : il s'agit en fait d'un pseudo-passé transcendantal et d'un pseudo-futur transcendantal qui revirent l'un dans l'autre sans jamais se constituer en absence d'une phase de présence, c'est-à-dire sans jamais se temporaliser/spatialiser au sein d'une écriture schématique, fût-elle hors langage. Il n'y a pas de *Wesen* de l'Autre mais il y a seulement des *Wesen marqués* par la trace de l'Autre. Le Grand Autre n'est pas une "instance" phénoménologique, parce que *le symbolique est radicalement non-phénoménologique, même s'il a pour effet d'aimanter le phénoménologique-eidétique*. En d'autres termes, le symbolique est, par principe, *hors-phénoménalisation*, et penser le contraire, c'est céder aux pouvoirs de l'illusion transcendantale, c'est-à-dire de la "rationalisation" et de la "ratiocination".

Mais il convient d'appréhender, du même coup, l'envers de cette situation. Si les *Wesen* sont marqués en "signifiants" par l'*écart* qui les habite des essences formelles désincarnées, cet écart qui a pour effet le malencontre dans la rencontre, par le phénomène de langage (la conscience), d'une énigme (celle du désir) dont il ne sait pas tout d'abord que c'est la sienne, alors advient bien, dans la vacillation ou le clignotement du projet-de-monde, quelque chose comme l'origine phénoménologique du langage : en cela *aussi* que les *Wesen* ainsi marqués *s'autonomisent* dans leur résistance

à la schématisation en langage. L'instituant symbolique comme inconscient symbolique se révèle être *aussi* un instrument d'analyse eidétique, même s'il paraît originairement faussé par le marquage, c'est-à-dire même si, marqué à distance par des essences formelles désincarnées, tel *Wesen* ne se voit investi en signifiant que par cette distance même qui, comme différence, le renvoie à d'autres *Wesen* pareillement investis comme à d'autres signifiants, donc l'inscrit dans une sorte de réseau dont le sens s'échappe en non-sens parce qu'il procède d'un pseudo-langage échouant à se temporaliser/spatialiser en langage. Les *Wesen* ainsi autonomisés paraissent de la sorte comme emblèmes d'un sens toujours dérobé, ou d'un non-sens énigmatique. Ils se referment au lieu de l'Autre comme autant de points d'une constellation ou d'une configuration dont le sens même est de s'annuler au champ phénoménologique. Mais c'est pour autant que ce non-sens néanmoins signifiant à un autre égard est appréhendé comme tel dans le phénomène de langage qu'il paraît, de la sorte, *déphaser* de l'intérieur d'elle-même la phase de présence du langage : en celle-ci, quelque chose de son passé échappe à son futur, son passé paraîtra investi d'un pseudo-passé transcendantal échappant à son passé, et donc irrésorbable dans son futur, parce que revirant dans un pseudo-futur transcendantal en décalant une sorte de pseudo-présence dans la présence. Car la structure du contrepoint dont nous avons parlé est telle que les *Wesen* marqués ne se temporalisent/spatialisent en quelque sorte qu'imparfaitement dans la phase de présence du langage dans la mesure même où ils lui résistent (c'est la surprise du lapsus ou de l'acte manqué). Cela ne signifie donc pas, comme Lacan en donne nettement l'impression, qu'une autre pensée, la pensée de l'Autre, parle derrière la pensée de la conscience : il ne s'agit en fait que d'une illusion de parole engendrée par la parole – d'un pseudo-langage engendré par le phénomène de langage.

Dans le même moment, cependant, à la mesure de cette résistance au phénomène de langage, les *Wesen* paraissent tout à la fois *sauvages* et *marqués* par l'écart qui les investit en signifiants. Leur sauvagerie est en effet la contrepartie du fait qu'ils s'autonomisent en vertu de leur marquage et paraissent irréductibles à la schématisation en langage. Autrement dit, il ne faut jamais négliger non plus qu'il y a

toujours quelque chose de phénoménologique dans les *Wesen* même s'ils sont marqués, c'est-à-dire quelque chose du "barbare" phénoménologique, ou de ce que nous avons désigné ailleurs[5] comme "l'inconscient phénoménologique" auquel Freud était du reste infiniment plus attentif que Lacan. Dès lors, il ne faut jamais négliger que les *Wesen*, même marqués, mènent pour une part une "vie" indépendante de l'ordre symbolique, qui échappe au marquage, et qui rend le signifiant éminemment *instable* (ce pourquoi sans doute, dans ce qui fait son génie, Lacan n'a jamais donné une définition satisfaisante du signifiant : la seule définition qu'il donne, trop célèbre pour être récitée, est seulement formelle). Le marquage des *Wesen* est lui-même foncièrement *nomade*, selon ce qui fait la liberté de l'association libre en psychanalyse, et qui rend cette dernière très proche (mais non-identique) de celle que nous requérons de l'analyse eidétique[5]. Comme le pensait à peu près Freud, l'inconscient fait flèche de tout bois, mais le bois est la *hylé*, la matière fournie par le champ phénoménologique en sa liberté phénoménologique. Le marquage symbolique des *Wesen* s'effectuant *à distance*, il utilise les ressources de cette dernière liberté d'"association" eidétique, et en ce sens, le marquage de tel ou tel *Wesen* a toujours quelque chose de contingent qui n'exclut pas, car il l'utilise, la réflexion (esthétique) sans concept des *Wesen* concrets sans concept. Si l'homme aux loups enfant est capturé par la phobie du papillon, c'est parce qu'il fallait, en quelque sorte, à ce moment-là, que ce *Wesen* fût investi en signifiant. Toute l'analyse de Freud indique qu'il ne faut pas s'obnubiler sur ce marquage, qui reste provisoire, et qui procède d'existentiaux symboliques ayant pu s'ancrer à d'autres *Wesen*. Il y a donc une dimension "archaïque" dans l'inconscient, d'où procède ce que Merleau-Ponty nommait si bien son "polymorphisme", et qui se traduit dans l'*invention* qu'il paraît y avoir dans le rêve (dans sa *Darstellbarkeit*) aussi bien que dans les symptômes névrotiques : cette invention est à la mesure d'un marquage symbolique *à distance* du *champ phénoménologique-eidétique* en son archaïsme cosmogonique. Bien plus, c'est de cette manière seulement qu'on peut *aussi* rendre compte des processus de condensation et de

5. Voir notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, II[e] section.

déplacement : il s'agit là, nous l'avons montré ailleurs[6], de *processus essentiellement phénoménologiques*, mais de processus phénoménologiques *hors langage à travers lesquels*, tel est ce qui constitue leur "valeur" signifiante, *c'est toujours le même marquage symbolique de Wesen qui se poursuit transversalement à l'aveugle sans jamais accéder à une temporalisation/spatialisation de langage*. Autrement dit, le rêve, comme la névrose, comportent une double dimension phénoménologique et symbolique : la "vie" sauvage ou barbare des phénomènes, qui sont toujours pris en même temps comme phénomènes-de-monde, ainsi que Binswanger l'a lumineusement montré[7], y est recroisée par la "vie" symbolique, où les *Wesen* ne sont pour ainsi dire autonomisés et placés dans le même moment *hors-monde* que dans la mesure où ils sont marqués à distance par l'instance symbolique. C'est pour ainsi dire un pseudo-langage qui se bricole avec des *Wesen* de phénomènes-de-monde, et qui par là, constitue l'énigme du non-sens surgissant tant dans le rêve que dans la névrose. S'il y a, comme le disait fortement Freud dans *L'interprétation des rêves*, quelque chose qui, dans le rêve résiste radicalement à toute interprétation, c'est parce qu'il y a, en lui, irréductiblement, le jeu de l'an-archie et de l'a-téléologie du champ phénoménologique hors langage, réveillé, pour ainsi dire, par l'autonomisation des *Wesen* dans le marquage symbolique. Et on pourrait en dire autant de la névrose, où il entre une part irréductible de contingence : si le symptôme est signifiant d'un ordre symbolique, il ne peut jamais être *déterminé sans reste* par ce dernier. Penser le contraire est tellement absurde qu'on ne s'y aperçoit même pas que toute cure psychanalytique serait radicalement impossible : le sujet serait enfermé dans son institution symbolique comme les corps physiques qui nous entourent le sont dans le champ de la gravitation terrestre (tout ce que la psychanalyse pourrait dire, c'est qu'il y a des êtres rampants, marchants et volants).

Cela implique qu'il faut garder une méfiance en quelque sorte "instinctive" à l'égard de toute prétention de la psy-

6. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique*, *op. cit.*, § 5.

7. "Le rêve et l'existence", in *Introduction à l'analyse existentielle*, *op. cit.* pp. 199-225.

chanalyse à la "scientificité", mais cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à toute démarche visant à l'intelligibilité. La cure psychanalytique, Lacan y a, on le sait, fortement insisté, est une cure *de langage*, où il s'agit précisément de transformer le malencontre en rencontre par la temporalisation/spatialisation en langage de ce qui tombe en déshérence (l'inconscient) par rapport au phénomène de langage. Entreprise essentiellement *pratique* au sens où il s'y agit d'un *faire* en langage, et finalement mystérieuse, quoi qu'on en ait dit, mais dont nous entreprenons du moins, ici, d'exhiber l'un des ressorts : si par leur autonomisation, les *Wesen* paraissent à la conscience (au phénomène de langage), ce qui lui ne paraît pas, c'est le sens qui s'y inscruste comme l'existentialité symbolique, ou plutôt, il lui paraît comme non-sens. Et si l'on peut dire, en effet, que l'analyste est celui qui a une certaine pratique de ces non-sens symboliques – non monnayable en totalité dans une théorie –, il est tout à fait faux, à nos yeux, de dire que c'est parce qu'il "décrypte" le réseau signifiant dont disposerait par ailleurs l'inconscient. L'inconscient ne "sait" pas plus que l'analyste, et il faut se départir, encore une fois, de cette ruse hyperhégélienne en vertu de laquelle le "savoir" serait déposé quelque part. C'est là ruse névrotique, tout à fait analogue, mais rendue plus subtile par une sorte de sophistication philosophique, à celle du névrosé qui rend les autres (famille, amis, circonstances) responsables de touts ses malheurs, alors que, à l'évidence, s'il y a bien chez les hommes une sorte d'hérédité symbolique, c'est à l'insu tant des transmetteurs que des héritiers, en cela même qui fait le sens d'une institution symbolique.

S'il est vrai, donc, que la théorie peut s'efforcer de rendre compte de ce processus quasi-physique, parce que technique-aveugle, procédant d'un dispositif (*Gestell* au sens heideggerien) qui se met en œuvre dans l'automatisme de répétition où le même malencontre symbolique se répète de manière quasi-mécanique, s'il est juste, à ce propos, de parler de "batterie signifiante" – et nous y reviendrons dans notre prochain chapitre –, il est, selon nous, impossible de rendre compte, en une théorie, du processus par lequel les *Wesen* marqués, et ainsi mis hors de l'"abri" de monde, rentrent dans cet abri par la temporalisation/spatialisation en langage. Car il y va, précisément, de l'excercice de la liberté phénoménologique, en vertu de laquelle, seulement,

la rencontre peut se produire, qui est nécessairement, nous l'avons vu, phénoménologique, c'est-à-dire, aussi, contingente. Toute entreprise qui tendrait à induire la rencontre par la reconnaissance de déterminités symboliques instituées, serait nécessairement normative ou "normalisatrice", elle s'inscrirait au champ d'une institution sociale et historique particulière. Certes, cela, la thérapie l'est aussi, en un sens : mais du moins faut-il laisser au sujet, justement, le temps (et l'espace) *de s'y orienter*, d'articuler le phénomène de langage à ce qui est susceptible de se délivrer désormais comme des horizons (symboliques) de sens inépuisables parce que ne "machinant" pas le sujet de manière "mécanique". Il doit toujours s'y agir de l'épreuve d'une *singularité* inscrite à un horizon de sens "universel". Nous reviendrons encore sur ce problème de la rencontre, que nous suivons à la trace depuis le début de cet ouvrage.

c) Le marquage signifiant et le malencontre .

Revenons à notre question présente, qui est celle du marquage symbolique des *Wesen* et du déphasage. Dans le marquage, qui est à distance, ou par différence des *Wesen* et des essences formelles désincarnées, il y a précisément "action à distance" ou "par différence", c'est-à-dire, en fait, si nous y réfléchissons bien, double "capture" réciproque des uns et des autres, même si elle n'est jamais que provisoire. Entre les *Wesen* et les essences formelles désincarnées, il n'y a ni extériorité ni intériorité pures et simples, mais précisément *déphasage*, qui est habitation réciproque (*Ineinander*) ou un type particulier de *chiasme* (entre existentialité phénoménologique et existentialité symbolique). Le marquage ne paraît induit par un pseudo-langage que dans la mesure où les *Wesen* paraissent porteurs d'une autre trace (la trace de l'Autre) qui n'est pas trace de langage, c'est-à-dire temps dans l'espace (temps avec ses rétentions et ses protentions) et espace dans le temps (parcours temporel des phénomènes de monde dans lesquels il faut comprendre le corps de chair, le *Leib*). Par là, c'est *comme si* ces *Wesen* marqués pouvaient être (ou l'avaient toujours déjà été) schématisés dans une *autre* phase de langage (celle de l'Autre), y être "incarnés" autrement dans les essences formelles désincarnées avec d'*autres Wesen*,

non schématisés dans la présence de la phase présente de langage, c'est-à-dire avec des *Wesen* inconnus parce que non articulés dans la présence de la phase de langage. C'est en ce sens que *l'inconscient* paraît comme le champ ou *le lieu de l'Autre*. Autrement dit, selon le chiasme que nous mettons en évidence des deux existentialités, la situation que nous examinons du recroisement entre phénoménologique et symbolique peut à son tour s'inverser, et paraître telle que le *Wesen* marqué paraisse à son tour comme *symbole* de *Wesen* autres et puriels, *liés*, selon ce qui fait la *nécessité* de l'association libre en psychanalyse, en un même existential symbolique : telle est la *surdétermination symbolique* qui paraît toujours dans l'eidétique mise en jeu par le rêve ou la névrose. Sur le même axe ou pivôt d'existentialité symbolique, le *Wesen* est toujours représentatif d'une *touffe* de *Wesen* pareillement marqués, mais s'échangeant les uns les autres selon la trace présumée du pseudo-langage (c'est là que se situe, à proprement parler, le processus métaphoro-métonymique sur lequel Lacan a tant insisté). Et c'est comme si, par là, la transcendance symbolique de l'Autre paraissait comme transcendance d'un *autre-monde*, décalée, dans le *déphasage*, par rapport à la transcendance de monde, alors que cette transcendance d'un autre monde, donc d'autres phénomènes-de-monde et d'autres *Wesen*, est en fait, nous l'avons vu, une transcendance de *pseudo-monde*. Cela explique, si nous y réfléchissons, pourquoi, précisément, la transcendance de l'Autre est aussi transcendance de pseudo-*monde*, et pourquoi, justement, autrui, qui ne peut se phénoménaliser lui-même que comme phénomène-de-monde au monde comme transcendance d'absence, dans un monde commun où nous nous entendons, peut toujours paraître, aussi, comme radicalement *Autre*, comme exerçant sur moi un pouvoir *symbolique* de fascination à raison du pouvoir que je lui prête de détenir, depuis son *autre* monde, en son langage (qui n'est pas pour moi phénomène de langage), ou plutôt dans une autre phase de langage, le secret de l'instituant symbolique, ces *Wesen* et ces essences formelles incarnées qui me manquent dans ma temporalisation/spatialisation en langage. C'est seulement en ce sens que l'analyste est toujours pris par le patient en analyse comme le "sujet *supposé* savoir" (Lacan), prenant par l'efficace de l'analyse la place des autres sujets supposés savoir (parents, maîtres, amis, etc.) que tout sujet a rencon-

trés dans sa vie. En d'autres termes, c'est par ce biais, par ce jeu du Grand Autre dans autrui, qu'il existe aussi une *communauté symbolique* qui *recroise* la *communauté phénoménologique* (le "sens commun" kantien), et la problématique de l'"intersubjectivité" est à prendre, elle-même, selon cette double dimension de l'existentialité symbolique et de l'existentialité phénoménologique. En ce sens, le *déphasage* dans la phase de présence du langage (dans la conscience) est aussi déphasage par l'Autre se recroisant en l'autre. Husserl y a touché, dans la V^e *Méditation cartésienne*, en parlant de l'"apprésentation originaire", et plus clairement dans la *Krisis*, en parlant d'une "dé-présentation" (*Ent-Gegenwärtigung*) qui n'est pas sans rapport avec une "aliénation" (*Ent-Fremdung*)[8], avec un "rendre étranger" de la temporalisation en un autre temps, avec le passage de l'empiètement temporalisant (*zeitigende Ineinander*) à l'extériorité temporelle (*zeitliche Aussereinander*).

Dans ce contexte, nous pouvons mieux saisir comment le malencontre avec l'Autre peut surgir du malencontre avec l'autre (autrui), et donc comment, du même coup, les autres paraissent eux aussi porteurs de l'existentialité symbolique. Il suffit pour cela de s'interroger sur ce que peut être une trace schématique de langage "reçue" du dehors, et "reprise" au dedans de manière faussée, c'est-à-dire "à côté" ou "à l'écart". Cet écart doit être tel que c'est lui qui fait précisément la "réception" manquée à l'intérieur de la trace de langage du sujet. Il faut tout de suite préciser qu'ici, ni l'une ni l'autre trace de langage ne sont à comprendre primairement comme traces de langage articulé (parole), puisque cela signifierait, de manière absurde, qu'il n'y a autrui et Autre que dans le dialogue parlé ou écrit, mais comme traces de temporalisation/spatialisation spécifique en phénomènes de langage, c'est-à-dire, en général, comme chaînes temporalisées/spatialisées (dans un temps qui a de l'espace, à savoir son passé et son avenir, et un espace qui a un temps, à savoir un parcours temporel en lui-même) de gestes, de mimiques, d'actes, etc. Par trace de langage, il faut donc comprendre une *séquence* comportementale ou une *scène* possédant en elle-même sa *discursivité* : tel est *a priori*

8. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd. VI, La Haye, 1962, p. 189.

le sens que nous accordons au phénomène de langage comme phénomène-de-monde. Dès lors, on saisit aisément qu'il est assez rare, précisément, que telle scène ou séquence soit "vécue" par le sujet comme phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde : il y a le plus souvent le sentiment d'une "mise en scène", d'une intrigue où ce n'est pas le monde lui-même, la transcendance de monde par elle-même sans intrigue, qui est mise en scène, mais un "sens" qui est ourdi ou machiné, qui en tout cas lui échappe, et dont l'autre paraît (le plus souvent illusoirement) détenir les ressorts. En ce cas, la scène n'est précisément pas scène de monde, où l'un et l'autre se comprennent immédiatement à même les phénomènes, mais scène de l'Autre, et il est vrai que le "sens" de la scène échappe le plus souvent tout autant au metteur en scène (l'autre en qui il y a jeu de l'Autre) qu'à celui à qui la mise en scène est destinée. Nul doute qu'alors, la scène ne soit qu'imparfaitement un phénomène de langage comme phénomène-de-monde, que ce "sens" de la mise en scène n'y soit pas temporalisé/spatialisé en langage, mais marque ou accroche des *Wesen* en les investissant en signifiants. Mais, ce qui est capital, c'est que les *Wesen* marqués de l'autre ne sont pas nécessairement identiques à ceux du sujet récepteur, donc qu'il y a *migration* de l'empreinte symbolique de l'un à l'autre, et que, de cette manière, les *Wesen* investis en signifiants de l'un renvoient, au moins implicitement, aux *Wesen* investis en singifiants de l'autre. La scène ou la séquence déploie dès lors, en tant qu'elle est *aussi* phénomène de langage, des *Wesen* qui sont diversement investis par l'un et par l'autre, et en ce sens, s'il y a "hérédité" symbolique, circulation de l'instituant symbolique de l'un à l'autre, *il n'y a pas*, à strictement parler, *de déterminisme symbolique*, ou plus spécifiquement, de déterminisme psychique. Ce qui constitue pour l'un l'énigme de son désir ne vient pas à la même place que ce qui constitue pour l'autre l'énigme de son désir : le malencontre, c'est aussi ce malentendu quant au désir, la recherche d'un sens pour un non-sens qui n'advient pas de la même manière pour l'un et pour l'autre. La communauté symbolique dont nous avons parlé, et qui se constitue, il est vrai, à l'intérieur d'une *même* institution sociale et historique, signifie, le plus souvent, qu'elle s'institue *à l'insu même de ses agents*, au lieu de l'Autre comme lieu de l'inconscient et de l'existentialité symboliques. Par

cette échappatoire même se constitue le *déphasage* dans la scène qui n'est par là que partiellement scène de présence, mise en scène dans un espace temporalisé et dans un présent vivant muni de ses rétentions et de ses protentions. Mais c'est aussi ce qui est manqué dans ce déphasage lui-même qui se répète, selon *l'automatisme de répétition*, comme la même fascination symbolique de l'Autre, non pas seulement en cet autre qui paraît seulement l'avoir initiée, mais en tous les autres qui paraissent la raviver. Cela, on le traduit d'habitude en disant que le rapport aux autres paraît médiatisé par le fantasme, qui n'est autre que la matrice répétée, et en quelque sorte hypostasiée, de la fascination (la "séduction") opérée par l'Autre, où, on le sait, les êtres et les personnages sont interchangeables, n'étant que des *Wesen* pris dans la même structure en tant que marqués de la même manière par l'instance symbolique. Pareille interchangeabilité est une autre manière encore de voir que l'instance signifiante, le marquage symbolique à distance, est *essentiellement nomade*, et qu'il fait flèche de tous les bois fournis par le champ phénoménologique-eidétique.

Il est donc important de noter que si le fantasme est une mise en scène, et en ce sens, un phénomène de langage, il ne l'est pas essentiellement, c'est-à-dire en ce qui en fait précisément un fantasme. Et c'est déjà trop de dire qu'en lui se produit une "interprétation" du "sens" dérobé de l'Autre, puisque, s'il y avait interprétation, il y aurait, de ce "sens", temporalisation/spatialisation en langage. On comprend par là que le fantasme, contrairement à ce que le mot semble indiquer, est extrêmement pauvre en imagination : il s'y agit chaque fois de la même *capture symbolique*, qui se répète inlassablement et quasi-mécaniquement, de l'autre par l'Autre, le plus souvent en dehors de toute liberté phénoménologique. Si cette capture symbolique est constitutive de l'existentialité symbolique, c'est certes au sens où, dans cette existentialité, il y va du sens de l'être du sujet (de l'énigme de son désir, de l'être qu'il a à être sans qu'il sache comment), mais sûrement pas au sens où il y va du sens de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire du sens du phénomène comme rien que phénomène. Le remarquer conduit d'une certaine manière à ruiner en profondeur la légitimité du projet heideggerien dans *Sein und Zeit*, la possibilité d'articuler l'existentiel à des existentiaux ontologiques qui seraient *eo ipso* phénoménologiques, mais spécifie nette-

ment la légitimité du projet heideggerien ultérieur dans ce qu'il a d'*encore* phénoménologique : le *Da* du *Dasein* y est à comprendre, en fait, comme le *phénomène* de langage en tant que phénomène-de-monde. En un mot, il n'y a pas de "signifiant" de l'être en tant qu'être, ou de "signifiant" de la liberté phénoménologique : il n'y a pas de "donation" de sens au champ strictement phénoménologique, mais seulement engendrement indéfini, car an-archique et a-téléologique, de "significations" phénoménologiques de langage ou de *Wesen* comme symboles phénoménologiques, porteurs d'existentiaux phénoménologiques. Mais corrélativement, ce n'est pas non plus l'Autre qui "donne" du sens, du moins pas primairement, car c'est là entrer dans un cercle (en un sens, le cercle de Lacan) qui, s'il est inévitable à un certain niveau d'explicitation, ne tient pas compte de ce que c'est dans le déphasage même de la phase de présence du phénomène de langage qu'il faut rechercher l'origine de l'instituant symbolique, et par là, de l'Autre en tant que lieu supposé de sa mise en œuvre. Autrement dit, il n'y a pas un "autre" sens qui serait disponible par ailleurs, ni non plus d'effets de sens, qui sortiraient, ainsi qu'un lapin d'un chapeau, comme effet sémantique d'une pure et simple syntaxe signifiante. S'il y a un "autre" sens, c'est primairement comme *non-sens*, essentiellement dérobé, et s'il y a "effet" de sens, c'est *à l'intérieur* d'un sens, déjà à l'œuvre dans le schématisme de langage, mais déplacé (tel est l'"effet") *hors langage* dans ce qui constitue le déphasage de la phase de langage. Si nous voulons le raissaisir, ce ne peut être que depuis les essences formelles désincarnées du langage qui marquent à distance les *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique, et ce, par la médiation des *Wesen* eux-mêmes déjà relativement temporalisés/spatialisés en langage dans les scènes ou séquences fascinant le sujet, mais qui, du fait de cette fascination ou de ce marquage, sont déjà mis, au moins relativement et par aimantation à distance, *hors monde*, donc aussi *hors langage*.

A ce titre, il est important de remarquer que les *Wesen* paraissent constituer, par ce marquage qui les autonomise, les *découpe* en les extrayant du champ phénoménologique-eidétique, des sortes d'*idées concrètes* détenant leur sens par elles-mêmes, et que, de la sorte on peut envisager le lieu de l'Autre comme lieu de ces idées. Mais il faut aussitôt ob-

server que cette identification des *Wesen* à des idées (*eidè*), sur laquelle nous reviendrons puisqu'il y va, en fait, de l'institution symbolique du langage (du découpage du phénomène de langage en signes), est relativement illusoire eu égard à l'instituant symbolique puisqu'il s'y agit d'une autonomisation qui, si elle est rendue possible par le marquage symbolique, a pour effet de l'effacer, dans la mesure même où le problème du symbolique ne peut plus s'y retrouver que comme le problème de l'articulation "logique" des idées entre elles. Il s'agit donc là d'une "fixation" qui n'a en fait rien de phénoménologique parce qu'elle procède elle-même de l'instituant symbolique. On s'aperçoit par là de tout ce que l'eidétique husserlienne doit à l'institution symbolique du langage : l'"arrière-monde" platonicien – que ce soit celui de Platon, de Husserl, ou encore de Scheler – dérive lui-même de cette institution, et n'a rien en lui-même de la transcendance de monde. C'est l'arrière-monde en lequel, précisément, l'Autre paraît *donateur* de sens, mais d'un sens qui ne peut plus y être recherché que de l'intérieur même de la donation, c'est-à-dire du langage *institué*, et non pas du phénomène de langage lui-même. C'est, si l'on veut, la représentation "imaginaire" de l'Autre comme détenteur du sens et de tous les sens, de l'Autre comme trésor ou lieu des idées à l'intérieur desquelles il nous faudrait, chacun, nous orienter. Mais c'est contradictoire puisque cette orientation requiert la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique dans une temporalisation/spatialisation en langage au sein d'un *phénomène* de langage, puisque, en d'autres termes, c'est la liberté phénoménologique et elle seule qui permet de prendre la donation (l'institution) de sens *à revers*, pour retourner le non-sens du sens en horizon inépuisable de sens. Or, à strictement parler, nous ne disposons plus de la liberté phénoménologique, nous sommes toujours déjà pris dans la donation où ce sens et ces sens supposés toujours déjà disponibles *paraissent déterminants* : c'est là l'illusion constitutive de la métaphysique, telle que l'a si bien démontée Kant. Pour passer de la dimension où le sens paraît se donner comme déterminant ontologique à la dimension où le sens paraît s'instituer depuis le foyer d'une institution *symbolique*, il faut au moins le recul phénoménologique kantien du sublime, la mise à distance du déterminant comme réfléchissant, et, en son sens le plus profond, la

métaphysique n'a jamais été rien d'autre que cela même, dans d'interminables proliférations de langage, mais à son insu : la métaphysique n'a sans doute jamais cessé d'être cette *recherche*, secrètement alimentée à la liberté phénoménologique, d'une articulation cohérente des idées, c'est-à-dire *recherche de l'articulation et du sens de l'institution symbolique elle-même*. Par là s'ouvrent pour nous deux possibilités : d'une part la relecture des grands textes de la métaphysique en ce sens, donc l'horizon d'une *histoire de la métaphysique comme institution historique et symbolique de sens* (ce que nous avons amorcé avec Fichte, Kant, Hegel, Husserl et Heidegger), et d'autre part, ce que nous faisons ici, poursuivre la tâche impossible de la métaphysique par d'autres moyens, par une remise en jeu, aussi radicale que possible, des enjeux mêmes de la métaphysique, en tant qu'interrogation sur ce qui fait la "création" symbolique des signifiants.

De tout cela, il résulte en outre que l'Autre, coextensif du déphasage dans la phase de présence du langage, joue comme une sorte de coin qui "coince" l'origine phénoménologique du langage en l'ouvrant, par le marquage à distance qui s'effectue des *Wesen*, à la différence de ses essences formelles et des *Wesen*, et par là, à la différence de ce qui constitue toujours son "incarnation" phénoménologique dans des *Wesen* habités par ses essences formelles, et de ce qui surgit, par la médiation des *Wesen* marqués et par là autonomisés, comme les *Wesen* sauvages du champ phénoménologique hors langage ou de l'inconscient archaïque et phénoménologique. Il est vrai qu'autrement, sans ce coin, le langage en tant que phénomène serait toujours déjà tout, pour nous hommes, êtres de langage. Il y a dans l'inconscient symbolique un pouvoir de réveil de l'inconscient phénoménologique. Il y a au moins, par lui, l'éveil du soupçon que le langage en tant que phénomène n'est pas tout, que la transcendance de monde n'est pas réductible, comme semblait le croire Heidegger, à la transcendance de monde du langage. Il y a, dans le langage, même envisagé dans sa dimension phénoménologique, quelque chose d'*originairement* et *irréductiblement trompeur*. Et il n'y a, dans le langage de transparence apophantique qu'à l'égard de lui-même : l'étant et les étants au monde sont déjà des *Wesen de langage*, en quelque sorte toujours déjà "réifiés" par l'institution symbolique du langage. Sans

le coin de l'Autre qui coince le langage en le faisant clignoter en son origine phénoménologique, nous ne nous en apercevrions même pas... Cela signifie, on le voit, que reporter la trace du pseudo-langage de l'Autre au registre d'un "autre" langage, ne fait que transformer la capture symbolique en aliénation intégrale, sans retour possible. Mais cela signifie aussi, en revanche, que le marquage *à distance* des *Wesen* par des essences formelles désincarnées de langage constitue une sorte d'état *intermédiaire*, difficile à situer, entre phénomènes de langage et phénomènes hors langage, où se joue, sans doute, l'institution symbolique du langage. C'est comme si, par ce coin de l'Autre jouant comme intermédiaire, le phénomène de langage se manquait lui-même dans une sorte d'*infra-langage*, et se visait lui-même dans une sorte de *méta-langage*, au sein d'une téléologie qui se manque parce qu'elle échoue à se trouver. Il faut par ailleurs cette sorte d'état intermédiaire pour comprendre que si le "sens" autre qui investit énigmatiquement le *Wesen* en signifiant surgit d'abord comme *non-sens*, c'est comme non-sens qui, précisément, n'est pas insignifiant, de ces multiples et minimes contingences auxquelles nous ne prêtons normalement qu'une attention distraite, mais *non-sens qui s'inscrit au sens*, au point de le menacer et de le subvertir.

Le pseudo-langage comme intermédiaire ou coin qui coince le phénomène de langage au lieu même de son origine phénoménologique est donc ce qui fait *s'échouer le phénomène de langage aux lisières du non-sens*, où le non-sens lui-même paraît comme *imminence de sens*, c'est-à-dire comme *projet-de-monde avorté*, et ce, incessamment, dans l'automatisme de répétition. C'est à la mesure de cette imminence, ou du paraître clignotant, par éclipses, que l'automatisme de répétition a *aussi* une dimension phénoménologique, est appréhendé dans la fatalité et la souffrance de la répétition, et non pas comme la simple répétition des jours et des nuits. Autrement dit, ce non-sens ne fait lui-même sens qu'en tant qu'il trouble, "embarrasse" l'être-au-monde (Binswanger) comme être-au-monde-de-langage, fait vaciller, pour ainsi dire, les bords du monde ou de la transcendance de monde en déphasant la phase de présence du phénomène de langage comme phénomène-de-monde. C'est cela même, et rien d'autre, qu'il s'agit de comprendre. Pour cela, il nous faut en venir, très préci-

sément, à ce que nous entendons par marquage à distance de *Wesen* par des essences formelles de langage désincarnées.

d) Le marquage des Wesen par les essences formelles désincarnées

D'où peut donc venir cette désincarnation des essences formelles de langage. Nous pourrions dire, poursuivant nos analyses du côté du manque, que son origine serait, comme nous l'avons dit, dans le fait que la trace de langage serait incomplète ou imparfaite, en ce sens que toutes les essences formelles du chiasme de langage ne seraient pas "incarnées" dans les *Wesen* (des phénomènes appariés par le chiasme de langage se schématisant), et qu'il en resterait donc, en supplément, lequel serait par là une sorte de supplément de "logicité" errante remarquant, à un *autre* niveau que celui de la phase de présence réfléchie (avec ses rétentions et ses protentions) en langage, les *Wesen* qui, par cette réflexion, sont habités par des essences formelles ainsi incarnées. Les choses seraient telles, dans cette hypothèse, qu'il y aurait pour ainsi dire un "méta-phénomène" de langage en tant que chiasme entre le phénomène de langage où s'effectue la téléologie schématique et le pseudo-langage constitué par les essences formelles désincarnées mais errantes. Par suite, tant les *Wesen* ainsi marqués par cette distance que les essences formelles désincarnées marquant les *Wesen* de leur distance, pourraient être appréhendés comme des "signifiants" phénoménologiques sans "signifié" – ce qui motiverait la conception lacanienne du signifiant à partir de la linguistique saussurienne. Mais il faut tout de suite renoncer à cette formulation de l'hypothèse puisque, si le phénomène de langage est bien un phénomène, le pseudo-langage (les essences formelles errantes) ne l'est pas : or il ne peut y avoir de chiasme, à savoir de phénomène, entre un phénomène et ce qui n'en est pas un. Ce serait là commettre l'erreur, que nous avons longuement dénoncée, de concevoir la trace de l'Autre comme une autre trace de langage, et ce serait, par là, s'interdire tout moyen de comprendre le déphasage comme tel, ou encore confondre un simple malentendu qui peut toujours être dissipé avec le malencontre, avec le coin de l'Autre en

tant que *pseudo*-transcendance de monde. *S'il y a malencontre, ce n'est donc pas par défaut* (ou "oubli" au sens heideggerien) *de schématisation en langage*. Et s'il y a schématisme de chiasme dans le phénomène de langage, alors, nécessairement, tous les *Wesen* sont eux-mêmes habités par les essences formelles. S'il est vrai que le phénomène de langage *paraît* "en manque", troué de lacunes en sa phénoménalité, en défaut dans ce qui le coince en sa schématisation, il nous faut comprendre autrement l'origine de ce manque.

Cela signifie seulement que nous devons nuancer notre hypothèse. Il nous suffit, pour cela, d'être attentif à la difficulté que le pseudo-langage des essences formelles ne peut par lui-même constituer un phénomène, et donc, que s'il y a un chiasme, ce ne peut être que *de l'intérieur même* (au niveau même) du chiasme se schématisant du langage. Tout change en effet, et telle est la bonne conception, si nous en venons à penser que *les essences formelles désincarnées sont elles-mêmes schématisées en langage, dans la MEME phase de langage que celle où se réfléchissent les Wesen habités par ailleurs par les essences formelles incarnées*. Dès lors, si tous les *Wesen* sont habités par des essences formelles dans la phase de langage, il n'empêche que *toutes les essences formelles de langage ne s'incarnent pas nécessairement en telle phase de langage, dans des Wesen*, alors même qu'elles appartiennent au chiasme se schématisant du langage. Examinons cette conception de plus près, et tâchons d'en tirer les conséquences.

Elle signifie bien que, par le chiasme se schématisant du langage, les essences formelles de ce chiasme sont *réinscrites dans* la phase de présence du langage, mais pas nécessairement de manière à ce qu'elles s'incarnent en tous les *Wesen* des phénomènes en chiasme dans le langage. Cela explique que, dans la phase, il y ait des essences formelles qui soient, comme nous l'avons dit, *"à distance"* des *Wesen*, et que, quant à l'analyse classique du langage en signes (à double face : signifiant et signifié), il y ait une sorte de *surdétermination* des *Wesen* par les essences formelles de langage, celles qui les incarnent et celles qui tombent à distance. Cette surdétermination (symbolique) est en effet telle que le signe, le *Wesen* de langage (indissociablement *Wesen* et essence de langage) considéré comme *signe du sens*, paraît co-déterminé à distance par ce qui n'est pas lui, à savoir par le renvoi diacritique indéfini de signe à signe.

En d'autres termes, il y a plus dans le langage que ce qu'il *paraît* signifier *immédiatement*: ces essences formelles qui sont en *excès* sur les *Wesen*, et qui, par rapport à eux, semblent ne pas "tomber à la bonne place" puisqu'elles en tombent "en dehors" en contribuant au même titre, toutes ensembles, à ce qui est l'institution symbolique du langage en signes (et donc le découpage des *Wesen* en "signifiés"). Mais, pour en revenir au langage comme *phénomène*, dire qu'une part du "message" (du chiasme) de langage est désincarnée revient à dire qu'elle se trouve bien *dans* le message, mais non-reconnaissable dans la réfléxion phénoménologique de langage qui s'effectue sur les *Wesen*, c'est-à-dire ici sur le sens phénoménologique, et que, par là, elle constitue le non-sens inscrit au sens, cette part du phénomène de langage qui, ne s'incarnant pas dans les *Wesen* des phénomènes en chiasme en lui, reste trace schématique "en blanc", sorte de "faiseuse d'anges" reponsable, en fait, de l'accouchement de tous ces avortons constituant l'inconscient symbolique. De la sorte, la téléologie schématique sans concept du phénomène de langage serait en excès par rapport à elle-même (elle "dirait" plus que ce qu'elle "signifie" au plan phénoménologique) dans la mesure où elle ne réfléchirait pas, dans la phase de présence qu'elle constitue (avec ses rétentions et ses protentions), la "surdétermination" eidétique qu'elle apporte aux *Wesen* qu'elle réfléchit néanmoins explicitement. Sans que ceux-ci y soient à prendre comme déjà institués (et découpés) symboliquement (avec l'institution symbolique de langage), car ce serait déjà les interpréter selon l'effet de l'institution symbolique, à savoir depuis l'illusion de *transparence apophantique* qui ne vient que de l'illusion de l'adéquation à soi d'un découpage du phénomène de langage engendré par le *même* marquage à distance de *toutes* les essences formelles désincarnées (la "logique"). Il ne peut y avoir institution symbolique de langage, nous y reviendrons longuement, qu'à la mesure d'un excès, que nous ne pouvons encore que désigner, de la téléologique schématique sans concept du *phénomène* de langage (où le schème qui se vise est le schème du chiasme se schématisant de langage), sur cette part de lui-même qu'il réfléchit, en sa phase de présence, comme téléologie schématique sans concept *incarnée* dans les *Wesen*, ou plus précisément, comme phénomène de langage des *Wesen* eux-mêmes. C'est

dire que si ces *Wesen* sont reconnaissables, dans la phase de présence de langage, ils le sont du même coup en tant que portant l'incarnation d'essences formelles, et qu'ils sont toujours déjà transformés par les essences formelles (incarnées et désincarnées) selon ce qui fait la distorsion originaire du phénomène de langage. Les *Wesen*, c'est-à-dire les traces de rythmes schématiques des phénomènes en chiasme dans le langage, sont décomposés/recomposés par les essences formelles qu'ils incarnent et qui les marquent à distance ; autrement dit, ils se temporalisent/spatialisent en une phase de présence pourvue de ses rétentions et de ses protentions et articulant un ou des parcours d'espace (pas seulement ni nécessairement "physique" : c'est en lui que s'engendre ce qu'on reconnaît classiquement avec la "topique"). Cette phase de présence qui se réfléchit n'est pas nécessairement identique (en général, elle ne l'est pas) à la phase de langage globale en laquelle a lieu cette temporalisation/spatialisation. Il y a quelque chose qui échappe à cette temporalisation/spatialisation des essences formelles incarnées dans les *Wesen* (et de ces *Wesen* qui, de ce fait même, se reconnaissent dans un temps et un espace), et ce quelque chose ne peut manquer de surgir comme contingent, ou, eu égard au fait que les essences formelles incarnent une "logicité" (qui n'est pas "logique"), comme arbitraire, comme relativisant la temporalisation/spatialisation reconnue. En d'autres termes, il y a quelque chose de la temporalisation/spatialisation en langage qui échappe à cette dernière – et ce quelque chose en excès est la matrice phénoménologique du lieu où les linguistes viendront hypostasier la langue. Par conséquent, cela appartient en général au phénomène de langage que la téléologie schématique sans concept qui lui est propre se réfléchisse, pour ainsi dire, en langage et en non-langage, en temporalisation/spatialisation incarnée dans des *Wesen* concrets, donc en temporalisation/spatialisation de phénomènes-de-monde, et pour la part de la téléologie schématique sans concept qui demeure désincarnée, en téléologie désincarnée et donc évanouissante d'un temps pur sans espace (le pro-jet de langage suspendu au futur comme ouvrant en lui-même le tout du temps) et d'un espace pur sans temps (où la totalité des essences formelles serait incarnée dans des *Wesen*, comme au sein d'un déploiement unique et instantané d'un langage adéquat : c'est l'idée d'un entende-

ment divin comme archétype de toutes les déterminités possibles ou de tous les "signifiants" disponibles).

Mais, ce qu'il nous faut à présent affronter, c'est le fait que cette téléologie désincarnée ne paraît elle-même comme telle que du sein même de l'institution symbolique *déjà* en œuvre, donc le fait qu'elle n'en constitue pas, en quelque sorte, le "moment" premier ou "originaire". Ce dernier est à penser comme la "réinscription" des essences formelles désincarnées du chiasme se schématisant de langage dans le temps/espace reconnu des *Wesen*, donc comme "modulation" à distance de celui-ci. Entre les *Wesen* et les essences formelles, il y a des "blancs" suscités, *à l'intérieur* de la phase de langage, par les essences formelles de langage "en blanc" résultant de la réflexion transcendantale, interne à la phase, de la part de la trace schématique de chiasme demeurant "en blanc". Ces "blancs" correspondent au fait qu'il y a un *excès* de "logicité" de langage sur la "logicité" qui se dépose dans les *Wesen*, ou qu'il y a des rythmes schématiques de langage qui "ne tombent pas juste" avec les rythmes schématiques de langage incarnés dans les *Wesen*. Cela engendre, en fait, le *déphasage* de la phase de langage, ou le *contrepoint* de la logicité par rapport à elle-même, mais tel que le sens non-incarné en *Wesen* paraît comme *non-sens* par rapport au sens qui y est incarné. C'est donc dans ce contrepoint que réside, on le voit, l'articulation symbolique, comme articulation de logicité de langage, certes réfléchie en langage, mais "à vide" en raison de sa désincarnation : elle ouvre, de la sorte, au pro-jet de langage comme projet-de-monde, mais à un pro-jet qui demeure avorté tant qu'il ne s'est pas concrétisé en *Wesen*. Cette téléologie "à vide" reste donc, comme expression du non-sens *dans* le sens, aux lisières de la conscience (de la temporalisation/spatialisation réfléchie des *Wesen*), comme une sorte de "condensé" de logicité qui échoue à s'incarner tant qu'il échappe à l'incarnation en *Wesen* de phénomènes, c'est-à-dire à la temporalisation/spatialisation de phénomènes-de-monde. En d'autres termes, cet excès de logicité de langage *paraît* bien au langage, mais dans la vacillation, dans le clignotement de la rencontre manquée ou du malencontre, comme imminence suspendue ou court-circuitée d'une phénoménalisation de langage comme phénomène-de-monde – laquelle ne peut avoir lieu que dans la contingence radicale de la *tuchè*, de la rencontre phénomé-

nologique. Ce qui fait échapper l'excès de logicité n'est donc pas une sorte de dissimulation propre au phénomène-de-monde, mais le fait, précisément, que cet excès *échappe au monde*, qu'il tombe en dehors du monde, ou plutôt en dehors des phénomènes-de-monde – et toute l'entreprise de la "psychothérapie" bien comprise est de l'y faire rentrer, non par "l'application" d'une théorie, mais par la *pratique* de la cure.

A l'inverse, dans la mesure où nous sommes à l'intérieur d'un même chiasme de langage se schématisant, les *Wesen* paraissent eux-mêmes marqués par les essences formelles désincarnées ou "en blanc", mais *à distance*, précisément. Ce qui veut dire que les *Wesen*, ou tout au moins certains d'entre eux, se trouvent par là même "investis" en signifiants d'un sens (d'une logicité) qui leur échappe en tant qu'il ne s'y incarne pas, mais y creuse un vide, celui précisément de l'existentialité symbolique où vient s'"accrocher" aveuglément le désir. Par là, il y a une sorte de "condensation" des rythmes schématiques en blanc du langage sur des *Wesen* qui deviennent, de la sorte, quelque chose comme leur emblème, mais *emblèmes d'un sens avorté au monde*, parce que pour ainsi dire enveloppé et non déplié (temporalisé/spatialisé) au monde, ce en quoi il y paraît comme instituant symbolique venant d'un "autre" monde ou d'un "arrière-monde", le lieu de l'Autre. Pour ce qui fait sens au champ des sens phénoménologiques de langage, pour les *Wesen* temporalisés/spatialisés en langage selon l'articulation rythmique coextensive de la logicité qui y est incarnée, il y a un *désaccord* ou une *discordance*, en réalité par rapport à tout le rythme de langage dont une part seulement s'incarne dans les *Wesen*, en apparence par rapport aux lambeaux de ce rythme qui demeurent "en blanc", désincarnés, et qui y paraissent, en vertu d'une "illusion d'optique" qui constitue toute la prégnance symbolique, comme une constellation éclatée (déjà "disséminés" en espace) d'instants (le temps éclaté de l'Autre), ramassant en eux-mêmes les essences formelles de langage désincarnées, à savoir les réminiscences-prémonitions transcendantales du chiasme se schématisant de langage mais demeurant "en blanc" – donc cet excès de logicité qui ne trouve pas à s'ancrer au monde des phénomènes-de-monde. Il nous faudra revenir sur le processus de cette "illusion d'optique", mais disons déjà qu'elle est nécessaire (elle est transcendan-

tale) et que c'est elle qui donne l'impression d'une "pensée" s'exerçant à la fois sur deux niveaux différents. Rattacher cette impression à une illusion transcendantale revient juste à dire que ces deux niveaux appartiennent en fait *à la même "pensée"*, à savoir à la même phase de présence de l'écriture schématique de langage. C'est en vertu seulement de cette co-appartenance que la logicité en excès des essences formelles en blanc du langage peut, comme nous le disions, "faire flèche de tout bois", polariser ou marquer des *Wesen* insolites, comme c'est le cas dans le symptôme : simplement, dans ce cas, qui rend sensible la *capture signifiante*, se marque *la prise de la partie pour le tout*, de l'emblème pour un sens qui demeure dérobé, parce que seulement indiqué comme la place vide d'un rythme qui fait non-sens *dans* le sens, non-présence (ce que Binswanger indiquait par le retranchement au sein du corps de chair) *dans* la présence. Car c'est sa non-incarnation qui rend errante ou nomade la logicité en excès, et qui, par là, fait toute la si remarquable "circulation" des essences formelles désincarnées au sein de l'expérience humaine de "communication". Leur articulation symbolique, en tant que dissémination spatiale de points-instants, fait pour ainsi dire "effet de structure", qui tend à s'autonomiser et à résister à toute temporalisation/spatialisation de langage pour s'y retrouver, en quelque sorte, comme rythme de vide (qu'on désigne fort mal par "scansion"), à toute occasion. La névrose et la perversion consistent sans doute, quoique, c'est connu, de manière différente, en la polarisation de la temporalisation/spatialisation de langage par des rythmes de vide "faisant flèche de tout bois". Il faut se garder, comme on l'a fait, de "réifier" le signifiant, mais il faut aussi non moins se garder d'assimiler cette logicité en excès à un "discours" qui serait celui de l'Autre, car ce n'est justement pas un discours articulé qui serait "tenu" au lieu de l'Autre[9], mais des lambeaux de logos en blancs qui demeurent dans les "limbes" de "la faiseuse d'anges", et qui, par là, "se promènent" de manière sauvage dans le champ phénoménologique des phénomènes-de-

9. Comme on s'en aperçoit, ce qui a manqué cruellement à Lacan, c'est une philosophie cohérente du langage. C'est à la mesure de ce manque, qui l'a fait se précipiter sur la liguistique, que ses théorisations portent le plus souvent la marque d'un impénitent bricolage. Sans parler de ceux qui confondent le plus souvent signifiants et mots, jeux du signifiant et jeux de mots.

monde (donc aussi bien dans le corps de chair comme phénomène-de-monde), en tant qu'ils échappent aux "sens" phénoménologiques de langage incarnés en *Wesen*.

e) Le marquage des Wesen et l'institution symbolique de langage

S'il y a cet excès de logicité dans le phénomène de langage, qui tombe hors monde en tant qu'il ne s'y incarne pas, toujours déjà, dans une temporalisation/spatialisation en langage de phénomènes-de-monde, mais qui, depuis ce lieu hors-monde, marque néanmoins les *Wesen* de monde à distance, les autonomise, et par là, les met hors de l'abri de monde, leur faisant perdre leur concrétude phénoménologique d'origine, il faut dès lors reconnaître, dans cet excès interne à la phase de présence de langage, le rôle de l'instituant symbolique, et d'abord, par le découpage des *Wesen* hors du champ phénoménologique que cela implique, le rôle de l'instituant symbolique *de langage*. Le désaccord à l'origine des rythmes schématiques "en blanc" du langage et des *Wesen* temporalisés/spatialisés en langage a pour effet d'"accrocher" des *Wesen* en les "décrochant" des phénomènes, et l'énigme, tout à fait capitale parce qu'elle condense tout ce qui est en jeu ici, est que ce désaccord à l'origine est générateur d'*un écart, seulement monnayable à l'infini en un système diacritique d'écarts* qui fait toute l'institution symbolique de langage en laquelle se découpent les *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique ; en laquelle par conséquent, s'instituent symboliquement les choses et leurs qualités. En ce sens, la *Lebenswelt* husserlienne, aussi "naïve" ou "originaire" que Husserl le prétende dans la *Krisis*, est déjà un "monde" symboliquement institué, et c'est depuis ce point de vue qu'il faut en réentreprendre la lecture, notamment si l'on s'assigne une tâche épistémologique. Mais il y a plus, et qui est sans doute encore plus important : si l'institution symbolique de langage, en laquelle, fatalement, nous baignons toujours déjà, est coextensive du découpage du champ phénoménologique en *Wesen* qui ne sont plus, primairement, du phénomène, mais, nous le savons, du pseudo-phénomène, et si, par là, elle est coextensive de l'excès de logicité du langage, il n'y a pas de langage symboliquement institué qui *ne comporte en*

lui-même des déphasages et des contrepoints, ou il n'y a pas de langage qui ne se parle ou ne se dise dans la même phase de présence *sur plusieurs portées ou plusieurs niveaux*. Il y a donc, pour ainsi dire dans la spontanéité de l'institution symbolique de langage, *"musicalité originaire" du langage*, mais, faut-il ajouter aussitôt, "musicalité" qui s'ignore comme telle à l'origine, dans la mesure où elle ne se réfléchit pas nécessairement comme telle. Tout *Wesen* n'est signifiant qu'en renvoyant à un "système" d'autres *Wesen* comme signifiants, en même temps que tout *Wesen* est susceptible de se temporaliser/spatialiser en un phénomène de langage qui l'incarne en un phénomène-de-monde.

Il est une tentative originale de réflexion de l'ordre signifiant que nous devons envisager ici pour mieux comprendre ce qui est en jeu dans l'institution symbolique du langage : c'est celle de la réflexion dans le *mythe*, qui, comme l'a montré magistralement Lévi-Strauss, est une sorte de "musique du sens"[10]. Le mythe est en effet ce lieu extraordinairement riche où le langage réfléchit sa musicalité originaire, ses déphasages, dans ce qui nous apparaît, à nous, comme une musique de *Wesen*, conduisant, comme le dit fort bien Lévi-Strauss, à une logique des êtres, des formes et des qualités sensibles, où l'institution symbolique se réfléchit elle-même dans un certain exercice du langage, proliférant à l'infini, qui est le langage mythique. Réfléchissons sur cette situation en ce qu'elle est susceptible de révéler. Si, pour nous, le sens phénoménologique naît d'une sorte de porte-à-faux ou de glissement mutuel des *Wesen* des phénomènes appariés dans le chiasme du langage et réglé par le schématisme de ce chiasme, c'est-à-dire par les essences formelles de langage qui, de la sorte, habitent les *Wesen* (dans l'incarnation et la distance) comme les réminiscences/prémonitions transcendantales du chiasme se schématisant du langage, et si, par là, il y a une sorte de structure des *Wesen* feuilletée par les essences formelles de langage, alors, il doit y entrer, par les essences formelles qui ne sont pas incarnées mais qui sont reportées "à vide" dans la phase de langage, quelque chose comme un contrepoint (un déphasage) qui trouble ou pertube la téléologie schéma-

10. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 vol., Plon, Paris, 1964-71, en particulier vol. I, pp. 9-40 et vol. 4, pp. 559-621. Il va de soi que nous mettons entre parenthèses la métaphysique de l'auteur.

tique sans concept du langage telle qu'elle se reconnaît ou se réfléchit dans les *Wesen*, qui désaccorde la phase de langage en elle-même, et qui marque en les autonomisant les *Wesen* dès lors déjà relativement mis hors de l'abri de monde du phénomène de langage. Par là, par cette "musicalité" originaire du langage, en tant que joue toujours déjà en lui son institution symbolique, on pourrait penser que le mythe comme musique de *Wesen* est une sorte de langage originaire, le langage en train de s'instituer symboliquement. Mais ce serait une profonde erreur puisque, Lévi-Strauss insiste fortement sur ce point, le mythe utilise toujours les significations du langage articulé, c'est-à-dire, en notre sens, les significations du langage symboliquement institué. En fait, donc, le langage mythique en tant que musique des *Wesen* est lui-même une institution symbolique, celle où le langage symboliquement institué cherche pour ainsi dire à se reprendre dans un langage "de second degré", ou dans une sorte de "méta-langage" articulant musicalement des *Wesen* ainsi marqués en signifiants. De telle manière que, si nous appelons infra-langage cet état lui-même mythique où le langage serait en train de s'instituer symboliquement, et langage, le langage lui-même institué, le langage mythique serait ce langage où l'infra se réfléchit dans le méta, où l'institution symbolique vise à se reprendre elle-même, dans cette reduplication de l'infra comme instituant symbolique dans le meta comme lieu de sa réflexion. Et c'est cela, c'est-à-dire ce jeu lui-même (musicalement) réglé sur deux portées à la fois, qui ferait la prégnance du langage mythique.

En ce sens, nous pouvons mieux comprendre ce dont il s'agit dans la névrose, parente du mythe, mais non-identique à lui (il est faux, en toute rigueur, de dire que la névrose est une sorte de mythe individuel). En ce sens, en effet, la *névrose* est *un mythe qui se manque lui-même, et qui se reporte, par son absence, dans les symptômes* : dans la névrose joue précisément à plein ce que nous avons nommé l'infra en tant qu'instituant symbolique, et sans que le contrepoint des symptômes névrotiques soit réfléchi musicalement, d'une manière qui s'institue symboliquement elle-même, en langage mythique. Le langage du névrosé n'est pas le mythe, mais la "rationalisation" en laquelle il n'y a, pour ainsi dire, que des "lambeaux" épars de langage mythique, des reconstructions mythologiques de sa généalogie. Le langage my-

thique est au contraire à comprendre comme une manière qu'ont les hommes de "se guérir" des pouvoirs mortifères de l'instituant symbolique, et en ce sens, la pensée mythique n'a rien de "pathologique"[11], elle est plutôt une pensée parfaitement saine, une saine mesure d'auto-protection contre la mort, ou déjà une entreprise de "civilisation" de la mort, sur laquelle il nous faudra revenir. Mais toute la difficulté, précisément, qui nous empêche d'y venir tout de suite, c'est que la "position" de Lévi-Strauss, qui soutient implicitement une sorte de "naturalisme" des structures mythiques qui auraient émigré, au XIX^{e} siècle, dans les structures musicales, est fausse en ce que, précisément, les structures mythiques tout comme les structures musicales participent elles-mêmes d'un type d'institution symbolique, qui irrévocablement n'est plus le nôtre, dans la mesure où s'institue en elle un certain mode de réflexion de l'institution symbolique par elle-même. Tout se joue, en effet, dans la modalité du passage de l'infra au méta, de la reprise de l'infra-langage dans ce qui se vise, au sein du langage mythique, comme méta-langage. Si le mythe est bien un phénomène de langage, parce qu'une manière de temporaliser/spatialiser en langage les essences formelles désincarnées en les réincarnant par les moyens de la musicalité du mythe, en un autre sens, le mythe participe de l'institution, et est lui-même instituant, dans la mesure où, dans sa reprise de l'infra dans le méta, le phénoménologique comme tel, avec ses *Wesen* sauvages, *s'est toujours déjà dérobé* puisque décroché en *Wesen* marqués de l'instituant symbolique dans l'institution symbolique de langage. S'il y a bien une *eidétique* dans les mythes (une logique des êtres et des qualités sensibles), c'est une eidétique déjà "filtrée", pour ainsi dire, par le pseudo-langage de l'Autre, c'est-à-dire déjà marquée par l'instituant symbolique. C'est pourquoi, du reste, le propre du sens du mythe est de toujours se dérober, et de toujours devoir se reprendre, à l'infini, dans d'autres mythes. Par là, il doit donc y avoir dans les mythes au moins des *traces* de ce pseudo-langage qui investit les *Wesen* en signifiants, ou plutôt, les mythes eux-mêmes doivent bien indiquer, quelque part, la "circulation" signi-

11. Ce qu'on ne pourrait plus dire du rituel qui participe d'une sorte de pathologie sociale. Cf. Lévi-Strauss. *Mythologiques*, vol. 4, pp. 596-603.

fiante qui marque, selon les circonstances, tels ou tels *Wesen*. En ce sens, on pourrait dire du mythe qu'il représente la conversion complète de la névrose *en langage*, et que c'est son tour de force de faire entrer le hors-monde des *Wesen* marqués et désancrés dans le monde *au sein d'une même phase de langage intérieurement travaillée par sa musicalité à autant de niveaux qu'il le faut*. Mais dès lors, la question en retour demeure de savoir si le langage mythique est de part en part phénomène-de-monde, c'est-à-dire phénomène de langage temporalisant/spatialisant en langage des phénomènes-de-monde : d'après ce que nous venons de dire, nous comprenons qu'il ne peut l'être qu'"à la limite" de sa prolifération indéfinie, là où le langage de second degré qui s'institue en lui arriverait à se fondre dans le *phénomène* de langage de premier degré – ce que, à sa manière, nous le verrons, tente le langage *poétique*, dont la caractéristique est aussi d'être "musical".

Quoi qu'il en soit, nous sommes en train de comprendre plus précisément que l'inconscient symbolique (au sens lacanien), en tant que lieu de la phase de présence de langage où les essences formelles désincarnées paraissent s'organiser en pseudo-langage, constitue une sorte de "portée" musicale sous la "portée" explicitement reconnue dans la réflexion intrinsèque à la phase de présence. C'est lui qui fait que les sens jouent à plusieurs niveaux à la fois – comme dans les lapsus ou les actes manqués – à l'intérieur de la phase de présence de langage qui est, par là, déphasée par rapport à elle-même. Autrement dit, le phénomène de langage a le plus souvent cette caractéristique d'être intérieurement divisé comme une partition musicale, entre sa phénoménalité, portée au monde en tant qu'elle temporalise/spatialise des phénomènes-de-monde, et sa phénoménalité tombant hors monde en tant qu'elle marque des *Wesen* de monde en les mettant par là hors de l'"abri" de monde : *cette phénoménalité tombant hors-monde au champ de l'Autre* est cela même que nous avons nommé, dans ce qui précède, *lacunes en phénoménalité* du phénomène de langage. C'est elle qui introduit, dans le phénomène de langage, des *discontinuités* jouant à contre-temps, en contrepoint du temps dans l'espace et de l'espace dans le temps qui se temporalisent/spatialisent en continuité dans le phénomène de langage incarné au monde. Et le mythe n'est, dans son articulation structurale, rien d'autre

qu'une manière de reprendre ce contrepoint de manière *réglée* en en jouant dans l'institution se réfléchissant d'une musique des *Wesen* toujours déjà découpés et donc désancrés du champ phénoménologique-eidétique : il joue pour ainsi dire sciemment du découpage et du contrepoint comme pour l'amener à le faire coïncider avec lui-même, à révéler, par là, l'énigme même de l'institution symbolique de langage qui est du même coup institution symbolique de "monde" (où il y a des êtres et des qualités). Par suite, l'instituant symbolique y est toujours manqué, même s'il y joue dans sa vacillation, ou plutôt, il y est marqué dans sa dimension phénoménologique, qui est celle-là même que nous visons à "rattraper"[12].

Les choses s'éclaireront davantage si nous cherchons à ressaisir le satut phénoménologique des essences formelles désincarnées reportées avec les autres et les *Wesen* dans la phase de présence du langage. Le contrepoint ou le déphasage y est tel que c'est *comme si* elles constituaient un "langage" ou une "conscience" désincarnés dans la conscience incarnée, c'est-à-dire dans le temps qui a de l'espace, et dans l'espace qui a du temps. C'est là, nous l'avons vu, en tant que le projet-de-monde y avorte comme projet-de-langage, donc en tant que la réflexion téléologique s'y manque en étant suspendue "à vide", l'une des conditions de l'ouverture de la différence entre langage et hors-langage. Mais, comme nous le voyons à présent, cette différence y est toujours "vue" ou "filtrée" *depuis l'excès de sens*, à savoir depuis les essences formelles désincarnées qui "font sens" sans avoir de sens phénoménologique incarné. C'est même ce "filtre" qui fait, en réalité, le *déphasage* dans la phase de présence de langage, c'est-à-dire dans le phé-

12. En ce sens, on pourrait dire, dans la ligne de notre interprétation ébauchée au chapitre précédent, que la métaphysique de Hegel est une mythologie intégrale, un mythe réussi (de la rationalité philosophique), dans la mesure même où il *semble* parvenir à ajuster l'institution symbolique du langage philosophique traditionnel (et donc ses découpages) à elle-même. Mais on pourrait montrer qu'il en va pareillement de tout rationalisme (et de tout empirisme qui est en fait rationaliste). Ainsi de Lévi-Strauss, qui, dans les *Mythologiques*, se fait le Hegel de la pensée amérindienne. Simplement, chez Hegel, la part de l'insignifiant (du non-sens, qui est lui-même institué/instituant) est réduite, pour ainsi dire, au maximum. Il aura fallu le XX^{e} siècle, c'est-à-dire la souffrance des effets insupportables de l'institution symbolique du rationalisme (et de son ombre obligée, l'irrationalisme), pour commencer à s'en apercevoir. L'insignifiant, si infime soit-il, est toujours pour l'homme opprimé, capturé au symbolique, le lieu sans prix où *peut* se réengendrer sa liberté phénoménologique.

nomène de langage comme phénomène-de-monde. Ce filtre est constitué, dans les *Wesen* découpés et désancrés du phénomène-de-monde, de lacunes en phénoménalité non temporalisées/spatialisées en langage en tant qu'elles constituent autant de traces symboliques du *temps pur sans espace* et de *l'espace pur sans temps*. Autrement dit, les lacunes décrochent le phénomène de langage de sa phénoménalité en une sorte de contrepoint de la phase de présence dans la mesure où elles y inscrivent *du temps pur et de l'espace pur pour ainsi dire dire en "implosion"*, et répercutés, dans la phase de présence du langage, comme autant de points purs d'espace et de temps (d'instants), donnant de l'espace et du temps au langage *symboliquement institué*, en tant qu'elles écartèlent par là la phase de présence entre elle-même et son contrepoint, ou en tant qu'elles lui donnent l'apparence d'une "partition" musicale, en l'ouvrant, en quelque sorte d'un seul coup, à l'infini de ses "portées" paradigmatiques, et aux enchevêtrements de son enchaînement syntagmatique. C'est là ce qui démultiplie ou disperse originairement, pour ainsi dire, ce que Husserl nommait le point-source du temps dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*. Or c'est là ce qui constitue la dimension elle-même phénoménologique de la dissémination du point-source en points-source originairement multiples à l'intérieur de la même phase de présence de langage – dont le mot ou le "signifiant" linguistique ne sont eux-mêmes qu'une représentation symboliquement instituée[13].

Reprenons tout ce mouvement dont on perçoit aussitôt l'importance. Il est naturel de penser que, si la part du schématisme de chiasme du langage qui demeure "en blanc", en tant que non-incarnée dans les *Wesen* des phénomènes en chiasme, se réfléchit, dans la téléologie schématique sans concept constitutive de la phase de langage, comme essences formelles désincarnées (réminiscence/prémonitions transcendantales de la part de la trace schématique demeurée "en blanc"), cette réflexion sans concept ne se temporalise/spatialise pas à même des phénomènes de

13. Nous rejoignons par là J. Garelli, notamment son ouvrage *Le recel et la dispersion*, Gallimard, Paris, 1978. Nous lui devons d'avoir remarqué la dispersion des points-source dans le langage articulé. Nous y reviendrons longuement, à propos du langage poétique.

monde mais laisse cette temporalisation/spatialisation s'effondrer en un temps pur sans espace et en un espace pur sans temps, en un temps pur qui est celui, toujours déjà enfoui car implosé en lui-même, de l'instituant symbolique, et en un espace pur où les *Wesen* de la sorte marqués, découpés et désancrés, paraissent toujours déjà là, toujours déjà disponibles, comme symboliquement institués, relevant d'une discursivité, celle d'une "dissémination" originaire, autre que la discursivité propre (celle de l'espace-temps) incarnée au phénomène de langage des *Wesen*. C'est pourquoi cet espace pur et ce temps pur ne sont pas espace et temps de monde, reconnaissables au monde et au dire incarné, mais espace et temps de l'Autre, où le passé de la dissémination échappe lui-même au passé transcendantal de monde, et où le futur n'est jamais que le futur, échappant au futur transcendantal de monde, d'un projet vacillant impossible à temporaliser/spatialiser en monde (c'est l'énigme du désir humain résistant obstinément au temps spatialisé et à l'espace temporalisé de monde : c'est ce qui fait le "retranchement" dont parlait Binswanger). C'est pourquoi aussi toute phase de langage, qui se temporalise/spatialise nécessairement au sein d'un langage symboliquement institué, apparaît comme le lieu d'un conflit à l'origine entre l'espace-temps (le temps qui a de l'espace et l'espace qui a du temps) et le non-temps/non-espace (le découpage du phénomène de langage en signes avec lequel toute parole opérante ne peut que ruser) : le temps pur est aussi du non-temps et l'espace pur du non-espace. Si ceux-ci s'autonomisent au point de "bloquer" le projet de langage comme projet de monde, ils se monnaient dans l'*automaton* de la répétition où, si quelque chose paraît, ce n'est jamais que comme l'imminence suspendue du sens qu'il doit y avoir dans le non-sens même, c'est-à-dire comme le clignotement même de la temporalisation/spatialisation en langage. Cette dernière est en quelque sorte coincée par du temps pur tombant en dehors d'un espace pur, et ceux-ci sont en réalité temps et espace *sans être*, avortons de temps et d'espace. Dans ce contexte, nous l'avons déjà indiqué, la *tuchè* de la rencontre ne peut être, précisément, que la rencontre phénoménologique de ce temps pur et de cet espace pur dans une phénoménalisation de langage, c'est-à-dire dans une temporalisation/spatialisation de langage radicalement contingente où le temps pur de l'insti-

tuant symbolique vient s'inscrire *dans* l'espace pur comme sa "matière première", où donc se "re-source" la dimension phénoménologique de l'institution symbolique. D'une certaine manière, très profonde, c'est ce "moment" qu'ont obstinément recherché Husserl, dans l'articulation du Moi transcendantal – lieu du cogito transcendantal en tant que lieu retranché du temps pur sans espace – et du Moi mondain – lieu d'une conscience toujours déjà incarnée au monde en tant que toujours déjà prise aux horizons de monde –, et Heidegger (à l'époque de *Sein und Zeit*), dans l'articulation du temps pur, se déployant selon ses trois ek-stases comme le sens ultime de l'être, et des déterminations de l'être de l'étant, dont nous voyons ce qu'elles ont de symboliquement institué (elles sont en réalité déjà des modalités dérivées et "inauthentiques" de la temporalité originaire car pure de l'être en tant qu'être). Parallèlement s'indiquent la profondeur de vue de Lacan, qui situait le cogito du sujet au lieu de l'Autre, c'est-à-dire de la "pensée inconsciente" en tant que temps pur de l'institution symbolique, et la vérité des interprétations de l'œuvre cartésienne proposées par Levinas, qui voit dans le cogito et la rencontre du Dieu cartésien la rencontre de la transcendance de l'Autre[14] comme transcendance non-mondaine. C'est dire que le temps pur, tout comme l'espace pur, ne peuvent être envisagés, en toute rigueur, que selon le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue, de l'instant comme tout du temps, et du point comme créateur de l'espace ou comme tout de l'espace : ce temps et cet espace ne sont pas temps et espace de monde, mais temps et espace de l'Autre, de l'instituant symbolique. En ce sens, ils sont radicalement inaccessibles au monde, c'est-à-dire à la reprise dans un schématisme de langage *incarné*.

Il faut se garder, cependant, de précipiter les choses, et d'autonomiser abstraitement le temps pur et l'espace pur – car c'est là, déjà, un effet instituant de l'institution symbolique, la recherche de l'institution par elle-même moyennant une certaine "interprétation" du "filtrage" des essences formelles désincarnées. Le temps pur en tant que temps de déploiement d'un langage pur désincarné (ou d'une

14. Cf. *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye, 1961, les très belles pp. 63-75, 184-187.

conscience pure désincarnée qui serait la conscience transcendantale husserlienne) n'est lui-même qu'une abstraction réflexive, seulement projetée comme telle depuis la phase de présence du langage à travers la "grille" de ce qui en constitue le contrepoint, comme si la pensée "incarnée" en langage (en espace-temps de monde) visait à se rattraper dans le "fantasme" d'une pensée "pure" qui la doublerait sur toute son étendue en la contrariant de son déphasage. Autrement dit, la "partition" musicale de la phase de langage ne doit pas être prise comme partition de deux "pensées" séparées, et telle a sans doute été l'erreur à l'origine de toute la pensée moderne depuis Descartes jusques et y compris Heidegger et Lacan. Le premier s'est sans doute trop précipité à vouloir les réunifier, en fondant l'une dans l'autre l'existentialité symbolique et l'existentialité phénoménologique, comme s'il n'y avait qu'une "portée" et comme si les autres "portées" procédaient d'un simple *stere-sis* phénoménologique (d'où la "dévalorisation" du cartésianisme comme inauthentique). Le second a sans doute distingué trop radicalement les deux pensées, ce qui l'a ramené, sans qu'on doive en être surpris, dans les parages cartésiens. En fait, la désincarnation du schématisme de chiasme de langage ne peut jamais être que *partielle*, et jouer comme un écart *interne* à une phase de langage, celui-là même qui "investit" en signifiants les *Wesen*, par ailleurs déjà habités d'essences formelles incarnées en eux, donc qui, par là, les décroche du champ phénoménologique-eidétique pour les accrocher au champ de l'Autre. C'est la raison pour laquelle, aussi, la temporalisation/spatialisation en langage du temps pur et de l'espace pur de l'Autre battant dans l'automatisme de répétition n'est pas radicalement impossible : c'est quand même le projet de monde ou le projet de langage qui y vacille ou qui y clignote, puisque la part désincarnée du schématisme de chiasme (de langage) est toujours *part d'une trace schématique* plus large dont l'autre part a trouvé à s'incarner en *Wesen*. Ce qui advient dans l'automatisme de répétition est *aussi* tentative, mais *avortée, d'incarner* en *Wesen* ces lambeaux schématiques "en blanc", c'est-à-dire de temporaliser/spatialiser *au monde* ce qui n'a pu l'être, mais le peut en principe dans la mesure où il suffit de reprendre la trace schématique globale pour arrêter l'errance des essences formelles en blanc en les temporalisant/spatialisant *dans* des *Wesen* de

phénomènes – et il nous faudra voir en quelle mesure cette reprise est du même coup remise en jeu de l'instituant symbolique, au moins de celui du langage.

f) Le déphasage de la phase de présence du langage

Tout revient donc à comprendre comment l'espace-temps de monde qui se temporalise/spatialise dans le langage peut être déphasé, de l'intérieur de lui-même, par le temps pur et l'espace pur de l'Autre. Un signe de ce déphasage est, nous l'avons vu, le marquage des *Wesen* comme signifiants, c'est-à-dire porteurs de l'empreinte (*Prägung*) symbolique comme prégnance symbolique. Par là, les *Wesen* sont mis hors de l'abri de monde, c'est-à-dire perdent leur dimension phénoménologique pour devenir des sortes de "signaux" ou de "stimuli" pour le désir, qui est désir de l'Autre (Lacan) – et nous reviendrons sur ce point important au chapitre suivant. C'est dire qu'*il n'y a pas*, dans notre conception, qui se différencie très fortement ici de celle de Heidegger, *de phénomènes-de-l'Autre* comme il y a des phénomènes-de-monde. Il n'y a de phénomènes que de monde et il n'y a de phénomènes que *de l'autre*, c'est-à-dire de l'autre comme phénomène-de-monde, comme corps phénoménologique (*Leib*) et langage phénoménologique. Autrui ne se phénoménalise que dans une temporalisation/spatialisation en langage, là où certains de mes lambeaux schématiques "en blanc" peuvent se trouver incarnés en langage, où donc le lieu de l'Autre peut se trouver conjuré ou court-circuité, sans le devoir nécessairement puisque nous participons en général de la même institution symbolique. Mais cela nous permet au moins de comprendre que le symptôme névrotique n'est qu'un (ou des) *Wesen* du champ phénoménologique marqué(s) de cette prégnance (*Prägung*) de l'Autre, et donc, de manière toujours possible, un (ou des) *Wesen* du corps phénoménologique comme phénomène-de-monde, c'est-à-dire, en quelque sorte, comme l'avait vu Binswanger, une partie du corps de chair désancrée du corps de chair comme phénomène. En ce sens, s'il fallait à tout prix garder l'expression pour nous contradictoire de phénomène-de-l'Autre, ce serait pour dire que ce bien étrange "phénomène" n'est rien de moins, précisément, qu'un *trou* ou une *lacune* en phénoménalité

qui, *émigrant de la phénoménalité du langage, se plante, en quelque sorte, dans la phénoménalité des phénomènes-de-monde, et du corps phénoménologique comme phénomène-de-monde, les découpe,* selon sa "logicité" propre et désincarnée, en *Wesen* eux-mêmes décrochés du monde, de l'existentialité phénoménologique, en les accrochant à l'Autre (au désir de l'Autre), c'est-à-dire à l'existentialité symbolique. Et dès que ce trou ou cette lacune est repris au monde, *ce qui ne se peut que par une temporalisation/spatialisation en langage* comme phénomène-de-monde, il ne l'est que par l'exercice de la liberté phénoménologique qui est tout autant la mienne que celle d'autrui (de l'autre, libre lui aussi du point de vue phénoménologique), donc comme temporalisation/spatialisation en *Wesen* phénoménologiques, porteurs de la transcendance de monde, autant dans le *Leib* comme phénomène-de-monde que dans les autres phénomènes-de-monde. C'est dire combien la problématique husserlienne, dans la V^e^ *Médiation cartésienne* est en ce sens inversée : à condition d'entendre "monde" en notre sens, et non au sens de ce qui est toujours déjà symboliquement institué dans une sorte d'espace pur de monde qui est en réalité espace pur de pseudo-monde, c'est bien plutôt le "mondain" qui est le "primordial" ou le "primordial" qui est "mondain", car c'est depuis la mondanéité des phénomènes-de-monde que s'effectue la véritable rencontre phénoménologique (l'empiètement intentionnel) de l'autre, depuis la phénoménalité tant de mon *Leib* que de celui de l'autre. En outre, le "primordial", comme lieu du *cogito* transcendantal, paraît plutôt comme le temps pur de l'Autre, donc comme le trou de phénoménalité, hypostasié, dans la phénoménalité du *Leib* en tant que phénomène-de-monde, comme le pivôt d'une existentialité symbolique hors-monde, qui ne fait que "rencontrer", dans le malencontre, l'Autre en l'autre. Cela même se reporte au sein de la problématique husserlienne, dans la tentative, toujours avortée pour des raisons devenus évidentes, de penser la subjectivité transcendantale comme intersubjectivité transcendantale : il y est question, en effet, de l'instituant symbolique comme *"communauté symbolique originaire"*. C'est elle que Husserl visait à saisir, pour ainsi dire, "en transparence", alors que c'est intrinsèquement contradictoire, puisqu'il n'y a pas d'autre moyen de la saisir que la temporalisation/spatialisation au monde dans le phénomène de

langage comme phénomène de monde inscrivant le temps *dans* l'espace et l'espace *dans* le temps (le *Leib* de l'autre comme phénomène).

Toute tentative de situer le déphasage dans *un* temps pur et *un* espace pur de l'Autre est donc vouée à l'échec, car vouée à bloquer ou à "coincer" la temporalisation/spatialisation en langage dont vacille pourtant le projet. Le temps pur est celui de la répétition des instants au sein de l'automatisme (équivalent de la création continuée cartésienne) et l'espace pur celui de la dissémination des points au sein d'un dispositif *aveugle* qui est celui d'un véritable *Gestell* au sens heideggerien (équivalent du mécanisme cartésien), constitutif de la *capture symbolique*. Mais du moins venons-nous de faire deux pas importants : nous venons de saisir l'enjeu (mais non la dimension) de l'émigration des lacunes en phénoménalité du langage dans la phénoménalité des phénomènes-de-monde en général et le fait corrélatif qu'il n'y a pas d'autre moyen que le phénomène de langage pour lever l'effet capturant de ces lacunes – rappelons qu'il faut comprendre en général phénomène de langage au sens le plus large de temporalisation de l'espace dans le temps et de spatialisation du temps dans l'espace (ce que Kant assignait à l'âme ou à l'esprit humain).

Et nous saisissons plus clairement, par cette migration, dont il nous reste à interroger le statut, des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage (correspondant à ses essences formelles désincarnées) dans la phénoménalité des phénomènes de monde, ce qui est, en fait, plus globalement, l'effet de l'*institution symbolique de langage*. Celui-ci ne réside pas seulement dans le marquage symbolique à distance des *Wesen*, mais aussi dans l'institution strictement corrélative d'une *multiplicité originaire* de lacunes en phénoménalité dans la phénoménalité des phénomènes-de-monde (et donc du *Leib* comme phénomène-de-monde), par suite, plus simplement, dans la phénoménalité du *Welt-Leib*. Ces lacunes sont des sortes de ruptures de continuité dans le continu phénoménal, des points de fuite aveugles dans le tissu logologique des phénomènes, et c'est par eux, en réalité, que des *Wesen* du champ phénoménologique eidétique sont marqués, à distance, à la fois de temps pur qui, ayant toujours déjà "implosé", risque toujours encore d'"exploser", et d'espace pur qui les dissémine d'un seul coup et les dispose dans la

synchronie sans temps d'une "structure". C'est en ce sens que les *Wesen* marqués, décrochés du champ phénoménologique eidétique, "composent" un pseudo-langage jouant en contrepoint dans la phase de langage, déphasant celle-ci de l'intérieur d'elle même. Les lacunes en phénoménalité s'introduisent comme des sortes de "coins de vide" dans le champ phénoménologique-eidétique, en tant que les essences transcendantales formelles désincarnées y induisent du vide, celui de réminiscences/prémonitions transcendantales de lambeaux schématiques de langage "en blanc". Mais ces "coins de vide" qui désaccordent les *Wesen* par rapport à leur inscription en langage dans une temporalisation/spatialisation en langage, jouent du même coup, en tant que temps pur implosé et qu'espace pur explosé (dans la dissémination), comme sortes de matrices archéo-téléologiques non-déployées, comme des causes ou des principes essentiellement absents. En eux clignote, sous la forme de la téléologie manquée, quelque chose comme l'extranéité d'une réflexion pure sans phénomène, c'est-à-dire l'illusion de concepts purs, dont dérive, par une articulation dans l'espace pur étoilé de la dissémination, l'idée ou l'illusion transcendantale de phénomènes qu'il n'y a pas au champ phénoménologique, comme si c'était depuis la constellation de ces concepts purs hors-monde que pouvaient s'engendrer des sortes de supra-phénomènes, comme si cette constellation elle-même livrait toujours déjà la véritable déterminité (l'idée) des phénomènes.

Or il faut voir comment se joue, doublement, cette illusion, qui est en même temps nécessaire, à savoir transcendantale, et qui, en tant que telle, constitue la *dimension phénoménologique de l'institution symbolique*. En tant que réminiscences/prémonitions transcendantales d'une temporalisation/spatialisation qui ne s'est pas incarnée aux phénomènes, c'est-à-dire à même la transcendance de monde, les essences formelles désincarnées jouent à la fois en tant que réminiscences transcendantales d'un passé transcendantal vide dont le vide est interprété, depuis la phase de présence, comme le vide d'un espace et d'un temps purs, d'une pure instantanéité pour une matière indéfinie, qu'il y a toujours déjà eu, avant *tout* phénomène de langage, et en tant que prémonitions transcendantales d'un futur transcendantal pareillement vide et pareillement interprété comme pure instantanéité pour un espace vide, qu'il y aura

toujours encore, après ou au-delà de *tout* phénomène de langage. En outre, comme l'essence formelle ne se constitue comme telle que de se réfléchir, c'est-à-dire de faire revirer l'une dans l'autre réminiscence et prémonition transcendantales, l'essence formelle désincarnée paraît au champ phénoménologique comme *sempiternité d'un instant se répétant dans l'espace pur* et enveloppant tout temps de langage : elle est reportée au registre de l'absence qui double la phase de présence, et dans sa spécificité, elle constitue la face phénoménologique (le pseudo-phénomène) du champ de l'Autre comme transcendance de pseudo-monde. Elle est donc sempiternité d'un temps bloqué ou "coincé", d'un temps qui ne se temporalise pas, faute d'espacement, puisqu'il est toujours déjà éclaté dans sa dissémination au sein de l'espace pur (sa pure et simple répétition discontinue qui ne prend pas de temps, étant elle-même instantanément éclatée dans l'espace pur qui n'est pas espacement de temps mais espacement de points de non-temps : c'est l'équivalent de la création continuée cartésienne). Il y a donc identité de ce passé et de ce futur transcendantaux en revirement incessant, sans possibilité de déploiement d'une phase de présence même hors langage : il n'y a pas, dans cette sempiternité, ce que nous nommions un "double déport", puisque l'*archè* y est toujours identique au *télos*[15], et ce n'est donc jamais qu'à propos de l'institution symbolique que se pose la question d'une "création" ou d'une "démiurgie" archéo-téléologique. Mais comme celle-ci se donne toujours, dès lors, dans l'instantanéité pour un espace pur, la sempiternité en question se donne (symboliquement) sous un *double visage* : tout d'abord, la sempiternité de l'instant, de l'instantanéité du cogito cartésien, ou plutôt, plus précisément, de *l'instant lui-même comme pseudo-phénomène*, comme essence transcendantale reconnaissable du temps pur. Ensuite et corrélativement, la sempiternité d'un espace pur reporté au registre de l'absence qui double et enveloppe la phase de présence de *langage* par ailleurs constituée de manière intrinsèquement phénoménologique. Avec ce visage, la sempiternité paraît comme celle d'un espace qui ne se spatialise pas, faute de temporalisation: il est toujours déjà instantanément centré sur tel ou tel point de temps pur, et

15. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.* IIe section.

ne peut, par conséquent, jamais devenir espace d'une possible phase de présence qui lui soit intrinsèque (il ne fait qu'habiter en absence une phase de présence se constituant phénoménologiquement par la temporalisation/spatialisation en langage). C'est donc *l'espace lui-même* (l'étendue cartésienne, ou le "quantum" absolu d'espace dont parle Kant dans l'analyse du sublime mathématique) *comme pseudo-phénomène*, comme essence transcendantale reconnaissable de l'espace pur, où les instants comme pseudo-phénomènes (comme "points-sources" du temps, pour utiliser le langage de Husserl) sont toujours déjà et toujours encore, dans la sempiternité, disséminés.

Cet éclatement originaire de points-instants identiques correspondant aux essences formelles désincarnées dans la phase de présence du langage constitue donc le *contrepoint* des instants disséminés originairement comme points-sources multiples du temps dans la phase de présence du langage, par suite le *déphasage* intrinsèque à cette dernière. Comme on le voit, c'est aussi un contrepoint de concepts purs, *non pas que* ceux-ci y soient *déterminants*, mais que la "détermination" des *Wesen*, en tant que désancrés du champ phénoménologique-eidétique, y est précisément comme *l'effet d'une cause dont l'essence est de ne pas agir* : le propre, en effet, du temps pur et de l'espace pur est de ne jamais pouvoir "entrer" au monde, si ce n'est de manière avortée, dans la multiplicité originaire et disséminée des *Wesen* marqués symboliquement en signifiants. Ou encore : le propre de l'archéo-téléologie des concepts purs est de rester bloquée ou coincée sempiternellement en elle-même, de se dérober au monde comme archéo-téléologique autre de l'Autre. Penser que cette archéo-téléologie se réalise au monde, c'est donc *l'illusion symbolique elle-même*, où la temporalisation/spatialisation en langage de la "cause" symbolique est "réalisée" par prétérition, où donc l'instituant symbolique est "imaginairement" représenté comme un être supra-mondain ayant certains des caractères de l'être mondain : c'est, on le voit, l'illusion propre de la métaphysique classique, en particulier de la métaphysique moderne, qui a évacué le monde dans le hors-monde de l'Autre tout en le contaminant de traits eux-mêmes mondains, illusion que Kant a critiquée sans retour possible, mais qu'il retrouve, dans toute son énigme, aux paragraphes 74-78 de la *Critique de la faculté de juger* quand il parle de

l'entendement infini (de l'entendement divin) comme d'un entendement intuitif, *sans discontinuité* (sans temporalisation/spatialisation de langage). Ce serait non moins illusoire, en effet, de penser qu'on puisse se débarrasser sans plus de cette illusion : elle s'indique en sa nécessaité transcendantale quand le *Wesen* marqué comme signifiant paraît détenir en lui-même son secret, comme si l'interrogation sur la destinée humaine y avait toujours déjà et pour toujours obtenu sa réponse. Et notre question ultime restera toujours de savoir comment cette interrogation peut elle-même *se délivrer* du champ de l'Autre, c'est-à-dire advenir, *comme* les idées régulatrices kantiennes, à la manière d'horizons de sens inaccessibles mais susceptibles de donner sens, symboliquement, à l'expérience et à la condition humaines. Ce ne peut être, nous le savons, que dans la rencontre phénoménologique. Reste à savoir *comment.*

Tout cela nous conduit à saisir plus finement encore l'engendrement phénoménologique du déphasage ainsi que du marquage des *Wesen* en signifiants. Il n'y a déphasage de la phase de présence du langage par les essences formelles désincarnées que dans la mesure où, en elles, joue *l'excès* de l'espace-temps du langage sur cet espace-temps lui-même, c'est-à-dire sur la part de sa temporalisation/spatialisation qui s'incarne en *Wesen* et par là s'effectue "au monde" comme temporalisation/spatialisation de phénomènes-de-monde. Cet excès se monnaie, pour ainsi dire, en espace-temps pur, ce qui veut dire en instants originairement disséminés dans ce qui fait le contrepoint de la phase de présence du langage. Or cela n'est à son tour possible que dans la mesure où, *dans la phase de présence de langage*, à savoir dans sa téléologie schématique sans concept, les essences formelles désincarnées, qui ne sont, rappelons-le, que les réminiscences/prémonitions transcendantales de rythmes schématiques "en blanc" du chiasme se schématisant du langage, sont elles-mêmes reportées *avec* les *Wesen* concrets des phénomènes en chiasme, et sont "traitées", pour ainsi dire, *de la même manière* que les *Wesen*, à savoir *habités, tout comme* les *Wesen, par les essences formelles de langage "incarnées"* en *Wesen* dans la phase de présence. Les essences formelles désincarnées y sont reprises, mais comme des lambeaux errants et perdus de "logicité" – et à la mesure de cette perte : comme du temps pur implosé et

de l'espace pur explosé — : non pas qu'elles y soient réfléchies ou reconnues comme telles en langage, puisqu'elles n'y sont que du temps pur en implosion dispersé dans l'espace-temps de langage, mais qu'elles y sont, dans cette mesure, "véhiculées" tout comme les *Wesen* par la temporalisation/spatialisation de langage, en tant que contrepoint actif à l'intérieur même de la phase de langage, et marquant les *Wesen* à distance, tout en les découpant. Avec ces lambeaux errants ou perdus de logicité qui contrarient la logicité incarnée aux phénomènes (en leurs *Wesen*) du phénomène de langage, mais qui, de ce fait, s'inscrivent dans sa temporalisation/spatialisation, c'est *en quelque sorte la logicité du langage qui s'applique à elle-même*, et qui crée *l'impression d'un méta-langage* dans le langage, mais *tout en la dérobant aussitôt*, puisque, précisément, les lambeaux de "logicité" n'y sont pas reconnus *comme tels*, mais surgissent comme lambeaux "syntaxiquement" (syntagmatiquement) organisés d'une *logicité symbolique* et non phénoménale, *défiant*, en réalité, la logicité reconnue, dans la phase de présence du langage, comme logicité propre au schématisme de langage. *Autrement dit, ce qui articule cette logicité symbolique n'est rien d'autre que la logicité de langage, à l'œuvre en réalité dans la phase de présence de langage, qui, originairement une avec celle qui distribue les Wesen de phénomènes, distribue dans la phase de présence de langage les essences formelles désincarnées comme autant de points de temps pur dans l'espace pur de leur dissémination.* Il y a toujours, avons-nous dit, dans la parole opérante, rencontre de la temporalisation/spatialisation *discursive* et d'un "système" de marquages et de découpages lui-même non-discursif. Rencontre : c'est-à-dire ruse nécessaire de la discursivité avec la non-discursivité. Dans la mesure où cette logicité en excès paraît comme logicité *de vides*, elle ne paraît pas comme logicité de langage, en tant que phénomène-de-monde, mais comme logicité de l'Autre, comme logicité symbolique, ou comme pure logicité du "signifiant". C'est donc une logicité dans la logicité, celle d'un contre-temps ou d'un contrepoint de vides, où le langage, en quelque sorte, s'enchâsse à l'intérieur de lui-même pour s'échapper à lui-même, donnant l'illusion de signifier du vide ou des vides, c'est-à-dire donnant l'illusion de signifiants dépourvus de tout signifié. Si les vides incarnent en essences formelles des rythmes schématiques "en blanc" de

langage, ils sont eux-mêmes redistribués avec les pleins (les *Wesen*) selon la trace schématique *globale* de langage (le chiasme se schématisant dans son tout) : en ce sens, ils y sont distribués selon la logicité globale dont ils constituent les lambeaux, et la temporalisation/spatialisation de langage, le rythme schématique de langage, les temporalise/spatialise tout autant que les *Wesen*. Le phénomène de langage global, quand il s'articule par les moyens du langage symboliquement institué, réalise ce paradoxe de contruire un seul rythme avec sa continuité et ses discontinuités. Mais pour peu qu'on hypostasie les vides en réfléchissant l'institution symbolique à l'intérieur d'elle-même, ou bien, ce qui en constitue la condition de possibilité, pour peu que la "synchronie" (ou la non-discursivité) des vides s'autonomise en "structure signifiante" faisant sens, en apparence, hors langage, ceux-ci, par cette tendance à la sécession qui institue les *Wesen* en positivités énigmatiques et découpées, constituent, à leur manière, un lieu de ségrégation du phénomène de langage à l'intérieur de lui-même, comme une sorte de logicité pure rabattue sur elle-même et marquant à distance la téléologie sans concept du phénomène de langage. C'est cela, très exactement, qui peut donner l'impression d'une téléologie à vide, ou d'une téléologie du vide, d'une auto-réflexion du vide par lui-même, d'un cogito déporté dans un temps pur toujours déjà dispersé en espace pur, qui est le cogito du langage vide de l'Autre. C'est seulement par cette médiation que peut naître le mythe comme réflexion du langage sur lui-même, où ce "langage pur" (cette logicité pure) en sécession arriverait à réintégrer de manière maîtrisée, dans l'exercice d'une musique du sens, et d'une musique des *Wesen*, le langage incarné : tentative littéralement fantastique d'une sorte de construction de la "méta-logique" du langage incarné à l'intérieur même de la "logique" du langage incarné. C'est enfin cette "méta-logique" qui s'échappe, de manière sauvage, dans les symptômes psycho-pathologiques en marquant de son empreinte autre les *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique, comme le ferait un langage sans signification (d'où dérive la justesse des investigations lacaniennes sur l'inconscient en tant que "structuré *comme* un langage") : telle est la nécessité de ce que nous avons nommé un pseudo-langage, où la temporalisation/spatialisation s'échappe à elle-même, "avorte", parce qu'elle n'est

que distribution spatio-temporelle de vides, de coins de vide, ou une part de la téléologie schématique sans concept paraît s'exercer à vide, dans l'aveuglement de l'automatisme de répétition.

g) La "géologie transcendantale" de l'institution symbolique de langage

Ce contexte nous permet de mieux comprendre ce que nous avons nommé le marquage des *Wesen* en signifiants. Les lambeaux de la trace schématique de langage qui demeurent "en blanc", et que nous désignerons désormais, pour simplifier, par "résidus rythmiques" (du schématisme de chiasme en quoi consiste phénoménologiquement le langage), sont pris, nous l'avons vu, au phénomène de langage, mais comme logicités désincarnées de langage, c'est-à-dire reportés dans les phénomènes mis en chiasme par le phénomène de langage, donc redistribués comme essences formelles désincarnées *avec* les *Wesen* de ces phénomènes. Autrement dit, dans le phénomène rapporté à lui-même du chiasme se schématisant de langage, ces résidus rythmiques se distribuent en tant que vides, selon leur logicité propre en sécession *dans* la logicité incarnée au sein des *Wesen*. Il en résulte une interaction réciproque entre les essences formelles désincarnées et les *Wesen* qui portent, par définition, des essences formelles incarnées : les essences formelles désincarnées y paraissent *surdéterminées*, tout autant par la logicité incarnée et reconnue dans les *Wesen* que cette dernière paraît à son tour *surdéterminée* par la logicité en sécession des essences formelles désincarnées. La *surdétermination symbolique* est dès lors *à double sens*, et c'est cela même qui permet à la parole opérante (le *phénomène* de langage) de *ruser* avec elle, de réinscrire les vides en elle de manière à ce qu'ils n'entrent pas en sécession. Si les essences formelles désincarnées articulent, en tant que vides, les *Wesen* eux-mêmes, ceux-ci articulent *aussi*, en retour, les vides eux-mêmes. Mais il reste que la logicité des essences formelles désincarnées peut toujours entrer en sécession en raison même de ce qu'elle est en fait logicité à vide, logicité de vides, de points d'espace pur et de temps pur. Si elle le fait, elle ne paraît le faire qu'*à distance*, comme une sur-détermination, précisément à savoir

comme une logicité de second degré (une méta-logicité) qui ne met les *Wesen* aussi marqués hors de l'abri de monde que dans la mesure où, logicité à vide de vides, elle y creuse en quelque sorte du temps pur en y implosant, et les disperse de son espace pur en y explosant. Elle fait perdre à la parole opérante, au phénomène de langage, de sa phénoménalité, elle y introduit des lacunes en phénoménalité en y incluant des sortes d'angles morts qui correspondent à ce que nous avons désigné comme "coin" de l'Autre. Ces angles morts sont distribués dans la phase de présence du phénomène de langage, et ils contribuent à son rythme global. Mais en tant qu'angles morts, en lesquels aucun *Wesen* ne paraît, ils constituent le découpage de la parole en unités linguistiques signifiantes, c'est-à-dire autant de "blancs" ou de points de rupture dans la continuité apparente de l'espace-temps de langage incarné dans les *Wesen*, une sorte de contrepoint rythmique à ce rythme incarné de langage, qui peut, par sa sécession, engendrer le désaccord, le contre-temps, un espace-temps rythmique qui n'est pas celui qui se réfléchit et se reconnaît à même les *Wesen*. C'est en ce sens qu'il y a institution symbolique de langage, mise hors-monde des *Wesen* concrets et donc leur découpage par des temps et des espaces rythmiques "en blanc". C'est en ce sens également que, s'il est impossible de parler ici d'une généalogie du symbolique (qui ne peut que toujours déjà se présupposer elle-même, comme dans le mythe), il est possible, néanmoins, de parler d'une *géologie transcendantale de l'institution symbolique de langage : toutes les ruptures ou discontinuités* entre *Wesen* phénoménologiques introduites par le langage articulé (en particulier ces ruptures qui font du langage un système diacritique de signes où le découpage en signifiants correspondant au découpage en signifiés) *sont comme les fossiles*, car ils en sont *les traces, de ces excès de logicité de langage dans la logicité par ailleurs reconnue au langage*. Jamais le langage, même à ses limites, sur lesquelles nous reviendrons à propos du langage poétique et de ce qui doit être le langage de la phénoménologie, n'arrive à réfléchir intégralement sa logicité, et c'est cela même qui constitue sa "logique" (qu'il faut se garder de confondre avec son "génie"). La "logique" du langage, nous le voyons, ne peut se révéler comme telle que par la médiation de la part de sa "logicité" qui lui échappe radicalement en tant que logicité des vides qui le

font se découper en "entités" signifiantes et en *Wesen* de monde signifiés. C'est comme s'il y avait, dans le langage, trop à penser pour le langage, et comme si ce trop *se retournait contre lui-même* en tant que phénomène, en s'y déposant comme "structure" intemporelle de vides qui contrarie, par son contrepoint ou son déphasage, l'exercice purement phénoménologique du langage : c'est ce retour contre lui-même en tant que phénomène-de-monde qui fait l'instituant symbolique de langage, c'est-à-dire le *hors-monde du langage dans le monde du langage*, ce que nous avons appelé ses *lacunes* en phénoménalité.

Il n'y a donc, en outre, de signifiant (au sens lacanien) que par cet *excès* de la logicité de langage sur sa logicité réfléchie dans la phase de langage en tant qu'incarnée aux *Wesen* des phénomènes en chiasme dans le chiasme de langage. Et le signifiant ne s'ancre au *Wesen* en le marquant et en le désancrant du champ phénoménologique, faisant dès lors du *Wesen* lui-même un signifiant, que dans la mesure où, au sein de la phase de présence de langage, il l'articule selon cet *excès* de logicité propre, c'est-à-dire le renvoie, par cet excès lui-même, à d'*autres Wesen* qui sont pourtant, eux aussi, marqués autrement, dans la phase de langage, par les essences formelles qui s'y incarnent. Il s'agit donc d'une sorte d'*effet de "superposition"* de deux logicités qui, phénoménologiquement, n'en font qu'une, et où la logicité en blanc, celle des "limbes" de l'inconscient, distribue les *Wesen* à *contre-temps* de la logicité se réfléchissant dans la phase de langage. Cette superposition est bien tout ce qui fait la surdétermination symbolique : mais elle s'effectue ici à sens unique, et si elle est "détermination", elle est *toute dans l'effet lui-même*, et non pas dans la cause. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de signifiant : il faut se garder, nous l'avons dit, de le réifier. Mais il y a seulement un *système d'écarts signifiants*, qui est *la manière dont l'écart* (le coin de vide, l'essence formelle désincarnée) *est lui-même redistribué* dans la temporalisation/spatialisation en langage, *en tant que la logicité même* (le résidu schématique) *dont l'écart est lui-même le condensé* (l'essence formelle désincarnée comme essence de temps pur et d'espace pur). Il y a dans la superposition (surdétermination) une part d'auto-application immédiate à soi d'une logicité qui ne s'autonomise et ne paraît signifiante que par cette immédiateté même : c'est précisément par là qu'elle entre en dés-

hérence de langage, se retirant dans la cause avortée ou non-réalisée et suscitant, par ce retrait même, l'"effet" signifiant. La constitution des symptômes étudiés par la psychanalyse participe, dès lors, de la "géologie transcendantale" de l'institution symbolique de langage, car elle en est pour ainsi dire une expression "éclatée", introduisant, dans les couches de cette institution, l'équivalent de ce qu'on nomme, en géologie, des "failles" ou des "charriages", à savoir des lignes de ruptures mettant en contact du plus "ancien", des *Wesen* sauvages investis en signifiants et désancrés du monde selon un découpage qui *n'est pas nécessairement* celui du langage articulé[16], et du plus récent, à savoir des *Wesen* eux-mêmes découpés et désancrés par l'institution symbolique de langage.

Reprenons encore une fois ce dernier mouvement pour l'approfondir et en tirer le maximum de conséquences. C'est par le chiasme se schématisant du langage que les essences formelles désincarnées, correspondant aux "résidus schématiques" (en blanc) de la trace globale de schématisme de langage, sont inscrites *avec* les *Wesen* des phénomènes en chiasme dans le langage, au sein de la même phase de langage. C'est cette inscription, selon la "logicité" même dont toutes les essences formelles sont le condensé (les réminiscences/prémonitions transcendantales), des essences formelles désincarnées comme vides dans la même phase de langage, qui constitue à la fois le marquage à distance des *Wesen* en signifiants et le découpage des *Wesen* en "êtres de langage" symboliquement institués. C'est donc comme si la logicité à vide, implosée en instants, et explosée en points se disposant selon la logicité globale dans un espace pur sans temps, organisait à distance, par les coins de vide qu'elle introduit à contretemps dans la continuité rythmique des *Wesen*, les *Wesen* eux-mêmes en "système" ou en "dispositif" signifiant de second degré, les transformant par là en ses propres "emblèmes" dont le découpage

16. L'erreur fréquente est de confondre le signifiant, le *Wesen* investi et marqué à distance, avec le *Wesen* toujours déjà découpé par l'institution symbolique d'une langue. Or, c'est là confondre ce que Freud nommait identité de perception et identité de pensée, c'est-à-dire de langage. Il faut dire, encore une fois, que s'il n'y avait ces rutpures dans l'institution symbolique, il n'y aurait aucun moyen *empirique* d'échapper à l'illusion d'une transparence apophantique du langage symboliquement institué, et notre doctrine resterait purement spéculative, en quelque sorte sans preuve tirée de l'expérience. La poésie même pourrait paraître purement nominaliste.

n'est pas nécessairement, répétons-le, celui du langage symboliquement institué. Il y a ici une sorte de disharmonie "géologique". A cet égard, deux attitudes sont possibles. La première, la plus courante, est celle de l'*aliénation* ou de l'*illusion symbolique* : elle revient à dire que le dispositif signifiant s'organise depuis une réflexion absente ou qui se manque, tout à la fois, dans un temps pur effondré sur lui-même en instant, et dans un espace pur toujours déjà étoilé ou disséminé en points. Il s'agit là, en fait, si nous y réfléchissons bien, de la dimension "imaginaire" ou illusionnante de l'institution symbolique, puisque l'Autre, hors-monde, est *identifié* comme un dehors qui manipule et maîtrise la distribution des signifiants, qui "parle" le "langage" des signifiants, et qui institue, en quelque sorte, le sujet à sa place en lui donnant au moins un nom. C'est, si l'on veut, et malgré les travestissements qu'a pu prendre cette illusion dans les traditions religieuses, philosophiques ou psychanalytiques, l'institution illusionnante de l'Autre, de Dieu, comme "créateur" de l'ordre signifiant : ce créateur est très significativement incompréhensible puisque la création s'effectue dans le temps pur, dans l'instant comme temps pur sans espace de l'institution. Or, cette attitude est propre à être subvertie par une autre. Dès lors que les ruptures ou les vides, les "structures" (logiques) de vides sont appréhendés comme *traces* ou fossiles de l'institution symbolique de langage, il en ressort qu'ils sont à prendre comme ses pivots, ses dimensions ou ses *existentiaux symboliques*, et donc, que le langage n'est pas seulement porteur, comme l'appréhendait unilatéralement Heidegger[17], de la transcendance phénoménologique de monde, mais encore d'une *transcendance symbolique*, dont le lieu de l'institution réfléchie (dans un cogito) est le lieu de l'Autre ou le lieu divin (ou encore, le lieu "détaché" de l'inconscient symbolique). Mais il s'agit là de l'illusion symbolique en tant qu'illusion transcendantale nécessaire de l'instituant symbolique, puisqu'elle ne naît que de l'exercice d'une téléologie à vide qui cherche à se reprendre comme réflexion téléologique d'un concept pur, le concept pur de l'instituant symbolique. En ce sens, du reste, l'illusion sym-

17. Et comme nous l'avons fait délibérément dans *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, II[e] section, § 8, en nous intéressant exclusivement au *phénomène* de langage.

bolique est féconde du point de vue épistémologique ou heuristique, puisqu'elle permet de décrypter pour elle-même la "logicité" de l'Autre, mais elle est une illusion transcendantale dès lors que l'Autre est assimilé à une sorte de sujet pur, de "maître" de l'ordre signifiant, ou de "seigneur de l'être". Car en fait, ce n'est pas l'Autre, ou Dieu, qui "crée" l'ordre signifiant : c'est l'*excès* de logicité du langage sur ce que le langage est capable de réfléchir en lui-même comme logicité, c'est-à-dire sa transcendance symbolique qui n'est appréhendée comme telle que depuis le "découpage" toujours déjà symboliquement institué, du champ phénoménologique-eidétique en signifiants. Le *phénomène de langage* reste toujours, pour ainsi dire, *quant à lui, plein de lui-même*, en tant qu'il s'effectue toujours comme téléologie schématique sans concept : mais ce *phénomène* demeure toujours *en excès* sur la part déjà trouée de sa phénoménalité qui se réfléchit en "logique". Les *lacunes* en sa phénoménalité ne sont en réalité que des *excès de sa phénoménalité sur ce qui se réfléchit de son institution symbolique, depuis son institution symbolique, et si Dieu (ou l'Autre) a un sens, ce n'est que comme cette sorte de prodigalité infinie de la phénoménalité du langage que l'institution symbolique de langage échoue à rattraper*[18]. C'est dans cette voie, et seulement en elle, nous le comprenons, que peut s'effectuer la rencontre phénoménologique de l'institution symbolique.

Mais cet excès de phénoménalité du langage, signe, si l'on veut, de la prodigalité divine qu'il y a dans cette phénoménalité, est aussi, nous l'avons vu, excès de logicité, qui paraît, dans le déphasage ou le contrepoint, sous-jacente aux *Wesen* temporalisés/spatialisés en langage, en ce qu'elle y inscrit des ruptures et des discontinuités qui ne sont pas propres aux essences formelles de langage incarnées dans les *Wesen* au sein de la phase de langage. Ce contrepoint est bien connu des poètes en ce qu'il vide le phénomène de langage de sa phénoménalité, le rend à sa platitude apparente, à l'arbitraire immédiatement manifeste de son insti-

18. C'est selon nous, le sens *philosophique* de la première partie du *Prologue* de l'évangile de Jean (I, 1-18). C'est donc, en ce sens, le génie philosophique du judéo-christianisme, qui communique en profondeur avec le génie du judaïsme, ainsi qu'en témoigne l'œuvre exigeante d'E. Lévinas, qui articule dans l'éthique la rencontre phénoménologique (heureuse) de l'Autre.

tution symbolique : comment dire en langage articulé cette rose rouge dans cette belle matinée de printemps, qui pourtant s'est déjà temporalisée/spatialisée en langage dès lors qu'elle est vue comme *Wesen*, comme être-de-monde du phénomène-de-monde ? Autrement dit, ce contrepoint qui, nous l'avons vu, fait *aussi* le découpage du phénomène de langage en unités linguisitiques (signes), paraît contrarier le langage pris à son origine phénoménologique, comme chiasme se schématisant de phénomènes-de-monde, et temporalisant/spatialisant des *Wesen* de monde dans cette schématisation même (pour la rose rouge : l'enchaînement de mon bien-être-au-monde ce matin de printemps, de la *Stimmung* du *Dasein* où je suis au monde, et de la vision subite, sans raison, de la rose rouge dans le jardin). En d'autres termes encore, cette inadéquation permanente du langage symboliquement institué au *phénomène* de langage fait que ce contrepoint paraît "illogique", alors même qu'il contribue lui aussi à toute la logicité du langage. Ce qu'il nous reste plus précisément à approfondir, c'est cette "géologie transcendantale" de l'institution symbolique du langage, à savoir l'inadéquation résiduelle du découpage qui s'effectue en elle des *Wesen* par rapport à ces *Wesen* eux-mêmes, qu'ils affleurent à même le *phénomène* de langage (cas de la rose rouge), ou qu'ils insistent, avec une part de leur sauvagerie phénoménologique, en tant qu'"emblèmes" de l'existentialité symbolique ou en tant que signifiants au sens lacanien. Déjà le mythe joue délibérément du contrepoint, réinscrit une "logique" qu'il institue des êtres et des qualités sensibles, déjà découpés par l'institution symbolique du langage, dans la "logique" apparente du langage, et par là, son paradoxe est de tenter de reconquérir, avec des moyens secrètement phénoménologiques, la plénitude phénoménologique du phénomène de langage à travers le filtre de l'institution symbolique de langage, ce qui l'en rend tributaire et en fait du même coup une institution symbolique, où celle-ci tente de se rejoindre à son origine. Le non-sens des vides, en tant que sens effrondé sur lui-même et disséminé dans la phase de langage selon la logicité globale de cette dernière, est non-sens inscrit au sens dans la mesure où les vides sont distribués dans la phase de langage selon le schématisme, dont il constitue aussi la trace, du chiasme des phénomènes. Il y a donc dans le *phénomène* de langage, tel qu'il se phénoménalise en se

temporalisant/spatialisant au-delà de son expression en langage articulé, c'est-à-dire aussi tel qu'il se phénoménalise à même la temporalisation/spatialisation de *Wesen* de monde, une certaine *distributivité du non-sens*, qui est distributivité *sans temps* de coins de vide disséminés, toujours déjà, dans la phase de présence de langage, dont l'effet est de *désancrer* relativement du monde les *Wesen* des phénomènes, donc de les "découper" en les investissant en signifiants, mais pas nécessairement, on le voit, ni même en général, en conformité avec le découpage coextensif du langage institué. C'est en ce sens, précisément, qu'il y a une "géologie transcendantale" de son institution symbolique. Cela signifie en retour et en toute rigueur que l'incarnation des essences formelles dans les *Wesen* ne peut jamais y être tout à fait reconnue comme telle, ou que *la "logique" du langage*, celle que nous reconnaissons couramment, *n'est pas sa logicité phénoménologique*, en tant que celle-ci ne peut être que la logicité globale du schématisme de langage. Autrement dit, la "logique" explicitement reconnue du langage, ou si l'on préfère sa grammaire, n'est jamais que le résultat,lui-même symboliquement institué, de la superposition de la logicité phénoménologique en excès dans la phénoménalité du langage et de la logicité phénoménologique paraissant incarnée dans les *Wesen* des phénomènes de monde. Il n'y a de temporalisation/spatialisation en langage que moyennant une multiplicité disséminée à l'origine de points-sources du temps qui constituent, *avec* les *Wesen* ainsi découpés dans le *phénomène* de langage, un seul *rythme* (schématique) de langage, ou, si l'on veut, un seul "dit" dont toute "parole opérante" n'est que la schématisation devant nécessairement ruser avec l'institution symbolique de langage. Nous trouvons là une raison de plus pour dire qu'il n'y a de logique apophantique qu'au plan d'un langage et d'un "monde" (pseudo-monde phénoménologique) de *Wesen* déjà symboliquement institués en concordance, donc pour dire que la *logique apophantique n'est apophantique que d'elle-même, et sûrement pas de phénomènes comme phénomènes-de-monde*. L'apophantique du langage symboliquement institué n'est que le résultat lui-même institué de l'excès instituant de phénoménalité, qui est lui-même, dans cette institution, confondu avec, et rabattu au plan de l'institué dès lors qu'il est appréhendé

sur le mode d'une logique qui serait, comme "logique" du langage, logique de l'institution.

Une autre manière de traduire cette situation est de dire que c'est seulement depuis l'illusion symbolique comme illusion transcendantale que les phénomènes paraissent devoir se fixer en leur concept, c'est-à-dire en leur "idée" ou en leur illusion transcendantale, qui ne l'est qu'en tant que paraissant propre à engendrer le phénomène selon un découpage, ou une individuation qui ne peut, par principe, être le sien. Cette illusion transcendantale, qui est celle dont nous avons longuement traité dans nos *Recherches phénoménologiques*, est donc, en fait, un *Wesen* de phénomène, et nous venons de découvrir son origine dans l'institution symbolique de langage. Car ce *Wesen*, précisément, est désancré du monde, donc du phénomène-de-monde, et il ne paraît, comme déterminité que depuis le découpage symboliquement institué des *Wesen*, alors même qu'il est lui-même à l'intersection de la temporalisation/spatialisation incarnée des phénomènes-de-monde en langage, et de l'excès de phénoménalité du phénomène de langage comme phénomène-de-monde qui recroise de ses temps et angles morts cette temporalisation/spatialisation elle-même en la découpant. Et l'institution symbolique de langage, comme institution d'une *communauté* symbolique de langage, n'est en quelque sorte, nous allons y venir, que l'*invariant* de ces découpages de *Wesen*, l'équivalent même de ce que Husserl visait avec l'invariant eidétique et qui n'était, nous le voyons, qu'un *Wesen* symboliquement institué de langage. Par suite, en court-circuitant, comme nous l'avons fait dans nos *Recherches*, toute réduction eidétique, nous nous apercevons que nous nous y sommes ouverts, en réalité, à la possibilité de "déconstruire" patiemment l'institution symbolique de langage, ou la transcendance symbolique du langage au champ des phénomènes. Par suite aussi, le découpage des temps et angles morts de la phase de langage n'est pas nécessairement, *ipso facto*, le découpage de l'institution symbolique comme découpage invariant. S'il y a "géologie trasncendantale" de cette dernière, c'est parce que tout acte de parole, toute parole opérante ou toute *praxis* de parole (Merleau-Ponty) doit en quelque sorte à chaque fois "réapprendre" la parole, réengendrer le *phénomène* de langage, re-schématiser en temporalisant/spatialisant en langage, malgré ou à rebours des découpages

symboliquement institués, et par là, re-marquer dans la phase de langage d'autres découpages que ceux qui paraissent, dans l'institution, toujours déjà là. Si nous étions entièrement captés par l'institution symbolique de langage, nous serions incapables de paroles, ou plutôt toutes nos paroles seraient "programmées" comme par un ordinateur – nous ne ferions jamais rien que "transmettre" des "informations" moyennant un code seulement un peu compliqué. Ce serait là abolir le dire ou le vouloir-dire, où, précisément, nous cherchons à dire sans savoir par avance (en une sorte de formule ou d'algorithme) ce que le dire, et le dit, seront. Il y a donc nécessairement une part phénoménologique dans tout dire véritable, qui ne sait pas d'avance ce qu'il a à dire, mais qui se contrôle néanmoins en reconnaissant aussitôt, après coup, en quoi le dit qui a été risqué trahit le dire qui se cherchait. Il y a aussi, corrélativement, une part phénoménologique dans le "comprendre" véritable. C'est-à-dire, en fait, un *autre* découpage en *Wesen* que le découpage symboliquement institué, qui se fait, en quelque sorte, "entre les lignes" ou les mots. C'est en ce lieu précis que vient s'insinuer le *malencontre*, à savoir le marquage symbolique des *Wesen* à distance, leur investissement en "signifiants" au sens lacanien. Et ce lieu est, du point de vue de la "géologie trasncendantale" de l'institution symbolique, plus ancien que celui où la communauté symbolique de langage s'institue par l'invariant des découpages toujours déjà opérés dans les phénomènes et les captures symboliques singulières de langage.

h) L'articulation symbolique se faisant

De la sorte, les *Wesen* ne paraissent distribués selon une logique que dans la mesure où ils sont *doublement* marqués de la logicité phénoménologique de langage, et ce, *dans un seul et même moment*, qui rend cette duplication en toute rigueur indiscernable au plan du langage symboliquement institué : on ne peut pas dire, tout simplement, que les essences formelles incarnées sont celles dont la logicité s'extrait en "logique" de telle ou telle expression concrète de langage, et les essences formelles désincarnées celles dont la logicité s'extrairait en "logique" explicitement reconnue

comme celle du signifiant : car les deux s'instituent symboliquement *ensemble*, comme deux figures ou deux faces, dont il est difficile de dégager la reconnaissance du *"filtrage"*, par l'institution symbolique du langage, des deux "composantes" du phénomène ou de la logicité phénoménologique de langage, celle qui s'incarne schématiquement aux *Wesen* des phénomènes, et celle qui demeure "en blanc". Car ce filtrage inévitable ne va pas sans une *déformation cohérente et réciproque de l'une et de l'autre*. Pour les retrouver dans leur articulation véritablement phénoménologique, il faut avoir le sens des rythmes internes à une phase de langage (en son sens le plus général), c'est-à-dire être capable de pratiquer, pour ainsi dire, son analyse musicale, de discerner en elle le temps (qui a de l'espace) de ses contretemps : c'est là que gît en effet l'énigme de *l'articulation symbolique se faisant* (ce que Lacan, sans doute, était en train de pressentir).

Or, si le rythme propre de la phase de présence de langage est toujours celui d'une temporalisation/spatialisation en langage, où se phénoménalise un temps dans l'espace (un parcours, une discursivité) et un espace dans le temps (un temps qui a ses dimensions à lui de passé et d'avenir), le contrepoint ou le déphasage paraît, quant à lui, comme rythme *de vides*, c'est-à-dire de *temps purs*, de suspens, de scansions, de tensions et de distensions, qui hachent ou interrompent momentanément la continuité de l'espace-temps de langage, et qui, dans un langage qui ne rencontre pas phénoménologiquement son excès de phénoménalité, paraissent démentir ou contredire le sens qui se déploie en présence, en ce qu'ils paraissent y inscrire un autre sens, un sens de "deuxième degré". Ces rythmes de temps purs, qui s'abolissent en espace pur où se disséminent les vides, font partie, en fait, dans leur surgissement même, de la phase de présence du langage, mais risquent toujours de se figer en "structure", en dispositif de coins de vide, tombant hors langage, c'est-à-dire hors monde. La rencontre phénoménologique, dans le phénomène de langage, de son excès de phénoménalité, ne peut donc se produire que sur le vif, avant même cette fixation capturante coextensive de l'hypostase du lieu de l'Autre, comme *rencontre de rythmes* de points aveugles qui sont autant de points de fuite dans les *Wesen* eux-mêmes, les faisant dériver vers le non-sens, c'est-à-dire vers la positivité. Mais il faut tout de

suite remarquer que les points aveugles en tant que points d'implosion du temps pur n'ont pas tous la même valeur, qu'il y a des tensions plus grandes que d'autres, des suspens plus ou moins intenses, des scansions plus ou moins rapides, des distensions plus ou moins libératrices de chaînes temporalisées/spatialisées plus ou moins longues. Autrement dit, que les vides ou les points de temps pur n'ont *pas la même intensité*, laquelle correspond, chez le "sujet" (*Dasein*) se temporalisant/spatialisant en langage, à l'intensité de l'émotion, qui peut aussi bien aller jusqu'à la nullité ou l'absence d'émotion (où nous prenons le mot dans son sens actif : é-mouvoir). Cela, nous le comprenons si nous nous rappelons que l'essence formelle l'est de la trace schématique de langage (dont elle est réminiscence/prémonition transcendantale), donc que la "concentration" en temps pur est plus ou moins grande selon que le résidu schématique en blanc qui s'y reprend en réminiscence/prémonition transcendantale est plus ou moins "grand", c'est-à-dire correspond à une part de l'espace-temps de langage plus ou moins large, qui s'y effondre en implosant en temps pur et en explosant en espace pur appelant, de son écart, un autre point de vide. Comme on dit dans le langage familier, "j'ai eu un blanc", mais le blanc peut correspondre à une portion de l'espace-temps de langage plus ou moins longue. C'est ce qui explique, dans la névrose, que le marquage des *Wesen* en signifiants ne soit pas uniforme, mais s'effectue, lui aussi, selon une "économie" des "investissements". Les différences entre signifiants sont aussi *différences d'intensités*. Et à la limite, il n'y a que l'institution symbolique *de langage* qui *tende* à répartir uniformément les intensités comme en une sorte d'intensité invariante, même si ce n'est jamais qu'une tendance puisqu'il y a toujours des "mots" qui sont plus signifiants que d'autres, par exemple, le nom et le verbe, les conjonctions. Cette situation qui, on le voit, est d'une extrême importance, puisqu'elle nous fait comprendre que le contrepoint dans la phase de présence de langage est aussi un contrepoint *d'intensités*, est l'aspect le plus généralement négligé par le structuralisme, et ce, à la mesure même de sa manière d'hypostasier le contrepoint en structure décidément hors temps et hors espace, c'est-à-dire hors monde. Les intensités d'émotion, ce que Freud nommait "quantum" d'affect, sont donc comme des fossiles de la part de phénoménalité du langage qui a été

"manquée" en demeurant "en blanc". L'affect n'est pas distribué en son intensité par l'économie d'une machine (modèle freudien) mais, pour ainsi dire, par les "ratages" de la phénoménalité de langage (ses lacunes) qui les instituent symboliquement en les accrochant à des *Wesen* "investis" en signifiants.

La logicité en excès du phénomène de langage est dès lors une logicité plus complexe qu'il y paraît puisqu'elle est enfouie, pareillement dans des intensités, tout en se reprenant aussi comme logicité d'intensités. Mais c'est là, si l'on y réfléchit, pour ainsi dire une chance. Car ces intensités qui désancrent plus ou moins les *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique, créent une sorte d'effet de "gravitation eidétique"[19], qui ne correspond justement pas aux faibles variations d'intensité coextensives du langage symboliquement institué, et donc de sa "logique" elle-même instituée. Autrement dit, cette gravitation eidétique, qui est l'aimantation ou la polarisation dont nous parlions, nous donne une chance de saisir les *Wesen* dans leur logicité phénoménologique de langage, dans le moment même de leur marquage, comme *Wesen* incarnant des essences formelles, par des essences formelles désincarnées ; donc une chance de raissaisir au moins des traces de la logicité phénoménologique de langage, nous donnant un appui en vue de la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique dans une phénoménalisation en langage comme phénomène-de-monde (ce qui doit se produire, *en principe*, dans une cure analytique "réussie"), à savoir dans la subversion active de son institution symbolique, où le découpage en *Wesen* n'est plus réglé par la logique instituée du langage symboliquement institué, où donc, c'est le *Wesen* phénoménologique lui-même qui a une chance de paraître pour peu que s'y découvre, dans son existentialité symbolique, son existentialité phénoménologique.

Nous en arrivons donc à ce paradoxe, qui doit nous faire corriger notre point de départ, que le désancrage des *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique est l'une des chances qui s'offrent à nous pour reconnaître les *Wesen* dans leur dimension *phénoménologique*, mais ce, dans la mesure

19. Nous utilisons ce terme en référence au terme de gravitation poétique créé par J. Garelli. Nous y reviendrons.

même où nous sommes capables de ressaisir, dans le contrepoint d'intensités en jeu dans la phase de langage, des *Wesen* marqués qui ne sont pas "logiques" puisqu'ils ne sont pas prélevés ou découpés sur le champ phénoménologique-eidétique selon la "logique" instituée du langage. A cet égard, l'investigation psychanalytique nous fournit un riche matériau, comme nous l'avions du reste déjà pressenti[20], mais c'est à la condition de restituer l'inconscient symbolique à sa dimension d'inconscient phénoménologique (selon l'"archaïsme" dont Freud avait si bien le sens) ; c'est-à-dire aussi, à la condition de reprendre les *Wesen* indépendamment de leur marquage symbolique, comme *Wesen* phénoménologiques eux-mêmes temporalisés/spatialisés et découpés en un *phénomène* de langage, en un rythme global de langage comme phénomène-de-monde, qu'il faut retrouver, en principe, pour accéder à ce qui doit être le langage de la phénoménologie. Car dès lors, comme nous l'avons vu en commençant, il y a *aussi*, dans l'association libre telle que la pratique la psychanalyse, une dimension d'*analyse eidétique* : ce, à raison de l'émigration de l'empreinte symbolique dans d'autres *Wesen* que leurs *Wesen*, pour ainsi dire, d'origine. Il y a là, non seulement le moyen de "récupérer" quelque chose de la prodigalité phénoménologique en logicité du phénomène de langage, donc aussi quelque chose de la liberté phénoménologique, mais encore le moyen de reprendre, à partir de ce langage qui reconquiert sa phénoménalité en son rythme unique et global, quelque chose des *Wesen* sauvages en tant qu'incarnés au langage comme *phénomène*. Lente et difficile reconquête, aux limites de l'impossible, sur laquelle nous reviendrons, car il y a un autre exercice du langage qui est tout à fait fondamental pour notre propos : c'est le langage *poétique*, qui joue précisément, mais *délibérément*, de ces contrepoints rythmiques d'intensités, et ce, en subvertissant la "logique" du langage symboliquement institué. Mais ajoutons tout de suite qu'il y a, selon nous, un rapport profond, que le surréalisme, et Breton en particulier, avaient bien vu, entre l'inconscient et la poésie : l'inconscient symbolique est toujours, en effet, la porte ouverte à l'inconscient phénoménologique, et ce, dans la mesure

20. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique, op. cit.*

même, apparemment paradoxale, où les *Wesen* symboliquement marqués *échouent* à se reprendre, non pas seulement en langage, ce qui serait en effet un irréductible blocage, mais en langage symboliquement institué, ce qui est une chance pour prendre en quelque sorte cette institution à revers dans quelque chose comme un phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde – cela même qu'est, nous le verrons, en un sens très profond, le langage de la poésie.

C'est donc dans la stricte mesure où les *Wesen*, découpés par la "logique" du langage symboliquement institué, sont pour ainsi dire en même temps découpés *autrement*, dans la phase de langage, par le contrepoint déphasant de vides plus ou moins intenses, que se délivre en quelque sorte en creux, par ces vides eux-mêmes, quelque chose de la *logicité phénoménologique* ou *sauvage* du phénomène de langage. Mais cela, nous ne pouvons le voir que pour autant que la logicité des vides et de leurs intensivités n'est pas rabattue, comme Lacan en a commis massivement l'erreur, au plan institué d'une logique symboliquement instituée. A condition de contourner cette erreur qui est l'erreur de réifier l'illusion transcendantale de la "pathologie symbolique" (névroses, perversions, psychoses) en l'hypostasiant au champ de l'Autre, c'est comme si la *déformation cohérente* et réciproque de la "logique" du langage et de l'"autre logique" du non-sens, qui est déformation cohérente de la logicité phénoménologique ou sauvage par le filtre de l'institution symbolique se faisant du langage, pouvait ici remonter son cours *en sens inverse*, en nous livrant une part de la logicité phénoménologique du langage. Approfondissons ce point, d'une importance tout à fait capitale, qui recroise tout ce que nous avons dit jusqu'à présent pour lui donner enfin sa véritable légitimité phénoménologique. Il ne faut pas pour autant rejeter le point de départ de nos analyses et dire que la logicité de langage incarnée dans les *Wesen* n'est qu'une sorte de fiction théorique parce qu'elle paraît toujours déformée comme "logique" du langage symboliquement institué : il faut dire au contraire que cette logicité est *manifestement autre* que la "logique" du langage institué, *à la mesure même* des *Wesen* qui sont *marqués* en signifiants, et qui sont *découpés* autrement que les *Wesen* logiquement repris dans l'institution symbolique du langage. Car les *Wesen* ainsi marqués et découpés constituent

avec d'autres, qui sont à trouver, les *Wesen* mêmes qui portent *aussi*, dans une phase de présence du phénomène de langage, les essences formelles incarnées de ce dernier.

Il faut dès lors distinguer soigneusement entre le non-sens du point de vue de l'institution symbolique du langage et le non-sens du point de vue de ses sens phénoménologiques, qui n'est jamais tel que par sa non-temporalisation/spatialisation en un temps qui a de l'espace et en un espace qui a du temps. Car les *Wesen* marqués le sont pour ainsi dire directement selon la logicité *phénoménologique* du langage, à même les phénomènes mis en chiasme dans le chiasme de langage. Et la temporalisation/spatialisation de ces *Wesen* en langage *ne peut en aucun cas signifier leur mise en forme "logique" dans la "logique" du langage symboliquement institué* – ce ne serait jamais là que rationalisation, et en ce sens, la "théorie" lacanienne de la "logique du signifiant" n'est rien d'autre, si l'on y pense, qu'une sorte d'hyper-rationalisation, très raffinée et très sophistiquée en ce qu'elle se calque, moyennant d'extraordinaires et acrobatiques contorsions, sur la "logique" du langage symboliquement institué (le langage tel que le reprend la linguistique).

Autrement dit, telle phase de présence de langage peut bien se "traduire" dans du langage symboliquement institué : mais cela ne veut pas dire, puisque c'est tout le contraire, que la "logique" de ce langage soit la logicité phénoménologique de la phase phénoménologique de langage : il faut très soigneusement se garder de confondre *phénomène* de langage (qui va des séquences d'actes, dans une scène de perception, aux séquences d'actes dans la *technè*, en passant par les séquences d'actes dans l'élocution ou l'écriture) et expression linguistique, telle qu'elle est articulée en signes par une grammaire (une "logique"). Car la "logique" du langage symboliquement institué n'est précisément, pour ainsi dire, que l'*invariant* de tous les découpages et marquages de *Wesen* qui ont lieu et ont eu lieu au sein de ce que nous avons nommé la *communauté symbolique* : celle-ci agit comme une sorte de *transcendantal symbolique dans le transcendantal phénoménologique*. Il y a une irréductible différence entre le phénomène de langage comme phénomène-de-monde, et qui relève du transcendantal phénoménologique, et le découpage invariant de *Wesen* institué par le transcendantal symbolique, qui est

corrélatif d'une certaine institution "logique" de "monde" (en réalité hors-monde du point de vue phénoménologique) et qui correspond sans doute à ce que W. von Humboldt nommait si bien le *Weltansicht* qu'il y a dans toute langue instituée d'un peuple. Cet invariant[21] qui constitue la "structure" de telle ou telle langue, procède lui-même de l'instituant symbolique tel qu'il est à l'œuvre chez tout sujet parlant, donc aussi chez tout sujet socialement institué, c'est-à-dire de l'excès de phénoménalité (de logicite) du langage sur la phénoménalité qui s'y reconnaît seulement dans les *Wesen* en tant qu'*habités*, non pas par cette "logique", mais *par la logicité phénoménologique*.

La meilleure preuve qu'il en va ainsi est le sens même de la "logique" qu'il y a dans le langage symboliquement institué : ce sens lui-même est un non-sens, il n'y a rien de plus illogique que la logique qui révèle, aussitôt qu'elle est réfléchie, du sein même de l'institution, son caractère foncièrement *arbitraire*, comme si la logique contenait elle-même la trace du non-sens signifiant qui l'a instituée : il n'est, à cet égard, que de se rappeler le caractère foncièrement illogique de la "logique enfantine" pourtant développée, le plus souvent, avec un remarquable esprit de suite, ou, de manière plus raffinée, les célèbres paradoxes de la logique tels qu'ils ont été réactivés en notre siècle par les tentatives frégéennes et russeliennes de fondation logique de l'arithmétique. Mais, à condition de bien le comprendre, cet illogique ou cet arbitraire de la logique n'est rien d'autre que l'institution symbolique qui advient à elle-même comme *question*, où le phénoménologique "revient" dans le symbolique. Nous avons vu que, dans le mythe, ce "retour" s'institue lui-même d'une certaine manière qui, si elle s'alimente secrètement à la liberté phénoménologique, le manque pour une part en tant qu'elle pense pouvoir la maîtriser par l'institution symbolique de langage. Si le mythe a lui-même un pouvoir d'instituant symbolique, c'est précisément dans la mesure où, en lui, joue la dimension phénoménologique du phénomène de langage. C'est là ce qui fait son pouvoir de fascination et de prolifération indéfinie, mais ce qui fait son pouvoir d'empreinte ou de

21. C'est précisément dans cet invariant de tous les découpages et marquages symboliques de *Wesen* que nous trouvons, nous l'avons dit, l'origine phénoménologique de l'invariant eidétique husserlien.

prégnance (*Prägung*) symbolique, c'est le fait qu'il ne vise la dimension phénoménologique du phénomène de langage qu'à travers les découpages de son institution symbolique, qu'il est donc une sorte de "rationalisation" de la logicité phénoménologique dans les termes d'une "logique" des êtres et des qualités sensibles (*Wesen*) *déjà découpés* par l'institution symbolique de langage, et que par là, il arrive à mieux *capter* encore la réflexion dans la "logicité", certes démultipliée, de l'institution symbolique du langage. Il nous restera à examiner la manière dont ce retour s'effectue dans l'art poétique, et dans ce qui devra constituer l'art phénoménologique (l'art du langage phénoménologique) : mais nous voyons tout de suite que cet art, tout en s'apparentant au mythe en tant qu'une certaine *pratique* de la musicalité phénoménologique du langage (de la rencontre phénoménologique des contrepoints de vides dans le phénomène de langage), ne peut, en un autre sens, qu'aller *contre* lui, retourner l'invariant des découpages symboliques contre lui-même en faisant jouer les déphasages des phases de langage à l'intérieur d'elles-mêmes.

i) La migration phénoménologique des rythmes de langage et l'eidétique sans concepts

Or, que se passe-t-il plus précisément dans la rencontre phénoménologique, qui s'effectue sous l'horizon de la liberté phénoménologique, du contrepoint des vides qui déphase la phase de présence de langage de l'intérieur d'elle-même ? De manière relativement indépendante par rapport à l'invariant de découpage (des *Wesen*) coextensif du langage symboliquement institué, parce que préalable à celui-ci, il y a, dans le champ phénoménologique, des *Wesen* qui sont marqués, rythmés par des vides selon une logicité qui est en fait une logicité phénoménologique de langage, dont la logicité globale reste précisément à retrouver dans une temporalisation/spatialisation en langage de ces mêmes *Wesen*, où ses essences formelles viendraient à s'incarner. Il y a donc, par la médiation de ces *Wesen* marqués par une logicité autre que la "logique" instituée du langage, des traces schématiques de vides qui sont comme des résidus schématiques de traces phénoménologiques de langage qui

comportent en elles-mêmes toute l'énigme de ces résidus schématiques.

Ces phénomènes de langage, en tant que phénomènes-de-monde, où une part de leur transcendance de monde s'articule, par le résidu schématique qu'il y a en eux, à la transcendance symbolique, font partie intégrante du champ phénoménologique, mais de celui-ci dans sa dimension sauvage, en tant qu'il n'est pas "découpé" en *Wesen* selon l'institution symbolique du langage. Par suite, le phénomène de langage, dont la trace schématique de vides fait partie intégrante en tant que contrepoint de sa phase de présence contribuant au rythme global mais spécifique de sa temporalisation/spatialisation, comme dans une partition musicale à plusieurs portées, est en fait un phénomène de langage *individué* selon le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, et nullement selon l'invariant de découpages du langage symboliquement institué. On voit par là qu'un caractère *supplémentaire* affecte en général les individus du phénomène de langage ou ce que nous avons nommé[22] les unités phénoménologiques de langage par rapport à ce qui caractérise en général un phénomène individué : c'est la spécificité du contrepoint (et du déphasage) qui joue dans sa phase de présence, comme donnant, par ses vides, à la temporalisation/spatialisation en langage qui y a lieu, son rythme spécifique et comme re-marquant à distance des *Wesen* de manière spécifique. Or, nous venons de le dire, ce phénomène individué de langage fait partie intégrante du champ phénoménologique (sauvage) : il y joue donc, comme phénomène-de-monde, dans la logologie universelle et sauvage des phénomènes-de-monde, et cela, à un double titre, puisqu'il y est un chiasme se schématisant de phénomènes-de-monde qui jouent eux-mêmes, dans le champ phénoménologique, selon la même logologie. Nous trouvons là, en fait, la raison profonde de la "migration" que nous avons jusqu'ici présupposée des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage dans les phénomènes de monde, puisque, si les phénomènes "appariés" dans le chiasme de langage peuvent eux-mêmes, en vertu de la logologie, "renvoyer" à d'autres phénomènes, selon le double processus *phénoménologique*

22. Cf. *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, IIe section, § 8.

de "condensation" et "déplacement"[23], le *phénomène de langage peut émigrer, de manière sauvage,* dans le champ phénoménologique, et pareillement le marquage de *Wesen* par la trace schématique de vides peut lui aussi émigrer lui-même en marquant d'autres *Wesen.* Telle est la dimension d'*analyse eidétique* qu'il y a dans l'association libre pratiquée en psychanalyse, ce qui fait la dimension de nécessité de celle-ci étant chaque fois la remise en jeu, mais avortée, de la trace schématique globale du phénomène de langage dont la trace schématique de vides est elle-même en quelque sorte le résidu ou le reliquat. Cette remise en jeu s'effectue dans le clignotement ou la vacillation, à la fois de l'inconscient symbolique et de ce phénomène de langage partiellement reporté dans l'inconscient phénoménologique ou dans l'*imminence* suspendue de conscience (de ce phénomène de langage lui-même). Dès lors, la répétition, dans l'automatisme de répétition, n'est en fait répétition du même malencontre que dans la mesure où, par une sorte de "résonance", c'est chaque fois, à nouveau, la temporalisation/spatialisation spécifique en langage de *ce même phénomène de langage, individué* avec ses caractères spécifiques (la même scène ou séquence d'actes, de comportements), qui se manque dans son excès de *phénoménalité* (de logicité) ; celui-ci, en tant que manqué, joue toujours, à chaque fois, comme instituant symbolique marquant de ses vides les *Wesen* remis en jeu, et qui ne sont pas nécessairement, à chaque fois, les mêmes, par le même phénomène de langage qui se manque. Il y a donc migration ou nomadisme de l'empreinte signifiante dans la mesure où, en fait, les phénomènes appariés dans le chiasme se schématisant de *tel* phénomène individué de langage sont en fait *des touffes logologiques de phénomènes,* dont l'enchaînement logologique est sauvage, c'est-à-dire échappe à la temporalisation/spatialisation en langage, et *a fortiori,* à la "logique" du langage symboliquement institué. Par suite, les *Wesen* marqués symboliquement de l'empreinte de logicité phénoménologique de vides du langage, ne cesseront de "fonctionner" comme des signifiants, à savoir comme des signaux ou des stimuli hors-monde pour un désir capturé, que s'ils sont repris dans une temporalisation/spatialisation

23. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique, op. cit.,* § 5.

"réussie" en langage qui ne peut elle-même que subvertir la "logique" du langage symboliquement institué. Dans l'exercice de la liberté phénoménologique, la rencontre phénoménologique ne peut être que la "reconquête" de la logicité phénoménologique globale de ce phénomène de langage individué, c'est-à-dire, en un sens très profond, la "reconquête" du contrepoint en une *même unité rythmique* de langage. C'est ce qui fait pour nous le sens de la cure psychanalytique bien comprise. Mais c'est aussi ce qui fait le sens de la musique et de la poésie en tant qu'unité effective d'un phénomène-de-monde, selon une manière qu'il nous faudra analyser, et le sens de la phénoménologie, dans son effort de rendre en langage les *Wesen* sauvages hors langage[24].

Cette migration des rythmes de vides est pour nous extrêmement importante puisqu'elle est un moyen d'entrer dans; ou de suivre le fil de la logologie sauvage des phénomènes-de-monde. Car si cette migration a pour effet de *transplanter* l'empreinte symbolique dans les phénomènes-de-monde, et donc de jouer comme lacune en phénoménalité à l'intérieur même des phénomènes-de-monde, de faire émigrer la capture symbolique tout autant dans le *Leib* que dans le *Welt-Leib* en faisant perdre ou se manquer quelque chose de l'"économie" phénoménologique générale du monde en tant que transcendance de monde – et cela, encore une fois, préalablement au découpage invariant des *Wesen* de monde qui les met hors-monde dans l'institution symbolique du langage avec sa "logique" –; si donc ce nomadisme a pour effet de trouer les phénomènes-de-monde en les axant sur des existentiaux symboliques, et en les rassemblant en touffes selon ces existentiaux mêmes, *ce rassemblement lui-même obéit en fait à la logologie sauvage des phénomènes*, c'est-à-dire à l'existentialité phénoménologique qui se recroise avec l'existentialité symbolique. Telle est bien toute la dimension "archaïque", c'est-à-dire, pour nous, phénoménologique, de l'inconscient, que Lacan et les lacaniens nous semblent avoir perdue en la rabattant au plan du langage symboliquement institué. C'est bien, en fait, parce que ces deux types d'existentiaux se recroisent en les *Wesen* marqués que nous, hommes, ne

24. Cf. *Phénomènes, temps et êtres, op. cit., loc. cit.*

sommes ni totalement libres aux phénomènes-de-monde (nous serions Dieu lui-même), ni totalement capturés au champ symbolique, donc que quelque chose comme la cure psychanalytique, mais aussi bien toute *praxis* de parole (et d'écriture), toute question de *sens* sont possibles. Dans les *Wesen* marqués se recroisent l'existential phénoménologique de *Wesen sans concept* et l'existential symbolique de *concept sans Wesen* : c'est dans le jeu et l'un à l'autre, dans la vacillation réciproque du *Wesen* et du *concept pur* (temps pur et espace pur) que se joue la possibilité de l'analyse eidétique, en tant que reconquête de la phénoménalité (logicité) globale du phénomène de langage. Car cette vacillation réciproque n'est rien d'autre que le clignotement du phénomène de langage lui-même, entre une téléologie schématique sans concept qui s'y accomplirait sans reste et une téléologie qui se manquerait toujours en tant que se suspendant au temps pur et à l'espace pur du concept.

j) L'institution symbolique du langage et les catégories ontologiques

Il est un effet de cette téléologie manquée avec lequel, précisément, il faut ruser, et qui fait partie de l'institution symbolique du langage. Ce que nous venons de dire recèle, si l'on y réfléchit bien, quelque chose comme l'origine des catégories ontologiques, c'est-à-dire, ainsi que Kant et Heidegger l'avaient bien vu, des catégories de langage en tant que celui-ci *paraît* apophantique. Tout vient de la manière dont la logicité phénoménologique *en excès* du phénomène de langage est retournée en "logique" dès lors qu'elle est appréhendée comme articulant, par les vides des essences formelles désincarnées, les *Wesen* investis en signifiants. Car ces vides n'articulent les *Wesen* entre eux que dans la mesure où ils sont repris eux-mêmes, nous l'avons vu, dans la phase de présence d'une trace schématique *globale* de langage, redistribués en elle avec les *Wesen*. Mais *l'instituant symbolique ne joue*, précisément, comme tel, que dans la mesure où les *Wesen* eux-mêmes, en tant qu'ainsi marqués (dans ce qui paraît symboliquement comme une surdétermination symbolique), sont eux-mêmes mis hors de l'abri de monde, désancrés des phénomènes-de-monde, pour paraître s'en extraire en tant que possibilités elles-mêmes

porteuses d'un non-sens inscrit au sens. De cette manière, les *Wesen* paraissent eux-mêmes comme découpés, prélevés sur les phénomènes-de-monde, et comme se renvoyant les uns aux autres selon une "logique" autre qui n'est déjà plus la logicité phénoménologique du langage, puisqu'elle n'est plus que *l'écart de vide* entre les *Wesen* comme *positivités*, comme signaux ou stimuli hors-monde. Il ne s'agit plus, par là, d'une logicité phénoménologique des vides, et des *intensités*, qui ponctuent un contrepoint dans la phase de présence du phénomène de langage, mais d'un système diacritique de renvoi entre *Wesen* découpés au monde par les coins de vide qui s'insinuent en eux. Il s'agit donc de vides dont le creux ou l'empreinte est constitué par des pleins, les *Wesen* investis en signifiants, et c'est en cela que consiste, en fait, *l'effet de détermination ontologique*, qui est comme l'*envers* du contrepoint des vides et des intensités dans la phase de langage. C'est comme si, selon un processus que nous avons longuement analysé, l'articulation des *Wesen* comme pleins se produisait depuis le lieu de l'Autre, hors monde, à savoir avec une perte de sens de l'excès de logicité phénoménologique du phénomène de langage. Cette perte se marque, en tant que détermination, comme *non-sens* même du découpage de pleins, des *Wesen*, comme *arbitraire* du découpage en *Wesen* effectué par le langage (les catégories ontologiques sont bien "sans origine", comme l'a abruptement posé Kant dans la première *Critique*, et comme l'a, en fait, repris Heidegger). Autrement dit, *les catégories ontologiques*, comme articulant les *Wesen* marqués *institués comme pleins*, ne sont que *l'envers, institué au champ de l'existentialité symbolique du contrepoint des vides et des intensités déphasant de l'intérieur d'elle-même la phase de présence du phénomène de langage*. C'est pourquoi, très logiquement, chez Kant, ces catégories paraissent comme déterminantes à partir du foyer de l'aperception transcendantale, de l'unité de la pensée pure comme concept pur ou comme temps pur sans espace, ou de l'unité de la pensée pure comme se réfléchissant sans phénomène, hors monde. En ce sens, il est bien vrai, comme le pensait encore Kant, que la logique pure, comme articulation pure de pleins en soi indifférents, est une logique de l'illusion : elle n'est en effet que l'envers de l'illogique, du contrepoint des vides et des intensités que constitue l'excès phénoménologique de logicité du langage. Ce n'est pas elle, en réalité, qui articule les *Wesen*, mais le

schématisme de chiasme du langage comme phénomène-de-monde, c'est-à-dire la téléologie schématique *sans concept*: la logique en tant qu'articulation nécessaire de *Wesen* comme positivités indifférentes échoue par principe à la rattraper, et elle ne retrouve les *Wesen* marqués *dans leur concrétude* que comme l'illogique même de la logique, ou comme une "métalogique" de l'Autre.

Ce qui donc est symboliquement institué, c'est le caractère *déterminant* des catégories ontologiques, où le motif de cette détermination s'échappe irréductiblement au lieu de l'Autre, alors même qu'il trouve sa matrice transcendantale (et seulement elle) dans l'excès phénoménologique de logicité du phénomène de langage. C'est dire qu'il faut se méfier radicalement, en phénoménologie, de la logique, et des catégories ontologiques, en ce qu'elles constituent toujours l'obstacle à remonter, le handicap à refaire, pour ainsi dire l'effet de vide des vides ou le creux hypostasié par la réflexion du contrepoint des intensités. Il faut tout autant se méfier du langage symboliquement institué, en tant que, s'instituant au lieu de la communauté symbolique, il s'institue aussi comme un *invariant catégorial* de tous les découpages de *Wesen* inscrits dans la "mémoire" de la langue et remis en œuvre chez les membres de la communauté symbolique. A cet égard, du reste, tout comme la "pathologie symbolique", par son marquage signifiant, ancre tel ou tel sujet dans la particularité eu égard à la communauté symbolique, l'exercice de la phénoménologie et de son langage n'est elle-même, en un sens, qu'un ancrage dans la singularité, mais c'est du moins un exercice tel que, par sa pratique de la liberté phénoménologique et de la temporalisation/spatialisation en phénomènes de langage comme phénomènes-de-monde, cette singularité est appelée, en principe, à s'ouvrir non plus à la communauté symbolique, mais à la commauté *phénoménologique*, telle que Kant et Fichte nous l'ont donnée à penser. Car cet exercice ne peut être, nous le comprenons, que celui d'un *art*, requérant, pour être accueilli, la liberté *phénoménologique des autres* (et non pas leur institution symbolique en l'Autre). En lui, puisque l'institution symbolique du langage est toujours déjà là, il faut abandonner tout rêve de "logique apophantique", qui a tant marqué Husserl (jusques dans *Erfahrung und Urteil*) et Heidegger (avant la remise en cause, encore incomplète à nos yeux, effectuée avec *Unterwegs zur Spra-*

che). Il n'y a jamais, en effet, de "logique" que depuis l'institution symbolique du langage, c'est-à-dire depuis une manifestation, elle-même déjà restreinte, du phénomène de langage. Il faut faire fi de cette sorte de monstruosité philosophique selon laquelle il n'y aurait pas langage hormis le langage symboliquement institué dans des langues empiriques articulées (paroles et écritures).

Du point de vue phénoménologique, la détermination des catégories ontologiques coextensives, toujours, du langage symboliquement institué, n'est jamais que l'effet en retour de l'excès de logicité phénoménologique du phénomène de langage, en tant que cet *excès* lui-même *avorte, entre en déshérence phénoménologique*, tout en se fixant, dans le coin ou l'écart ouvert par cette déshérence même, au lieu de l'Autre comme transcendance de pseudo-monde. Et la seule manière de retrouver l'héritage, encore une fois, est de rechercher le contrepoint des vides et des intensités dont seul le creux, l'envers ou le vide laisse sa trace dans cette sorte d'auto-détermination symbolique en retour des catégories ontologiques de langage, à l'écart du monde des phénomènes de monde. C'est ce qui fait de cette auto-détermination le vide d'un vide, c'est-à-dire la "négativité" du langage symboliquement institué, s'opposant à la "positivité" des *Wesen* indifférents qu'il paraît articuler : tout comme, dans le "mythe" hégélien de la certitude sensible, le concept pur, ou le langage en son institution symbolique, s'oppose dialectiquement en la niant à la positivité pleine et profuse du sensible. Dans la mesure où *la détermination n'est ainsi que l'envers de contrepoints de vides et d'intensités, eux-mêmes déjà figés en "structures" de vides* (qui, seuls, intéressent la démarche de l'analyse structurale), il est possible de tirer le nerf de l'institution symbolique en saisissant, en elle, *l'envers de ce qui, d'elle, paraît déterminant* : mais cela n'est à son tour possible que si, dans le même mouvement, est retournée la déformation cohérente qui fait l'institution symbolique, à savoir la ségrégation opérante, en elle, de la "logique" du langage et de la "logique" du signifiant en tant qu'indiquant un sens non-signifié, c'est-à-dire *si la "structure" de vides est appréhendée à son tour dans son dynamisme, comme contrepoint de vides et d'intensités dans une phase de langage qui reste à trouver* par la phénoménalisation d'un phénomène de langage où ce contrepoint ferait avec les *Wesen* temporalisés/spatialisés

une seule unité rythmique. Sur ce chemin, nul doute que la réduction phénoménologique, en tant que mise hors circuit de toute positivité ontique (positivité de *Wesen*) et de toute positivité ontologique (qui ne pourrait être que celle de l'Autre, en réalité inidentifiable, sinon illusoirement), ne reste un préalable *obligé*. Mais l'unité rythmique sur quoi elle ouvre, qui est celle d'un *phénomène* de langage, donc d'une temporalisation/spatialisation en langage, n'est pas primairement celle d'un langage articulé, mais plus généralement celle *d'un temps qui se spatialise rythmiquement, et celle d'un espace qui se temporalise du même rythme* : non pas, donc, celle du temps uniforme de la représentation philosophique courante, ni non plus celle du parcours spatial uniforme représenté, de la même manière, par la ligne, mais précisément la forme spatiale *et* temporelle, à vrai dire spatio-temporelle, d'un phénomène-de-monde qui ne l'acquiert qu'en entrant au chiasme se phénoménalisant d'un phénomène de langage en tant que phénomène-de-monde. Dans ce chiasme, les *Wesen* des phénomènes se trouvent habités de certaines des *essences* formelles (sans concept) du *phénomène* de langage. Or un tel phénomène de langage comme phénomène-de-monde, J. Garelli l'a magnifiquement et magistralement montré[25], est le *poème*. Si nous voulons élaborer un langage pour la phénoménologie, il nous faut donc nous confronter, à présent, à la poésie, de manière bien plus fine que nous ne l'avons déjà fait ailleurs[26]. Il nous reste donc, pour fonder la liberté phénoménologique, à confronter la phénoménologie à cette expression musicale du langage qu'est la poésie, la musique elle-même comme phénomène-de-monde étant aussi, en un sens, phénomène de langage.

Avant d'entreprendre cette tâche, que nous réservons pour notre dernière partie, il faut néanmoins encore nous interroger plus profondément sur le mécanisme de l'institution symbolique. Pour ce faire, nous allons étudier en quoi

25. Cf. J. Garelli, *La gravitation poétique*, Mercure de France, Paris, 1966 ; *Le recel et la dispersion*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, Paris, 1978 ; *Artaud et la question du lieu*, Librairie José Corti, Paris, 1982 ; *Le temps des signes*, Klincksieck, coll. Horizons du langage, Paris, 1983.

26. Dans notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section, § 8, où notre exposé de la situation n'était, pour ainsi dire, que de principe, dans le champ ouvert par une réduction phénoménologique supposée accomplie de l'institution symbolique.

et comment, par l'automatisme de répétition que met en jeu le malencontre qu'il y a dans l'instituant symbolique, l'institution symbolique elle-même paraît comme un dispositif, un *Gestell* au sens heideggerien, qui *apparente* l'homme à l'animal, selon une "technique" aveugle (sans *télos*) de la nature n'ayant plus rien à voir avec la technique kantienne de la nature. Pour cela, nous allons nous aider de la remarquable explicitation philosophique de l'animalité qu'a proposée Heidegger dans un cours récemment publié de 1929/30. Nous allons donc reprendre le problème de l'institution symbolique *depuis l'animalité*, c'est-à-dire *depuis une certaine appréhension de la nature*, qui rapproche celle-ci d'une sorte de *Gestell*, de *dispositif*, on va le voir non pas simplement mécanique, mais *"vital"*.

CHAPITRE 3

L'INSTITUTION SYMBOLIQUE COMME "NATURE" EN L'HOMME : ANIMALITE ET HUMANITE

§ 1. L'animalité selon Heidegger

Nous allons, dans ce chapitre, suivre tout d'abord le fil conducteur de l'analyse heideggerienne de l'animalité, telle qu'elle a été publiée récemment, comme partie importante, couvrant une centaine de pages, d'un cours de 1929/30 intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[1]. Cette analyse s'insère dans un texte d'une extraordinaire richesse, à nos yeux l'un des plus éclairants de Heidegger, consacré à la question de la métaphysique et de ses concepts fondamentaux, à travers la problématique de la mondanéité, appréhendée successivement dans de très remarquables études phénoménologiques de l'ennui (*Langeweille*), de l'animalité, et de la constitution de monde (*Weltbildung*), où joue en écho la triplicité du sous-titre : monde, finitude, solitude (isolement). La thèse fondamentale de Heidegger, que l'on retrouve dans d'autres écrits, notamment dans la *Lettre sur l'humanisme*, est qu'il y a au moins trois types d'étants : ceux qui, comme la pierre, dont *weltlos*, sans monde, ceux qui, comme l'animal, sont *weltarm*, indigents en monde, et ceux qui, comme l'homme sont *weltbilden*, constituants ou "formateurs" de monde. Il s'agit là, Heidegger en est conscient, et même le revendique explicitement, d'un authentique projet métaphysique, où la globalité même du *Dasein* humain se trouve mise en cause.

1. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von F. W. von Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 295-396. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle GM, suivi de l'indication de page.

Nous n'allons pas, ici, reprendre les articulations fondamentales de la totalité du cours, ce qui nécessiterait une étude d'un tout autre genre que celle que nous allons entreprendre, mais concentrer notre attention sur les analyses de l'animalité en y logeant nos questions qui ne sont pas toujours, nous le verrons, celles de Heidegger. Ces analyses nous serviront de fil conducteur en ce que notre exposé sera plus un exposé "critique" qu'un exposé fidèle : elles sont, on va le voir, d'une telle richesse, qu'elles permettent toujours, aujourd'hui, une interprétation philosophique cohérente des investigations de l'éthologie animale qui se sont déployées depuis lors, même si s'impose la nécessité de nuancer certains points de vue heideggeriens. Mais aussi, elles ouvrent des perspectives restées jusqu'ici inédites pour l'interprétation des faits humains mis à jour et des théories mises en œuvre par l'investigation psychanalytique. C'est ce double éclairage de l'éthologie animale – principalement telle qu'elle a été développée par K. Lorenz et son "école" – et de la psychanalyse qui va, en fait, nous servir d'instance critique, non pas pour limiter l'entreprise heideggerienne qui est en elle-même d'une remarquable cohérence, mais pour la faire "entrer en résonance" avec d'autres démarches qui, par la même, peuvent à leur tour trouver un statut phénoménologique, en enrichissant d'autant, en retour, la conception heideggerienne, en la faisant en quelque sorte porter plus loin qu'elle ne le semble à première vue. Par là même, ce qui est le but même de notre démarche apparaîtra plus clairement : poursuivre notre interrogation des "mécanismes" de l'institution symbolique. Il va de soi, dès lors, que notre exposé lui-même sera toujours déjà une *interprétation* de la pensée heideggerienne, et que le lecteur avide de "fidélité" ne pourra que se reporter au texte lui-même. Car ce n'est pas une "caution" que nous recherchons en reprenant ce cours comme pour nous abriter derrière lui, mais c'est un "guide", et il serait tout à fait regrettable que le lecteur s'estime quitte de l'étude du texte même, en ayant lu le développement qui va suivre, puisque nous allons procéder à des raccourcis et à une mise en ordre qui nous sont propres.

Du premier paragraphe (§ 49, GM, 295-306), en quelque sorte méthodologique, nous retiendrons que Heidegger ne refuse la pratique de l'*Einfühlung* husserlienne pour l'animalité qu'à la mesure de sa thèse fondamentale qui est celle

de la *Weltarmut*, de l'indigence en monde de l'animal, opposée à la *Weltbildung*, à la constitution de monde propre à l'homme. Cela paraît a priori tout à fait légitime puisque, si l'homme est constituant ou formateur de monde, c'est en tant qu'il est être de langage, en nos termes, être temporalisant/spatialisant en langage, et que l'animal ne paraît pas l'être. Pratiquer l'*Einfühlung* à propos de l'animal, c'est, en fait, temporaliser/spatialiser en langage un *Wesen* de monde qui, peut-être, échappe *intrinsèquement* à cette temporalisation/spatialisation, en tant qu'il s'articule en lui-même autrement que dans un temps-espace de langage. Du moins faut-il l'admettre, a priori, en ce qui concerne les animaux sauvages, le cas des animaux domestiques étant déjà plus complexe puisque ceux-ci, en tant qu'ils appartiennent à la maison, sont plongés littéralement dans le "monde" de langage qui est le nôtre – Lorenz a fortement insisté sur la différence qu'il faut faire entre animaux domestiques et animaux sauvages, et nous y reviendrons, mais disons tout de suite que la domestication pourrait fort bien, déjà, être une temporalisation/spatialisation en langage, à tel point que Lorenz a pu dire que l'homme est le seul animal qui soit arrivé à se domestiquer lui-même[2]. Quoi qu'il en soit, ainsi que Heidegger l'indique au paragraphe 50 (GM, 308), mais de manière peut-être trop tranchée, si nous sommes avec les animaux domestiques, nous n'existons pas avec eux : si le chien se trouve étendu sous la table ou saute sur l'escalier, il ne se rapporte pas, dit Heidegger, à la table en tant que table ou à l'escalier en tant qu'escalier, c'est-à-dire, on l'aura compris, à l'étant en tant qu'étant. Nous disons : de manière peut-être trop tranchée, car si cela est vrai des *Wesen* de monde en tant que découpés au monde par l'institution *symbolique* du langage (l'escalier, la table, etc.) – et s'il est vrai, *a fortiori*, que même les animaux domestiques ne parlent pas notre langage articulé, symboliquement institué –, il est vrai néanmoins que nous "communiquons" au moins pour une part avec eux, qu'ils se comportent de manière *presque* humaine en "manifestant" ce que nous interprétons, d'une manière qui n'est pas tout à fait folle, comme de la colère, de l'embarras, de la jalousie,

2. K. Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain*, Seuil, Paris, 1970, *Psychologie et phylogenèse*, pp. 407-472, en particulier § 5 : La domestication et l'ouverture au monde, pp. 455-464.

de l'affection, etc. Et cette "communication" pourrait fort bien être, déjà, une communication de langage, à condition d'entendre par langage, non pas notre langage symboliquement institué, mais une certaine institution symbolique de langage taillée, pour ainsi dire, dans la masse de sa phénoménalité, et où nous voyons l'animal déjà pris, dans notre monde domestique, par des conflits "quasi-œdipiens" que tous les familiers reconnaissent et interprètent sans effort, sans ratiocination préalable. Cette institution symbolique s'effectue en effet le plus souvent à l'insu même de ses acteurs : elle est même, si l'on y réfléchit bien, l'agent même de la domestication, de la maîtrise que nous ne pouvons en tirer du comportement de l'animal à notre égard qu'à la mesure de la maîtrise que nous en tirons, dans le même moment, de notre comportement à l'égard de l'animal.

En tout état de cause, cela n'affecte pas la thèse fondamentale de Heidegger puisque, si l'animal est indigent en monde, c'est, explique-t-il, de l'intérieur même de la possibilité d'avoir un monde (GM, 309-310). C'est cela qu'il s'agit d'analyser, et c'est de là qu'il faut partir pour envisager et interpréter les thèses fondamentales de la zoologie, et en particulier sa conception de l'organe et de l'organisme. Tout vivant, dit-elle, est un organisme, c'est-à-dire une unité et une totalité spécifique, qu'il s'agisse des êtres unicellulaires ou pluricellulaires, et l'organisme est un complexe d'organes, à savoir d'instruments (*Werkzeug*) de l'organisme. La question qui se pose aussitôt est dès lors de savoir si l'organisme est plus qu'un instrument compliqué ou un agencement cohérent d'instruments : c'est la question de l'organisme comme machine. Mais la question en retour est bien entendu celle du sens en lequel il faut entendre ce que Heidegger distingue comme instrument (*Zeug*), outil (*Werkzug*) et machine (*Maschine*) (cf. GM, 311-312). Quel est leur rapport au monde et leur être eu égard à la transcendance de monde qui est, nous le savons, pour Heidegger, essentiellement transcendance de langage ? C'est l'occasion, pour lui, de remettre les choses en place, et de couper court à des appréhensions délirantes du vivant qui, hélas, depuis cette époque, n'ont fait que prospérer dans une idéologie "technico-scientifico-linguisitique" aujourd'hui omniprésente.

L'instrument, explique-t-il, et en général les choses d'usage, sont, comme les pierres, sans monde (*weltlos*), mais

en même temps, en tant que sans monde, appartiennent au monde (cf. GM, 313). Car l'instrument, que ce soit pour se mouvoir (*Fahrzeug*) ou pour travailler (*Werkzeug* : outil), et même comme machine, n'est ce qu'il est qu'en tant que *produit* (*Erzeugnis*) de l'homme, et ce, donc, dans le contexte d'une constitution de monde – Heidegger renvoie à cet égard aux paragraphes 15 et suivants de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire à son analyse concrète de la mondanéité à partir des outils (*ibid.*). Dans nos termes, instrument, outil et machine relèvent de la *technè* comme temporalisation/spatialisation en langage, ainsi que nous l'avons indiqué dans nos analyses consacrées au *Droit naturel* de Fichte. Par conséquent, cette appréhension de l'organisme présuppose un technicien, un artiste, qui dispose les organismes et les organes de telle ou telle manière : c'est procéder à un jugement téléologique réfléchissant en se référant à cela même que Kant nommait, dans la troisième *Critique*, "technique de la nature", *comme si*, tel est le résultat kantien, la nature elle-même procédait à une temporalisation/spatialisation en langage, c'est-à-dire à une constitution de monde (*Weltbildung*).

Or c'est là, pourquit Heidegger, méconnaître le problème central, qui est celui de l'essentialité propre du vivant. Mais il ne suffit pas, bien entendu, de donner cette caractérisation seulement négative. Il faut poursuivre la différence entre organisme et instrument, et ce, en spécifiant davantage ce qui est en jeu dans la technique. Le marteau, dit Heidegger (GM, 314), est un outil (*Werkzeug*), c'est-à-dire un instrument (*Zeug*) à l'essence duquel il appartient d'être *utile à quelque chose*, en vertu de quoi, précisément, il peut toujours être amélioré (ou détérioré). Mais tout instrument n'est pas un outil : par exemple, le porte-plume est un instrument pour écrire (*Schreibzeug*) et le traîneau un instrument pour se mouvoir (*Fahrzeug*). Ce qui implique que tout instrument n'est pas nécessairement une machine (un porte-plume n'est pas une machine à écrire et un traîneau une voiture), même si toute machine est un instrument, sans pour autant s'identifier à l'outil (*Werkzeug*) dont on voit que le caractère intrinsèque est d'être outil pour un *travail* (*Werk*). Dès lors, il est déjà incorrect d'appréhender la machine comme un complexe d'outils ou comme un outil compliqué, et a fortiori, d'appréhender l'organisme de cette manière.

Ce qui est au centre de tout ceci, c'est le concept d'instrument (*Zeug*) comme quelque chose *d'utile à quelque chose* (à travailler la matière, à écrire, à se mouvoir, etc.), donc son inscription dans un projet de monde comme projet de langage, de temporalisation/spatialisation en langage. A cet égard, la machine est un instrument, produit par l'homme, qui a son utilité, c'est-à-dire sa finalité (*Bewandnis*), se traduisant dans son plan de construction (*Bauplan*), c'est-à-dire précisément dans l'enchaînement de ses parties et dans le déroulement de ses opérations qui, pour les machines mécaniques, implique la mise en œuvre de forces mécaniques – et nous dirons de l'ordinateur, paradigme de tant d'élaborations délirantes, qu'il effectue ses performances en utilisant les propriétés du champ électromagnétique, sans déplacement mécanique de pièces. Il n'y a donc pas de machine sans "conception", c'est-à-dire sans projet-de-monde en tant que temporalisation/spatialisation en langage, *elle-même finalisée par une utilité*. Ce qui ne veut pas dire, ajoute-t-il avec humour, que tout ce qui fait l'objet d'une construction (*Bau*) soit une machine : à ce titre la maison serait une machine à habiter et la chaise une machine à s'asseoir – et on s'étonne que ce genre de délire existait déjà à l'époque (1929/30) où Heidegger prononça son cours. Toute *Weltbildung* n'est pas, en effet, machinique, même si toute machine participe nécessairement de la *Weltbildung*.

A moins donc, de supposer un projet-de-monde dans la nature, et d'en revenir au finalisme, dont Kant, déjà, avait montré le caractère nécessairement dogmatique, l'organisme ne peut pas être conçu comme une machine agençant, en vertu de son plan, des outils ou des instruments. Mais ce "fantasme" théorique ne sera définitivement dissipé que si l'on arrive à montrer que l'organe lui-même ne peut en aucun cas être appréhendé comme un instrument – et à cet égard, Heidegger critique brièvement (GM, 317-318) la conception de l'organisme comme "faisceau d'arcs-réflexes", dont il dit qu'elle est très loin d'épuiser la nature intrinsèque de l'organisme, ce à quoi nous souscrivons entièrement, après la démonstration, à nos yeux imparables, administrée par l'éthologie animale[3], sur l'inanité de toute

3. Cf. en particulier K. Lorenz, sur la formation du concept d'instinct, in *Essais*

conception exclusivement behavioriste du comportement animal.

Heidegger engage véritablement son analyse au paragraphe 52 (GM, 319-324), où il montre pour quelles raisons de fond l'organe ne peut être envisagé ni comme un outil, ni même comme un instrument (dont le caractère est l'utilité à quelque chose en tant que disponibilité pour quelque chose), mais comme une capacité de quelque chose, qui est au pouvoir (*Können*) de l'animal. Prenant l'exemple de la vision, il soutient que *ce n'est pas parce qu'il a des yeux que l'animal voit, mais que c'est parce qu'il voit qu'il a des yeux* – que ce n'est pas la même chose de posséder des yeux et de pouvoir voir (GM, 319), dans la mesure où c'est ce dernier pouvoir qui conditionne cette possession. Dès lors la question est de savoir ce qui rend possible cette possiblité ou ce pouvoir de voir, et cela ne peut résider que dans l'animalité elle-même. De même pour les autres pouvoirs, ceux de l'audition, de l'odorat, du toucher, etc.

Que signifie cette caractérisation quant au statut de l'organe dans sa différence d'avec l'outil ou l'instrument ? A première vue, nous n'avons pas gagné grand-chose, puisqu'on pourra dire de l'œil qu'il sert à voir tout comme du porte-plume qu'il sert à écrire, ce qui implique son insertion dans un projet-de-monde incompatible avec l'indigence en monde de l'animal – on ne voit pas comment il pourrait *utiliser* ses yeux en vue d'un pro-jet, c'est-à-dire d'une temporalisation/spatialisation en langage, et à cet égard, déjà, il doit y avoir une différence entre le voir humain et le voir animal (GM, 320). Nous paraissons avancer d'un pas si nous remarquons que le porte-plume est quelque chose qui est *pour soi*, sous la main (*Zuhandenes*) pour l'usage de plusieurs hommes différents, alors que l'œil, l'organe n'est jamais disponible (*Vorhanden*) de cette manière pour ceux qui en ont besoin et en font usage : tout être vivant ne peut voir qu'avec *ses* yeux (GM, 320-321). Les organes font donc partie *intégrante* des êtres qui en font usage. L'inconvénient de cette conception est néanmoins qu'elle n'exclut pas, mais implique que l'organe y soit conçu comme un instrument intégré (*eingebaut*) en celui qui en fait usage, c'est-à-dire, si l'on veut, dans l'organisme – lequel, commenterons-nous,

sur le comportement animal et humain, op. cit., pp. 191-253. Voir aussi, du même auteur, *Les fondements de l'éthologie*, Flammarion, Paris, 1984, pp. 93-100.

serait alors une sorte de "central" planifiant la spatialisation/temporalisation en langage, moyennant l'*utilisation* des organes, ce qui n'est pas très éloigné de la conception "cybernétique" actuelle de l'organisme[4].

Cela nous permet de mesurer l'enjeu philosophique, très important, des analyses heideggeriennes, dont le pas qui vient d'être franchi indique à suffisance que la différence entre organe et instrument ne saurait être faite par le biais de l'intégration de l'un dans un organisme et de la disponibilité de l'autre pour plusieurs "organismes" humains différents – à moins de sombrer dans une conception que Heidegger n'envisage pas, mais qui serait pire encore, celle d'un "organicisme" de l'institution symbolique de *Wesen* comme instruments, comme "organes" de la société en tant qu'"organisme". Si la différence doit être rigoureusement faite, c'est quant à *l'utilité*, c'est-à-dire à l'insertion dans un projet de monde. Il faut donc ajouter à ce qui précède que, si le porte-plume, en tant qu'instrument, est utile à l'activité d'écrire, c'est surtout qu'il est disponible et *apprêté* (*fertig*) à l'acte d'écrire, mais qu'il n'a lui-même, en aucun cas, la capacité (*Fähigkeit*) d'écrire. La possibilité qu'il offre au pouvoir d'écrire est à la mesure de cet apprêt (*Fertigkeit*), qui en mesure aussi en retour l'utilité (GM, 321-322) alors que l'organe, par exemple l'œil, a bien, dans ce contexte, la capacité de voir. Du moins est-ce ainsi en apparence, car Heidegger aujoute aussitôt (GM, 323) que ce ne peut être le cas, puisqu'un œil pour soi n'est justement pas un œil : un œil détaché de l'organisme est, dirons-nous, une abstraction ou un œil mort (celui de l'anatomie), l'abstraction, précisément, de l'instrument. Car ce n'est pas l'œil qui, par lui-même, a la capacité de voir, mais *c'est l'organisme qui détient cette capacité*. Ou bien, si l'on veut, comme l'écrit Heidegger, "les organes ont des capacités, mais précisément *comme organes*, c'est-à-dire en tant qu'*appartenant à l'organisme*" (GM, 323) ; c'est l'organisme, et non les organes, qui peut voir, entendre, etc., et "les organes n'y sont pas intégrés après coup dans la capacité, mais ils en sortent par croissance (*entwachsen ihr*), s'y épanouissent, demeurent en lui et disparaissent en lui". (GM, 324) *Ce n'est donc pas l'organe qui a la capacité mais la capacité qui a l'organe* (*ibid.*). Ou

4. Cf. K. Lorenz, *Les fondements de l'éthologie, op. cit., passim.*

encore, "c'est l'être-capable (*Fähigsein*) qui se crée des organes, et ce ne sont pas les organes qui sont pourvus de capacités ou d'apprêts" (*ibid.*). Tel est, dirons-nous, ce qu'il faut arriver à penser pour échapper au modèle cybernétique d'un "central" disposant de ses organes comme de ses instruments, selon une temporalisation/spatialisation en langage, qu'elle soit inscrite dans son "génotype" (son patrimoine génétique), ce que nous seuls pouvons savoir, nous qui pratiquons la science biologique, mais pas, bien entendu, l'animal ou l'organisme lui-même, ou qu'elle soit illusoirement planifiée dans une "pensée" animale – temporalisation/spatialisation en langage qu'il ne peut y avoir en aucun cas, à moins de supposer dogmatiquement, selon l'illusion dénoncée par Kant, qu'il y a, fût-ce sous des formes raffinées et sophistiquées, un plan ou un "langage" de la nature : nous voulons dire que si le modèle cybernétique est inévitable jusqu'à un certain point, comme le montre l'éthologie animale comparée, il doit être *bien* interprété, c'est-à-dire *en dehors* de toute temporalisation/spatialisation en langage, et nous verrons que Heidegger y viendra.

Il poursuit son analyse en raffinant, au paragraphe 53 (GM, 324-333), la distinction entre le caractère de l'organe, qui est d'être au service de la capacité, et le caractère de l'instrument, qui est d'être utile à quelque chose, entre l'être capable de et l'être apprêté pour. Après avoir, pour des raisons devenues évidentes, rejeté le modèle "machinique" (ou, par avance : cybernétique) de l'organisme, selon lequel l'organisme produirait lui-même ses organes, serait à lui-même, pour ainsi dire, une machine plus parfaite parce plus complexe, capable, non seulement de s'auto-produire, mais de s'auto-diriger et de s'auto-renouveler (cf. GM, 325), il en vient au problème de la connexion essentielle qu'il doit y avoir entre la capacité de l'organisme et les organes, et examine pour cela le cas d'être unicellulaires comme les amibes ou les paramécies, qui sont pratiquement sans forme et sans structure. Ce qui est remarquable, observe-t-il, c'est que ces êtres forment eux-mêmes leurs organes et les anéantissent, que leurs organes ne sont jamais que momentanés. Citant J. von Uexküll dont il s'inspire, il indique que, dans le processus de nutrition, se constitue une bulle qui est d'abord bouche, ensuite estomac, ensuite intestin et enfin anus. Nous nous trouvons donc en présence d'une *succes-*

sion (*Stufenfolge*) *déterminée* d'organes qui s'anéantissent eux-mêmes dans cette succession. Ainsi apparaissent, avant même les organes constitués, les *capacités* de manger et de digérer, mais *de manière réglée* par la succession, puisque jamais, par exemple, l'intestin ne vient avant la bouche (cf. GM, 327). Ces faits ne confirment le modèle machinique des organes comme instruments (ici de nutrition) qu'en apparence. Car encore une fois, si nous saisissons bien le fond de la pensée heideggerienne, il n'y va pas, ici, d'une temporalisation/spatialisation en langage, en quelque sorte d'un projet de nutrition qui se règlerait lui-même selon sa logique propre (cela, c'est, pour ainsi dire, pour nous), mais, comme Heidegger le précise (GM, 328), il y va, dans la succession des organes, d'un rapport au temps qui est fondamentalement différent selon qu'il s'agit de l'organe et de l'instrument. A cet égard, il faut être attentif à deux choses : d'abord, les organismes, même unicellulaires, n'échangent jamais leurs organes, ce qui indique leur caractère d'individualité et leur insertion permanente dans la capacité de l'organisme comme individu (cf. GM, 328-329). Ensuite, le fait que les organes demeurent comme tels chez les êtres plus organisés ne change rien à l'affaire : ils entrent en scène, pareillement, mais sans s'anéantir l'un au profit de l'autre, selon une *succession déterminée*, dont l'enchaînement ne peut pas plus être réglée par un projet de monde, à savoir par une temporalisation/spatialisation en langage. L'organe, dit Heidegger, "reste attaché à la capacité elle-même" (GM, 329), en tant qu'il "lui appartient positivement" (GM, 330).

Tout cela signifie que c'est "la capacité qui prend l'organe à son service" (GM, 330), ou que "l'organe se tient au service de la capacité qui le constitue" (*ibid.*), et qu'il n'est dans cet état qu'en tant qu'il lui *appartient*, sans pour autant lui être utile, comme un instrument. Mais cela implique aussi, aussitôt, que c'est la capacité comme telle qui doit rendre possible ce service de l'organe qu'elle doit avoir en elle-même le caractère de s'approprier l'organe (cf. GM, 330). Alors que, poursuit Heidegger (cf. GM, 330-331), l'être du marteau n'est pas une poussée au marteler, que le marteau apprêté se trouve en lui-même en dehors d'un possible marteler, ce en quoi, ajouterions-nous, il participe aussi de l'institution symbolique de "monde", de la "communauté symbolique", si l'œil appartient à une capacité,

sert à la capacité de voir, c'est seulement parce que la capacité *elle-même* a ce caractère de pouvoir prendre l'œil à son service (GM, 331), d'en faire une poussée au voir.

Cela nous ouvre en fait *au cœur même de la difficulté*, sur laquelle nous avons à réfléchir. Car cela n'implique pas pour autant, telle sera la thèse centrale de Heidegger, que la capacité elle-même se temporalise/spatialise en langage. Il ajoute en effet aussitôt ceci, que nous nous efforçons de traduire le plus fidèlement possible : *"La capacité est un s'adonner à soi-même et un s'avancer sur soi-même, qui est un ajourner et un placer à l'avance dans le en-vue-de-quoi propre"* (*Die Fähigkeit ist ein sich auf sich selbst, in das eigene wozu Verlegen und Vorverlegen*) (GM, 331). Alors que le marteau ne peut jamais, pour ainsi dire, s'avancer et s'ajourner lui-même dans le marteler en tant que l'action spécifique à laquelle il est utile, c'est le caractère propre de ce qui est capable, de se placer lui-même à l'avance *en lui-même*, dans le en-vue-de-quoi (cf. *ibid.*). Autrement dit, pour reprendre des expressions connues de J. Derrida, le caractère de la capacité est de *se dif-férer d'elle-même en elle-même pour s'exercer, à travers l'organe qu'elle met à son service, en vue d'elle-même. Il y a donc une sorte de différance* (avec un *a*) *de la capacité dans l'organe, qui ne lui appartient qu'en vertu de cette différance, et sans que cette différance soit temporalisation/spatialisation en langage.* C'est donc une *différance* qui ne relève pas d'un projet-de-monde, qui n'ouvre pas à un espace dans un temps et à un temps dans un espace, qui, à vrai dire, si nous comprenons bien Heidegger, *n'ouvre à aucun temps et à aucun espace.* Dans notre perspective, c'est-à-dire dans notre phénoménologie, toute la question reste de savoir *quel est son statut phénoménologique*, dans la mesure où, si elle n'ouvre pas, c'est sûr, et nous suivons tout à fait Heidegger sur ce point, à un phénomène de langage, *la question demeure tout de même pour nous de savoir si elle n'ouvre pas, d'une manière ou d'une autre, sur ce que nous baptisons champ phénoménologique sauvage hors langage*, lequel, au sens où nous l'entendons, n'existe tout simplement pas pour Heidegger. Autrement dit, n'y a-t-il pas quelque part, dans cette différance, qui est ici, pour ainsi dire, purement organique, et dont on va voir qu'elle permet de mieux interpréter le modèle cybernétique de l'organisme, au moins la possibilité de l'ouverture de la transcendance de monde des phénomènes-de-monde hors

langage ? Et n'y a-t-il pas une sorte de "pensée" animale en tant qu'eidétique sauvage, sans concept, des phénomènes-de-monde ? Ou encore : n'y a-t-il pas, dans l'indigence en monde dont parle Heidegger, et qui, il faut le rappeler, ne va pas, pour lui, sans un certain "avoir" de monde, un certain être-au-monde, hors phénomène de langage, de l'animal ? Et le gouffre qu'il y a entre l'animal et l'homme est-il si profond qu'il paraît ? Telle est la difficulté centrale que nous allons avoir à traiter en poursuivant notre lecture. On voit tout de suite qu'elle est liée, aussi, à la question de l'institution symbolique qui a lieu en l'homme et pour l'homme.

Il s'agit donc à présent, dit Heidegger (GM, 332-333), de progresser à partir de la structure interne de la capacité vers l'essence de l'organisme. C'est à quoi il s'applique dès le paragraphe 54 (GM, 333-334) en introduisant le concept de *poussée* (*Trieb*). L'instrument apprêté est toujours soumis, en ce qui concerne son usage possible, à une prescription (*Vorschrift*) explicite ou implicite, qui est tirée, non pas de son apprêt, mais du plan qui a présidé à sa production (GM, 333). Au contraire, ce qui est capable apporte avec lui-même la règle et est donc lui-même régulateur. Comme l'écrit Heidegger, *"il se pousse lui-même en avant* (*Es treibt sich selbst vor*) d'une manière déterminée *dans son être capable de..."* (GM, 334) Cela n'est possible que si l'être capable est à son tour de l'ordre de la poussée (*triebhaft*) : il n'y a de capacité que là où il y a poussée et réciproquement (*ibid.*). Par suite, ce que nous avons repéré comme la *différance interne à la capacité* est elle-même *mise en œuvre* par la *poussée*.

Heidegger en donne aussitôt une caractérisation tout à fait capitale. "Le se tenir poussé en avant (*Das sich vorgetriebenhalten*) qui est de l'ordre de la poussée, écrit-il, et en avant dans le en-vue-de-quoi (*in das Wozu*), donne à l'être capable ce caractère d'une mesure (*Durchmessung*), d'une dimension au sens formel [...] La dimension n'est pas encore prise au sens spatial, mais ce caractère dimensionnel de la poussée [...] est bien la condition de possibilité pour que l'animal puisse mesurer (*durchmessen*) un espace d'une manière tout à fait déterminée" (GM, 334), que ce soit l'espace d'un oiseau, d'un poisson, etc. Et c'est en cet être mesurant de la capacité que réside son *auto-régulation* (*Sichregeln*) : "la régulation n'ordonne pas après coup ce qui

est accompli (*geleistet*) par la capacité, mais en poussant en avant (*vortreibend*). Elle ordonne en un pousser au devant (*Hervortreiben*) poussant en avant (*vortreibend*) la succession (*Folge*) des impulsions (*Antriebe*) possibles qui appartiennent chaque fois à la capacité. Cette régulation est dominée de part en part par le caractère fondamental de la capacité de..., c'est-à-dire par une poussée fondamentale (*Grundtrieb*) qui pousse et impulse (*antreibt*) à travers toute la succession des impulsions. Mais ces *impulsions* [...] ne sont pas comme telles de simples motivations (*Veranlassungen*) des mouvements vitaux – nutrition, locomotion –, mais en tant que *poussées*, elles sont toujours en train de pousser et de traverser par avance (*in vorhinein*) le tout du mouvement. De là vient que celles-ci ne sont jamais seulement mécaniques..." (*ibid.*), que la structure de la poussée n'est jamais, quant à son fond, mathématisable (GM, 335). Autrement dit, "la régulation est une structure d'empiètements (*Uregriffen*) échelonnés selon la poussée et se poussant en avant à leur tour, qui est prescrite par la succession (*Abfolge*) des mouvements qui surgit quand la capacité se met en jeu. La capacité, dans ce se pousser en avant, a toujours déjà pris par avance pour elle-même (sich *vor*-genommen) le domaine possible des effectuations (*den möglichen Leistungsbereich*). *En tout ceci, il faut se tenir tout à fait éloigné d'une pensée consciente ou animée (seelisch), tout autant que de la pensée d'une finalité.*" (GM, 335) Et c'est dans cette mesure seulement qu'est ouvert un horizon pour rapporter en retour l'organe à l'organisme (*ibid.*).

Reprenons point par point ce texte dont on aura saisi toute l'importance. Tout d'abord, la différance interne à la capacité, qui est de l'ordre de la poussée, fait que la capacité, et par là l'être capable, est toujours déjà en avance sur lui-même, se précède toujours déjà lui-même, donc s'ouvre à lui-même, et ce faisant, *s'ouvre à sa propre mesure*, à ce que Heidegger nomme la dimension au sens formel, qui n'est pas à prendre au sens spatial, mais en tant que condition de possibilité d'un espace, où nous reconnaissons le germe ou la matrice de l'*Umgebung*, de l'"environnement" de l'animal. A cet égard, déjà, se pose un important problème : faut-il voir, dans cette différance interne de la poussée, dont on voit que Heidegger ne lui affecte aucun caractère temporel, mais plutôt des caractères au moins matriciels eu égard à l'espace, quelque chose comme l'amorce d'un

schématisme, c'est-à-dire, dans nos termes, un schématisme de phénoménalisation, bien entendu hors langage, sans temporalisation/espacement en langage ? Si tel était le cas, il y aurait bien, en un sens, du phénomène pour l'animal, la dimension n'étant elle-même, en ce sens, qu'une ouverture à la transcendance de monde des phénomènes-de-monde. Ou bien faut-il y voir tout autre chose, quelque chose qui, en tant que coextensif d'une régulation *automatique* de comportements animaux, relèverait plutôt d'une sorte de *"schématisme inné"* de la capacité, n'ayant *rien à voir* avec un schématisme de phénoménalisation, et enfoui profondément dans cette énigme que continue à nous proposer le comportement animal et son étude comparée, dans l'éthologie ? Bornons-nous, ici, à poser la question, mais pour ajouter qu'elle est bien plus complexe que ne semble l'avoir soupçonné Heidegger, dans la mesure où, nous le verrons, il envisagera le comportement animal de manière un peu unilatérale en prenant pour modèle la haute spécialisation des "mouvements instinctifs" innés des insectes, sans faire entrer en ligne de compte les très difficiles problèmes de l'apprentissage et de l'*"insight"* chez l'animal. Nous discuterons donc cette question à cette occasion, et nous la laissons en pierre d'attente : la dimension ouverte par la poussée en tant qu'elle diffère de soi la capacité en la poussant en avant de soi est-elle simplement de l'ordre d'un environnement, de l'*Umgebung*, ou est-elle déjà, en elle-même, l'ouverture d'un monde, d'un *Umwelt* déjà transi, d'une certaine manière, de transcendance, et donc de phénoménalité ? La complexité du comportement animal nous amènera, nous le verrons, à une réponse *mixte*, rendue possible par les résultats de l'éthologie animale.

En tous les cas, ce qu'il faut voir, ensuite, et d'entrée, c'est ce qu'implique la suite du texte que nous venons de citer. Dans cette ouverture de la capacité à elle-même par la différance, il y a, dit Heidegger, *auto-régulation* de la capacité. Mais il n'y a en elle, ajoute-t-il, aucun "après coup", c'est-à-dire aucun temps. Si la capacité se précède toujours déjà elle-même, elle ne se suit jamais elle-même, dans ce qui serait, en effet, une sorte de reprise d'elle-même au sein d'un projet-de-monde. Il n'y a donc pas de transcendance de la capacité par rapport à elle-même, ou dans nos termes, d'*excès* de la capacité sur ce qui, en elle, paraît *régulateur*. Autrement dit, la capacité ne temporalise/spatialise *pas* en

langage, et il n'y a pas, d'elle-même, institution symbolique qui lui reviendrait depuis l'*excès* d'elle-même sur elle-même (l'Autre, du point de vue de l'institution symbolique). C'est dans sa poussée même en avant que la capacité paraît donc, en quelque sorte aveuglément, comme auto-régulation, ou plutôt, celle-ci ne paraît telle que *pour nous* puisque, n'étant pas en excès sur elle-même, la capacité est pour ainsi dire *aveugle à elle-même*. Si la différance interne à la capacité ne se reprend pas en un projet-de-monde, elle diffère sans but, selon ce qui nous paraît comme l'automatisme des mouvements instinctifs (innés), la succession (pour nous) des impulsions qui régissent les différentes séquences du comportement animal. C'est pourquoi Heidegger insiste sur le fait que la suite des impulsions (et des mouvements) est traversée *par avance* par une poussée fondamentale *qui s'y diffère sans avoir à se rattraper*, et qui n'est donc pas, par là, "mathématisable", c'est-à-dire, si nous comprenons bien, explicable par le calcul ou la déduction. L'auto-régulation est *intrinsèque*, elle est même l'immense énigme de l'animalité, et elle se donne toujours déjà *par avance du dedans* ; elle n'est pas réductible, *du dehors*, comme c'est le cas en physique, par une mathématisation. C'est un important problème épistémologique sur lequel nous ne pouvons ici qu'attirer l'attention, puisque cela montre que si l'auto-régulation paraît à ce point spécifiée, stéréotypée, et rigide, comme c'est le cas dans la plupart des comportements animaux, elle échappe par ses racines à l'investigation du physicien, à la "mathématisation" de l'"expérience" ; en elle, pour ainsi dire, se manifeste ouvertement l'*indépendance* de la nature par rapport à nous, par rapport à notre pro-jet de mathématisation, c'est-à-dire, ainsi que nous le montrerons, la nature comme *Gestell*, comme "dispositif technique" aveugle, en un tout autre sens que le *Zeug* de la technique comme art ou *technè*.

De manière très profonde, par conséquent, la capacité n'est poussée, dans sa différance d'avec elle-même, que pour *coïncider immédiatement* avec elle-même : c'est *par avance, devançant pour ainsi dire le retard qu'elle pourrait prendre sur elle-même*, que la capacité *prend* pour elle-même le domaine possible de ses effectuations. Et c'est pourquoi il n'y a ici aucune conscience, aucune âme, et aucune finalité. S'il y a "schématisme", pourrions-nous ajouter, *ce ne peut être un schématisme de phénoménalisa-*

tion puisque sa coïncidence en quelque sorte absolue avec lui-même exclut toute possibilité de réflexion, fût-elle la réflexion sans concept de la phénoménalité et des essences concrètes (*Wesen*) comme ses lambeaux pseudo-phénoménaux. De là, nous devrions conclure que si l'apprentissage, chez l'animal, consistait à acquérir des schématismes, non plus, certes, innés, mais tout aussi immédiatement coïncidents avec eux-mêmes, donc, dans le même aveuglement de la poussée et de la capacité à l'égard d'elle-même, *il n'y aurait pas de phénomène ni de phénoménalité pour l'animal.* Par là nous apparaît au moins, en retour, le rôle crucial, pour cette question, de l'interprétation qui est à donner des processus d'apprentissage chez l'animal et par l'animal. Nous y viendrons plus loin, en discutant la distinction faite par Lorenz entre signal et perception apprise.

Reprenons donc les analyses heideggeriennes, qui tirent d'abord les conséquences de tout cela sur la conception de l'organe. La capacité elle-même ne peut jamais être quelque chose de disponible, et donc d'utile à quelque chose. Car elle est de l'ordre de la poussée, et "la poussée n'est jamais disponible, mais en tant qu'elle pousse, essentiellement en soi-même, *se soumettant à soi* dans son chemin vers, dans son pousser au dedans (*Hineintreiben*) en vue de." (GM, 335) "Ce que, dès lors, une capacité comme telle fait surgir (un organe) et amène en rapport à soi, est mis en tel service, ou bien en est abandonné – par ex. dans l'atrophie." (*ibid.*) Ainsi faut-il envisager la performance (*Leistung*) et le caractère d'organe, par exemple, de l'œil de l'abeille, à partir de la capacité spécifique de voir de l'abeille et non pas l'inverse. Discutant une expérience qui permit de photographier l'image rétinienne d'une luciole, Heidegger explique (GM, 336) que si cela nous donne une idée de la performance physique de son œil, nous ne pouvons rien en conclure quant à la capacité de voir de la luciole, et quant à la manière dont cette performance est prise au service de la capacité – si *nous* y voyons une fenêtre et un clocher d'église, c'est *nous* qui le voyons, nous dont le voir est humain. Et, dans la ligne du concept de dimension que nous avons relevé, Heidegger introduit le concept d'*Umgebung*, d'*environnement*: tant que nous ne savons rien de l'environnement de la luciole, nous ne savons rien de ce qu'elle voit. Car, dit-il, "tout organe, et en particulier toute partie organique de l'organe, sont déterminés dans leur caractère

de performance par le fait qu'ils sont mis au service de la capacité de voir de l'insecte, c'est-à-dire, en quelque sorte intercalés comme quelque chose de non-indépendant entre l'environnement et l'animal voyant, intercalés non pas de l'extérieur, mais par la capacité correpondante sur le chemin de sa dimension (*Durchmessung*) qui est de l'ordre de la poussée." (GM, 337) Il ne faut donc pas confondre notre pouvoir de voir, qui est lié, Heidegger le dit implicitement, à ce que nous sommes des êtres-au-monde portés par et portant un projet-de-monde, et le pouvoir de voir de l'animal (*ibid.*). Car, encore une fois, tel est l'apport présent de Heidegger, *l'organe est mis au service de la capacité dans la différance interne de la capacité, comme un être intercalaire, dépendant de la capacité dans sa performance même, entre celle-ci et l'environnement.* L'organe s'insère donc *dans la dimension* qui s'ouvre, par la différance, de la capacité, et c'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il est organe, c'est-à-dire au service de la capacité, et non instrument plus ou moins indifférent, utile à la capacité. Autrement dit, c'est parce que la capacité se règle elle-même, par cette différance interne, *aveuglément*, que l'organe en fait partie *intégrante*, c'est-à-dire, en réalité, *coïncide lui-même avec cette auto-régulation.* L'organe ne peut jamais être instrument de la capacité parce que celle-ci, nous l'avons vu, n'a jamais à se rattraper elle-même comme l'excès d'elle-même qui lui échappe. Dans le voir animal, en quelque sorte, il ne s'agit jamais de *voir pour voir ou pour mieux voir, parce que le voir animal ne comporte en lui-même aucun excès qui ne pourrait être qu'excès de la phénoménalité du voir sur le voir lui-même, ou parce que, pour ainsi dire, le voir animal, énigmatiquement, "sait" toujours déjà ce qu'il a à voir,* en tant que son voir coïncide toujours avec sa capacité de voir, ou *en tant qu'il ne "cherche" pour ainsi dire à voir que ce que sa capacité de voir a toujours déjà "trouvé" par avance.*

Faut-il souscrire, sans plus, à cette analyse ? Presque entièrement, à la lumière, tout au moins, des résultats actuels de l'éthologie animale[5], et même si l'on y inclut, nous le verrons, la plus grande partie de ce que l'on considère aujourd'hui comme l'appentissage animal. Nous discuterons ce point plus loin, à l'occasion de l'analyse heideggerienne du *Benehmen* (comportement), et dans notre

5. Cf. K. Lorenz, *Les fondements de l'éthologie, op. cit.*

reprise des problèmes posés par l'éthologie. Au paragraphe suivant (§ 56 : GM, 338-340), Heidegger tire de très importantes conséquences quant à l'*ipse* (*Selbst*) de l'animal, à sa propriété (*Eingentümlichkeit*). Ce "soi" entre en effet dans la définition de la capacité et de *l'être capable* : celui-ci est, dit Heidegger, un "*s'*avancer (*Sichvorlegen*) de l'ordre de la poussée et qui dimensionnalise (*durchmessen*) d'une certaine manière" ; "en avançant (*vorlegend*), il se-place-*devant* (*Sich*-vor-*legen*) dans le en-vue-de-quoi propre, en soi-même." (GM, 339) Qu'en est-il de ce "soi-même" ? Ce ne peut en aucun cas être celui d'une conscience ou d'une âme (qui supposerait à nouveau une temporalisation/spatialisation en langage), car la capacité ne se quitte pas pour se rattraper (en son excès) : dans le en-vue-de-quoi (*Hin-zu*) elle demeure en elle-même *en vue de son propre* (*sich zu eigen*), et cela, *sans réflexion, sans rapport rétro-référentiel (Rückbezug) à soi-même* (cf. GM, 340). C'est en ce sens qu'elle s'appartient, qu'elle est propre (*eigen-tümlich*), qu'elle est pour ainsi dire tout occupée d'elle-même, qu'elle est "capturée par elle-même" (*ist von ihr selbst eingenommen*). Autrement dit, si toute égoïté a le caractère du propre (*Eigentümlichkeit*), tout ce qui a la caractère du propre n'est pas égoïté. En conséquence, ce qui constitue l'animal, et en particulier son être capable de, est de *s'approprier* (*sich zu eigen*). "Il ne se perd pas tandis qu'une pression (*Drang*) vers quelque chose, qui est de l'ordre de la poussée (*triebhaft*) se laisse elle-même derrière soi, mais se conserve précisément dans la poussée (*Trieb*) et est lui-même dans cette poussée et ce pousser (*in diesem Triebe und Treiben*)." (*ibid.*) Tout cela rejoint ce que nous avons dit de la coïncidence avec soi de la capacité et de l'être capable dans la poussée qui le (la) diffère de lui-(elle)-même. L'*ipse*, le soi de l'animal, est un *soi aveugle, sans réflexion*, parce qu'il n'y a *rien*, dans le "schématisme" de cette différance, qui soit susceptible de se réfléchir comme avance ou retard à l'origine de ce "schématisme" par rapport à lui-même : en ce sens, il n'y aurait même pas, chez l'animal, la possibilité du phénomène, et celle, corrélative, d'une eidétique sauvage sans concept et sans langage.

C'est à la lumière de cette analyse que Heidegger revient à la question de l'organisme au paragraphe 57 (GM, 341-344), dont le titre est significatif : "l'organisme en tant que l'être rendu capable (*Befähigtsein*) s'articulant en capa-

cités créant de l'organe (*organ-schaffende Fähigkeiten*) – en tant que le mode d'être de la propriété (*Eigentümlichkeit*) rendue capable et créant de l'organe". Le point de départ en est que ce sont les capacités qui se créent ou s'aménagent des organes, et non les organes qui sont pourvus de capacités. Mais cela ne peut revenir à dire que ce serait l'organisme, en tant qu'unités des organes, qui aurait des capacités. L'organisation de l'animal signifie en effet, essentiellement, qu'il est *rendu capable*, que son être est pouvoir (*Können*), c'est-à-dire *pouvoir de s'articuler* en capacités, à la manière du demeurer soi en son propre conforme à la poussée et à la mise en service. Ces capacités elles-mêmes ont la possibilité de faire croître pour soi des organes, si bien que, selon Heidegger, la "définition" de l'organisme est la suivante : *"cet être rendu capable s'articulant en capacités créant des organes"* (GM, 342). Et cette définition va encore plus loin que ne pouvait l'imaginer Heidegger à cette époque, puisque, comme l'a indiqué K. Lorenz dès 1937, "la formation d'un acte instinctif ressemble à celle d'un organe"[6].

Il faut néanmoins être aussitôt attentif à ce que cet être rendu capable de l'organisme ne lui vient pas d'ailleurs, mais de sa "propriété" qui ne peut le faire sortir de soi pour entrer en soi. C'est dans cette propriété d'être à soi même propre sans réflexion que l'organisme est rendu capable de s'articuler en capacités en lesquelles il est tout entier – sans quoi l'on en reviendrait à cette image d'un central disposant de ses capacités, à utiliser selon leur plan et selon les circonstances, ce qui donnerait l'image fausse d'un organisme "intelligent" capable de "calculer" les moyens de son "adaptation". Ce caractère d'être propre de l'organisme est donc à envisager comme "la condition fondamentale de possibilité de ce qui rend capable de capacités, et de là, de la prise en service des organes" (GM, 342). C'est là une sorte de caractère *ontologique* de l'organisme. La structure de la capacité, sa différance interne, se transfère, dès lors, à la structure de l'organisme : c'est *cette différance elle-même qui le fait s'articuler et se distribuer en capacités sans que, pour autant, l'organisme sorte de lui-même* (dans ce qui serait

6. Cf. *Sur la formation du concept d'instinct*, in *Essais sur le comportement animal et humain*, *op. cit.*, p. 217. C'est ce qui fonde l'éthologie comparée au même titre que l'anatomie comparée. Nous y reviendrons.

une ek-stase), *mais dans la mesure, précisément, où c'est par là même qu'il demeure en lui-même, en son propre, qu'il s'approprie lui-même.* L'unité de l'organisme n'est en fait rien d'autre que l'unité de cette propriété, de ce *"soi" sans réflexion* parce que, en fait, *hors du monde.* L'organisme ne se "défend" ou ne se "protège" donc qu'à la mesure de cet être-soi en coïncidence qui le caractérise. En ce sens, il n'y a en lui ni téléologie ni téléonomie, parce qu'il n'y a pas *en* lui *de télos* – il n'y en a que *pour nous*, qui, par notre étude, le temporalisons/spatialisons en langage. Telle est, à nouveau, l'énigme même de l'animalité, que Heidegger baptise par l'expression "indigence en monde" (*Weltarmut*).

Les choses étant ainsi en place, Heidegger en vient à la très importante question où se mesurent, non pas seulement l'enjeu de ses analyses, mais aussi l'enjeu de ce que nos réflexions doivent en tirer : la question du *comportement animal* qu'il caractérise comme *Benehmen*, et par un ensemble de termes tout aussi difficiles à traduire, construits à partir de lui (*Sichbenehmen, Benommenheit*). Cette difficulté est accrue par le fait qu'il oppose tous ces termes à ce qui fait le comportement humain (*Sichverhalten*) où entre la notion d'un rapport (*Verhältnis*). Il y a dans le *Benehmen* (le verbe signifiant ôter) l'idée d'une capture, d'un ravissement, d'un étourdissement, que l'on retrouve dans la *Benommenheit* (*benommen* signifiant : étourdi, abasourdi, hébété), alors que *sich benehmen* veut dire : se conduire, se comporter, et que *Benehmen* peut aussi se traduire par "attitude". Mais nous ne sommes pas redevables, ici, des dures exigences philologiques du traducteur, et plutôt que de "jargonner" en proposant des traductions par trop sophistiquées, nous en avancerons de plus approximatives qu'il faut comprendre comme des sortes d'inconnues problématiques au croisement de faisceaux sémantiques. Nous proposerons donc, de manière provisoire, "prise de comportement" pour *Benehmen*, "capture comportementale" pour *Benommenheit*, et "se comporter" pour *sich benehmen*, chaque fois que le contexte indique qu'il s'agit du comportement animal.

Le problème qui se pose tout d'abord est celui de "ce-en-vue-de-quoi" (le *Wozu*) la capacité est chaque fois capacité : voir, entendre, saisir, digérer, chasser, construire un nid, croître, qu'est-ce que c'est pour un animal ? (GM, 344) ? Ce ne peut être, en tout cas, la même chose que pour

un homme, dans la mesure où celui-ci est un être-au-monde, un rapport-de-monde (un *Dasein*) dont le comportement est de faire (*tun*) et d'agir (*handeln*) (cf. GM, 346) au sein d'un projet-de-monde, c'est-à-dire, encore une fois, dans une temporalisation/spatialisation en langage. Au contraire, l'être capable de est *capable d'une prise de comportement*, il est de l'ordre de la poussée, "un se pousser devant et un tenir poussé devant (*Vorgetriebenhalten*) en ce en vue de quoi la capacité est capable, dans une prise de comportement possible" (*ibid.*). Par là, l'organe est essentiellement lié à la prise de comportement, au point d'en devenir, nous allons le voir, indissociable – ce qui est bien dans la ligne de l'éthologie animale actuelle.

Or, cette prise de comportement est capture comportementale comme capture (*Eingenommenheit*) de l'animal en soi. Il faut voir dans la capture comportementale la condition de possibilité de la prise (qui est donc aussi capture) de comportement, c'est-à-dire ce qui constitue la propriété de l'organisme (GM, 347). Si, en effet, la prise de comportement est en soi un être rendu capable, et si l'être même de l'être capable est de s'approprier en sa propriété, il en va ainsi de la prise de comportement, qui est conservation et prise de soi, et cela, sans réflexion, donc *capture de l'animal en soi*, sans rapport d'un soi au monde au sein de la transcendance de monde du langage. *Le comportement animal* n'est donc pas pris, comme une attitude, à un projet de monde, mais pris au sens où il *est capturé par la capture comportementale* : ce n'est que s'il y a cette capture qu'il y a comportement, ce qui indique qu'il faut entendre la "prise" de comportement qu'il y a dans le *Benehmen* comme une *capture de l'animal en lui-même*, où l'animal n'a aucun espace de jeu possible, telle est la thèse de Heidegger, pour la réflexion. Dès lors, c'est de cette manière, et de cette manière seulement, qu'il se comporte en un *environnement (Umgebung) qui ne peut jamais être un monde* (GM, 348). Ce qui paraît une ouverture à l'extérieur n'est en fait qu'*une clôture en soi-même par la capture, dont l'animal n'a aucun moyen de se détacher ou de se différencier*, puisque son comportement participe lui-même de la différance interne qui articule et distribue, en l'organisme, ses capacités. En ce sens, nous le verrons, *l'environnement lui-même fait partie intégrante de cette capture immédiate*, sans que, jamais, dans ce "schématisme" en coïncidence

avec soi, il n'y ait la possibilité de la phénoménalisation, donc du phénomène et de son eidétique sans concept. L'animal ne s'appréhende donc même pas comme corps distinct du monde extérieur, et ce, non pas seulement parce que cette appréhension supposerait une réflexion du soi, mais parce qu'il y a chez lui *indistinction du corps et de l'environnement*, immédiateté ou plutôt *immédiation de l'un à l'autre*.

C'est dans ce contexte très puissamment déployé que Heidegger envisage la question du voir, de l'entendre, du saisir, du chasser, etc, chez l'animal, comme autant de modalités de la *capture comportementale*. Le problème qui se pose est que le voir est toujours voir du vu, l'entendre, entendre de l'entendu, etc., donc qu'il y a en elle un rapport à (*ein Bezogenheit auf*) qu'il s'agit d'examiner – notons que cet enchaînement n'est pas tout à fait nécessaire depuis la découverte, par l'éthologie, de mouvements instinctifs *"à vide"*[7], mais nous discuterons ce point plus loin. Et pour examiner ce qui fait la capture comportementale en ses caractères les plus purs, Heidegger propre de l'analyser à propos d'un exemple où elle paraît sans contestation possible, celui des abeilles. Nous verrons dans quelle mesure il a été victime, jusqu'à un certain point, de cet exemple pris de manière trop paradigmatique, puisque les insectes sont les vivants aux comportements les plus spécialisés, c'est-à-dire, ainsi que l'a montré l'éthologie, les plus immuablement enchaînés selon un "schématisme" *inné* où il n'y a pratiquement pas de jeu pour autre chose, en particulier pour l'apprentissage. Nous n'entrerons pas, ici, dans le détail de cette analyse fort intéressante (GM, 350-358), où Heidegger montre, précisément, que la capture comportementale exclut la reconnaissance de l'étant comme étant, par exemple de la fleur comme quelque chose de présent ou de non-présent, et que les séquences comportementales apparaissent comme articulation et distribution de captures comportementales par articulation et distribution, au fil d'inhibitions de de désinhibitions respectives, des poussées (*Triebe*) qui leur correspondent. La différance est donc aussi à l'intérieur du pousser (*Treiben*) qui se diffère en poussées

7. Cf. par exemple, K. Lorenz, *Les fondements de l'éthologie, op. cit.*, pp. 159-160 et *Essais sur le comportement animal et humain, op. cit.*, pp. 212, 243, 247.

(*Triebe*) s'enchaînant les unes aux autres selon autant de captures comportementales. Cela signifie que la poussée y est, elle aussi, capturée, et en particulier tout autant avec les éléments de l'environnement qui y entrent en jeu, selon le même enchaînement (cf. GM, 353-354). Et il en va de même, pour Heidegger, de l'orientation dans l'espace, c'est-à-dire de ce que l'éthologie étudie sous le thème de "taxie" (cf. GM, 354-358). Nous en venons donc tout de suite à la caractérisation générale de la prise de comportement : dans cette capture, il s'agit, en fait, de *la dérobade (Genommenheit) de toute perception de quelque chose comme quelque chose, d'une sorte de capture vers le dehors par le quelque chose (Hingenommenheit durch) de l'environnement avec quoi l'animal est en rapport. Capture qui fait penser irrésistiblement à la capture symbolique, en ce qu'elle exclut en tout cas l'animal du caractère manifeste (c'est-à-dire phénoménal) de l'étant* (cf. GM, 358).

Voyons cela de plus près, avec Heidegger. "L'abeille, écrit-il, est *simplement abandonnée* au soleil et à la durée du vol, *sans les saisir en tant que tels*, et sans les tourner comme saisis pour des réflexions (*Ueberlegungen*). C'est en y étant abandonnée qu'elle peut seulement être, parce qu'elle est poussée par la poussée fondamentale de recherche de nourriture. C'est précisément dans un tel *être-poussé* (*Getriebenheit*) – et non pas en quelque sorte sur la base d'un établissement (*Feststellung*) et d'une réflexion (*Ueberlegung*) – qu'elle peut être *capturée en son comportement* (*benommen*) par ce que le soleil lui laisse en ce qu'elle est menée à faire (*an ihr veranlasst*)." (GM, 359-360) Et ainsi de tous les mouvements de l'abeille où s'articulent les différentes poussées. Chaque fois lui est *ôtée* (*hingenommen*), dans la capture comportementale, la possibilité de la perception (*Vernehmen*) de quelque chose en tant que quelque chose, et ce, pour ainsi dire, parce que *la perception n'a jamais le temps (et l'espace) nécessaires pour se déployer. La différance ouverte dans et par la poussée est une différance qui capture l'animal en son comportement parce qu'elle ravit la possibilité d'une différence qui serait différence d'espace-temps, différence de temporalisation/spatialisation en langage.* Plus profondément, cette différance paraît telle que, distribuant simplement les opérations du "schématisme" inné, elle exclut tout *décalage* de celui-ci par rapport à lui-même, et de là, toute possibilité de phénoménalisation, de phéno-

mène, et d'eidétique sauvage sans concept. Nous aurons à y revenir quand nous discuterons les résultats de l'éthologie animale.

Contentons-nous pour l'instant de relever l'impossibilité de discerner, dans le comportement de l'abeille, toute possibilité d'une temporalisation/spatialisation en langage, c'est-à-dire, poursuit Heidegger (GM, 361), *toute possibilité de rencontre ou de non-rencontre de l'étant*, à savoir du phénomène si nous nous rappelons que, pour Heidegger, il n'y a de phénomène qu'en tant qu'inscrit au pro-jet de monde dans une temporalisation/spatialisation en langage. "L'animal comme tel, écrit-il, ne se tient pas en un caractère manifeste (*Offenbarkeit*) de l'étant. Ni ce que l'on nomme son environnement ni lui-même ne sont manifestes en tant qu'étant." (*ibid.*) Et il précise : "Parce que l'animal, sur la base de sa capture comportementale, et sur la base du tout de ses capacités (*Befähigungen*), est poussée en cercle hors de tout repos (*umgetrieben*) à l'intérieur d'une multiplicité de poussées, il n'a pas fondamentalement la possibilité de se laisser aller (*sich einlassen*) à l'étant qu'il n'est pas comme à l'étant qu'il est lui-même. Sur la base de cet être-poussé-en-cercle (*Umgetriebenheit*), l'animal est accroché (*hängt*) pour ainsi dire entre soi-même et l'environnement, sans que l'un ou l'autre ne soient éprouvés *en tant qu'*étant." (*ibid.*) Manière très claire de dire que l'animal *est la dimension elle-même*, c'est-à-dire *la différance* interne à la capacité, qu'il coïncide avec elle et n'a aucune avance et aucun recul par rapport à elle, en ce qui fait toute sa *capture* qui lui ôte la possibilité de se retourner et de projeter, par suite, la possibilité de temporaliser/spatialiser en langage. *La poussée en cercle* à l'intérieur de la multiplicité des poussées qui s'y distribuent et qui s'y articulent *ne lui en laisse ni le temps ni l'espace*. Et nous pouvons aller plus loin, *nous rapprocher de* ce que nous avons indiqué comme *la capture symbolique*, en disant que *cette poussée en cercle est corrélative d'un automatisme de répétition*, aveugle à toute temporalisation/spatialisation en langage : il se pourrait donc que la capture symbolique soit quelque chose comme *l'animalité en l'homme*, avec ceci que ses "déclencheurs", sur lesquels nous allons venir, ne sont *pas innés*, mais *symboliquement institués*.

Car la capture comportementale n'est pas seulement capture par le comportement, elle est aussi capture par les

éléments de l'environnement avec lesquels le comportement est en rapport. Comme l'explique Heidegger, "le non-avoir du caractère manifeste de l'étant est, en tant que capture du caractère manifeste, en même temps un ravissement (une capture : *Hingenommenheit*) par... Nous devons dire que l'animal est rapporté (*bezogen*) à..., que la capture comportementale et la prise de comportement indiquent une *ouverture* (*Offenheit*) à... A quoi ?" (*ibid.*) Telle est la question qu'il faut maintenant traiter, et qui va nous entraîner vers la notion de *"signal"* ou de *"stimuli" déclencheurs*. Car si ce n'est pas à de l'étant que l'animal se rapporte, il doit bien se rapporter à quelque chose. C'est cette ouverture de la prise de comportement que Heidegger va examiner dans le paragraphe 60 (GM, 362-374).

Il faut comprendre d'emblée que le rapport de l'animal à l'environnement est une *capture* (*Hingenommenheit*) *de l'animal par certains de ses éléments* (cf. GM, 362). "Les poussées et les modalités du pousser, dit-il, ne rayonnent pas en quelque sorte depuis un centre dans différentes directions, se déployant l'une hors de l'autre, mais chaque poussée est en soi déterminée par le fait d'être *poussée vers* l'autre (*Zugetriebenheit zu den anderen*). Le fait d'être poussé, et d'être poussé (*Zu-getriebenheit*) de poussée en poussée tient et pousse l'animal en un *anneau* (*Ring*), au-dessus et en dehors duquel il ne saute pas, mais à l'intérieur duquel quelque chose est ouvert pour l'animal. Et aussi sûrement toute prise de comportement de l'ordre de la poussée est-elle rapportée à, aussi certainement l'animal ne peut-il *jamais*, en toute prise de comportement, *se laisser véritablement aller à quelque chose comme tel*. L'animal est *encerclé* (*umringt*) par l'anneau du renvoi poussant et échangeant ses poussées". (GM, 363). Autrement dit, la *"dimension"* où est accroché et où se tient l'animal, qui est celle de l'entre-deux où "joue" la différance sans espace et sans temps, est celle d'un *anneau* où les différentes poussées se distribuent dans cette différance même en s'échangeant, pour ainsi dire, *sans répit*, c'est-à-dire aussi, dans l'autorégulation, *sans excès*. L'animal est ainsi, pourrions nous dire, un *être essentiellement périphérique*, à savoir *dépourvu de centre*, donc de dedans, et par suite aussi essentiellement *dépourvu de dehors*. Il nous faudra revenir sur cette caractérisation peut-être un peu trop forte, où il faut résolument se

garder d'appréhender tout de suite le caractère de la phénoménalité périphérique des phénomènes.

Nous sautons tout le passage (GM, 363-368) où Heidegger insiste, de manière qui n'est pas tout à fait juste eu égard aux résultats de l'éthologie, sur le caractère "éliminant" ou "mettant de côté" (*Beseitigungscharakter*) de la prise de comportement, d'autant plus que ce propos n'est pas strictement essentiel à la démonstration qui est celle de la non-ouverture du comportement animal à de l'étant en tant que tel. Nous en venons donc tout de suite à l'analyse de l'anneau comme cercle de désentravement ou de désinhibition (*Enthemmungsring*) (GM, 369-372). S'il y a ouverture pour la prise de comportement animal, c'est ouverture à un environnement. Comment se fait-elle ? Lisons le texte, fort important pour notre problème : "L'être capable de, de l'ordre de la poussée et de la mise en service, le tout de ce qui rend capable (*Befähigung*) capturé en soi (*in sich eingenommen*) est un pousser qui renvoie les poussées, qui encercle l'animal, mais de telle manière que c'est précisément cet *encerclement* (*Umring*) qui rend possible la prise de comportement, en laquelle l'animal est rapporté à de l'autre." (GM, 369). Cet autre n'est pas lui-même manifeste comme étant, et l'être capable de n'est pas un rapport (*Verhalten*) à l'étant (*ibid.*). "L'être capable de ne se diffère pas (*verlegt sich*) dans la prise de comportement correspondante, et jamais, pour la raison que de l'étant s'annonce comme tel de telle ou telle manière pour l'animal. Mais l'autre ne se tient pas non plus dans une cohésion mécanique avec l'animal, car l'animal vient – en tant que capable de – à la rencontre de l'autre en s'ouvrant, c'est-à-dire que l'être capable de est en soi ce qui rend possible que de l'autre en général puisse prendre son tour de rôle (*in die Rolle kommen*), rôle qui est d'enjoindre (*veranlassen*) quelque chose comme l'être capable à ce qui est chaque fois prise de comportement et qui est de tenir impulsé (*angetrieben*) dans une telle prise de comportement. L'être capable de et par là, la prise de comportement, est ouvert pour des injonctions, pour des déclenchements (*Anlässe*), pour ce qui déclenche (*anlässt*) l'être capable de ainsi et ainsi, c'est-à-dire désinhibe. Cela à quoi la prise de comportement de l'animal se rapporte, est tel que celle-ci y est ouverte. Cet autre est capturé (*hineingenommen*) dans cette ouverture de l'animal à la manière que nous désignons par *désinhi-*

bition." (*ibid.*) N'est donc rencontré de l'environnement que ce qui "concerne" ou "déclenche" l'être capable, et tout le reste tombe en dehors de l'anneau où se tient et est accroché l'animal, c'est-à-dire ne peut par principe y pénétrer (cf. *ibid.*). Arrêtons-nous un instant, avant de poursuivre.

Ce qui est remarquable, ici, c'est la manière dont Heidegger joue de l'entre-deux, de la dimension que constitue l'anneau : c'est dans la mesure où l'animal est encerclé par son anneau qu'il y a prise de comportement et rapport à de l'autre, et par là, précisément, l'autre fait lui-même partie intégrante de l'anneau, ne se diffère pas dans une temporalisation/spatialisation de langage qui en ferait de l'étant (que l'animal reconnaîtrait comme de l'étant qu'il n'est pas). L'animal et l'environnement jouent donc comme deux pôles en quelque sorte transversaux par rapport à la ligne que constitue l'anneau : deux pôles qu'il serait abusif de considérer comme sujet et objet, mais qu'il faut néanmoins distinguer, d'autant plus, nous le verrons, que l'animal se montre capable d'effectuer des mouvements instinctifs, et mêmes des mouvements appris, *à vide*, sans support déclenchant dans l'environnement. Il ne faut donc pas concevoir le rapport de l'animal à son dehors comme un rapport "mécanique", sur le modèle behavioriste du stimulus-réponse (action/réaction). Il y a *ouverture* de l'animal à l'environnement, et même ouverture *très spécifique selon la poussée qui est chaque fois mise en jeu par désinhibition* (ici, Heidegger se montre très proche de certaines considérations, toujours actuelles, de l'éthologie). Car l'autre n'entre sur l'anneau qu'en y étant pris, de manière spécifique, selon un tour de rôle correspondant au tour de rôle du comportement mis en œuvre par l'animal. Il y entre en fait comme "déclencheur" d'un comportement spécifique ou spécialisé, comme élément de la désinhibition de la poussée correspondante. A quoi il faut ajouter aussitôt qu'il y entre seulement comme un élément, l'autre étant le déclenchement même du comportement, qui peut être inné – c'est le cas du "mécanisme inné de déclenchement" (MID) – ou acquis par apprentissage – sur la base, le plus souvent, nous le verrons, de MID qui conservent en eux-mêmes une ouverture, précisément de l'ordre de celle dont parle ici Heidegger. Sans entrer encore, ici, dans les détails d'une discussion que nous engagerons plus loin, on peut dire, en tout cas, qu'il y a une *stricte complémentarité* entre la prise de comportement et ce

sur quoi le comportement est ouvert, donc que c'est à la mesure de cette complémentarité que *l'environnement* entre lui-même sur le cercle ou l'anneau en tant que *faisant partie intégrante du comportement correspondant.* Ce qui joue le rôle fondamental sur l'anneau, en tant que différance d'un type de comportement à un autre, est la *désinhibition* de la poussée correspondante qui laisse tout autant se déployer le type de comportement en question que ce qui *lui répond* de l'environnement – que ce soit la "clé" d'un MID, ou que ce soit le signal appris par l'animal du fait qu'il reste une "lacune" dans le MID qui l'ouvre à la prise (*Prägung : empreinte*) de tel ou tel élément correspondant de l'environnement. Retenons donc que le *déclenchement est désinhibition,* tout autant pour tel type de comportement que pour ce qui, du dehors, est pris en compte par ce comportement, et que, par là, l'anneau, la dimension qui accroche et tient l'animal, est essentiellement *anneau de désinhibition,* se réglant sur la *différance* sans temps et sans espace qui, pour ainsi dire, *trace l'anneau.* C'est dans ce cadre, comme le montrera bien Heidegger (GM, 372-374), qu'il faut traiter le problème de l'excitabilité et de l'excitation : il n'y a pas d'excitation si ce n'est pour une poussée qui est désinhibée, et il n'y a d'excitabilité de l'animal qu'à la mesure de la désinhibition de la poussée correspondante.

Il en résulte que les poussées sont le plus souvent inhibées et qu'elles ne prennent leur tour de rôle que par désinhibition, que la différance qui trace l'anneau ne fait que renvoyer d'une désinhibition de telle poussée à la désinhibition de telle autre poussée : par suite, que l'être ouvert de l'animal n'est en fait qu'*être ouvert à ce qui désinhibe* (cf. GM, 370), à ce qui déclenche tel comportement et ouvre à tel élément correspondant de l'environnement. C'est cela qui fait, selon Heidegger, *la capture sans répit et sans relâche de l'animal en lui-même (en son anneau) : pas plus que la différance à l'œuvre sur le cercle ne lui laisse le temps (et l'espace) de se temporaliser/spatialiser en langage, elle ne lui laisse le temps (et l'espace) de temporaliser/spatialiser l'environnement en langage.* Telle est l'indigence en monde de l'animal, sa *Weltarmut,* que la *Weltbildung,* la constitution de monde dans une transcendance de monde y est impossible (cf. GM, 371-372). L'animal est toujours renvoyé, sur l'anneau qui le fait, et qui est, en un sens, l'anneau de la vie elle-même (cf. GM, 371), de poussée en poussée par la

différance de la désinhibition, où il est chaque fois *capturé* par son comportement et par ce qui répond à ce dernier dans l'environnement. *Capture sans "temps mort"*, c'est-à-dire aussi sans *"espace mort"*, où *rien d'autre ne règne*, nous le voyons, *que l'automatisme de répétition, l'éternel retour sur ce même anneau.*

Avant d'engager la discussion que nous annonçons, et dont l'urgence se fait plus pressante à mesure que nous avançons, reprenons tous ces traits avec Heidegger, de la manière dont il les synthétise au paragraphe 61 (GM, 374-378) en proposant ce qu'il entend par le *concept juste de l'organisme.* Ce concept est le suivant : "L'animal n'est pas un organisme, et ensuite encore, quelque chose qui entre en liaison avec son environnement, mais *l'état d'être lié à l'environnement, le s'encercler ouvert aux désinhibitions*, appartient à l'essence interne de la prise de comportement, c'est-à-dire à ce dont l'être capable est capable. Le *s'encercler* est cela même *qui rend fondamentalement capable l'animal* (*die* Grundbefähigung des Tieres), c'est en lui que toutes les autres capacités sont pour ainsi dire enchâssées, et c'est de lui qu'elles tirent leur croissance. *L'organisation de l'organisme* ne consiste pas en la formation (*Gestlatung*) morphologique, physiologique, en la constitution et la régulation des forces, mais précisément, tout d'abord, en *ce qui rend fondamentalement capable du s'encercler*, et par là, d'un être ouvert tout à fait déterminé pour un encerclement (*Umkreis*) de désinhibition possible." (GM, 375) A quoi il faut ajouter que cet *être capable de l'anneau est ce qui fait l'organisme* en tant que moment fondamental de la réalité effective de l'animal *à tout moment de sa vie* (cf. *ibid.*). Par là, l'organisme n'est *rien hors de son anneau*, car il *est la différance même en tant que c'est lui qui trace l'anneau où il se tient.* C'est en ce sens qu'il est un *être purement périphérique.* C'est donc dans cette unité de l'anneau qui est unité de la capture comportementale, que se fondent à la fois l'unité du *corps* (*Körper*) de l'animal et l'unité de son *environnement*, les deux relevant du *même anneau*, du même cercle de désinhibition.

Nous pouvons dès lors rassembler les moments structurels caractéristiques de la capture comportementale (GM, 376-378). Tout d'abord, la capture (*Genommenheit*) est telle que la *perception* en général, c'est-à-dire la perception de l'étant y est *impossible*, puisqu'elle s'effectue sans avance et

sans retard sur elle-même, sans délai et sans répit. *En ce sens, le "schématisme" des désinhibitions coïncide à ce* point avec lui-même qu'aucune phénoménalisation, aucun phénomène, et aucune phénoménalité, même dans notre acception qui n'est plus tout à fait heideggerienne, *n'y est possible – sans parler du phénomène de langage qui y est pour ainsi dire impossible a fortiori.* Tel sera le premier point qu'il nous faudra discuter.

Ensuite, second point de discussion, la capture comportementale est en même temps capture (*Hingenommeinheit*) du pousser, à l'intérieur de laquelle l'animal est ouvert à de l'autre, qui n'est jamais de l'étant. Nous verrons que si ce point est vérifié pour la plupart des comportements, il ne l'est plus pour les comportements de jeu et de curiosité, où quelque chose de l'ordre du *phénomène* pourrait fort bien surgir.

Troisième point, la capture comportementale est capture dans le tout des poussées qui se poussent les unes les autres en se différant. L'être-soi de l'animal est en ce sens être-soi en vue du propre (*Sich-zu-eigen-Sein*), propriété dans le cercle des poussées, qui, encore une fois, ne laisse ni délai ni répit. Ce point renvoie donc au premier, y compris dans ce qui ouvre la poussée, en sa capture même, à de l'autre ; y compris, donc, dans ce qui fait, dans la différance des poussées au long de l'anneau, la désinhibition de l'être capable, et le déclenchement du changement de marche des poussées.

Quatrième point, cet anneau sur lequel circulent, en se différant les unes des autres, les poussées, est l'anneau même de la vie, qui rend intelligible la téléonomie, c'est-à-dire la conservation de soi et de l'espèce, qui n'est donc qu'en apparence un "mécanisme de défense" (comme le montrent les cas où les comportements animaux sont inadaptés, et ce, pour ainsi dire, obstinément). C'est dans ce sens qu'il faut revoir le concept darwinien d'adaptation, et nous ajouterons, en général, le concept de "mécanisme de défense", qui pourrait bien n'être, dans sa généralisation, qu'un concept illusoire car téléonomique (régulation par un principe d'économie).

Enfin, dernier point qui résulte de tous les autres, c'est, selon Heidegger, la capture fondamentale ainsi caractérisée qui est la condition de possibilité du comportement animal, du *Benehmen* comme prise de comportement, et c'est dans

ce contexte qu'il faut traiter toute question biologique concrète.

L'abîme (*Abgrund* : GM, 384) est à présent suffisamment creusé entre l'homme, phénomène-de-monde car trasncendance-de-monde au sens heideggerien (c'est-à-dire transcendance-de-monde de langage), et l'animal, pour que nous engagions la discussion annoncée à la lumière des résultats de l'éthologie animale. Pour cela, nous ne pouvons mieux faire que d'exposer ceux-ci en les éprouvant depuis la solidité remarquable des cadres fournis par les analyses heideggeriennes. Le centre de nos préoccupations sera d'abord la question du phénomène et de la phénoménalisation. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrons en venir à l'interprétation de ce qui est en jeu avec l'institution symbolique.

§ 2. **Animalité et phénoménalité : les résultats de l'éthologie animale**

L'acte de naissance de l'éthologie est la découverte, vers le début du siècle, par Whitman et Heinroth, de "comportements moteurs dont les similitudes et les différences d'une espèce à l'autre, d'un genre ou même d'un groupe taxonomique plus important à l'autre, se présentent exactement de la même manière que celles des caractères morphologiques."[8] Autrement dit, ces comportements moteurs "constituent pour les espèces, les genres et les groupes catégoriels plus étendus, des caractères tout aussi fiables que les caractères morphologiques et auxquels le concept d'homologie s'applique tout aussi bien qu'à ces derniers." (FE, 101) L'éthologie est donc éthologie comparée au même titre que l'anatomie ou la morphologie comparées, et selon Lorenz, son étude apporte "la preuve que les innombrables petits caractères communs à des comportements moteurs comparables doivent leur similitude à un programme génétique qui s'est établi au fur et à mesure de l'évolution phylogénétique exactement de le même façon que celui qui

8. K. Lorenz, *Les fondements de l'éthologie, op. cit.*, p. 13 ; nous citerons désormais dans le cours de notre texte : FE, 13. De même pour les *Essais sur le comportement animal et humain, op. cit.*, que nous citerons par le sigle CA, suivi de l'indication de page.

détermine la structure des organes physiologiques." (FE, 133) A condition d'entendre par "programme génétique" ce que Heidegger entend par "anneau" de la prise comportementale, cela va tout à fait dans le sens de ses analyses, à un point tel que, si l'on distingue, dans les comportements moteurs, ce qui constitue véritablement les "actes instinctifs", Lorenz a pu écrire, nous l'avons indiqué, que "la formation d'un acte instinctif ressemble à celle d'un organe" (CA, 217).

Il faut en effet admettre, dans les comportements animaux, une composante ou un "programme" instinctif, qui se reconnaît là où "un comportement, dont l'objectif nous apparaît clairement, fait également apparaître un décalage entre les facultés d'intelligence que nous avons généralement observées chez l'animal et celles qu'il aurait fallu pour mener l'enchaînement en question à son terme volontairement", et là "où le déroulement du comportement en question présente des failles qui montrent incontestablement que l'animal n'a pas lui-même conscience de l'objectif de son action". (FE, 70-71) Un grand nombre de comportements paraissent en effet réglés selon des schémas qui "représentent des formes temporelles extrêmement complexes", des sortes de "mélodies d'impulsions" (FE, 66), et qui sont à prendre pour des "mouvements instinctifs" ou "coordinations héréditaires" représentant en fait "le squelette du comportement d'une espèce donnée" (FE, 67). Or, ce qui va aussi tout à fait dans le sens de la conception heideggerienne, ces mouvements instinctifs sont souvent, mais pas toujours (nous allons voir dans quels cas) liés "à un mécanisme inné de déclenchement avec lequel ils forment une unité fonctionnelle" (FE, 184). Dans cette unité, Lorenz distingue deux "mécanismes physiologiques fondamentalement différents" : premièrement, un mécanisme inné de déclenchement (MID) qui donne à l'animal une "connaissance innée" de la situation environnementale biologiquement adéquate pour l'emploi du comportement en question ; deuxièmement, la coordination motrice héréditaire programmée phylogénétiquement qui, mise en route par le mécanisme de déclenchement, maîtrise cette situation avec une "connaissance innée" (FE, 198). En termes heideggeriens, il y a unité, sur l'anneau ou le cercle de la désinhibition, entre le mouvement instinctif et ce qui lui répond de l'environnement, que Lorenz assimile à des "stimuli déclen-

cheurs". Mais cette unité n'est pas toujours parfaite puisqu'il arrive que les mouvements instinctifs soient exécutés *à vide, en l'absence des stimuli déclencheurs* (cf. FE, 159-162). C'est là une première raison de nous interroger, et c'est ce qui autorise Lorenz à distinguer MID et mouvement instinctif (ou coordination motrice héréditaire) (cf. FE, 184).

Quoi qu'il en soit, le fait remarquable constitutif du MID est l'existence de *clés* dans l'environnement. Ce fait renforce remarquablement la conception heideggerienne : "Des combinaisons déterminées d'excitations agissent souvent comme *des clés* en déclenchant de manière très spécifique des réactions déterminées ; ces mêmes réactions peuvent ne pas être déclenchées par des combinaisons d'excitations très semblables. Il existe donc une corrélation qui, un peu comme une serrure complexe, ne répond qu'à des combinaisons déterminées d'excitations et déclenche l'acte instinctif". (CA, 209) Autrement dit, dans le MID, "l'organisme ne réagit pas à une image complète de la situation environnementale adéquate, mais à une somme de configurations de stimuli bien précises qui caractérisent « schématiquement » cette situation". (FE, 190) Il ne s'agit donc pas d'une réaction à "la forme complexe de l'objet naturel" (qui ferait l'objet d'une "perception"), mais à des configurations de stimuli clés qui doivent s'enchaîner d'une certaine manière, selon certaines différences bien déterminées, un peu comme en une mélodie de configurations où ce qui joue un rôle déterminant, ce ne sont pas les valeurs absolues mais les intervalles de tons (cf. FE, 197-198). De là vient la possibilité de leurrer l'animal (et d'étudier par variation la séquence de configurations de stimuli qui opère le déclenchement), puisque l'"information" fournie par le MID est trop simple et trop laconique, et ne porte que sur des valeurs relatives, ouvrant la porte à la possibilité d'exagérer les caractères jouant le rôle de stimuli clés et de fabriquer des leurres que l'animal préférera à l'objet naturel biologiquement adéquat (cf. FE, 200-201). Comment mieux donner l'image de ce que nous avons relevé, avec Heidegger, comme la "capture comportementale" ? Et ce, d'autant plus que le comportement déclenché se montre comme l'automatisme d'une véritable "mélodie d'impulsions" qui détermine "la forme identifiable du mouvement" (FE, 142). L'enchaînement "schématique" *sans réflexion* est aussi bien au "dedans", dans ce que l'animal manifeste par son com-

portement moteur, qu'au "dehors", dans la clé qui le déclenche dans l'environnement. C'est ainsi que Heinroth a été amené à proposer la notion d'"activité instinctive spécifique" où il faut distinguer, dans une même unité, "la recherche de l'animal pour atteindre à une situation de stimuli donnée, la réponse réactive du mécanisme de déclenchement à cette situation de stimuli et enfin, le déroulement du ou des mouvements instinctifs déclenchés". (FE, 138) On pourrait dire, en ce sens, par exemple, que l'animal ne cherche pas à manger mais cherche la clé (l'enchaînement réglé de configurations de stimuli) qui déclenche les mouvements instinctifs l'amenant à se nourrir. De même pour l'accouplement, la nidification, etc. Et la clé, tout comme le mouvement instinctif correspondant, lui est donnée phylogénétiquement, c'est-à-dire sur l'anneau dont l'animal s'entoure. A cet égard, Lorenz parle aussi de mécanismes d'inhibitions et de désinhibitions des poussées correspondantes.

Un problème se pose cependant, nous l'avons indiqué en passant, avec l'existence de mouvements instinctifs "à vide", dont un exemple frappant est fourni par le chien qui gratte le parquet pour y enterrer son os. Cas extrême de la recherche, par l'animal, de stimuli déclencheurs, puisque celui-ci va, au besoin, jusqu'à exécuter "les mouvements en question sur des parties de son propre corps" (FE, 160) (exemple de recherche sur son propre corps de matériaux pour construire un nid). Ce qui est donc remarquable, c'est qu'il peut se produire une sorte de déhiscence du comportement instinctif par rapport à l'environnement : la poussée, pour ainsi dire, se manifeste comme telle dans ce que W. Craig a nommé "comportement d'appétence" : "l'organisme tout entier est plongé dans un état d'agitation qui l'incite à rechercher activement la configuration de stimuli adéquate." Il s'agit "le plus souvent" d'"une locolotion désordonnée", d'une "agitation motrice qui n'augmente que très faiblement les chances de rencontre des stimuli en question" (FE, 162), mais où l'animal semble véritablement "avoir de l'appétit" pour l'acte instinctif qu'il cherche à exécuter (cf. CA, 206). S'il y a là une "finalité", elle est exclusivement dans l'exécution de l'acte instinctif lui-même (ce pourquoi nous dirions, pour reprendre notre exemple précédent, que l'animal ne cherche pas à manger, mais à accomplir l'acte instinctif qui l'amène à manger), et avec

cette exécution, la "finalité" est *déjà atteinte* (cf. CA, 213). Comme l'écrit Lorenz, "ce n'est pas le but biologique de l'acte qui en constitue la finalité, mais seulement le déroulement de réactions instinctives". (CA, 214) C'est la situation excitatrice qui est la finalité véritable de l'appétit, et, par exemple, "les réactions purement alimentaires ne signifient qu'un prolongement mécanique de la chaîne d'actes commencée" (CA, 235). Bien plus encore, l'accomplissement *de l'acte instinctif* paraît accompagné d'une véritable *"émotion"*, chaque fois *spécifique* et donc *différenciée*, que Heinroth a caractérisée comme *Stimmung* animale, liée, par exemple au vol, à la construction du nid, etc. (cf. CA, 237-238).

Cela nous fait voir deux choses : tout d'abord, que l'animal est le "sujet" d'une véritable appétence, sorte de prolégomène du désir, non pas il est vrai, pour des "étants" ayant tel ou tel sens, mais pour des comportements instinctifs vers lesquels il est poussé ; et ensuite, que cette appétence est assouvie, *non pas par la rencontre* des stimuli déclencheurs qui peuvent fort bien manquer et faire que l'animal exécute son mouvement instinctif à vide, mais *par l'accomplissement de l'acte lui-même*. Situation, encore une fois, qui s'intègre bien dans le cadre des analyses heideggeriennes, sauf qu'elle implique, de la part de l'animal, une recherche de quelque chose, aussi obscure soit-elle, et aussi poussée soit-elle, aussi, par la désinhibition de la poussée correspondante, dont on voit qu'elle peut être strictement *endogène*. A cet égard, l'exemple donné par Lorenz du comportement d'envol de l'oie cendrée est significatif : "Si, au retour d'un long vol elle se pose maladroitement dans une haie d'où elle ne peut repartir qu'en volant, elle a certes une assez grande compréhension de la situation pour essayer d'atteindre, par des mouvements de secouement du bec et des mouvements d'envol, une accumulation d'excitation suffisante pour s'envoler, mais elle peut mettre très longtemps à y parvenir. Un stimulus extérieur supplémentaire peut provoquer la motivation nécessaire, mais en dépit de sa compréhension, l'animal n'a pas la possibilité de se donner cette impulsion que nous appelerions chez l'homme « une décision »". (FE, 166-167) C'est là un signe qui nous indique clairement que s'il y a recherche dans l'appétence, elle n'est pas orientée par un but précis, ou que la "finalité" de l'appétence ne temporalise/spatialise pas "en langage". Obscure, disions-nous, à la mesure de ce qu'elle a précisément de *désordonné*

et *d'agité*, elle est, en un sens, non-intelligente, elle consiste plutôt à "subir" la poussée dans ce qu'elle a d'impératif, quitte à ce que, parvenue à un niveau suffisant, celle-ci déclenche l'exécution de l'acte instinctif "à vide". Le champ de la recherche est donc étroitement limité, et si l'animal recherche la clé qui déclenche son acte instinctif, ce n'est pas à proprement parler la clé qu'il cherche, mais, avant que la poussée n'arrive à ce seuil où le comportement s'accomplirait à vide, cet élément de l'environnement ou le signal déclencheur lui-même inné *en tant qu'il fait partie intégrante de l'acte instinctif*. L'agitation motrice est plutôt le signe d'une sorte de désarroi dans quelque chose qui échoue encore à s'accomplir, *qui se cherche sans savoir ce qu'il est*. La conception heideggerienne s'applique toujours ici dans la mesure même où le comportement instinctif qui se cherche dans l'appétence *ne se sait pas comme tel*, ne constitue donc pas l'"objet" d'un "désir", ou ne temporalise/spatialise pas en langage. Enfin, l'émotion spécifique ressentie par l'animal à l'exécution de l'acte instinctif peut seulement s'interpréter comme un "plaisir" spécifique et différencié (il n'y a donc pas de plaisir comme tel chez l'animal) résultant de la "décharge" de la poussée.

Il s'agit toujours de choses du même ordre avec les MID qui comportent des "lacunes" quant à la nature des configurations de stimuli déclencheurs, et qui donnent lieu au processus de l'*empreinte* (*Prägung*). C'est le cas célèbre, découvert par Lorenz, des petits de l'oie cendrée : "Une jeune oie cendrée qui vient à peine de sortir de l'œuf réagit d'abord par des "saluts", puis adopte une réaction de suite à l'égard de tout objet qui répond à ses "appels d'abandon" par des cris rythmés d'une hauteur moyenne et qui remue. Si l'animal adopte plusieurs fois ce comportement vis-à-vis de l'homme, il est par la suite impossible de l'amener à l'adopter vis-à-vis d'un autre objet, et en tout cas, jamais le comportement en question n'atteindra vis-à-vis d'un autre objet la même intensité." (FE, 332) Cette "fixation" est donc irrévocable et irréversible, même si elle a lieu sur une configuration de stimuli déclencheurs qui n'est pas innée, ou "programmée" phylogénétiquement. Car ce qui l'est, c'est la "période très précise de la vie ontogénétique de l'individu" où elle a lieu : en cette période en effet, "le jeune organisme attend en quelque sorte certaines configurations de stimuli déclencheurs inconditionnés et les associe instan-

tanément *pour former une unité* avec des stimuli en eux-mêmes non déclencheurs qui se présentent en même temps". (FE, 338, nous soulignons) Ce qui est encore plus remarquable, c'est que "la phase sensible au cours de laquelle peut se produire un phénomène d'empreinte [...] se situe bien souvent à un moment du développement ontogénétique où le comportement en question ne peut pas être déclenché, même pas sous forme d'ébauche" (FE, 338). Par surcroît, "les différents comportements fixés par l'empreinte sur leur objet sont à cet égard totalement indépendants les uns des autres" (FE, 339), au point d'échapper à l'ordre de maturation des comportements correspondants. Ainsi Lorenz cite-t-il l'exemple de choucas chez qui "l'empreinte des réactions sexuelles s'établit *bien avant* celle des réactions de suite, à une époque où le jeune oiseau qui n'a pas encore de plumes est au nid et ne manifeste aucun comportement [...] vis-à-vis de ses congénères", l'empreinte sexuelle ne s'observant qu'au bout de deux ans (FE, 339). C'est à ce propos que Lorenz parle de la formation de l'acte instinctif comme ressemblant à celle d'un organe (CA, 217). Autrement dit, la nouveauté par rapport à ce qui précède est simplement que *la clé se complète*, pour ainsi dire, *dans la contingence d'une rencontre*, mais qui n'est pas, justement, réfléchie ou reconnue comme contingence, et c'est ce qui doit nous inciter à distinguer soigneusement, contrairement à Lorenz, l'empreinte de la "fixation" telle qu'elle est étudiée en psychanalyse – dans la mesure où, précisément, la "fixation" est toujours reconnue par le sujet comme aberrante ou contingente, comme échappant à la temporalisation/spatialisation en langage. Les retards ou avances de l'empreinte par rapport à la maturation biologique ne font pas partie, en effet, d'un temps qui a de l'espace et d'un espace qui a du temps, encore que, il est vrai, Freud ait toujours insisté sur le déphasage entre le développement sexuel et le développement biologique, ce qui fait sans doute, nous y reviendrons, la dimension la plus faible de son œuvre (son "biologisme" ou son "scientisme"), donc ce qui donne à Lorenz des arguments pour effectuer le rapprochement qu'il propose. Simplement, nous y reviendrons, la "fixation" observée en psychanalyse est symbolique, ce qui, on le voit, ne peut être le cas de l'empreinte, qui résulte d'une "association" pour nous radicalement contingente en sa factualité.

Si les choses s'arrêtaient là, il n'y aurait pas grand-chose à ajouter, et la conception heideggerienne de l'animalité serait indiscutable – nous n'aurions aucun moyen de savoir s'il y a au moins du phénomène hors langage pour l'animal. L'abîme entre animalité et humanité serait infranchissable. Or, du signal déclencheur du MID à la perception, il y a des degrès, que l'éthologie est à même de repérer.

Tout d'abord, il faut bien noter, toujours dans le cadre du MID, que le signal peut s'enrichir lui-même de "déclencheurs" qui sont des types de mouvements, de motifs colorés et de structure qui se sont développés "au service d'une fonction de signal" (FE, 205). Par exemple, "les déclencheurs morphologiques viennent parfois *souligner* de façon optique ou acoustique une coordination héréditaire qui n'a pas été modifiée, *au service* d'une fonction de signal." (*ibid.*, nous soulignons) Il y a là une sorte de renforcement de l'effet de signal (FE, 206) qui entre bien dans la mise au service d'une capacité au sens où en parle Heidegger. Mais cela reste à l'intérieur d'une règle très générale, qui est en fait principe de reconnaissance d'un MID : "lorsqu'un organisme réagit à un leurre ne présentant qu'une imitation grossière de la configuration de stimuli adéquate, le processus qui entre en jeu est un MID. S'il faut, au contraire, une imitation si fidèle de la situation biologique adéquate qu'elle n'est guère réalisable avec un leurre, on est habilité à conclure que le comportement en question est déclenché par la *perception apprise* d'une forme complexe." (FE, 209, nous soulignons) Car seule la perception peut, dit Lorenz, "*répondre sélectivement à des qualités complexes*" (FE, 209, c'est Lorenz qui souligne). Est-ce à dire qu'il y a tout de même *de la perception chez l'animal*, et qu'elle est nécessairement *liée à l'apprentissage* ?

Telle est la question qu'il nous faut à présent aborder. En guise de préliminaire, nous indiquerons avec Lorenz qu'il ne peut y avoir d'apprentissage que là où il y a une certaine "plasticité" des actes instinctifs, là où ils sont susceptibles d'éclater dans ce qui fait leur si remarquable constance ou rigidité. Ou plutôt, il faut qu'il y ait, au cours des fractions d'alternances purement instinctives, réglant les processus d'inhibitions/désinhibitions, des *lacunes* où s'insèrent des comportements d'appétence, l'aptitude à acquérir ne pouvant, au départ, que *s'insérer* dans une série de coordination de mouvements instinctifs (cf. CA, 227-228). Mais il faut être

ici extrêmement attentif car cela ne signifie pas, *ipso facto*, que nous soyons sortis de ce que Heidegger nomme la *Benehmung* (la capture comportementale), que la "recherche" qu'il y a dans l'appétence commence à se spatialiser/temporaliser en se constituant, pour ainsi dire, des repères.

Ainsi que l'indique Lorenz, "l'apprentissage au sens le plus large du terme se définit comme une *modification adaptative* du comportement [...] Comme toute adaptation *à* une donnée quelconque, l'apprentissage suppose qu'une information *sur* cette donnée ait été enregistrée par le système de l'organisme [...] Dans le cours de l'ontogénèse, cela se fait par l'intermédiaire de l'apprentissage." (FE, 271) Il s'agit selon lui d'un "stockage" d'information (*ibid.*) qui ressemble à un emmagasinage (FE, 272). S'agit-il donc d'une "*mise en mémoire*", et si oui, de quel ordre ? Il semble en tout cas qu'il faille parler ici d'une "fonction *téléonomique*", ou d'un "*précepteur inné*" capable d'orienter l'organisme "dans le bon sens" (cf. FE, 316-317). Cela indique en fait, selon Lorenz, "qu'il n'y a pas de processus téléonomique d'apprentissage qui ne repose sur un mécanisme programmé phylogénétiquement et contenant une grande quantité d'information innée" (FE, 317). C'est toujours "sous l'effet d'un stimulus" qu'un animal apprend à faire ou à ne pas faire quelque chose, et d'une certaine manière (anthropomorphique), on peut dire que "l'animal tire une conclusion *du fait qu'il lui arrive quelque chose* et non [...] *du fait qu'il fait quelque chose*" (FE, 346). Autrement dit, dans cet apprentissage, qui n'est pas "l'apprentissage instrumental", *l'appétence* pour un comportement bien déterminé *est toujours là au départ*, et "ce que l'animal *apprend* dans tous les cas, c'est la situation dans laquelle son action lui donnera *l'effet rétroactif* « juste ». La référence permettant de juger de la « justesse » du comportement existe de façon innée sous forme d'information codée..." (FE, 352) Cela dit, "comment l'animal sait-il donc ce qui est une réussite ou un échec ?" (FE, 353) Comment s'établit ce véritable cycle régulateur de l'action et de la rétroaction (*ibid.*) ? Problème complexe, car d'une part, la formation d'un tel cycle régulateur "transmettant retroactivement l'information de la réussite d'un comportement donné n'est guère imaginable sans existence préalable d'un mécanisme linéaire fonctionnant même sans cet effet rétroactif et dont la fonction commencerait par une appétence, en passant par la sollicitation d'un MID,

pour aboutir à un acte consommatoire final satisfaisant les besoins de l'instinct ou à un état de repos également satisfaisant." (FE, 353-354) Mais d'autre part, "pour faire parvenir à l'animal une information sur la réussite que représente l'action qu'il vient d'effectuer du point de vue de son effet téléonomique *sur le monde extérieur*, il faut disposer d'une certaine information sur ce monde extérieur. Notre "précepteur inné"... doit donc acquérir une certaine information sur le monde extérieur." (FE, 354) Cette information n'est donc pas dèjà contenue *dans le signal*, elle doit *le déborder*, et elle constitue dès lors une véritable *énigme* que Lorenz résout, à nos yeux, un peu vite : "Le programme ouvert de l'apprentissage par l'échec ou par la réussite suppose l'existence d'un appareil neurosensoriel extrêmement complexe disposant d'une masse considérable d'informations acquises phylogénétiquement." (FE, 354) C'est en effet, dirons-nous, une "solution" par la condition nécessaire, mais certes pas par la condition suffisante, la "complexité" jouant ici, manifestement, le rôle d'un "bouche-trou". Enfin, avant de discuter le problème, disons que l'énigme est à son comble si l'on considère, outre les deux premières caractéristiques des mouvements appris, qui les rapprochent des mouvements instinctifs (les divers éléments moteurs doivent se combiner de manière harmonieuse, et les mouvements appris résistent à toute modification, ce qui ne veut pas dire à tout perfectionnement fait de superpositions et d'acquisitions supplémentaires, encore que des maladresses initiales soient souvent irrécupérables : cf. FE, 379-380), la troisième , qui est la plus frappante et que K. Bühler a qualifiée de "*jouissance fonctionnelle*" : souvent, les animaux éprouvent "tant de plaisir à un comportement moteur donné qu'ils le répètent inlassablement *sans demander d'autre récompense. La force de cette appétence est d'autant plus grande que le mouvement appris est difficile et qu'il a été bien rôdé*" (FE, 380, nous soulignons). Autrement dit, comme le note encore Lorenz, "le perfectionnement du mouvement constitue *en lui-même* sa propre récompense" et " il faut donc bien qu'il existe un mécanisme de *renforcement du perfectionnement*". (*ibid.*, nous soulignons).

Nul doute que nous ne nous trouvions déjà dans une situation beaucoup plus complexe que celle des mouvements instinctifs et des MID. Ce qui pousse à l'apprentissage

est toujours l'appétence, c'est-à-dire la poussée vers un comportement déterminé : mais cela, parce qu'il y a des lacunes dans la différance qui fait passer d'une désinhibition de poussée à une autre. S'il s'agit donc, toujours, d'une capture comportementale (*Benommenheit*), il semble au moins qu'un certain "délai" soit ouvert entre une désinhibition de poussée et l'autre, et ce, dans la mesure où la clé du MID n'est pas immédiatement disponible. Mais ce point ne serait pas, nous l'avons vu, en soi significatif, puisque le mouvement instinctif pourrait toujours se déclencher "à vide". Ce qui l'est, c'est la modification adaptative du comportement, c'est-à-dire l'apparition d'une fonction téléonomique, d'un cycle régulateur action/rétroaction. Or, trait caractéristique, si c'est toujours sous l'effet d'un stimulus que se produit l'apprentissage, la "leçon" (la rétroaction) ne s'établit précisément pas dans l'accomplissement du comportement lui-même, mais "dans ce qui arrive" à l'animal, et qui rend possible ou impossible ce comportement. Il ne s'agit donc plus d'une "finalité" du comportement, où, nous l'avons vu, la "recherche" qu'il y a dans l'appétence ne peut s'effectuer qu'à l'aveugle, mais d'une "finalité" plus complexe en ce qu'elle porte sur la *possibilité* de son accomplissement, l'effet rétroactif "juste" n'étant rien d'autre, selon nous, que l'ouverture de cette possibilité elle-même, que l'animal peut mesurer puisqu'il accomplit alors le comportement en question. En ce sens, Lorenz a raison de dire que la référence qui permet de juger de la "justesse" du comportement à adopter pour accomplir le comportement faisant l'objet de l'appétence, existe elle-même de façon innée : mais ce n'est pas vrai du comportement *médiateur*, qui est celui à apprendre, et que l'animal doit littéralement *découvrir*. Autrement dit, le problème central est ici dans cette médiation de la réussite et de l'échec, même si elle ne se mesure, il est vrai, que par l'acte faisant lui-même l'objet d'une capture comportementale. Car cette médiation, qui n'est sans doute "apprise" par l'animal qu'à partir du moment où elle entre elle-même dans cette capture comportementale, *ne s'y trouve pas au départ* : si elle y était, le processus d'apprentissage serait tout simplement inutile. Et toute la question est évidemment pour nous : *y a-t-il, dans cette "découverte" de la médiation, quelque chose comme une phénoménalisation* ? Phénoménalisation qui serait, bien entendu, recouverte dès lors que la médiation, apprise,

ferait l'objet de la capture comportementale, ce qui expliquerait les caractères communs entre les mouvements instinctifs et les mouvements appris.

La question se pose, en effet, dans la problématique éthologique, en ce que Lorenz rencontre ici un véritable cercle qui est, *mutadis mutandis*, l'analogue du "cercle pédagogique" (il faut toujours déjà avoir compris en soi-même pour comprendre ce qu'enseigne le pédagogue). Si Lorenz explique fort bien qu'il n'y a pas d'apprentissage possible sans comportement d'appétence et sans sollicitation d'un MID, donc sans la poussée corrélative d'une capture comportementale, il rencontre le cercle quand il dit que l'animal doit posséder une certaine information sur le monde extérieur, et que celle-ci doit nécessairement être comprise dans la complexité de l'information génétique qui lui a été transmise par l'évolution phylogénétique. Ce cercle est bien celui du modèle cybernétique qui fait parler, dans le néo-darwinisme, d'une "adaptation" phylogénétique des espèces, sans que le problème ne soit résolu : il n'est que reporté dans l'énigme de cette "adaptation" phylogénétique, qui doit intégrer dans le programme génétique l'information "acquise" du monde extérieur – que ce soit au hasard des transformations génétiques ou par une non moins mystérieuse transformation "dans le bon sens" du code génétique. La question est en effet que, quelle que soit la "solution" que l'on adopte, cette "information" sur le monde extérieur n'est pas, comme nous le disions, déjà contenue dans le signal ou la clé du MID, mais doit les *déborder* : il s'agit là d'une *véritable ouverture* à l'environnement, même si elle est par avance inscrite dans une appétence, donc même si elle est elle-même poussée par la poussée désinhibée correspondante. En d'autres termes, l'apprentissage implique, *dans sa définition même*, que l'animal *ne sache rien par avance de la médiation à apprendre*, et il faut admettre qu'*il y a, ici, une véritable recherche*, et une *véritable découverte*. Notre attention est d'autant plus éveillée par ce point capital qu'il y a précisément le troisième caractère des mouvements appris, la "jouissance fonctionnelle" : les animaux effectuent le comportement appris *pour le plaisir*, et d'autant plus qu'il est difficile, c'est-à-dire qu'il implique un plus grand nombre de médiations. S'il y a la finalité, c'est finalité de la perfection, c'est-à-dire précisément finalité *en vue de rien d'autre qu'elle-même, ou finalité sans fin*. N'est-ce

pas que, d'une certaine manière, le comportement appris est un *phénomène*, au moins à certains égards, même si, par ailleurs, la jouissance fonctionnelle s'apparente du "plaisir" spécifique pris par l'animal dans l'accomplissement d'actes instinctifs ? Qu'il y a donc, dans la répétition du mouvement appris, *hors de toute récompense*, une sorte de *réminiscence/prémonition* d'un véritable *plaisir de phénoménalisation*, qui est précisément quelque chose qui "arrive" à l'animal, mais qu'il ne "fait" pas ?

Autrement dit, s'il n'y a pas, ici, manifestement, de temporalisation/spatialisation en langage, dans ce qui serait une véritable *technè* animale, n'y a-t-il pas, au moins, l'amorce d'une ouverture *phénoménologique, hors langage*, au monde, à la transcendance de monde ? Et amorce, précisément dans la mesure où cette ouverture est elle-même prise dans une poussée et ré-inscrite dans une capture comportementale ? Si la complexité de l'appareil neuro-sensoriel de l'animal en est la condition nécessaire, en ce qu'elle seule peut s'ouvrir à la complexité de ce que Lorenz nomme la "perception", elle n'en est pas la condition suffisante devant rendre compte de la *découverte* de la médiation, qui est modification de l'environnement et du comportement, d'un seul coup. Certes, il n'est pas nécessaire que cette médiation soit appréhendé *pour elle-même*, ce qui seul ferait de la médiation un *phénomène comme rien que phénomène*, mais n'est-ce pas quelque chose de cet ordre qui se produit dans la "jouissance fonctionnelle", précisément *à la mesure de la radicale contingence de la phénoménalisation*, par laquelle, seule, quelque chose peut "arriver" à l'animal ?

Nous le pensons : nous pensons qu'il y a dans la "jouissance fonctionelle" quelque chose qui *échappe à la capture comportementale* telle que l'a pensée Heidegger. Et nous le pensons d'autant plus que c'est dans le cadre des comportements d'apprentissage que s'insèrent ce que Lorenz désigne *"comportements de curiosités"*, où une ouverture *phénoménologique* au monde nous paraît indubitable. Sans parler tout de suite de la célèbre expérience du singe de W.Köhler sur laquelle nous reviendrons tant elle nous paraît riche du point de vue phénoménologique, et propre à remettre en question l'abîme que Heidegger voit entre l'animal et l'homme, reprenons, pour le montrer, les caractéristiques principales des comportements de curiosité.

Tout d'abord, observe Lorenz, "le comportement de curiosité ne peut être activé par aucune autre motivation et ne peut l'être que tant que toutes les autres se taisent." (FE, 389) C'est déjà dire qu'il semble échapper aux poussées qui se relèvent les unes les autres selon la différance qui trace le cercle de désinhibition. Ce qui est caractéristique, c'est que l'"animal essaie pratiquement tous les comportements dont il dispose sur un seul et même objet à partir du moment où ce dernier a éveillé sa curiosité." (FE, 390) Citant l'exemple d'un corbeau qui se comporte de cette manière à l'égard d'un objet *inconnu* de lui (CA, 451 ; FE, 390), ou du jeune surmulot qui "passe son temps à regagner, en faisant comme s'il fuyait, l'entrée de son trou à partir des points les plus divers de son domaine" (CA, 451), Lorenz souligne l'*indépendance* du processus d'apprentissage exploratoire *à l'égard* du *motif de l'appétence* (*ibid.*). Cela implique, poursuit-il, que "*diverses* qualités de l'objet adéquates à différents buts puissent être connues de façon intime et mises aux archives en même temps [...] Car c'est seulement la reconnaissance concrète de l'objet – reconnaissance pour laquelle il faut tout l'arsenal des phénomènes de fidélité de la perception – qui permet à l'animal d'y revenir et d'utiliser ses qualités qu'il connaît de façon latente [...] Par cet apprentissage des qualités inhérentes aux *choses*, indépendamment de l'état physiologique momentané et des besoins de l'organisme, le comportement de curiosité a un effet d'*objectivation*..." (Ca, 452). Insistons, en passant, avant d'y revenir, sur le fait que la curiosité porte sur des *qualités*, qui ne sont effectivement explorées qu'à la mesure des *comportements* dont l'animal dispose, comme si ceux-ci lui permettaient d'effectuer une sorte de variation eidétique, coextensive, déjà, d'une sorte de *mémoire*. Un autre élément caractéristique est la part ludique qui intervient toujours dans les comportements de curiosité. Or les comportements de jeu impliquent leur désinvestissement par les poussées correspondantes : "Un chat qui aurait « sérieusement » fait le gros dos pour se défendre contre un ennemi prédateur mettrait au moins une demi-heure à oublier sa peur pour s'intéresser au comportement de chasse – surtout en restant au même endroit. En revanche, dans le cadre du jeu, le gros dos et le saut de capture peuvent se succéder en l'espace d'une fraction de seconde." (FE, 391) Et, "dans le cadre de son comportement de curiosité, l'animal considère

toute situation environnementale *comme si* elle était biologiquement pertinente." (FE, 392) *Nous sommes donc sortis de la capture comportementale*, d'autant plus que "l'appétence pour le comportement exploratif [...] est incroyablement puissante, parfois même plus puissante que l'appétence pour l'objet d'un comportement spécifique comme par exemple la nourriture." (*ibid.*) En quelque sorte, "le corbeau qui étudie un nouvel objet ne veut pas le manger, le rat qui explore une galerie ne cherche pas à se cacher, ils veulent seulement savoir si l'objet en question peut *théoriquement* être mangé ou peut être utilisé pour se cacher". (FE, 393) Dans ces cas, les comportements ne sont pas spécialisés au point de constituer autant de captures pour ainsi dire automatiques ; c'est pourquoi Lorenz parle de "spécialistes de la non-spécialisation", dont on ne trouve pas seulement l'exemple chez l'homme, mais aussi chez le corbeau et chez le rat, qui sont d'ailleurs remarquablement adpatés à des biotopes très différents, au point de couvrir presque toute la planète. "La non-spécialisation du programme comportemental, écrit Lorenz, suppose une adaptabilité similaire de la structure physique, car une spécialisation morphologique très poussée de tous les organes exclurait cette multiplicité des possibilités comportementales. C'est pourquoi les êtres de curiosité sont toujours d'un point de vue morphologique des représentants "moyens" du groupe taxinomique dont ils sont issus, c'est le cas du rat parmi les rongeurs, du corbeau parmi les oiseaux et même de l'homme, si l'on fait abstraction du cerveau, parmi les primates". (FE, 394) L'élément capital, ici, c'est que *la curiosité n'est pas intrinsèquement liée à la capacité cérébrale* (cf. aussi CA, 378-384), mais en fait, à une sorte d'appétence pour la *nouveauté* et pour ce qui est susceptible d'être *mis en forme* (*gestaltbar*) (CA, 382), qui s'observe surtout, il est vrai, chez les jeunes animaux. Cela posera, nous le verrons plus loin, le problème de la domestication en tant que liée à la néoténie, (développement biologique ralenti et non-orienté par la spécialisation). Enfin, le dernier élément caractéristique des comportements de curiosité est, à la mesure de leur dimension ludique, *le plaisir manifeste qu'y prend l'animal*: ces mouvements "sont exécutés *pour eux-mêmes*", "*pour le plaisir*" (FE, 395). Il y a donc en eux une véritable "jouissance fonctionnelle", et l'on y observe même fréquemment "la production créatrice de comportements moteurs nouveaux

et plus élégants" (FE, 397), c'est-à-dire d'*enchaînements nouveaux* d'éléments moteurs simples et disponibles (cf. FE, 375) – pour les exemples, chez les corbeaux et les dauphins, cf. FE, 397-398.

Dès lors, il faut relever, dans les comportements de curiosité, et même s'ils déclinent avec l'âge (ce qui est aussi fréquemment le cas chez l'homme), une dimension constitutive de jeu ou de stimulation très proche de ce que nous entendons par *épochè phénoménologique*[9]. Non pas que l'animal mette en suspens la positivité des êtres ou des choses, mais qu'il prenne pour ainsi dire du *recul* par rapport à la capture comportementale, et même, ce qui n'était pas encore le cas dans l'apprentissage proprement dit, par rapport à l'appétence liée à cette capture, par rapport aux poussées qui s'enchaînent sur l'anneau. La curiosité est donc déjà liée à une certaine liberté phénoménologique, et ce qui est remarquable, nous l'avons vu, c'est qu'elle n'est pas intrinsèquement impossible pour l'animal en général, dans la mesure où elle est factuellement liée à certaines caractéristiques biologiques qui rapprochent l'homme du rat ou du corbeau. Dans ce recul, qui fait passer les appétences et les poussées à l'arrière-plan, l'animal explore les diverses *qualités* d'un objet *inconnu* à l'aide de ses divers comportements qu'il utilise librement, sans être poussé principalement par l'appétence. Il s'agit, dit Lorenz, d'une "reconnaissance concrète" de l'objet. Sans aller, comme lui, jusqu'à parler d'objectivation, ce qui est philosophiquement beaucoup trop lourd, nous dirons qu'il y a là deux choses tout à fait remarquables.

Premièrement, ce qui est objet (pour nous) est *inconnu* de l'animal, et fait pourtant l'objet de ses explorations ; il n'y a donc pas à proprement parler "position" de l'objet, mais *reconnaissance* de la chose *inconnue en tant que telle*, c'est-à-dire *phénoménalisation* d'un authentique *phénomène pour l'animal*, qui ne se confond pas nécessairement avec la chose, mais dont la chose, comme *Wesen*, fait partie intégrante, et qui est cela seul qui, selon nous, peut susciter sa *curiosité, en dehors de toute appétence*, donc de toute capture comportementale. Autrement dit, ce n'est pas, pour ainsi dire, une "chose" pour sa curiosité, mais un phéno-

9. Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, *op.cit.*

mène comme rien que phénomène, c'est-à-dire un phénomène qui suscite de lui-même sa propre énigme, et qui est appelé à être "perçu" dans ses *qualités* intrinsèques, à savoir, aussi bien quant à sa forme (*Gestalt*) que quant à ce que nous nommons plus précisément qualités, selon ses *Wesen*, ses essences brutes et sauvages. Il y a donc déjà, à ce niveau, un *schématisme de phénoménalisation*, c'est-à-dire une certaine proto-temporalisation/spatialisation qui n'est *pas encore*, faut-il préciser, *de langage*, mais qui introduit, pour ainsi dire, l'animal au jeu de l'exploration.

Deuxièmement, ce qu'il faut comprendre dans son articulation à ce qui précède et l'en rend à la vérité indissociable, c'est que l'animal, nous l'avons indiqué, va procéder, selon cette proto-temporalisation/proto-spatialisation schématique hors langage (sans qu'un projet d'exploration soit nécessaire), à une véritable *variation eidétique*, selon *tous* les comportements dont il dispose : ceux-ci constituent dès lors une seule et même unité phénoménologique qui participe de l'unité du phénomène suscitant la curiosité pour elle-même. Par là, la variation eidétique (évidemment : sans aucun concept), s'inscrit en "réminiscence" et en "prémonition" transcendantales, non pas, sans doute, selon l'ordre "choisi" (qui est indifférent en raison du fait que les appétences comportementales ne jouent pas ou ne jouent que fort peu), mais selon cette proto-temporalisation/proto-spatialisation schématique sans langage qui *fait l'eidétique concrète, sans concept, du phénomène en question*. Cette eidétique peut être fort complexe puisqu'il s'agit de tout le plan d'un terrier chez le rat, des mouvements compliqués et quasi-artistiques du vol chez le corbeau. Il ne faut donc pas voir, ici, une constitution (institution) d'objets, qui supposerait la constitution corrélative d'un sujet, mais la *constitution d'un phénomène* comme véritable *phénomène-de-monde*, articulé en ses *Wesen* concrets, en lequel il y a indistinction phénoménologique du sujet et de l'objet, du *Leib* de l'animal qui en est partie prenante et intégrante, et de la "chose" qui ne s'y inscrit qu'en tant qu'elle s'inscrit dans les horizons ou les pivots du *Leib*, à savoir dans les divers comportements essayés indifféremment au fil de l'exploration. Par suite, là aussi, il y a un authentique "*plaisir de phénoménalisation*" puisqu'il n'est plus mesuré par l'accomplissement du mouvement obscurément cherché par la poussée, c'est-à-dire par la "décharge" de celle-ci. C'est au

point que ce plaisir, par lui seul, est capable de mettre les poussées (par exemple, celle d'accomplir les actes nécessaires à la nutrition) en sommeil. Enfin, tout cela explique que cette attitude de l'animal paraît *théorique* eu égard à ce que les poussées mettraient effectivement en œuvre : ce n'est pas la "théorie" qui serait coextensive d'une contemplation de type platonicien, mais d'une contemplation de type kantien (dans le jugement esthétique réfléchissant), ce pourquoi Lorenz est ici presque irrésistiblement poussé à parler de "production *créatrice*", *d'élégance* et de "figures *artistiques*" (FE, 397).

Il y a donc de la phénoménalisation, du phénomène, de l'eidétique, du phénoménologique chez l'animal et pour l'animal : ce ne sont pas des "caractères" qui lui sont intrinsèquement dérobés, comme le pensait Heidegger, car s'il est vrai que ce "dérobement" est bien lié à la capture comportementale, il est faux que l'animal soit toujours et universellement pris par cette capture qui, par ailleurs, existe aussi chez l'homme, bien que, nous le verrons, à un *autre niveau*, celui de *l'institution symbolique*. Avant d'en venir à cette réflexion, qui implique un remaniement de la conception que l'on peut se faire de la différence entre l'animal et l'homme – et de la conception d'une certaine "animalité" symbolique en l'homme –, concluons notre reprise des résultats de l'éthologie animale par l'analyse de la célèbre expérience de W. Köhler sur un orang-outang, déjà bien plus complexe.

Cela vaut la peine de lire tout d'abord cette page de Lorenz (CA, 444) qui décrit ce qui se passe : "La faculté, observée pour la première fois par W. Köhler sur les chimpanzés, d'utiliser d'une façon intelligente comme outils des cannes, et d'entasser les unes sur les autres des caisses et autres objets analogues pour atteindre un appât situé à une hauteur inaccessible autrement, a été entretemps relevée aussi chez le singe capucin du Nouveau-Monde, et d'une façon limitée, chez le raton laveur. Mais tandis que les deux derniers animaux, très mobiles, "pensent, chaque fois, en même temps qu'ils agissent", de telle sorte qu'un certain ensemble d'essais et d'erreurs n'est pas absolument exclu dans les solutions qu'ils découvrent" (scil. ce qu'on observe s'apparente, dirions-nous, aux comportements de curiosité et d'exploration que nous venons de commenter), "les grands singes anthropoïdes ont un com-

portement qui laisse à tous ceux qui l'ont vu une impression inoubliable. [...] On suspend une banane à un fil au plafond d'une pièce et à une hauteur telle qu'elle soit inaccessible à l'orang-outang situé au sol. [...] Dans un coin de la pièce, on place une caisse suffisamment haute pour pouvoir servir d'échelle au singe. L'orang-outang, qui a certainement déjà accompli diverses expériences de comportement intelligent, mais qui ne connaît pas ce nouveau problème, commence par regarder la banane, puis la caisse, puis son regard va un certain nombre de fois de l'une à l'autre : ce faisant... il se gratte la tête ainsi que d'autres parties du corps. Puis il est pris d'un accès de colère, il trépigne, il crie, et comme vexé, tourne le dos à la banane et à la caisse. Mais la chose ne le laisse pas en repos, il revient au problème et se remet à regarder alternativement la banane et la caisse. Soudain, son visage, auparavant grognon, « s'éclaire »..., ses yeux vont maintenant de la banane à l'endroit vide situé au sol *sous* la banane, puis de cet endroit à la caisse, et revient, de là, à la banane. L'instant suivant, il pousse un cri de joie, va à la caisse en faisant une cabriole exubérante, puis, aussitôt, absolument sûr de la réussite, il pousse la caisse sous la banane pour attraper celle-ci." Il s'agit là, ajoute Lorenz, d'un "insight" ou de ce que K. Bühler baptisa *Aha Erlebnis*, de ce que le langage courant appelle aussi "euréka".

Avant d'analyser nous-même cette expérience, lisons les commentaires de Lorenz. "Ce singe, explique-t-il, nous le voyons tout simplement *penser*. A l'aide de ses réactions d'orientation (scil. les "taxies" qui relèvent aussi, le plus souvent, mais pas toujours, des captures comportementales) et d'une bonne dose d'apprentissage de l'insight, il construit une représentation centrale de l'espace, un *schéma* [...], et représente toutes les données de l'espace qu'il doit maîtriser, et il *agit* dans cet espace qu'il se représente. Cette action dans l'espace ainsi « représentée », qui précède l'action dans le monde extérieur réel, s'appelle la pensée." (FE, 294-295, cf. aussi CA, 444-445) A quoi il faut ajouter cette autre expérience parallèle de W. Köhler (1921), "qui demanda à son chimpanzé Sultan [...] d'attraper une banane dans sa cage à l'aide d'un instrument qui se composait de deux bâtons qui pouvaient s'enfiler l'un dans l'autre. Tant que Sultan se concentra sur la banane en tant qu'objectif de son appétence, il s'obstina à tenter d'atteindre le fruit avec le plus long des deux bâtons. Ce n'est qu'à partir du moment

où, s'étant libéré de son appétence pour le fruit, il se mit à jouer au hasard avec les deux bâtons qu'il réussit à les enfiler. Là, il comprit immédiatement qu'il était en possession d'un outil lui permettant d'atteindre la banane." (FE, 399) Par conséquent, *"la nouvelle découverte est faite dans le « champ de détente » du jeu non orienté et non commandé par une appétence spécifique, et ses possibilités d'application pratique sont découvertes a posteriori."* (FE, 400) C'est dire qu'ici aussi intervient ce que nous avons nommé une *époché phénoménologique*. Mais le plus extraordinaire est que celle-ci conduit à une véritable *temporalisation/spatialisation en langage*, aussi élémentaire soit-elle, et aussi limitée soit-elle par le *projet* d'atteindre la banane. Expliquons-nous.

Ce qui est nouveau, dans cette expérience, c'est que le problème posé à l'orang-outang paraît résolu d'*un coup*, sans tâtonnements, sans essais se soldant par échecs ou réussites. Est commun avec les autres expériences le fait que le problème ne peut trouver sa solution que par un *"recul" phénoménologique*. Lorenz subsume ce dernier par l'"apprentissage de l'insight" ; le singe *sait déjà* qu'il ne pourra atteindre la banane, et que si une caisse est posée, elle doit permettre de l'atteindre. Autrement dit, le singe sait déjà qu'un *problème lui est posé*, et que, pour le résoudre, il lui faut mettre son appétence entre parenthèses : ce qu'il fait déjà en regardant alternativement la banane et la caisse – sans quoi il serait "fixé" par la banane, "capturé" par l'appétence pour elle, et pris d'une agitation où la caisse n'entrerait pas en ligne de compte : ce serait alors, comme dans le cas des deux bâtons à enfiler, par un jeu "désintéressé" avec la caisse qu'il pourrait entrevoir la possibilité d'atteindre la banane. Ou encore, le fait que l'orang-outang regarde alternativement la banane et la caisse prouve qu'il saisit les données d'un problème à résoudre, en tant que les deux lui paraissent d'emblée comme *liés* – le problème étant de savoir *quelle* est précisément cette *liaison*. A ce niveau, donc, s'effectue déjà une sorte *d'eidétique hors langage*, en ce que le *Wesen* caisse et le *Wesen* banane s'inscrivent, en se liant, dans une proto-temporalisation/proto-spatialisation schématique hors langage, c'est-à-dire "rayonnent" comme réminiscences et prémonitions transcendantales d'un schématisme de phénoménalisation (correspondant à l'"apprentissage de l'insight") : si le problème est original, la situation ne l'est pas, car elle s'intègre dans tout

un ensemble de situations de même type, sans que le singe (tout comme nous dans des situations analogues) ait à se les remémorer activement et de manière successive, puisqu'elles sont là d'un coup *avec* la situation présente. D'une certaine manière, le singe connaît déjà le *Wesen* caisse et le *Wesen* banane, et reconnaît qu'il y a dans leur *commune présence* – qui ne peut se déployer qu'en une phase de présence de l'écriture schématique – comme une énigme à résoudre. Mais cette énigme se pose précisément "à l'état brut" : le singe se gratte la tête, trépigne, tourne le dos, revient, repart, etc. C'est dire qu'*elle échoue à se temporaliser/spatialiser elle-même en langage*, à savoir à s'articuler dans un projet qui soit du même coup projet-de-monde. D'une part, l'eidétique spontanée et hors langage du problème reste "bloquée", ce qui ramène l'animal à son appétence, et le fait s'agiter pour trouver la "clé" du problème ; d'autre part, il sait déjà qu'il ne la trouvera pas en "s'obstinant" , en se laissant gagner par l'appétence, ce pourquoi il *fait mine* d'abandonner le problème, ce qu'il doit faire pour effectuer *une seconde épochè phénoménologique ouvrant à la temporalisation/spatialisation en langage*. Cette dernière s'effectue dans la *découverte* authentique de la solution, dans l'euréka qui éclaire le visage du singe, quand du temps s'introduit dans l'espace et de l'espace s'introduit dans le temps : quand son regard se fixe à l'endroit vide situé sous la banane, va de là à la caisse et de celle-ci à la banane. Il s'agit bien, en effet, d'un parcours temporel d'espace, et d'une spatialisation du temps, où ce qui paraissait d'abord comme un *unique phénomène – la problème à résoudre –*, et comme un phénomène-de-monde en tant que recelant en lui-même la transcendance de son énigme, éclate en un phénomène où se recroisent un espace temporalisé et un temps spatialisé, ouvrant au projet de monde, en tant que solution de l'énigme. Quand, autrement dit, la temporalisation/spatialisation est telle que le lieu vide (dès lors *Wesen*) situé sous la banane et celui situé au-dessus de la caisse s'inscrivent eux-mêmes, *en tant que vides, au sein du chiasme se schématisant* de langage, entre le *Wesen* caisse et le *Wesen* banane, entre le *Wesen* consistant à accomplir le mouvement de déplacer la caisse et le *Wesen* consistant à se dresser sur elle pour atteindre la banane. C'est donc, en fait, ce *chiasme se schématisant de langage qui se phénoménalise* dans l'euréka, et non, comme le pense Lorenz, une

"représentation" préalable de l'espace et du temps (pour laquelle il faudrait présupposer un "sujet" de la représentation). Et c'est dans ce chiasme se schématisant lui-même que se phénoménalisent les phénomènes qui s'y apparient (le problème et sa "solution"), comme mis en chiasme au sein d'un même espace-temps, dont les lieux vides sur la caisse et sous la banane sont en quelque sorte le pivot. Ce n'est donc pas non plus que le singe ait par là "conscience" d'un espace et d'un temps comme sens externe et interne, mais c'est que le phénomène en quoi consiste l'énigme à résoudre se temporalise/spatialise au sein d'une phase de présence de langage, où le temps a de l'espace, et où l'espace a du temps, où donc le temps a ses rétentions et ses protentions et où l'espace ses directions (d'abord celles du regard qui *parcourt* temporellement l'espace) ; où donc, du fait même, se donne un pro-jet de monde, une préfiguration des actes à accomplir, l'horizon d'un futur articulé à celui d'un passé, et les horizons d'espace, corrélatifs, en lesquels les actes se pro-jettent comme à accomplir. Cette phénoménalisation de langage s'accompagne manifestement d'un *plaisir* de phénoménalisation (le singe exécute une cabriole exubérante), et il a déjà compris, à ce moment, que l'énigme est résolue. Il peut laisser revenir son appétence pour la banane, et accomplir les gestes qu'il faut, "réaliser" le pro-jet qui s'est déjà articulé.

Il y a donc, ici, reconnaissance du problème posé, c'est-à-dire phénoménalisation d'un phénomène-de-monde avec son eidétique sauvage hors langage, et ensuite résolution du problème par temporalisation/spatialisation en un phénomène de langage par *phénoménalisation de langage* au sein de laquelle surgit un pro-jet, qui est pro-jet de monde en tant qu'il temporalise/spatialise l'énigme en langage, *mais pro-jet de monde qui ne s'autonomise pas comme tel en tant qu'il est aussitôt réinvesti de l'appétence* pour la banane. C'est dire que si l'animal est en ce sens "capable" du phénomène de langage, capable d'inscrire les *Wesen* sauvages dans des essences formelles de langage (la caisse ne devenant moyen pour atteindre la banane que moyennant son transport sous la banane), nous sommes encore loin de l'homme pour qui le pro-jet de monde, donc le phénomène de langage, s'autonomise *comme tels*, ou se *phénoménalisent comme tels* en tant que porteurs eux-mêmes, de *leur propre énigme*, c'est-à-dire d'une *transcen-*

dance de monde qui, pour l'homme, et pour l'homme essentiellement, se retourne en *transcendance symbolique* (de pseudo-monde) de l'instituant symbolique[10]. Que le phénomène de langage devienne à lui-même sa propre énigme, et que ce ne soit possible, nous l'avons vu, que dans la mesure où le phénomène de langage comporte en lui-même, comme chiasme se schématisant, un *excès* de phénoménalité sur la phénoménalité de langage inscrite aux *Wesen* des phénomènes-de-monde, *excès* méconnaissable et faisant retour sous la forme d'une énigme à résoudre, de *lacunes* en phénoménalité dans le phénomène de langage, épinglées au lieu de l'instituant symbolique, du Grand Autre, mettant hors monde des *Wesen* pourtant par ailleurs inscrits aux phénomènes-de-monde, c'est là, nous le reconnaissons, *le propre de l'homme*, donc ce qui est bien l'énigme constitutive de l'anthropologie.

§ 3. **Animalité et humanité : l'homme comme "animal" symbolique**

A cet égard, avant d'y revenir, il est bon d'examiner encore ce que Lorenz peut nous dire, de son point de vue d'éthologue, de ce qui distingue animalité et humanité. Une première différence est que chez l'homme, le comportement de curiosité se poursuit jusqu'à un âge avancé, alors que, chez l'animal, il est toujours limité à une courte phase du développement individuel (la jeunesse). Très rapidement, les comportements appris se cristallisent et acquièrent "presque la même fixité que les types d'action et de réaction spécifiques innés" (CA, 384) Ce qui fait penser aussitôt qu'il y a chez l'homme une "inhibition spécifique du développement" qui provoque chez lui une durable "aptitude à la juvénibilité" (CA, 385). Il s'agit là du processus phylogénétique connu en zoologie sous le nom de *néoténie*, et il faut, en

10. A notre connaissance, on n'a pas encore observé de diversité culturelle à l'intérieur de diverses sociétés de singes de la même espèce. Mais, à cet égard, il y a sans doute beaucoup plus de parenté qu'on ne le croit entre les hominidés et les singes. Cela reste un problème de savoir, pour le préhistorien, quand surgit la diversité culturelle. Il semble que ce soit avec l'*homo sapiens*.

ce sens, parler d'une néoténie de l'être humain. Or, si l'on remarque que les animaux domestiques sont eux aussi, par rapport aux formes sauvages correspondantes, affectés par des caractères de jeunesse persistants, tant en ce qui concerne la morphologie que pour ce qui a trait aux comportements, donc si l'on remarque que la *néoténie* va de pair avec la domestication, il faut admettre que *l'homme est sans doute le seul animal* qui soit, pour ainsi dire, arrivé à *se domestiquer lui-même* (cf. CA, 386-387, 455-460). Le processus d'*hominisation* est donc un processus d'*auto-domestication*. Par ailleurs, ce qui est remarquable, c'est que la domestication va de pair avec la disparition presque totale de "la sélectivité spécifique des MID", et avec le devenir presque complètement indépendants des uns et des autres de "certains types de comportemens fonctionnellement solidaires et qui ne déploient qu'ensemble leur utilité pour la conservation de l'espèce" (CA, 460). A tel point que, du point de vue strictement biologique, on peut dire, comme Lorenz, que "les modifications du comportement instinctif dues à la domestication sont en soi des processus qui frôlent le pathologique" (CA, 461-462). S'il y a des MID chez l'homme, il faut reconnaître qu'ils sont très élémentaires et pour le moins très fragmentaires (cf. par exemple FE, 202, 330-331), au point d'en paraître insignifiants pour l'articulation des comportements. Et il est par conséquent absurde, comme on l'a parfois fait, d'expliquer l'extraordinaire complexité de l'outillage préhistorique par des sortes de "programmes" cybernétiques. La déterminité remarquable de ces outillages, et sa persistance à travers des dizaines de millénaires, indique tout au contraire, selon nous, qu'il s'agit déjà là d'*institution symbolique* de langage, en tant qu'inscription dans un espace-temps de langage, de gestes remarquablement précis, et se répétant de génération en génération[11]. Loin d'avoir quoi que ce soit à faire avec un

11. Cela montre que, quoi que nous ayons dit à la note 10, il y a tout de même une différence entre les hominidés et les autres primates. Mais cette différence est beaucoup moins franche, beaucoup plus instable que celle qui se fonde sur la diversité des cultures. A partir de quand une séquence d'actes devient-elle à ce point déterminée, et à ce point éloignée du but, qu'elle ne peut s'expliquer que par le mécanisme d'un automatisme *symbolique* de répétition ? C'est, quant au fond, une question *insoluble*, puisqu'elle suppose une réponse empirique à un problème qui ne l'est pas, et que la réponse empirique peut seulement se donner pour des cas extrêmes. Si la différence est ici insensible, c'est qu'elle est, justement, transcendantale.

quelconque "programme génétique", ce qui ferait des outils l'objet de MID, le "programme" de l'outillage est déjà le résultat ou l'effet d'une institution symbolique, et en ce sens, il est tout à fait naturel de supposer que les *êtres d'outillage* (*homo faber*) sont *ipso facto* des *êtres de langage*, pour qui le phénomène de langage se présentait déjà, en l'énigme ou l'excès constitutifs de sa phénoménalité, comme faisant retour sous la forme d'*instituant symbolique*. Cela, même si, pour parler vite, on ne trouve pas trace de "figuration" de cette institution symbolique "avant Lascaux". Là encore, il suffit de considérer les restes fossiles et les industries qui y sont associées pour remarquer que l'hominisation, ou l'auto-domestication, n'a pas commencé, loin s'en faut, avec l'*homo sapiens*. Et que les périodes de la préhistoire correspondant à l'apparition de divers types humains soient extraordinairement longues par rapport à la durée reconnue de la civilisation (des cultures), cela prouve seulement que les caractéristiques physiques (et nécessairement, comme le montre l'éthologie : comportementales) sont certes des conditions nécessaires pour l'hominisation, mais nullement des conditions suffisantes.

L'homme est donc, au sens générique, un "animal de langage", ou plus précisément, un animal pour qui le phénomène de langage fait question : il en devient un *animal symbolique, l'animal pour qui il y a du symbolique*. Mais, tel est ce que nous voudrions montrer pour conclure ce chapitre, il est tel en un *double sens* : non seulement au sens où sa néoténie coextensive de son auto-domestication le libère du cercle de désinhibition, et l'ouvre par là, pour ainsi dire universellement, au champ phénoménologique des phénomènes comme rien que phénomènes (phénomènes-de-monde hors langage et phénomènes-de-monde temporalisés/spatialisés en langage), donc à la découverte et à l'épreuve de la *liberté phénoménologique*, mais aussi au sens où, dans le même moment, la "libéralité" phénoménologique du phénomène de langage, en *excès* par rapport à ce qui, de ce phénomène, s'incarne en les *Wesen* sauvages des phénomènes-de-monde hors langage, "*se retourne*" contre cette liberté en prenant la figure équivoque (de vie et de mort) de l'instituant symbolique ; par le marquage symbolique qu'il effectue sur les *Wesen*, celui-ci met toute une part de la phénoménalité des phénomènes-de-monde *hors monde, capture* de la sorte la phénoménalité du phénomène

de langage, et, par migration, des phénomène-de-monde, inscrit l'homme, comme être symboliquement institué, hors de la phénoménalité de monde, et le rapproche ainsi étrangement *de l'animal*. Ce n'est donc pas, tel est ce qu'il faut comprendre, que l'homme, pris en l'instituant symbolique, soit reconduit à des appétences et à des mouvements innés, coextensifs de MID, qui seraient en eux-mêmes *animaux*, mais c'est au contraire que, par cette *capture de la phénoménalité de monde au lieu du symbolique*, c'est une *capture comportementale du même type qui s'effectue*, et qui se "monnaie" précisément dans le *même automatisme de répétition*, à un tel point que nous parlerons désormais, à cet égard, et par analogie avec les "mécanismes innés de déclenchement", de *"mécanismes symboliques de déclenchement"* (MSD).

Par conséquent, dire de l'homme qu'il est un animal symbolique, c'est dire, à la lettre, qu'il est l'*animal* du symbolique, en tant que, dans l'automatisme de répétition, il est le siège de mécanismes *symboliques* de déclenchement. En ce sens, la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que *la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens*. Nature qui est certes tout le contraire de celle qui livre la prodigalité phénoménologique des phénomènes-de-monde et des phénomènes de langage, en ce qu'elle apparaît tout *comme* la nature en l'animal qui est un *Gestell* (au sens heideggerien), un "dispositif" réglant l'organisme en ses capacités et en la différance aveugle de ses poussées, au sein d'une sorte de *"technique" aveugle* (donnant son sens, tout relatif, à l'idée de "programmation phylogénétique") : il s'agit, ici aussi, d'un *Gestell* (toujours au sens heideggerien), c'est-à-dire d'un *"dispositif", celui de l'instituant symbolique*, réglant l'homme en ses capacités et en la différance pareillement aveugle de ses poussées qui sont néanmoins toujours déjà *symboliquement* instituées (c'est ainsi qu'il faut repenser les "pulsions" au sens que leur donnent Freud et la psychanalyse), donc également au sein d'une sorte de *"technique" aveugle* – tout le contraire d'un *art* comme *technè* qui peut, de la même manière, donner un sens, tout relatif, à l'idée d'une "programmation symbolique".

Moyennant toutes ces indications, on peut donc parler, à propos des processus mis en évidence par l'investigation psychanalytique, de l'*animalité symbolique* qu'il révèlent en

l'homme. C'est parce que cette animalité échappe à la liberté phénoménologique dont l'homme est toujours néanmoins plus ou moins pourvu, que ce dernier *l'éprouve* sur le mode de la *souffrance*, du *mal-être*, de l'inexorable fatalité qui l'empêche d'être – cela hors de tout concept "normatif" d'adaptation à ce qui serait la "normalité" socialement reconnue, puisque cette "normalité", les expériences tragiques de notre siècle l'ont montré sans retour possible, peut fort bien être, du moint de vue qui est le nôtre et qui est celui de la liberté phénoménologique, foncièrement "pathologique", susceptible de porter à son comble le pouvoir mortifère qu'il y a dans l'instituant symbolique, et cela, tout autant dans la réalité effective de la vie sociale qu'au plan de la représentation du monde, l'un n'allant d'ailleurs pas sans l'autre : telle est sans doute depuis Hegel, une part du "destin" foncièrement tragique de la modernité.

C'est en ce sens, en tout cas, qu'il faut repenser tous les concepts de la psychanalyse, en particulier ceux, mis en avant par Freud, de pulsion de vie et de pulsion de mort. Car si le propre de la vie au sens heideggerien est de se reprendre dans le *Gestell* symbolique des mécanismes symboliques de déclenchement – ceux-là même dont Freud est parti dans *Au-delà du principe de plaisir* –, il est aussi, au moins pour l'homme, de porter la mort en lui, tout au moins la mort symbolique – mais nous sommes précisément en train de comprendre qu'*il n'y a de mort que symbolique*[12] –, comme mort ou capture de la liberté phénoménologique dans la rigidité de comportements stéréotypés. Et si, en retour, la liberté phénoménologique est à comprendre comme la vie même, ce ne peut être au même sens que la vie animale, toujours reprise dans le cercle de désinhibition, qu'il soit organique ou symbolique. Il y a, dans la "vie" de la liberté phénoménologique, une *étincelle d'éternité*, celle dont Rimbaud disait si bien que c'est "la mer allée avec le soleil". A ce titre, la différence n'est pas tant entre l'humanité et l'animalité qu'entre cette "vie" de la liberté phénoménologique et la vie capturée dans le *Gestell*,

12. C'est pourquoi nous n'avons pas repris, dans ce qui précède, les fort belles pages du *Cours* que nous avons analysé, où Heidegger traite, de manière aporétique, la question de la mort chez l'animal. A la question que pose Heidegger de savoir s'il y a mort pour l'animal, et pour laquelle il ébauche une réponse négative, nous répondons, quant à nous, plus franchement encore.

dans le "dispositif" technique aveugle de la nature et de la culture en tant que poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens. Il faut distinguer entre la culture comme animalité symbolique et donc comme "seconde" nature en l'homme, et la culture comme *Bildung, Weltbildung*, comme *constitution phénoménologique de monde*. Là n'est certes pas, nous venons de le dire, toute notre humanité : mais là est sans doute la part la plus originale, la part métaphysique de nous-mêmes, que nous avons la chance de porter en nous, depuis la nuit des temps.

Il en ressort que la science et la technique, résultant elles-mêmes de l'instituant symbolique, en acquièrent un statut nouveau, qui a bien été mis en évidence par Heidegger. Dès lors que sciences et techniques ne sont plus amenées à réfléchir, de l'intérieur d'elles-mêmes, leur institution symbolique au sein d'un projet-de-monde, donc dès lors qu'elles renoncent à se mettre en question quant à leur statut d'institué symbolique eu égard à la transcendance de monde et à la phénoménalité du langage, elles acquièrent le statut de *Gestell* symbolique, "technique aveugle", et leur "efficacité" vient de ce qu'en elles, ce *Gestell* symbolique s'applique, pour ainsi dire, au *Gestell* de la nature, et ce, aveuglément, sans se poser la question de savoir *ce qu'il en est* de la science et de la technique et ce qu'il en est de la nature. C'est la tendance à la "modélisation" selon l'algorithme mathématique, si prégnante dans les sciences contemporaines, où tout ce qui est requis, c'est que "ça marche", comme si le "modèle", quasi-automatique dans sa mathématicité, suffisait à "expliquer" les choses, et sans que rien d'une ouverture au monde dans un pro-jet de monde ne s'institue véritablement par là au sein d'un *Ereignis*, d'un "avènement" de monde en tant qu'"avènement" d'un temps qui a de l'espace et d'un espace qui a du temps, où reviendrait en jeu l'horizon *phénoménologique* de monde. Pris de cette manière, le *Gestell* technique est, il est vrai, au plus près de la nature comme *Gestell* aveugle, au point qu'il est à prendre, aussi, comme la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens : il tend, et ce, sans doute *depuis la préhistoire*, à mettre l'homme *hors monde*, à le rabattre au plan d'une sorte d'*hyper-animalité*, et tel est encore le danger du *Gestell* "techno-scientifique" d'aujourd'hui. Contre cette *captation radicale* – en tout cas de la liberté phénoménologique en l'homme –, il n'en est que de re-

prendre, dans un projet épistémologique cohérent, les tentatives de Husserl et de Heidegger sur la science moderne et la technique contemporaine[13] : de remonter cette pente véritablement naturelle, selon laquelle, il est vrai, "la science ne pense pas", pour retrouver dans ce mécanisme mortifère de l'institution, qui est une sorte de "mécanisme symbolique de déclenchement" (MSD) social et historique, ce qui, dans l'instituant symbolique, s'alimente malgré tout au champ phénoménologique – il s'agit en particulier de reprendre la *Krisis* en tant que réflexion phénoménologique de l'institution symbolique, de scruter les motifs de cette dernière dans ce que Husserl nommait si bien "la mathématisation de la nature", et ce, non certes par retour à une sorte d'intuition phénoménologique originaire, qui ne peut précisément être qu'eidétique, mais par réflexion du marquage symbolique qui fait de tel ou tel *Wesen* la matrice d'une science "exacte" ou "objective" (la mathématique et la physique). Il s'agit là d'une perspective *épistémologique*, que nous ne faisons qu'ouvrir ici, où l'institution scientifique doit être réfléchie, précisément, comme institution *symbolique* comportant en elle le risque de se muer en *Gestell* symbolique, "mimant" pour ainsi dire, dans son institution, le *Gestell* de la nature qu'elle ne peut précisément mettre en jeu que par son institution elle-même : comportant donc corrélativement le risque de capter en elle-même l'homme comme en autant de "captures comportementales" (ce qu'on subsume généralement par "manipulations" de l'homme et de la nature par une "technique" aveugle relevant d'un fantasme en réalité pseudo-rationnel).

Une autre conséquence importante touche ce qu'il faut concevoir avec l'anthropologie phénoménologique. Comme nous sommes toujours déjà des êtres symboliquement institués, cette dernière ne peut prendre son départ qu'au recroisement de la phénoménologie et de ce qui, de l'excès de phénoménalité du phénomène de langage, fait retour sous forme d'institution symbolique : il s'y agit de "ruser" avec ce retour, et de s'ouvrir à la reconquête phénoménologique de l'excès, de "remonter", en quelque sorte, le cours de l'institution symbolique de langage. Dans cette perspec-

13. Ce que nous faisons dans notre ouvrage à paraître consacré à la *Krisis* de Husserl : *La crise du sens et la phénoménologie.*

tive, il faut reprendre complètement l'élaboration théorique de la psychanalyse, et nous en donnerons un exemple simple à partir de ce que Freud nomme l'oralité, et l'étayage de la pulsion orale dans le passage, chez le nourrisson, de la succion du sein au suçotement de l'une ou l'autre partie de son corps, avec l'apparition corrélative de "zones érogènes". Ce cas est simple dans la mesure où la succion du sein paraît manifestement, tout d'abord, comme ce que l'éthologie nomme un MID, et où ce qui l'anime est à concevoir comme ce que nous avons désigné par "poussée" (*Trieb*). Mais cette poussée n'est pas encore une "pulsion" au sens psychanalytique du terme, et en soi, le passage de la succion au suçotement n'est pas, nous le voyons, propre à assurer l'entrée dans l'ordre d'un plaisir "érotique", puisqu'il est redevable, en termes d'éthologie, de l'*appétence* pour le mouvement inné de succion, qui peut s'effectuer "à vide", au besoin sur des parties du "corps propre". Il n'y a donc là nulle ouverture phénoménologique au monde, et encore moins de pro-jet de monde comme pro-jet de langage (temporalisation/spatialisation en langage), qui soient susceptibles de donner lieu à une institution symbolique. Autrement dit, dans cette appétence pour un mouvement instinctif, il n'y a encore rien, contrairement à ce que pensait Freud, qui soit susceptible d'ouvrir à de l'érogène, soit en tant que dimension phénoménologique de monde, soit en tant que dimension symbolique de pseudo-monde, car nous sommes entièrement au plan du *Gestell* de la nature. Pour que quelque chose comme l'étayage se produise, il faut tout d'abord qu'un "recul phénoménologique" s'établisse à l'égard de l'appétence, que le suçotement acquière, pour ainsi dire, une dimension de "jeu", en laquelle l'oralité elle-même se phénoménalise comme un phénomène-de-monde, c'est-à-dire, en quelque sorte, comme un phénomène comportant en lui-même sa propre énigme, qui est celle de la transcendance de monde. C'est ce qui doit se produire, à en croire Freud, mais surtout Mélanie Klein, de manière précoce dès lors que l'oralité porte *en elle-même*, à même le phénomène comme quoi elle se phénoménalise, la question du dedans et du dehors comme *question* de l'introjection/incorporation et de la projection/expulsion, avec ceci que, très probablement, comme dans les comportements de curiosité, cette question n'est pas posée comme telle, mais *reprise*, tout d'abord, dans des appétences

ou des poussées qui se diffèrent sur le cercle ou l'anneau de la désinhibition. Question "archaïque" en ce sens que la phénoménalité y est mêlée à l'animalité, à l'automatisme de MID fragmentaires se laissant déborder, en quelque sorte, de plus en plus, par la question ou l'énigme de la phénoménalité. Mais quoi qu'il en soit, nous comprenons que cette question elle-même ne peut entrer au champ symbolique que si elle est temporalisée/spatialisée en langage, ce à quoi contribue largement l'entourage de l'enfant, et d'abord la mère. Ce n'est en effet qu'à partir du moment où il y a phénoménalisation de langage qu'il peut y avoir "malencontre", c'est-à-dire retour de l'excès de phénoménalité de langage sous la forme d'instituant symbolique qui assigne sa "place" au sujet. Que cela se produise plus ou moins précocement, c'est plus que probable, dans la mesure où nous n'entendons pas par langage le langage parlé articulé, mais une temporalisation/spatialisation où le présent se voit chargé de ses rétentions et de ses protentions et l'espace de ses dimensions de parcours temporel. Et que cette temporalisation/spatialisation entre dans la "structuration" de l'archaïque, de la question sous sa forme archaïque, c'est pareillement pour nous une sorte d'évidence.

Cela nous montre, en tout cas, selon quels critères nouveaux il faut envisager à la fois les matériaux mis à jour par l'investigation psychanalytique et son élaboration théorique. A ce titre, les "pulsions", véritables "glandes pinéales" de la théorie freudienne, nous paraissent avoir un statut purement théorique, qui est à revoir et à repenser de fond en comble. Car, on l'aura compris, il n'y a de "pulsions" qu'eu égard à l'institution symbolique, c'est-à-dire *en rapport aux* MSD (mécanismes symboliques de déclenchement). Tant qu'il n'y a pas de MSD (et d'automatisme de répétition correspondant), nous en sommes en effet au niveau où la phénoménalité de monde se conquiert sur l'animalité naturelle de l'homme. Il faut qu'il y ait des MSD, donc phénomène de langage et institution symbolique de langage, pour qu'on en passe à son animalité symbolique, à ce nouveau cercle de désinhibition où peut se définir quelque chose comme la pulsion. Et que la pulsion puisse recouvrir, en tant que "glande pinéale" unissant l'animalité naturelle et l'animalité symbolique, la poussée mise en jeu dans les MID, c'est là un *immense problème* que nous ne traiterons pas ici, mais que l'on ne peut en aucun cas, comme le faisait Freud, supposer

d'avance résolu – ce qui a entraîné Freud, on le sait, au "biologisme" et au "naturalisme", ainsi que Binswanger l'a fort bien montré[14].

Nous conclurons ce chapitre en disant que si l'homme est en effet *l'animal du symbolique*, c'est qu'il est aussi, dans l'ordre métaphysique des êtres, *l'être pour lequel le champ phénoménologique des phénomènes-de-monde hors langage et des phénomènes-de-monde de langage s'ouvre sans égal.* Ou l'être pour lequel, de cette manière, *la question de la phénoménalité se pose comme question enveloppant définitivement en elle son énigme, mais qu'il peut du moins reconquérir en tant que telle par l'exercice de cette liberté singulière qu'est la liberté phénoménologique.* Si l'étude et l'interrogation des ressorts de l'institution symbolique en elle-même relève de l'anthropologie philosophique, et en particulier des "sciences" humaines dans ce qu'elles ont de meilleur (lequel, toujours, tendanciellement, court le risque de se perdre), le traitement de cette question comme question relève de la phénoménologie, et en particulier de l'anthropologie phénoménologique. Car c'est en ces dernières que s'ouvre la possibilité systématique de remonter le cours de l'institution symbolique de langage – et non, comme dans la métaphysique "classique", la recherche d'un instituant symbolique qui soit "satisfaisant". Si la phénoménologie partage avec l'ensemble de la tradition philosophique cette inquiétude quant aux ressorts de l'institution symbolique de "monde" – lequel peut aussi bien être, de Platon à Descartes et Hegel, un non-monde, un hors-monde au sens phénoménologique –, elle s'en démarque en tant que pour elle, ces ressorts sont à chercher dans *l'institution symbolique de langage*, c'est-à-dire dans la manière dont l'*excès* de phénoménalité du phénomène de langage sur la phénoménalité des phénomènes-de-monde (hors langage et repris en chiasme se schématisant de langage), se retourne, fait retour comme défaut ou plutôt *lacune* en phénoménalité, *instituante* dans la mesure où son effet est de mettre *hors monde* des *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique. Tout est là, désormais : reconquérir cette lacune en la manifestant comme excès, porter au phénomène ce court-

14. Voir "La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie", in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 201-237.

circuit qu'elle effectue en son jeu instituant, en y découvrant un excès irréductible de phénoménalité, *un horizon de sens phénoménologique*, ou *un existential phénoménologique*. Tel est très précisément ce que nous nommons "remonter le cours de l'institution symbolique du langage" : là est possible *autre chose* que le mythe ou la "métaphysique". *Comment* est-ce possible ? C'est la question que nous allons traiter systématiquement dans notre dernière partie, en sachant bien, d'entrée, que ce traitement ne peut que nous engager à une tâche tout aussi infinie que celle du mythe ou de la "métaphysique". Mais c'est du moins, pour nous, la tâche de la "philosophie première" aujourd'hui. Car il s'agit de s'ouvrir, dans la modernité, nous voulons dire dans la question qu'elle nous pose souvent de manière tragique, à la philosophie *pour enfin en faire*, et non plus, comme dans les tentatives de la "métaphysique", d'en faire un moment pour ne plus jamais en faire. Bref, il s'agit de s'ouvrir à la philosophie comme à l'une des modalités possibles de notre condition d'hommes, où il y va principalement de notre liberté, de notre être-au-monde que nous ne pouvons négliger un moment, sous peine de nous voir capturé, à notre insu, par le *Gestell* symbolique qui nous enserre et nous menace de toutes parts, comme un risque sans précédent historique, de déperdition symbolique de sens. La modernité n'en exige pas moins de nous, philosophes, et c'est aux autres hommes libres que s'adresse la tentative de notre liberté, donc pas seulement, on l'aura compris, aux philosophes. L'énigme que nous poursuivons appartient à tous, et notre abord n'est, à cet égard, en rien privilégié.

III ème PARTIE

FONDATION DE LA LIBERTE PHENOMENOLOGIQUE :

L'énigme phénoménologique du monde,
l'eidétique transcendantale sans concepts et l'institution symbolique.

§ 1. **Poésie et poétique : l'œuvre de Jacques Garelli**[1]

Que l'énigme du monde, la transcendance de monde des phénomènes-de-monde et l'incarnation de cette transcendance en les *Wesen* bruts et sauvages des phénomènes-de-monde soient le lieu de toute poésie véritable, c'est ce que Garelli a admirablement montré dans son œuvre philosophique. Il y a dans toute poésie au moins une dimension phénoménologique, qui en fait l'authentique spécificité, et par laquelle elle entreprend de "dire", dans des phénomènes de langage, des phénomènes-de-monde qui, pour une part, demeurent hors langage. En quoi consiste ce "dire", en quoi le "dire" poétique est-il "révélateur", pour nous, de l'être-au-monde, du séjour au monde, non pas du poète comme subjectivité symboliquement instituée, mais du poète comme phénomène-de-monde articulé lui-même à des phénomènes-de-monde ? Comment dire l'horizon de monde ?

L'entreprise n'est pas simple, tant elle va contre le sens commun *apparent* : pour appareiller avec le poète, il faut laisser au port toute psychologie et toute logique, tous les états d'âme à quoi s'accroche presque désespérement notre subjectivité, et toute les règles d'évidences auxquelles paraît s'ancrer l'objectivité. Il s'agit, non pas de s'abstraire, mais de mourir concrètement avec le poète, c'est-à-dire de mourir à la violence de l'être nécrosé par ses habitudes. Contrairement aux apparences, cette mort ouvre à l'hospitalité prodigue du séjour au monde, le seul qui soit réllement. Dire l'énigme du monde, c'est, en effet, rencontrer aussitôt un obstacle de taille, qui est celui du langage symboliquement institué, le langage communément et quotidiennement pratiqué, et qui, quoique soustendu par le monde, ou l'horizon de monde, en ce que, comme Heidegger l'a montré, il est temporalisation/spatialisation de monde, aboutit le plus souvent et comme innocemment à la mise hors-monde des *phénomènes-de-monde* : c'est ce que l'on peut reconnaître comme sa platitude coutumière, dès lors qu'il s'inscrit dans

1. Nous nous référons à l'œuvre philosophique de Garelli, déjà citée.

la linéarité logique. Vieille aporie littéraire (impossible d'écrire : "La marquise sortit à cinq heures") mais aussi philosophique (qu'est-ce qui "passe" de cette rose rouge dans cette matinée de printemps dans l'expression : "cette rose est rouge" ?), que Hegel traite un peu trop cavalièrement, au début de sa *Phénoménologie*, en opposant la négativité du concept à la profusion du sensible. Il est vrai que ce langage, fait de concepts, est l'ennemi commun tant de la poésie que de la philosophie, comprise du moins, si l'expression a un sens, comme "description pure des phénomènes". Ce langage est en fait, dans son "arbitraire", celui du "soleil" unique qui éclaire, non pas le monde, mais un tableau ou un spectacle étale de choses et de qualités bien découpées, identifiées et sûres, que l'on s'obstine à confondre avec les phénomènes, alors que tout y est refermé sous l'empire du cercle qu'est le concept. Ce langage, objet de la linguisitique, est en fait, nous l'avons vu, *symboliquement institué* en signes : les unités symboliquement instituées de langage (les "signifiants") projettent comme leur ombre les unités symboliquement instituées (les "signifiés") de ce qui n'est déjà plus monde, mais "référent" – dont nous savons qu'il n'est tenu en son extériorité que par la dimension phénoménologique du langage, c'est-à-dire par la *transcendance* des phénomènes-de-monde. Tout effort de dériver les unes des autres est voué à l'échec puisqu'il s'agit d'un seul et même découpage symbolique en unités qui ne sont repérables que de se renvoyer les unes aux autres, à l'infini. Si la linguisitique se justifie de cette apparente autonomisation d'un plan sans dehors, qui est comme un voile réticulé tendu sur les phénomènes-de-monde, elle échoue dès lors qu'il s'agit de penser la complexité de la parole opérante – celle qui dit quelque chose du monde sans transmettre pour autant des "informations" sur l'état de tel ou tel "signal" –, et la logicité enchevêtrée du langage, qui n'est pas la logique – la logique est bien, comme disait Kant, la logique de l'illusion, et nos contemporains l'ont compris à leur manière en découvrant qu'il n'y a pas de logique qui puisse se comprendre sans une méta-logique. Bref, l'institution symbolique de langage est celle de ces découpages, de ces coupures ou des ces scansions qui articulent son déploiement signifiant. Mais cette articulation est complexe puisqu'elle ne concerne pas seulement les unités minimales de sens (les "signes"), mais aussi des unités plus vastes, à la

fois "logiques" et "grammaticales". Si la linguistique est un instrument commode pour décrire systématiquement une langue, elle est trompeuse en ce qu'elle analyse ou démêle les fils s'enchevêtrant d'une masse unique qui, dans la parole opérante, se découpe et se rythme *d'un coup*, au sein d'une temporalisation/spatialisation en langage qui est temporalisation/spatialisation de monde : nul besoin d'être linguiste pour savoir bien parler, pour faire entendre les pensées et les sensations les plus subtiles.

Prendre la parole sur le vif, c'est donc déjà se rendre compte qu'elle est autre chose qu'un étalement plan, en réseau, de signes. C'est, en effet, saisir que, dans l'unité du projet de monde où elle s'origine (l'unité de quelque chose à dire qui ne soit pas simplement "informatif"), elle se constitue en une phase de présence comportant en elle-même son passé (ses rétentions) et son avenir (ses protentions), mais où, déjà, telle est la réflexivité de la parole, son passé est inscrit dans son avenir, et son avenir, dans son passé : si je veux dire quelque chose, c'est que je sais déjà ce que j'ai à dire, et pourtant je ne le saurai vraiment que quand je l'aurai dit, quand je reconnaîtrai dans ce que j'ai dit ce que je projetais justement de dire. Telle est, en termes heideggeriens, la parole comme temps/espace et comme *Ereignis*. Mais temps/espace complexe en ce qu'il n'est déjà plus unilinéaire (entassant le passé dans l'innocence de ce qui va advenir au futur), mais en quelque sorte enroulé d'avance dans son déroulement même, et d'autant plus complexe que, dans cette temporalisation qui spatialise en écartant les uns des autres les horizons du temps (passé, présent, avenir), jouent les articulations symboliques, c'est-à-dire aussi les coupures, les ruptures, les scansions, les temps et angles *morts* du langage symboliquement institué. Bien parler n'est rien d'autre que faire jouer ces temps et angles morts de manière *concertée* dans le même temps/espace ou la même phase de présence du langage. La parole n'est donc pas seulement temps/espace de ce qu'elle signifie, amène au dire, mais aussi temps/espace de ses temps morts, de ses ruptures de temps et d'espace qui jouent comme en contrepoint du temps/espace. Parler, c'est temporaliser/spatialiser en rusant avec les silences de l'institution symbolique, en les articulant, sur les portées où ils tendent chaque fois à se disposer selon leur niveau, l'un à l'écart de l'autre, comme au sein d'une même

partition musicale où se constitue en fait la phase de présence de la parole. Parler, c'est donc déjà faire une musique de sens où se reconnaissent et s'inventent des rythmes. Et c'est *presque* faire de la poésie, hors de l'information et de la logique, dans la phénoménalité de la parole, où ses lacunes ou angles morts, qui sont symboliquement institués, se neutralisent pour ainsi dire par la ruse de leur concertation au sein d'un même temps qui est un même espace, comme si le sens à dire coulait des vides de cette structure de vides se laminant elle-même, entre les lignes et les mots.

Presque. Car il reste que, dans l'exercice opérant de la parole qui cherche à dire quelque chose, et non à transmettre des états signalétiques de faits ou de choses, les lacunes ou les temps morts découpés par l'institution symbolique de langage demeurent vides ou morts, pures scansions destinées à s'effacer, tout comme la musicalité de la parole, devant le dit. Or le phénomène de langage est le tout, aussi bien le dire que le dit, autant le flux des sons, des écritures et des significations que le sens qui s'y anticipe et s'y reconnaît, et qui en un sens est *déjà* langage[2] : la parole n'a pas d'origine factuelle, elle ne se laisse pas décomposer en étapes, et ce "déjà langage" doit en passer, pour s'exprimer, par les lacunes de l'institution symbolique de langage, par leurs harmonisations mutuelles. Contrairement à ce que l'on croit généralement aujourd'hui, période étrange de l'obnubilation universelle par les prestiges du symbolique, ce "déjà langage" n'est pas *ipso facto* tributaire de l'institution symbolique : s'il l'était, nous ne serions que des ordinateurs programmés, il n'y aurait que du langage-signal, et jamais d'*invention* de parole. Nous ne pouvons inventer du sens que s'il y a du jeu entre le langage symboliquement institué et ce sens qui, déjà langage, est pourtant *au-delà* des découpages symboliques comme ce qui tient la parole opérante depuis son lieu à lui, la guisant dans la concertation de ses temps et angles morts. Autrement dit, la parole n'est menteuse ou plate que si cet au-delà vient à lui manquer, si elle se réduit à la logicité linéaire et univoque de l'enchaînement logique de concepts (comme dans l'expression : "cette rose est rouge"). C'est dire que l'au-delà du

2. C'est ce que nous avons reconnu, dans notre ouvrage *Phénomènes, temps et êtres* (II[e] section, § 8), comme le chiasme se schématisant du langage.

langage symboliquement institué est vite manqué, et qu'il détient, en réalité, les secrets de la parole à ses origines, donc aussi à l'inverse, l'énigme de l'institution symbolique de langage qu'il doit bien rencontrer pour ruser avec elle.

L'interrogation de l'institution symbolique de langage, c'est ce qui se cherche, déjà, dans le mythe. Ainsi que l'a montré Levi-Strauss, celui-ci est une musique de sens, de *Wesen* découpés dans la réflexion réciproque de l'en-deçà et de l'au-delà du langage articulé, c'est-à-dire dans le jeu des lacunes ou des trous de son institution symbolique. Dans le mythe, dont le caractère est de proliférer à l'infini, c'est comme si le langage cherchait à rattraper ce qui échappe à sa logique (et à son premier découpage en signes) symboliquement instituée en déployant, comme sur les portées d'une même partition, des logiques de différents degrés jouant en quelque sorte comme une méta-logicité, de second degré, articulant des êtres et des qualités marqués à distance en signifiants par le découpage symbolique. Et, nous l'avons vu, le piège du mythe est qu'il cherche à capter l'au-delà de l'institution symbolique, le déjà langage dont nous parlons, dans la reprise de l'infra par une sorte de "méta-système" instable parce que contradictoirement réinscrit dans la logique, à la poursuite in-finie d'elle-même, du langage symboliquement institué (en tant que logique de ses propres transformations). Les contrepoints du langage mythique ne le sont plus seulement de ses temps et angles morts, mais aussi des sens (des *Wesen* marqués en signifiants) que ceux-ci découpent et d'autres temps et angles morts corrélatifs, contribuant pareillement à cette méta-logicité du fait qu'ils sont autrement articulés. Cela reporte d'autant, encore plus loin, l'au-delà du langage qui est à dire et est en ce sens déjà langage, et c'est ce qui relance à l'infini la poursuite engagée. L'aporie de la pensée mythique est qu'en se temporalisant/spatialisant en paroles dont l'organisation musicale sature le sens institué avec du sens institué (dans une véritable surdétermination symbolique), elle prend elle-même l'institution symbolique se faisant au piège de l'institution symbolique toujours faite de langage, se fige dans cette "méta-logicité" qu'elle s'épuise à poursuivre, comme pour en livrer le secret en la rabattant *au plan d'une véritable intrigue des découpages symboliques*[3]. Première

3. Nous indiquons ici, tout ce qui, dans le mythe, se joue en fait comme

pensée de l'origine, mais qui, tout en mettant en œuvre la temporalisation/spatialisation de langage, la manque comme telle, c'est-à-dire manque le phénomène même du langage. La pensée mythique devrait inciter nos contemporains à comprendre qu'il n'y a pas d'explication symbolique du symbolique, donc pas d'explication du tout, car il ne tient que de son *dehors* ou de son au-delà, qui peut certes être *nommé* (c'est Dieu ou le Grand Autre) de l'intérieur même de l'institution symbolique, mais comme ce qui détient son énigme. Et ce nom referme aussitôt l'énigme sur lui-même tant qu'il ne s'articule pas en parole (le Verbe judéo-chrétien), mais en parole elle-même au-delà de l'institution symbolique de langage, elle-même à dire *contre* les temps et angles morts de cette dernière.

Cette parole encore à dire n'est rien d'autre que ce qui fait le *phénomène* de langage, *sauvage* par rapport à toute institution. C'est ce *logos* barbare, dont la phénoménalité se dérobe toujours autant dans l'au-delà de la parole que dans celui du mythe, qu'il s'agit de faire advenir au phénomène, de phénoméménaliser *en tant que tel*, au revers des découpes et lacunes de l'institution symbolique. C'est ce phénomène qu'il s'agit d'amener lui-même en vue de lui-même, c'est-à-dire sans concept (lequel procède toujours déjà de l'institution symbolique) préétabli, dans ce que Kant nommait si bien une finalité sans fin, dans l'abandon des mythes, mais aussi de tous les noms qui, dans l'histoire, ont *servi* à le désigner : ce ne peut être que le lieu d'un art, et c'est en fait cet art en quoi consiste la *poésie*.

La découverte philosophique, capitale, de Garelli, est que *le poème est en fait un phénomène* : phénomène de langage, et du même coup phénomène-de-monde, phase de monde se mouvant en se temporalisant/spatialisant en langage, dans un retournement du langage articulé (symboliquement institué) contre lui-même, où la poésie se distingue des autres modes d'expression artistique (musique, peinture, sculpture). En elle, le langage remonte, pour ainsi dire, la pente de son institution symbolique pour se déployer, en quelque sorte, à son origine phénoménologique. Les

anecdotes ou intrigues symboliques (jeu des signifiants) du symbolique : cela relève, chaque fois, de l'analyse concrète, extraordinairement menée par Lévi-Strauss dans ce véritable monument, néanmoins hyperhégélien, que constituent les *Mythologiques*.

"moyens" de cette remontée sont divers, ainsi que Garelli l'a très justement montré à propos de poètes aussi différents que Racine, Valéry, Rimbaud, Mallarmé, Breton, etc. Mais il s'agit toujours, dans cette prise de l'institution symbolique de langage à revers, de la "dé-concerter" en la faisant jouer contre elle-même sur plusieurs portées à la fois, de faire imploser/exploser ses lacunes, ses temps et ses angles morts, en y logeant, par les images poétiques, des sources ou des éclats proto-temporels (et proto-spatiaux) de temps (et d'espaces) qui viennent à jouer *explicitement* en contre-points de la temporalisation/spatialisation de langage où ces proto-temps s'espacent en temps et ces proto-espaces se temporalisent en espace d'un cheminement. Double jeu, selon la belle expression de Garelli, du recel et de la dispersion, où la phase de langage (sa présence se mouvant, avec ses rétentions et ses protentions) éclate, s'étoile, se disperse en éclats de non-sens apparents, et où ceux-ci s'épaississent du même mouvement en écailles de monde, en ce que Merleau-Ponty nommait si bien "essences sauvages" (essences sans concepts, c'est-à-dire sans logique), qui sont autant de manières de l'"ester" (*Wesen*) de monde, de lambeaux de sa "chair" où le phénomène de monde se "palpe en épaisseur", dans la profondeur de sa phénoménalité, porteur par là de *logoï* sauvages en multitude, et en particulier de ce logos sauvage au fil duquel comme à l'improviste se phénoménalise le poème. L'obscurité proverbiale des poètes ne tient en fait, montre-t-il, qu'à la contingence et à l'indéterminité principielle, défiant toute logique, du phénomène comme rien que phénomène que phénoménalise le poème, et en tant que lequel celui-ci se phénoménalise.

En d'autres termes, si l'art poétique consiste à dé-concerter l'institution symbolique, c'est pour re-concerter la parole autrement, dans l'unité indéterminée et pourtant individuelle du poème en tant que phénomène : le paradoxe, seulement apparent, est que le poème ne peut y parvenir qu'en se déployant lui-même aussi comme une composition musicale, où les significations ne sont plus réglées, nous allons dire dans un instant pourquoi, par le découpage de l'institution symbolique (ce qui est le cas du mythe), mais éclatent depuis des foyers de sens sauvages inscrits *au creux* des images poétiques. Garelli a fort bien montré que toute tentative de lire la poésie selon la linéarité logique est

d'entrée vouée à l'échec : il faut se laisser bercer par cette musique de sens qu'aucun concept ne désigne, ce qui la distingue fondamentalement du mythe, et la bonne compréhension est celle, musicale, où tout doit s'entendre *ensemble*, dans un temps et un espace d'une seule masse, selon les indications laissées par le poète (ponctuation, disposition des lignes et des blocs de lignes, mise en pages, etc.), mais dans une temporalisation/spatialisation complexe, puisqu'elle s'effectue à la fois dans la dispersion ouvrante du temps (des rétentions et des protentions) et dans le recel épaississant de l'espace (qui donne stabilité et consistance au temps qui devient temps d'espaces et de monde en s'étoilant selon ses récurrences et ses anticipations reportées d'un seul coup à différents niveaux).

Plus précisément, le poème comme phase de présence *de monde* (phénomène-de-monde) ne peut advenir, en tant que tel, que si cette phase est *multiplement déphasée* de l'intérieur d'elle-même de manière à ce que ces déphasages s'accordent, se concertent de manière *inédite* dans le temps et l'espace du poème, dans son espace-temps. Sans ces déphasages, ce dernier serait simplement "logique", c'est-à-dire non-poétique : son unilinéarité tendrait à le rabattre au plan déjà extra-mondain de l'institution symbolique du langage, l'expression serait "plate", et cela, parce que les découpages ou les lacunes de l'institution symbolique n'y joueraient que comme temps et angles morts. Or, le tour de force du poète est de faire jouer, en contrepoint de la linéarité, dans ce que Garelli nomme parfois la "transversalité paradigmatique", ces sortes de bombes à retardement que sont les images : éclatant à plusieurs niveaux simultanés depuis un foyer qui se dérobe, elles manifestent, par leur surbondance, les lacunes de l'institution symbolique, ce que celle-ci laissera toujours échapper entre les mailles de ses filets. A l'inverse, c'est bien, avec elles, quelque chose de *l'au-delà de l'institution symbolique* qui fait irruption, dans les vides, et se cherche un sens dans ce *logos* sauvage, dont le poème découvre le fil tout en l'inventant, en vue de se phénoménaliser comme phénomène-de-monde. Irruption qui inonde ou qui dévore l'ordre symbolique du langage conventionnel, et contre laquelle celui-ci est d'abord sans prise. Car, au lieu que ces images soient elles-mêmes découpées selon les ordres de l'institution symbolique, elles constituent, avons-nous dit, autant de proto-temps/proto-

espaces : ceux-ci s'empilent, s'entrecroisent, s'empiètent, en un entrelacs de lambeaux de temps et d'espaces que l'art du poète consiste à harmoniser, mais selon le fil, à l'écoute duquel il s'est placé, du *logos* sauvage qui se cherche à tâtons et qui ne se trouve que dans cette quête elle-même, puisqu'il n'est finalisé, en tant que sauvage, par *aucun concept (idée)* qui soit à "exprimer". Tel est chaque fois le miracle poétique que nous y voyons, pour ainsi dire, le phénomène de langage à ses origines, c'est-à-dire en ses obscures gestations, avant l'œil unique qui voit, ou le soleil rassurant qui illumine le spectacle représenté des choses (les idées), en dehors de toute démiurgie (qui ne peut être que symbolique), comme *logos* ou verbe *se faisant* de manière barbare, *rien* qu'en vue de lui-même, dans l'invention qui le fait se découvrir.

Ce *logos* sauvage ne peut donc se faire de lui-même qu'en sous-main, derrière et contre le langage symboliquement institué. Et s'il s'ouvre par les images poétiques – qui sont, on le voit, tout autre chose que les métaphores d'une rhétorique disciplinée, laquelle ne vient jamais qu'après coup, ou trop tard, pour faire l'inventaire de ce qui est déjà devenu "lieu commun poétique" –, c'est qu'elles ne déconcertent l'institution symbolique de langage que dans la mesure où, il nous faut montrer comment car c'est le point où tout se noue, elles indiquent bien en leur creux ou en leur foyer un *sens sauvage*, d'au-delà des signes du langage conventionnel, un être ou une essence sauvage sans concept, pour lesquels il n'y a précisément pas de nom, sans que cela implique qu'ils ne puissent se composer en un phénomène de langage, en un logos sauvage, avec d'autres de leurs parents. Car l'erreur est de croire que les images poétiques ne désignent rien que du "farfelu" : non seulement elles sont, comme l'a montré Garelli, le "moyen" de l'*Aufhebung* poétique, qui est en fait suspens de l'institution symbolique de langage, mais encore, principalement depuis Rimbaud et sa postérité surréaliste, elles consistent, par le *court-circuit* qui s'effectue en elles d'êtres ou d'essences (*Wesen*) eux-mêmes symboliquement institués en leur découpage mais complètement désancrés de ce découpage par le court-circuit lui-même, à indiquer l'essence sauvage, voire le buisson d'essences sauvages qui s'y trouve en creux ou en noyau, comme cela même que le phénomène-de-monde, en sa phénoménalité sauvage, recèle depuis tou-

jours à la lumière qui tranche de l'institution symbolique. C'est de ces essences sauvages sans concept, au croisement de chiasmes d'essences devenues sauvages par leur désancrage du langage quotidien, que le poème comme phénomène de langage est l'agencement, le verbe se faisant en un phénomène-de-monde. Si l'image poétique, en son court-circuit, est comme un lambeau de proto-temps/proto-espace[4], c'est qu'elle est un horizon de monde, un existential phénoménologique où vient à s'accrocher, dans l'éclatement qui le rassemble, le phénomène-de-monde. Mais elle est aussi, comme telle, absolu risque de dispersion, une sorte de "folie", en ce que l'implosion qui l'indique par le court-circuit la fait exploser *hors langage*, à même l'épaisseur phénoménale (la "chair" de Merleau-Ponty) des phénomènes-de-monde, qui pourtant se creuse en un pseudo-dedans. Il faut ajouter, pour lever toute équivoque, que cette "folie" poétique n'a qu'un rapport lointain avec la "folie" pathologique. Ces essences ou ces êtres barbares, loin d'être tous symboliquement marqués dans ce qui constitue l'inconscient symbolique de la psychanalyse (le lieu des "signifiants"), constituent, par leur profusion même, dont l'être ne peut lui-même être que sauvage et s'indiquer, dans le poème, par des êtres sauvages (des images), le lieu d'un *inconscient phénoménologique* qui est l'archaïque même des phénomènes du *monde*, et qui joue lui-même en contrepoint du langage conscient, symboliquement institué (qui donne son identité à la conscience). Par là, l'art poétique est aussi reconquête délibérée du phénomène de langage, des traces de son logos barbare, dans les trous qu'il y a dans le soleil du langage conscient, et c'est cet inconscient-là que visait André Breton. Derrière, entre, ou dans le vide des mots que le poète utilise nécessairement, et qui sont ceux de l'institution symbolique de langage, se fait en effet entendre, dans le poème, cette musique sauvage d'essences ou de sens sauvages, le langage à ses aurores phénoménologiques : le retournement ou *l'épochè* poétique a lieu quand la lecture superficielle des mots de convention est manifestement vouée à l'échec, quand donc c'est en fait le langage symboliquement institué qui joue en contrepoint du phénomène, réfléchi comme rien que phénomène, du

4. C'est-à-dire, nous allons tenter de le montrer, à la fois réminiscence et prémonition transcendantales.

langage sauvage du poème, quand nous sentons que tous nos repères traditionnels, et qui relèvent de l'institution symbolique, sont subvertis. En un sens, il ne reste rien, nous avons à mourir. Mais c'est une mort symbolique de l'ordre symbolique, qui nous ouvre à la vie et à la liberté du monde, ou tout au moins à sa profusion phénoménologique in-finie, à une sorte d'éternité qui, retrouvée, comme disait Rimbaud, est "la mer allée avec le soleil". C'est l'éternité du monde en sa transcendance.

Eternité qui n'est certes pas cette éternité des idées platoniciennes elles-mêmes institutées par la philosophie pour réfléchir le sens toujours déjà dérobé de l'institution symbolique. Car c'est la sempiternité barbare, immémoriale, des essences sauvages, et qui s'enlève à même l'épaisseur d'absence de toujours en quoi consiste la transcendance de monde. La transcendance de monde n'est pas, en effet, celle d'un Dieu (qui, comme "soleil", serait seulement créateur de l'ordre symbolique, et visible pour le seul œil désincarné du cyclope), mais d'une absence radicale et ultime, de toujours et pour toujours, qui est seule propre à *receler*, en ce *toujours* déjà qui est du même coup *toujours* encore, les essences sauvages et leurs buissons, et à *accrocher* les phénomènes-de-monde à leur phénoménalité. Si la poésie est autre chose qu'un "nominalisme de second degré" dont on pourrait toujours, il est vrai absurdement, faire l'hypothèse (mais ce "on" ne serait sûrement pas poète), si donc le poète n'est pas seulement celui qui écrit, mais aussi et surtout celui qui écoute, c'est qu'il est au lieu où se rencontre une *nécessité* qu'il ne fait pas tout simplement parce qu'elle le fait, et qui, comme toute nécessité, est de toujours et pour toujours. S'il pratique des images, ce n'est pas en vertu d'on ne sait quel culte décadent du non-sens, mais parce qu'il sent quelque chose en leur creux, qui s'impose à lui, et pour lequel il cherche, à la limite extrême de son pouvoir, le sens, le *logos* qui y demeure éternellement caché. Espérances et désespérances du poète, où il s'agit, par la mort, de vaincre la mort, d'arracher à l'absence au moins quelques lambeaux, paradoxalement tout éphémères, d'éternité. Le plus cruel de ses biens, ce sont en effet "les lois de la paresse éventrée du monde"[5]. Lois inconnues, non-écrites, jamais décrétées nulle part, aux-

5. J. Garelli, *Difficile séjour*, XIV., José Corti, Paris, 1986.

quelles le poète tente de s'accorder par les lois du *logos* sauvage du poème. Rien, en ce lieu, n'assure de certitudes et de raisons. Et pourtant, c'est le lieu même de notre condition d'hommes si nous consentons à enfin être au monde, à vivre au grand air. Lieu des vraies richesses, puisque, en lui, se révèle qu'il y a toujours plus pour le langage que ce qu'y découpe et tranche son institution symbolique : la prodigalité infinie des phénomènes, seule à la mesure de la transcendance d'absence du monde sur fond de quoi ils paraissent tendus avant les êtres et les choses, éclatés en leurs essences sauvages, qui, proliférant en foules, et déjà un peu mères des êtres et des choses, en sont encore très loin, non marquées qu'elles sont par le Nom du soleil.

Tel est aussi, dans son exigeante concision, le lieu poétique de Garelli, qui se constitue dans son œuvre poétique en poésie, en phénomènes de langage, sans aucun concept, au fil de *logoï* sauvages liant l'émergence, à l'infini, des logoï sauvages en une véritable *logologie* poétique. Lieu qu'ont déjà hanté les poètes de la modernité, et en particulier Mallarmé, mais qui se charge peut-être, ici, davantage de sa *concrétude de monde*. Poésie moins mentale, donc, et si l'expression a un sens, plus phénoménologique, au moins d'un "rien", qui constitue tout le génie du poète, l'énigme que constitue toujours l'originalité s'accommodant mal des repères culturels. Poésie dont nous nous risquerons à dire qu'elle nous montre, mieux que ce ne fut fait, que son lieu est un lieu de chair, pour peu que nous abandonnions nos évidences quotidiennes ; lieu de notre être-au-monde le plus concret, épuré des anecdotes ou des intrigues qui ont encore partie liée avec ces évidences[6]. Non pas qu'il ne s'y passe rien, très loin s'en faut, mais que ce qui s'y passe y est toujours marqué du sceau unique de la contingence et de la nécessité, que tout s'y joue d'un seul coup dans les mouvements en écho de parcours toujours déjà multiples. Non pas aventure ou odyssée mystique, mais trajets en foules, et remarquablement concertés, à même la pâte *nue* du monde, en une ek-stase étoilée de la présence (du *Dasein*) dans l'épaisseur d'absence de toujours qui fait la consis-

6. Car anecdotes et intrigues n'ont proprement de sens qu'au champ symbolique, nouées par le symbolique (dans le "jeu" des "signifiants") ; cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III : les psychoses*, Seuil, Paris, 1981, ch. XXI ("Le point de capiton").

tance du monde, et où celui-ci fait ek-stase au phénomène en revenant de son pli d'absence.

§ 2. **Introduction à l'eidétique transcendantale sans concept**

a) *Le statut phénoménologique-transcendantal de l'image poétique*

La reprise synthétique de ce que nous apporte la poétique de Garelli nous a montré que, s'il n'y avait l'image poétique, on pourrait presque douter de l'existence des *Wesen* bruts et sauvages et de la possibilité d'y atteindre. Dans la mesure où nous n'avons nous-même d'existence, et de pensée, qu'en tant que nous sommes nous-mêmes institués symboliquement, pris toujours déjà au réseau de l'institution symbolique, et en particulier de l'institution symbolique de langage, on pourrait soutenir, à la suite de la psychanalyse, la thèse suivante. Tout au plus ne retrouvera-t-on jamais, en guise de *Wesen* sauvages jouant à revers des essences langagières et autrement découpées, que des *Wesen* eux-mêmes marqués en signifiants, investis par l'excès de phénoménalité de la temporalisation/spatialisation en langage. Autrement dit, des êtres et des qualités antérieurs, certes, aux découpages du langage symboliquement institué, mais *déjà* pris au moins dans les découpages de l'institution symbolique *se faisant*. Dans ce que nous avons nommé la "géologie transcendantale" de l'institution symbolique de langage, ces *Wesen* constituent de la sorte un "*antéprédicatif*", que nous nommerons de *premier degré* dans la mesure où il se détache seulement comme tel par rapport au langage articulé. La tâche serait alors, pour échapper à l'effet de capture de l'instituant symbolique, de *dégager* cette sorte de "couche antéprédicative" d'êtres et de qualités par des rythmes de langage temporalisant/spatialisant ces *Wesen* investis *avec* d'autres *Wesen*, non-investis, mais jouant, en quelque sorte, au même niveau qu'eux. Et cela ne serait possible que moyennant un projet-de-langage comme projet-de-monde au sens heideggerien : projet inscrivant du sens là où, tout d'abord, il n'y en avait pas, parce que temporalisant/spatialisant des *Wesen* là où opèrent des lacunes en phénoménalité. En fait, c'est cet "antéprédicatif-"

là qu'a toujours visé la phénoménologie. Chez Husserl, où il etait encore trop manifestement conçu en transparence avec les découpages du langage symboliquement institué ; chez Merleau-Ponty, où, dès la *Phénoménologie de la perception*, se posait la question de la différence et des rapports entre sa logicité propre, en fait déjà temporalisée/spatialisée en langage (mais d'un langage plus proche de sa phénoménalité), et la "logique" du langage symboliquement institué. Chez Heidegger enfin, avec la pensée de l'*Ereignis*, telle qu'elle se dit dans *Unterwegs zur Sprache* ou dans *Zeit und Sein*. Tout revient par là finalement au phénomène de langage, qui est en quelque sorte le phénomène *par excellence*.

Or, on le sait, telle n'est pas notre thèse. Le phénomène de langage ne serait rien, pas même phénomène, s'il n'était *chiasme se schématisant* en propre de *phénomènes*, le phénomène "verbal" (parlé ou écrit) et le phénomène "visé"[7]. Sans altérité radicale de phénomènes-de-monde hors langage, le phénomène de langage serait incapable de se réfléchir en phénomène verbal (parole ou écriture), parce qu'il n'y aurait aucune possibilité, pour le projet de langage en tant que projet-de-monde, de s'articuler schématiquement (dans le schématisme de chiasme en quoi consiste le langage) en réfléchissant, en temps/espace, l'avance et le retard à l'origine de ce schématisme par rapport à lui-même, et qui est la part nécessaire de proto-temporalisation/proto-spatialisation dans la temporalisation/spatialisation elle-même. Le langage, autrement dit, ne dirait jamais rien que lui-même, et le monde ne serait rien d'autre que le langage dès lors dépourvu d'extériorité. Nous serions immergés dans une sorte d'absolu nominalisme, qui serait même incapable de se concevoir, et nous serions, en quelque sorte, des être aveuglément temporels, sans conscience possible du temps. Par conséquent, nous serions incapables de réfléchir l'institution symbolique par laquelle nous serions irrémédiablement captés : non seulement nous serions de part en part des animaux symboliques, mais nous ne pourrions même pas l'énoncer, et depuis Cro-Magnon, nous taillerions toujours les mêmes silex – l'invention et l'historicité symboliques seraient impossibles. Cela n'empê-

7. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, II[e] section, § 8.

che pas, du point de vue phénoménologique, cette grande difficulté[7] que, la temporalisation/spatialisation en langage, dans la mesure où elle incarne au moins une part de ses essences formelles dans les *Wesen* sauvages du phénomène, rend ceux-ci inconnaissables comme tels, et semble, par là, rabattre tout le champ eidétique au plan de l'"antéprédicatif" de premier degré. Mais c'est dû à ce que, le plus souvent, en se temporalisant/spatialisant, le phénomène de langage se schématise pour lui-même en cette temporalisation/spatialisation qui paraît tout d'abord comme celle des *Wesen* de monde eux-mêmes découpés par les excès en phénoménalité (les essences formelles désincarnées) des phénomènes de langage sur les phénomènes hors-langage. Par là même, le temps-espace du langage se trouve intérieurement divisé en temps-espace de *Wesen* de monde et en temps-espace de temps et d'angles *morts* où quelque chose de la phénoménalité des phénomènes de langage, mais aussi des phénomènes hors-langage, se trouve perdu. Découpé et démembré par ces temps et angles morts, le phénomène hors-langage s'en trouve "méconnaissable", et le langage ne paraît plus rien dire d'autre que lui-même dans la mesure où, par là seulement, il y a une sorte d'"oubli", au sens heideggerien du terme, de quel chiasme de *phénomènes* il y a phénoménalisation dans la schématisation. L'excès en phénoménalité du phénomène de langage sur la phénoménalité du phénomène hors-langage se retourne en lacunes qui découpent, selon leur logicité propre, les essences ou êtres sauvages incarnant l'autre part de la logicité du phénomène de langage : ce retournement lui-même est, nous l'avons vu, le lieu même de l'instituant symbolique. Cependant il suffit de remarquer la diversité des institutions (et des captures) symbolique à travers la diversité des langues et des cultures, et la diversité des "maladies" symboliques recensées par la psychanalyse, pour s'apercevoir que ce retournement est lui-même, pour ainsi dire, *divers à l'origine*, par conséquent *non immuablement fixé*. Il y a en lui une irréductible contingence qui doit bien être liée, quelque part, à la contingence de la phénoménalisation *des phénomènes de langage*, où ceux-ci doivent bien rencontrer leurs extériorité phénoménologique, celle des phénomènes-de-monde. Si, le plus souvent, le phénomène de langage en vient à "oublier" avec *quel* phénomène-de-monde hors-langage il est en chiasme se schématisant, et ce, dès qu'il se réfléchit en

temps-espace "oubliant" sa matrice phénoménologique proto-temporelle/proto-spatiale (sa matrice schématique sans concept), cela ne signifie pas qu'il doive l'ignorer pour toujours. *Repérer ces phénomènes et les Wesen sauvages qui les accrochent à la transcendance de monde : telle est la tâche propre de la phénoménologie comprise comme eidétique transcendantale sans concept.* Cela même n'est possible, nous allons tenter de le montrer ici, que par une traversée qui, remontant le cours de l'institution symbolique, doit aller jusqu'à toucher l'origine phénoménologique du langage.

En poursuivant de manière radicale certaines indications de Merleau-Ponty[8], et en nous inspirant de la poétique de J. Garelli, nous soutenons, en effet, qu'il existe, *derrière* l'"antéprédicatif" de premier degré, *un antéprédicatif de second degré*, "antérieur" même à la temporalisation/spatialisation en langage, aux êtres et qualités tels qu'ils sont eux-mêmes temporalisés/spatialisés en langage, c'est-à-dire tels qu'ils sont, en réalité, *pour une conscience*, et pour son corrélat instituant, à savoir l'inconscient symbolique. Telle est même, pour nous, la dimension véritablement *archaïque* de *l'inconscient phénoménologique* : celle-là même où les *Wesen* bruts et sauvages se concrétisent à même des *rythmes transcendantaux de phénoménalisation qui ne sont pas nécessairement de langage*, parce qu'ils ne sont pas nécessairement des rythmes de temporalisation/spatialisation, mais des rythmes jouant, à la source de ces derniers, comme rythmes de proto-temporalisation/proto-spatialisation[8], où les *Wesen*sauvages commencent à "ester" ou à être. Déjà la migration ou le nomadisme sauvage des "structures" signifiantes en indique la nécessité, puisqu'il y faut la logologie sauvage des phénomènes telle que nous l'avons dégagée dans notre V^e *Recherche phénoménologique*. Cependant, ce qui y conduit sans retour possible, ce qui ruine définitivement la légitimité d'une doctrine "structurale" cohérente de l'"association" (en réalité seulement tautologique), toujours possible d'un point de vue conceptuel, c'est précisément *l'"effet" de sens de l'image poétique*, en tant qu'il n'est pas purement arbitraire et "nominaliste" (cas de la poésie "ratée"), mais en tant qu'il *se tient depuis l'au-delà* des *Wesen*

8. Cf. *Phénomènes, temps et êtres, passim.*

déjà découpés symboliquement mais désancrés de ce découpage par le court circuit de l'image. Ou encore, c'est le fait que, malgré son absurdité manifeste du point de vue de la "logique" des êtres et qualités découpés par le langage articulé (symboliquement institué), l'image poétique *désigne quelque chose* qui échappe à cette dernière, et qui ne se réduit pas à l'"antéprédicatif" de premier degré. L'absurdité manifeste s'y retourne en arbitraire manifeste des découpages symboliques, dans le moment même où du non-positif, du non-découpé, surgit au creux du court-circuit comme "foyer de sens", à savoir, en réalité, comme *existential phénoménologique* articulant un proto-temps/proto-espace, une *source* elle-même non spatio-temporelle de temps/espace.

C'est cela même qu'il nous faut à présent étudier de plus près comme *possibilité d'ouverture d'une eidétique transcendantale sans concept, à la charnière des "antéprédicatifs" de premier degré et de second degré* – en prenant à revers les pièges de l'institution symbolique de langage. Or, dans cette perspective, nous allons tenter de le montrer concrètement, le problème est que, dans la poésie, le phénomène de langage (le verbe poétique) paraît le plus souvent *en avance* sur le phénomène hors langage qu'il suscite comme en creux. Dans l'eidétique transcendantale, à l'inverse, ce doit être le phénomène-de-monde hors langage, avec le champ de ses *Wesen* sauvages, qui doit paraître en avance sur le phénomène de langage[9], dans un véritable *retournement du phénomène de langage* où ce doit être, à la limite, le phénomène-de-monde lui-même qui doit entrer en chiasme se schématisant avec lui-même. Même si notre distinction procède d'une certaine manière d'une abstraction réfléchiassante, nécessaire à notre exposé, il n'empêche que la poésie, par cette avance sur les phénomènes-de-monde qui la caractérise, "mobilise" le plus souvent ceux-ci sans se livrer au travail de leur exhaustion, de la reconnaissane explicite de leur diversité à l'origine, qui est précisément celui de l'eidétique transcendantale. Dans cette dernière, il y a, nous le verrons, toute une dimension "méta-poétique" qui rend nécessaire sa traversée de la poésie : non pas qu'elle puisse s'assimiler à une "théorie" de la poésie,

9. Cf. *op. cit.* IIe section, § 8.

n'ont jamais été vus et ne le seront jamais. C'est par cette sorte de gouffre en étalement que, précisément, quelque chose de la phénoménalité de ce phénomène advient au visible : quelque chose qui s'engloutit sur l'horizon étale et immaculé du monde, et qui y laisse sa trace, tranché à vif : c'est le mouvement même par lequel, dans le miroitement infini de sa phénoménalité, le phénomène se charge d'un *Wesen* concret et *sauvage*, et c'est ce mouvement même qui fait l'"objet" du dire poétique. C'est donc bien le phénomène-de-monde qui est visé et rapporté à lui-même, mais pour ainsi dire en absence, par un *Wesen* sauvage, "déplacé", qui le fait s'épaissir en la proto-présence de son *Wesen*.

Manifestement, l'image fait jouer ici un *Wesen*, une sorte de "paysage transcendantal", au creux de *Wesen* eux-mêmes sauvages, déjà désancrés des découpages et de la "logique" du langage symboliquement institué, et remontant des profondeurs de l'institution symbolique se faisant. Le "pavillon en viande saignante" et la "soie des mers et des fleurs arctiques" ne désignent déjà plus rien qui soit reconnaissable, et pourtant ils sont encore exprimables en langages articulé, dans la transgression de sa "logique", comme des êtres "surréels". Ces *Wesen* à peine imaginables indiqués par l'expression participent, comme tels, de l'"antéprédicatif" de premier degré puisqu'ils s'*énoncent* dans un court-circuit du langage articulé ("pavillon" avec "viande saignante" ; "soie" avec "mers" et "fleurs", "fleurs" avec "arctiques"), dans une sorte de "dérèglement de tous les sens." "Antéprédicatif" que rien ne prédestine, par ailleurs, à la prédicativité, puisque son absurdité l'en retranche. S'il n'y avait que cela, cependant, nous en serions à une sorte de "jeu de langage" gratuit. Ce qui intrigue et ouvre au sens d'un existential, à la fois symbolique et phénoménologique (nous allons y venir), c'est le court-circuit de ces êtres déjà surréels dans l'image entière : c'est celui-ci qui leur confère, en réalité, depuis lui-même, leur statut d'"antéprédicatif" de premier degré, non complètement absurde ou gratuit. C'est par lui que ces êtres entrent pour ainsi dire en sécession antéprédicative, car c'est par lui qu'ils explosent avec leur charge de surréalité (et non d'irréalité), c'est-à-dire de *Wesen*. Ce qui "crée" l'image, le génie du poète, n'est donc pas un simple jeu du verbe poétique avec lui-même, mais le court-circuit global lui-même, la visée de quelque chose

puisqu'elle ne peut se définir à partir d'aucun point fixe susceptible de jouer comme point de vue, mais qu'elle doive, à chaque fois, se déployer concrètement par la traversée singulière et instable de l'origine de la poésie qui est aussi origine phénoménologique du langage.

Etudions tout d'abord, sur un exemple, où réside et en quoi consiste l'avance du verbe poétique sur le phénomène-de-monde. Prenons l'expression énigmatique, tirée de *Barbare* de Rimbaud[10] :

"Le pavillon en viande saignante sur le soie des mers et des fleurs arctiques."

Cette expression désigne un *Wesen* sauvage au creux des chiasmes qui y jouent de *Wesen* multiples, apparemment êtres ou *Wesen* de langage, désignés par des mots, mais désancrés de l'institution symbolique de langage par ces chiasmes. Manifestement joue, ici, tout un réseau d'oppositions souterraines, en contrepoint de la logicité linéaire de l'expression. Le pavillon flotte sur les mers, comme s'il s'agissait de la seule trace d'un bateau en train de sombrer. Ce pavillon est "en viande", et émerge de la soie : contraste saisissant entre une violence abjecte et une douceur étale, comme si, par un arrachement brutal de chair encore saignante, un de ses lambeaux se voyait flotter sur la soie laiteuse et calme des mers et des fleurs arctiques, en une ébauche de "logique" qualitative, opposant la rougeur sanguinolente et la blancheur immaculée. La soie des mers et des fleurs arctiques est elle-même flottante, chatoyante, miroitante, les fleurs arctiques faisant penser à des glaces, parmi lesquelles flotte à son tour, de manière criante, le pavillon en viande saignante, égaré parmi elles, mémoire d'une pérégrination engloutie. Il s'agit là d'une sorte de "paysage" transcendantal tout à fait saisissant, à la mesure de son "irréalité", ou plutôt de sa "surréalité". Nul doute que par tous ces court-circuits entrecroisés où la pureté tendre rencontre la cruauté la plus dure, ce ne soit "une sorte de phénomène" qui paraisse : mais "phénomène" pris dans une conrétude tout à fait inédite, et flottant pour ainsi dire à son "arrière" dans une transcendance de monde tenant ensemble les éléments de l'image (les êtres et qualités) qui

10. Nous supposons connue la très belle analyse du poème par J. Garelli dans *Le temps des signes, op. cit.*, p. 143-164.

d'inouï et d'inédit qui excède *à l'origine* les pouvoirs de la parole articulée, du verbe poétique seulement appréhendé comme immanence à soi-même. C'est, comme le disait Rimbaud lui-même, une véritable *Illumination*, la saisie, comme en un éclair, d'un phénomène-de-monde, le seul à pouvoir donner à l'image sa consistance propre. Surgissement barbare, qui ne peut être dit que par une image d'images, par un court-circuit de plusieurs courts-circuits, mais au foyer duquel le phénomène visé ne paraît qu'à travers une concrétude sauvage de *Wesen*, en laquelle il "este". Et c'est cette concrétude sauvage qui constitue elle-même ce que nous avons nommé l'"antéprédicatif" de second degré.

Si personne n'a jamais "vu" ce "paysage transcendantal", si le phénomène-de-monde y "est" seulement "en creux" comme l'innommable, c'est qu'il est irréductiblement "contaminé", en sa phénoménalité, par des êtres ou des *Wesen* qui ne sont pas de lui, ou c'est plutôt qu'il ne paraît, en sa concrétude, qu'à travers un être barbare qui est seul propre à l'indiquer indirectement au-delà des découpages en êtres et qualités qui le découperaient (et l'anéantiraient) depuis le langage symboliquement institué. Si cet être sauvage, à la limite de l'imaginable, le "contamine", c'est qu'il est l'écho, en lui, du champ ou de l'inconscient phénoménologique tout entier, écho à la fois retardé et avancé en lui à l'origine, par cette sorte de glissement originaire qui fait tout l'être du *Wesen* sauvage. Autrement dit, il n'y va pas seulement de la singularité du poète en son génie, mais aussi de la singularité de cette concrétisation du phénomène-de-monde demeurant en creux ou à distance de ce *Wesen*. Si l'image n'est pas arbitraire, elle est néanmoins singulière par ce qu'elle donne à voir comme *Wesen* ou comme "paysage transcendantal", auxquels ne correspondent aucune phénoménalisation et aucun phénomène et qui indiquent pourtant bien quelque chose comme un phénomène, et même un phénomène-de-monde.

Dans l'image qui donne à voir un "paysage transcendantal" manifestement imaginaire et pourtant sur-réel, jouent donc à la fois, dans leur revirement réciproque et immédiat, la *réminiscence transcendantale* de phénoménalisations toujours déjà hors présence, au passé transcendantal, et la *prémonition transcendantale* de phénomènes toujours encore au futur transcendantal, hors présence. Le *Wesen*

sauvage montré par l'image est tout à la fois pseudo-phénomène et pseudo-schème d'une phénoménalisation qui n'a jamais eu lieu et d'un phénomène qui n'aura jamais lieu. Et pourtant, nous l'avons dit, c'est bien en son creux, dans la distance qui le tient hors de l'arbitraire, que s'indique quelque chose comme un phénomène-de-monde, certes manqué par le *Wesen*, mais non point anéanti par lui, bien au contraire. Ce qui fait que le *Wesen* manque le phénomène est aussi cela même qui fait qu'il le touche, mais à distance, comme le regard peut toucher les choses. Si le *Wesen* n'appartient pas au phénomène, c'est que rien ne lui appartient en propre. Et si le *Wesen* le touche à distance, c'est qu'il en est l'un des existentiaux, axe ou pivot qui l'ouvre au champ phénoménologique, c'est-à-dire aux autres phénomènes dont le *Wesen* est pour ainsi dire l'épaisseur en lui. Autrement dit, le *Wesen* en est le *symbole phénoménologique*[11], la *concrétude découpée au champ phénoménologique par le phénomène lui-même.*

Il suffit de faire jouer l'image entière en son court-circuit pour s'en apercevoir. Le "paysage transcendantal" est celui d'un engloutissement qui éclate sur une surface miroitante et pulvérisée à l'infini, de l'appel tragique et sauvage d'une navigation errante et en naufrage au sein d'un éternité étale et glacée indifférente bien qu'indéfiniment dispersée en échos, d'une solitude qui, absolue, se répercute et se dissémine au monde avant de disparaître. Et ce n'est pas une figure de l'horreur, mais le cheminement hors temps d'une illumination, l'aventure poétique par excellence. Dans l'image, c'est bien le rythme (ou le schème) d'une phénoménalisation qui est en œuvre, par le jeu réciproque de la déterminabilité et de la quantitabilité, *avant* même l'entrée dans un temps qui a de l'espace et dans un espace qui a du temps, ou bien, tout autant, *après* eux et au-delà d'eux. Pointe ultime du dire poétique, c'est-à-dire du phénomène de langage, ce "moment" rythmique est, du point de vue de

11. Ce qui n'exclut pas que ce *Wesen* au creux de l'image rimbaldienne ne participe aussi, dans le même mouvement, de la visée symbolique du "moment" symboliquement marqué où se perd, par la castration, l'innocence des origines. Mais ce qui est remarquable, ici, c'est que cet existential symbolique soit littéralement *transi*, par la poésie, d'un existential phénoménologique qui seul nous intéresse, en ce que lui seul confère à la singularité du *Wesen* son universalité *sans concept*, à savoir précisément son "épaisseur" d'expérience, sa concrétude de chair, qui en fait un lieu où c'est un phénomène qui s'y réfléchit en absence.

la temporalisation/spatialisation en langage, à la fois éternel et éphémère, "tangentiel", repris dans le verbe poétique comme au-delà de lui. "Moment" répété, de manière lancinante, dans le poème, comme ce qui le tient, comme ce qui en initie le trajet, dans ce qu'il ne faut pas confondre avec l'automatisme de répétition – encore que, par un côté on puisse l'y ramener[11] –, dans la mesure même où l'image ne peut être assimilée tout simplement à un symptôme, par exemple à la représentation hors temps procédant d'une sorte d'état hypnoïde, et ce, parce qu'elle constitue précisément un "moment poétique" *délibéré*, articulé en langage, initiateur en lui-même du projet même de langage par l'épaisseur de concrétude de monde qu'elle charrie. Ce "moment" est plutôt la pointe clignotante du poème, ce qui ne peut que se réinitier indéfiniment à même le monde depuis le clignotement même de la phénoménalisation, dans sa quantitabilité dont le *Wesen* est un écho tout à la fois avancé et retardé, l'épaisseur d'absence de toujours en creux de laquelle, comme en un pli, le phénomène "résonne" comme phase de présence sans passé ni avenir intrinsèques, comme phase de présence elle-même immémoriale et sans projet, mais toujours déjà, dans ce qui fait sa proto-temporalisation/proto-spatialisation interne, en retard et en avance à l'origine par rapport à elle-même.

Autrement dit, si le *Wesen* au creux de l'image est un existential phénoménologique qui touche le phénomène-de-monde à distance, c'est qu'il n'est rien d'autre que ce "bougé" du pli phénoménal en lui-même, cette non-adéquation ou cette non-coïncidence avec soi du phénomène qui épaissit sa phénoménalité, lui donne ce que Merleau-Ponty eût nommé sa chair. Il faut être rigoureusement attentif à ce que le "moment" rythmique porté par le *Wesen* ou le "paysage transcendantal" n'est pas le moment rythmique propre au phénomène, le rythme même de son écriture schématique, la singularité de son pli, mais l'écho avancé et retardé à l'origine de ce pli au champ phénoménologique, autrement dit, ses bords indéfinis, comme si ce pli s'y propageait en ondes, ou comme si, ainsi qu'un aimant, il donnait figure, à distance, à la limaille des *Wesen* de monde – figure qui est justement celle de l'image poétique. Mais, pour poursuivre cette métaphore, il n'y a pas de pôles magnétiques à trouver quelque part, car, à distance de cette figure, le phénomène en son pli *flotte*, joue en creux,

précisément comme un pli schématique, un évasement dont le fond échappe à tout *Wesen*, mais dont les bords même accrochent le *Wesen*. Si, par l'"ester" du *Wesen*, le phénomène *est* phénomène-de-monde, s'il n'est en fait visible que par le "paysage transcendantal", il n'y est précisément que *visible*, sans jamais s'y étaler en chose vue : tout son être est l'être d'une absence en laquelle la phase de présence (le pli) s'ek-stasie en sa réflexion sans concept. La concrétude du phénomène ne lui *revient* jamais que *de* la distance à l'origine de son pli schématique, de ce que celui-ci ébauche en creux dans la pâte du monde en donnant par là figure au *Wesen*. Loin que le phénomène soit sujet porteur de ses *Wesen*, il est plutôt porté par eux, mais dans la mesure seulement où c'est par eux, induits par son pli schématique, qu'il *est* au monde comme phénomènes-de-monde. Du "paysage transcendantal", le phénomène demeure à jamais le "visible", parce qu'il est cette part du non-vu dans le vu qui communique sans solution de continuité avec l'"invisible" – cette part du non-phénoménal dans le pseudo-phénoménal (le *Wesen*) qui communique sans solution de continuité avec le non-phénoménal, avec l'absence de toujours et pour toujours au monde, avec la transcendance d'absence de monde.

Si l'on y réfléchit bien, ce qui fait toute la profondeur *à double fond* de l'image, ce qui, en d'autres termes, fait sa *transcendance*, c'est le surgissement en son creux d'un "paysage transcendantal", d'un *Wesen* sauvage indiqué lui-même en creux des courts-circuits des découpages issus du langage symboliquement institué, et dont le caractère "irréel" ou manifestement imaginaire saute aux yeux, et le retournement de cette "irréalité" en "surréalité" dans le moment même où le rythme même du paysage transcendantal paraît tenu à distance par un rythme demeurant secret, dérobé, et qui est celui par lequel un phénomène se phénoménalise. Le rythme des *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré (le "pavillon", "la soie", etc.) dans le *Wesen* sauvage relevant de l'"antéprédicatif" de second degré, est l'écho pseudo-phénoménal et pseudo-schématique, car ne concernant que des "êtres" et des "qualia", du rythme même de la phénoménalisation, de l'articulation entre déterminabilité et quantitabilité jouant à distance dans le rythme d'un seul et même *Wesen* ou "paysage transcendantal". Comme si le pavillon en viande

saignante incarnait le phénomène en sa phénoménalisation, et la soie des mers et fleurs arctiques le champ phénoménologique en son entier. Comme si, car ne n'est précisément pas le pavillon qui se phénoménalise, et éveille par là l'écho des mers et des fleurs arctiques, mais le rythme *entier* de ce surgissement/évanouissement suspendu à l'éveil d'un écho indéfiniment dispersé, ou mieux, le rythme par lequel le *Wesen* pavillon tend à paraître comme une fleur arctique parmi les fleurs, s'exhibant en elles tout en les exibant comme telles, dans une poussière de naufrages en dérive.

Ce qui est dès lors tout à fait remarquable, c'est que le *Wesen* sauvage relevant de l'"antéprédicatif" de second degré n'est pas lui-même découpé par le langage symboliquement institué, et même que, dans son rythme propre, il n'est pas "analysé" pour être "recomposé" selon une logicité de langage. Ou plutôt, il n'est de langage que par un bout, celui qui le temporalise/spatialise hors de toute "logique", et qui est le cheminement du poète pour y conduire. Le propre de l'image en son court-circuit global est en effet d'amener à l'"illumination" comme abolition de tout parcours temporel d'espace et de tout parcours spatial de temps, et c'est par là que l'"antépridicatif" de premier degré, déjà "découpé" autrement que par le langage articulé en tant que participant déjà d'une véritable "création" eidétique, est miné de l'intérieur, et en abîme, par l'"antéprédicatif" de second degré, par le *Wesen* barbare qui tient en fait les *Wesen* de premier degré depuis son ailleurs. Le retournement ou la "magie" de l'image poétique a lieu dans cette abolition des découpages issus de l'institution symbolique de langage, dans le moment même où, paraissant "justifiée", c'est de plus haut que du langage articulé que l'"antéprédicatif" de premier degré se voit découpé en sa temporalisation/spatialisation : depuis l'"antépridécatif" de second degré, lui-même tenu en abîme par le pli schématique du phénomène.

Par là, ce qui "tient" l'image hors de l'arbitraire, du gratuit ou du saugrenu, c'est un véritable *phénomène* de langage, à savoir un chiasme se schématisant (se temporalisant/spatialisant) de phénomènes, le phénomène de parole, qui est l'image tout entière avec ses court-circuits, et le phénomène hors-parole, qui s'en dégage en creux. Le rythme du verbe poétique, qui est celui d'un effleurement, d'un glissement disséminé en surface ("*sur* la *soie* des

mers..."), se recroise, en son parcours spatio-temporel, avec le rythme du "paysage transcendantal" en tant que plissement induit par le rythme proto-temporel/proto-spatial du phénomène, c'est-à-dire en fait, par cette médiation, avec ce dernier lui-même. L'extraordinaire force, et le paradoxe du *langage poétique* est donc d'indiquer *indirectement* le phénomène-de-monde *sans en effectuer une décomposition/recomposition eidétique selon sa logicité à lui*, et ce, parce que, par sa pratique de l'image poétique comme donnant accès aux *Wesen* bruts et sauvages ("antéprédicatif" de second degré), il ne "réifie" pas le phénomène-de-monde en le décomposant selon sa logicité en "êtres" et en "qualités". Au point de vue phénoménologique, il faut reconnaître au langage poétique une supériorité intrinsèque sur le langage philosophique : il est plus "proche" de la dimension barbare, phénoménologique, non symboliquement instituée du langage. En lui s'effectue la traversée par le langage de son institution symbolique vers son origine phénoménologique ; en lui s'exhibe l'articulation de l'"antéprédicatif" de premier degré avec l'"antéprédicatif" de second degré : à la limite même au phénomène de parole puisque c'est ce qui reste à jamais hors-parole qui y pénètre depuis son dehors pour faire le chiasme se schématisant du langage comme phénomène-de-monde.

En d'autres termes, le tour de force du langage poétique est d'arriver à articuler la proto-temporalisation/proto-spatialisation ayant lieu dans le *Wesen* sauvage avec la temporalisation/spatialisation en langage, par la médiation de ce qui est parcours temporalisant/spatialisant du *Wesen* de second degré, du "paysage transcendantal", au gré de *Wesen* de premier degré, mais suffisamment "illogiques" pour que le parcours ne soit pas "analyse logique" du "paysage transcendantal". Le parcours consiste simplement en un trajet singulier, une ouverture du regard, dont le temps et l'espace sont destinés à s'abolir, ou plutôt à se réfléchir en eux-mêmes eu égard à ce qui n'a pas de temps et d'espace en tant qu'il en est la condition de possibilité. C'est même pourquoi l'"illogique" du parcours n'est pas tout simplement absence de sens, lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage, mais vacillation du sens en ce qui en nourrit l'origine, redécouverte de la lacune comme excès se réfléchissant en lui-même. La poésie est bien l'un des

moyens donnés aux hommes pour se libérer de la capture par l'instituant symbolique.

Cette articulation de la proto-temporalisation/proto-spatialisation avec la temporalisation/spatialisation en langage implique un double statut, dans l'image globale, de la phase de présence, à la fois immémoriale et pourvue de ses rétentions et protentions. Rythmée par la phase de langage, elle l'est aussi par la phase de proto-présence (la trace schématique) du phénomène-de-monde en sa transcendance de monde. Le génie de l'image rimbaldienne est d'enchâsser (en chiasme) ces deux rythmes l'un dans l'autre, de recréer, par le rythme de langage, la distance *interne* qui permet au schème rythmique du phénomène de *se réfléchir* en abîme, dans le "paysage transcendantal" comme réminiscence/prémonition transcendantale ou "bougé" de l'écriture schématique du phénomène en ses bords. A cela, il faut ajouter que le rythme de langage ici en question n'est pas rythme de langage articulé, mais rythme temporalisant/spatialisant le "paysage transcendantal" en des *Wesen* de langage relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré, et que *rien*, sinon précisément le rythme schématique du *phénomène-de-monde* en chiasme dans la phase de langage, *ne prédestine l'un à l'autre* – le court-circuit qui les "apparie" n'est précisément que la réminiscence/prémonition transcendantale elle-même, l'écho à distance du phénomène en sa phénoménalisation dans le champ ou l'inconscient phénoménologique. Ainsi, par la temporalisation/spatialisation du "paysage transcendantal", se dégage une phase de présence de langage en laquelle c'est d'une certaine manière un *Wesen* brut et sauvage induit par le phénomène qui entre en chiasme avec lui-même, et qui, par là, fait entrer le phénomène dans le chiasme de langage, le fait se réfléchir, par ce chiasme, dans le *Wesen* brut et sauvage lui-même. Si la phénoménalisation comme phénomène, à savoir comme schème transcendantal de sa propre phénoménalisation, reste définitivement un phénomène *hors langage*, relevant de l'éternité transcendantale ou du rythme éternel de la phénoménalisation[12], il n'en va pas de même de la concrétisation eidétique du phénomène à même la pâte ou la chair du monde : si, dans sa phénoménalisation,

12. Cf. notre V[e] *Recherche phénoménologique*, § 2, pp. 160-206.

le phénomène se réfléchit immédiatement en lui-même dans sa transparence schématique, comme le phénomène de sa propre phénoménalisation, dans sa concrétisation eidétique il se réfléchit au champ phénoménologique en ce qui est *déjà* sa proto-temporalisation/proto-spatialisation, parce qu'elle est déjà le retard et l'avance à l'origine de son écriture schématique par rapport à elle-même, l'inscription originairement retardée et avancée en lui de l'écriture schématique des autres phénomènes dont il est solidaire[13]dans la cohésion sans concept du champ phénoménologique. C'est cette concrétisation eidétique qui le fait paraître, mais dans cet écart à l'origine par rapport à lui-même qui est son ek-stase originaire, comme "paysage transcendantal", comme *Wesen* brut et sauvage le doublant en épaisseur. Et c'est cet écart qui est la matrice transcendantale *aveugle* de l'écart où vient se loger le chiasme de langage comme chiasme qui le schématise, c'est-à-dire le parcourt en le réfléchissant dans une temporalisation/spatialisation, répercutant le phénomène à la fois hors de sa concrétude eidétique, en son pli schématique (coextensif de sa phase de présence sans passé ni avenir intrinsèque), et en elle, par la figure concrète (le "paysage transcendantal") que prend le *Wesen* au fil de son parcours temporalisant/spatialisant. Lequel, dans l'exemple analysé, y découpe "le pavillon en viande saignante" et "la soie des mers et des fleurs arctiques".

Il suffit de descendre à cette profondeur, qui est celle de l'origine phénoménologique du langage, pour s'apercevoir que l'image rimbaldienne, et le "paysage transcendantal" qu'elle met en scène, *ne sont pas les seuls* propres à pouvoir faire entrer le phénomène dans un chiasme de langage. Notre explicitation elle-même en a implicitement mis en jeu d'autres. Une mutltitude *a priori* indéfinie d'autres *Wesen* pareillement sauvages peuvent jouer ici comme en résonance au même rythme de phénomène (par exemple : "La corne de brume dans la poussière crue des astres"). Nous ne voulons pas seulement dire par là qu'on pourrait donner du phénomène-de-monde en chiasme dans le phénomène de langage une "image" moins "morbide" ou moins "atroce", car cette "atrocité" fait partie intégrante de sa singularité,

13. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, passim.*

mais plutôt que les échos rythmiques du rythme schématique du phénomène dans le champ phénoménologique sont originairement multiples, que le *Wesen* donné à voir par le poète n'est pas le seul en lequel le phénomène se concrétise, qu'il y a encore bien d'autres, selon d'autres échos rythmiques. Autrement dit, et vu par l'autre bord, si l'image rimbaldienne n'est pas arbitraire, si elle est autre chose qu'un jeu gratuit de langage, elle n'en est pas moins *contingente* ou *singulière*, liée qu'elle est à la singularité du poète, à son être-au-monde propre, à la manière dont résonne, en lui, l'inconscient phénoménologique, à ce qui fait son style inimitable mais reconnaissable, à l'individualité insituable de son génie[14].

Par là même nous apparaît ce qui constitue peut-être la limite de la poésie ou tout au moins ce en quoi consiste plus précisément ce que nous avons nommé l'avance, en elle, du phénomène-de-langage, du verbe poétique, sur les phénomènes-de-monde devant faire "l'objet" de l'eidétique transcendantale sans concept. Si celle-ci a une chance de se déployer dans ce qui ne manquera pas de paraître "surhumain", c'est précisément dans le "moment" même de *concrétisation* du phénomène où, depuis son écart par rapport à tout phénomène de langage, le phénomène devient *phénomène-de-monde* en se chargeant de *Wesen* bruts et sauvages *en multitude*. Il faut bien que l'eidétique transcendantale sans concept se "nourrisse" de ce "moment" pour qu'à travers la diversité des *Wesen* ainsi réfléchis, ce soit *le même* phénomène qui y transparaisse, *le même* pli schématique, non certes identifiable, ce qui serait contradictoire avec la non-adéquation à soi du phénomène, mais du moins reconnaissable (susceptible d'être réfléchi) sans concept.

La tâche paraît gigantesque. Tout se passe comme si ce à quoi Rimbaud touche tangentiellement en un éclair était cela même que nous devrions chercher à déployer pour lui-même au sein de l'eidétique transcendantale, comme au

14. C'est pourquoi on peut toujours lire cette image comme un "symptôme", comme un "signifiant" obsédant pour le poète, comme la modalité, chez lui, de l'existentialité symbolique de la castration. Mais ce serait imputer la naissance de l'image à la pathologie symbolique du sujet-Rimbaud, ce qui est toujours possible, mais unilatéral en tant que procédant d'une lecture "symptomatique" à la recherche des "signes" qu'elle trouvera *toujours* pour son pro-jet d'explication, nécessairement, par là, tautologique, c'est-à-dire n'énonçant *rien* que le projet lui-même.

sein d'une *variation* eidétique, d'un tout autre genre que celle de Husserl, puisque ce serait le phénomène lui-même en tant que tel qui devrait lui servir de guide ou d'axe. Et c'est en cela même, très pratiquement et très concrètement, que devrait consister le retournement dont nous avons parlé[15] de la poïésis poético-musicale dans le poïésis phénoménologique. Ce retournement serait, nous sommes en train de le comprendre, retournement du chiasme se schématisant du langage sur lui-même, reprise systématique du phénomène de langage à son origine phénoménologique. Alors que, pour ainsi dire, la poésie toucherait le plus souvent les phénomènes-de-monde "à l'aveugle", sans savoir exactement lesquels, l'eidétique transcendantale aurait à traverser la poésie elle-même pour lui faire reconnaître *quels* phénomènes elle touche à travers ses images ou l'"anté-prédicativité" de second degré qu'elle y met en jeu. Telle est la difficile question qu'il nous faut à présent étudier.

b) *Le retournement phénoménologique du poético-musical envisagé dans son principe*

De quoi est-il question ? A partir de la réflexion en abîme d'un rythme schématique de phénomène dans un *Wesen* sauvage ou un "paysage transcendantal", il s'agit, en principe, de jouer au lieu même de cette réflexion pour laisser refluer le phénomène depuis son lieu hors langage pour qu'il se charge, dans ce reflux, de la concrétude de ses *Wesen* sauvages, c'est-à-dire de proto-temporalisation/proto-spatialisation *diverses* à leur tour susceptibles d'être reprises diversement dans des temporalisations/spatialisations en langage. Ce retournement est une véritable *Kehre* du dire en tant que ce sont les phénomènes-de-monde eux-mêmes qui paraissent devoir conduire à une sorte de régulation d'eux-mêmes dans des *Wesen* sauvages directement rythmés, dont la diversité doit elle-même être prise en écho dans des phases de langage diversement rythmées, avec ceci que la superposition rythmique de ces divers rythmes doit être possible en principe puisqu'ils sont tous rythmes en écho du *même* rythme schématique de phénomène qui doit pouvoir les tenir ensemble. Comme si, par

15. *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II[e] section, § 8.

une "superposition harmonique" des paysages transcendantaux, l'unité du rythme schématique de phénomène se dessinait en creux, au sein d'un même chiasme complexe de langage, comme si donc, l'eurythmie des divers paysages transcendantaux était la *preuve* quasi-empirique que ceux-ci constituent autant de *Wesen* sauvages du *même* phénomène, la composition eidétique concrète du même pli schématique de phénomène. En fait, il s'agit là d'une entrée dans les profondeurs de l'image, et d'une pratique du paysage transcendantal qu'elle met en scène, où celui-ci doit en quelque sorte être "mesuré" par le phénomène lui-même. Pratique impossible, dirait-on, si nous ne pouvions en déceler, ça et là des ébauches aussi remarquables que caractéristiques[16]. Pratique qui, en tous les cas, ne peut être que profondément liée aux moyens poétiques, sinon elle-même poétique.

Tout vient de ce que le seul moyen dont nous disposons pour saisir, ou plutôt pour indiquer des *Wesen* sauvages depuis le langage symboliquement institué est celui de l'image poétique, comme court-circuit de *Wesen* marqués par cette institution symbolique, mais s'en désancrant dans le mouvement même où le court-circuit fait jouer un chiasme (un rythme) au creux duquel rayonne le *Wesen* sauvage, dans le revirement l'une dans l'autre d'une réminiscence et d'une prémonition transcendantales. Et c'est parce que c'est là le seul moyen dont nous disposions concrètement, nous, êtres parlants, que l'eidétique transcendantale ne peut se concevoir elle-même que comme une sorte de *poétique*, un genre de musique "associant" rythmiquement des *Wesen* sauvages, c'est-à-dire des foyers d'images. Tout le problème est de savoir comme faire jouer, dans un *phénomène* de langage ("antéprédicatif" de premier degré temporalisant/spatialisant des *Wesen* déjà autrement découpés que par l'institution symbolique de langage), des

16. Ainsi, par exemple, *le verbe être* d'André Breton, remarquablement analysé par J. Garelli dans *Le recel et la dispersion*, *op. cit.*, pp. 15-35, 131-151, peut-il être considéré comme une ébauche parfaitement réussie d'eidétique transcendantale du phénomène-de-monde "désespoir". De la même manière, quoique dans une élaboration déjà plus poussée, *Difficile Séjour* de Jacques Garelli peut être considéré comme une amorce d'eidétique transcendantale du "séjour des pierres", c'est-à-dire de la pierre comme phénomène-de-monde. Cela indique déjà qu'il n'y a pas d'eidétique transcendantale qui soit possible hors du langage ou plutôt du verbe *poétique*. Elle est sans doute, à ce titre, une tâche pour les poètes. Mais c'est une tâche philosophique.

rythmes qui réfléchissent en abîme des rythmes schématiques relevant de l'"antéprédicatif" de second degré. Il s'agit pour ainsi dire de répercuter la logologie sauvage des phénomènes dans une logologie de *Wesen* sauvages jouant chacun en creux des images. Ce doit donc être, à l'inverse, une logologie d'images qui doit "éveiller" la logologie sauvage des phénomènes, telle qu'elle se concrétise dans ces lambeaux de leur phénoménalité que sont les *Wesen* bruts et sauvages. Toutefois, le lieu du retournement dont nous parlons est dans le fait qu'il ne suffit pas, loin s'en faut, d'aller pour ainsi dire "à la pêche" aux images, mais qu'il faut que les images surgissent, en quelque sorte, à même la phénoménalité des phénomènes, pour composer quelque chose comme leur symbolisme phénoménologique (leur existentialité phénoménologique) au sein d'une structure musicale, sur plusieurs portées, en échos : il y en a au moins trois. Tout d'abord, celle du langage immédiatement intelligible, à savoir du langage symboliquement institué dont les temps et angles morts sont habités, au second degré, en vertu du court-circuit de ses essences, par des *Wesen* autrement découpés qui sont ceux de l'"antéprédicatif" de premier degré. Ensuite, celle de ces *Wesen* eux-mêmes qui contrepointent déjà le rythme du langage articulé, et qui doivent composer un second rythme dans le premier, ou plutôt, composer avec le premier le rythme d'une phase globale de langage (à moins de quoi l'image paraîtra arbitraire, aussi incompréhensible que le symptôme de la pathologie symbolique). Enfin, celle du rythme schématique relevant de l'"antéprédicatif" de second degré, qui doit répondre, en écho, au rythme des *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré, et les tenir depuis sa transcendance d'absence ou sa transcendance de monde. Il doit lui-même contribuer au rythme schématique global de la phase de langage, à moins de quoi, à son tour, il paraîtra hors-signification, c'est-à-dire relever de l'ordre symbolique du signifiant ou du symptôme. Si ce rythme schématique global est atteint, nous avons affaire à un véritable *phénomène* de langage qui est aussi, on le voit, phénomène musical, où les temps et angles morts du langage entrent en rythme lui-même porté par les *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré, dont les temps et angles morts corrélatifs de leur découpage (qui n'est déjà plus celui du langage symboliquement institué) sont eux-même portés

par un rythme qui est le rythme schématique "antéprédicatif" du second degré. Le phénomène de langage est donc le report de ces trois rythmes l'un dans l'autre pour composer *un seul rythme*. Cela parce que c'est seulement dans cette unité rythmique, nous l'avons vu à propos de l'image rimbaldienne, que le rythme schématique du phénomène s'indique *en creux*, à la fois dans le langage par le *Wesen* sauvage, et hors de lui comme le pli schématique d'où se propage le rythme schématique propre au *Wesen*. C'est par là seulement que celui-ci se voit composé sans concept depuis le phénomène lui-même, et pas seulement par des jeux du langage avec lui-même. Et c'est là seulement que peut jouer le retournement dont nous parlons, comme si, de ce lieu, devaient surgir des *Wesen*, des images ou des "paysages transcendantaux" en profusion, comme si l'atteinte de ce lieu devait "mobiliser" la pâte nue du monde pour y découper des *Wesen* sauvages, de l'"antéprédicatif" de second degré, ce qui ne peut être tout simplement le cas. Si, comme nous l'avons dit, il ne suffit pas d'aller à "la pêche aux images", c'est que toute la question reste de savoir *comment*, dans la profusion d'images que ne peut manquer de susciter, par association libre, telle image qui vient d'être trouvée, *le phénomène comme rien que phénomène*, et qui est cela même qui est à "décrire", ou plutôt à "écrire", peut jouer le rôle d'une *instance critique* ou d'une instance de contrôle, devant discipliner les débordements, rapidement arbitraires, de l'imagination, fût-elle phénoménologique – sans parler du retour subreptice, toujours possible, des concepts de la réflexion issus de l'institution symbolique du langage. C'est dire, déjà, qu'il doit s'agir de tout autre chose que d'une sorte de pratique systématique de la "métaphorisation", car il y va de tout autre chose que de rhétorique : le langage à trouver n'a rien de "figuré", car il est au contraire le plus concret en ce qu'il doit s'enlever, par les *Wesen* sauvages qu'il doit charrier, à même l'épaisseur de phénoménalité des phénomènes.

Or le problème qui se pose aussitôt est le suivant. En principe, les *Wesen* sauvages qui accrochent le phénomène à la transcendance d'absence de toujours du monde ne font que porter, dans ce qui advient comme la concrétude du phénomène, le retard et l'avance à l'origine en elle de l'écriture schématique globale en laquelle s'inscrit l'écriture schématique (le schème, le rythme ou le pli) du phénomène.

Réminiscences et prémonitions transcendantales de cette écriture schématique globale dans la phase de proto-présence schématique du phénomène comme phénomène-de-monde, les *Wesen* sauvages de second degré sont déjà l'incarnation de la logologie sauvage des phénomènes, ils en sont la part épaissie en êtres. Il n'y a de multiplicité indéfinie de *Wesen* qu'à la mesure de la multiplicité toujours possible de réflexions transcendantales sans concept de l'écriture schématique globale dans telle phase schématique de proto-présence qui s'en dégage par là en creux. Par ailleurs, l'individuation transcendantale de tel ou tel phénomène-de-monde est liée à sa phénoménalisation, et donc foncièrement instable et contingente. Cette instabilité et cette contingence s'articulent directement avec les *Wesen* sauvages qui se concrétisent dans la réflexion sans concept du phénomène, si bien qu'il n'y a, *a priori*, aucun moyen de *savoir* de quel phénomène-de-monde sigulier tel *Wesen* de second degré est la réflexion sans concept. Si l'image poétique déployée dans le verbe poétique donne "à voir" un *Wesen* sauvage de second degré, un "paysage transcendantal", celui-ci, certes, ne se tient que d'indiquer en creux un phénomène-de-monde, mais ce dernier est le plus souvent touché "à distance" par une poussée à la limite de l'origine phénoménologique du langage, et non par une remontée, un reflux depuis cette origine, seule susceptible de pouvoir faire éclater plusieurs *Wesen* liés au même pli schématique de phénomène. C'est même en cela que consiste l'avance de la poïésis poético-musicale sur le phénomène-de-monde.

Que le phénomène ne soit pas une chose, nous le savions déjà, mais il n'est pas non plus quelque chose d'à ce point fixé qu'il puisse, comme tel, exercer un *contrôle* sur la production, la poïésis d'images poétiques. La poïésis phénoménologique est hautement problématique parce que le phénomène incarne le paradoxe d'être un individu tout provisoire (divisible et quantifiable), donc rebelle, en lui-même, à tout concept qui en ferait un simulacre ontique. A la mesure de cette sorte de ductilité, on peut dire que, le faire revenir d'une réflexion en abîme d'un rythme de *Wesen* déjà découpés (au sein de l'"antéprédicatif" de premier degré) dans le rythme d'un *Wesen* sauvage de second degré, c'est risquer de régler le découpage du second sur les découpages des premiers, et donc, par là, déjà découper *du dehors*, par le seul verbe poétique, la réflexion

sans concept d'un pli *a priori* indéterminé (car indéfiniment déterminable et quantifiable) de phénomène. L'avance de la poïésis poético-musicale sur le phénomène court toujours le risque d'une sorte d'"idéalisme poétique", à savoir d'une "création" aveugle de phénomènes depuis le rythme du *Wesen* sauvage de second degré. Tout le problème est précisément que cette réflexion en abîme est une réflexion sans concept, une réflexion "esthétique", et non une réflexion "téléologique" (Kant), puisque, individu sans concept, le phénomène ne peut pas constituer une fin. Il n'y a, dès lors, aucun espoir de découvrir une *technê* (un "art") dans la poïésis, qu'elle soit poético-musicale ou phénoménologique. Autrement dit, nous sommes dans une sorte de cercle puisque, si le *Wesen* sauvage de second degré l'est d'*un* phénomène nous ne disposons précisément pas d'autre moyen de savoir de *quel* phénomène il s'agit que celui du *Wesen* lui-même en lequel le phénomène "commence" à être comme phénomène-de-monde, par une réflexion sans concept qui l'inscrit dans une proto-temporalisation/proto-spatialisation. Toujours déjà pris dans la temporalisation/spatialisation en langage de phénomènes-de-monde que nous "oublions" à l'origine (ils constituent l'inconscient phénoménologique), nous paraissons irréductiblement incapables de retourner l'avance du verbe sur les phénomènes, la poïésis poético-musicale en poïésis phénoménologique. Dans ce contexte, la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* comme "avènement" d'espace et de temps paraît la pointe ultime de ce qui est humainement pensable.

C'est en un sens le cas, mais les choses ne sont cependant pas aussi simples que le laisserait penser l'*Ereignis* heideggerien. Il y a, dans cette apparente simplicité, une sorte d'illusion, si du moins on l'érige en critère. Tout vient de ce que le rythme du *Wesen* sauvage de second degré, qui contre-pointe, dans l'image, le rythme des *Wesen* déjà temporalisés/spatialisés (et découpés) de premier degré, n'est pas le rythme même de la temporalisation (hors langage) du phénomène, mais le rythme de sa *concrétisation* au champ phénoménologique, par laquelle il "commence" à être *comme présence immémoriale* sans passé ni futur intrinsèques. Ce que nous avons nommé, dans notre V^e *Recherche phénoménologique*, la "transparence schématique", n'a lieu qu'à l'égard du phénomène se réfléchissant en sa phénoménalité globale, miroitante et chatoyante à l'infini, et non

à l'égard de tels ou tels lambeaux épaissis en *Wesen* de cette phénoménalité, puisque, en ces derniers, s'inscrit la distorsion originaire du phénomène, à savoir l'avance et le retard à l'origine de l'écriture schématique globale dans l'écriture schématique (la phénoménalisation) du phénomène. C'est déjà depuis cette distance à l'origine que le *Wesen* porte, mais *en creux*, ou par propagation dans l'inconscient phénoménologique, l'empreinte schématique du phénomène. Par là même, ce dernier semble bien déborder, par sa transcendance, le chiasme de langage, et ce, de manière irréductible. C'est donc comme si le phénomène en sa phénoménalisation, excédant à jamais le phénomène en sa concrétisation, devait demeurer indéfiniment dans l'ineffable.

Cette manière de formuler les choses n'est juste qu'en apparence, car elle nous permet de mesurer plus finement en quoi consiste, concrètement, le chiasme de langage. Ce qui sauve de l'"idéalisme poétique", dont le fantôme est une illusion manifeste, puisque, à ce titre, la poésie ne serait jamais un art, une poïésis s'alimentant à la poïésis phénoménologique, à la réflexion sans concept des phénomènes-de-monde, c'est précisément que l'image poétique "réussie" (non-arbitraire) ne se tient que d'indiquer *en creux* un phénomène-de-monde qui y est en fait visé. Autrement dit, c'est le fait que le retournement dont nous parlons a déjà lieu dans la poésie, le fait que c'est depuis sa phénoménalisation, et seulement depuis elle, que le phénomène se charge de sa concrétude, et la *tient* comme telle. Le "paysage transcendantal", en lequel s'abolit le découpage des *Wesen* de premier degré déjà temporalisés/spatialisés, ne se découpe lui-même, s'il est "paysage transcendantal", que depuis le schème (le rythme) transcendantal de la phénoménalisation qui en est comme le pli demeurant à distance, dans l'*écart* irréductible entre le phénomène et la concrétude de ses *Wesen* sauvages (de second degré). Ce qui fait le *chiasme* entre le phénomène en sa transcendance et la concrétude de ses *Wesen* est tel que c'est *depuis cet écart même* que le rythme transcendantal du phénomène lui-même joue en contrepoint des rythmes incarnés par ses *Wesen*, et entre par là, de manière eurythmique, dans l'eurythmie du phénomène global où se joue le verbe poétique, pour en faire un chiasme se schématisant (se temporalisant/spatialisant) *de langage*.

Le verbe poétique advient comme phénomène de langage dès lors que, parmi tous les contrepoints ou déphasages à l'œuvre dans sa phase de présence (pourvue de ses rétentions et de ses protentions), il en est un, ultime, qui retourne le phénomène de langage (temporalisé/spatialisé) sur un schème ou un rythme (de phénoménalisation) radicalement hors langage, car *hors temps et hors espace*, indéfiniment inscrit "en pointillé" dans le rythme schématique de langage, comme cela même que celui-ci *vise* à réfléchir dans sa téléologie schématique sans concept, *malgré* ou *à rebours* de sa logicité, qui est logicité de temporalisation/spatialisation. Le paradoxe du *phénomène* de langage comme chiasme se schématisant de phénomènes, est de faire entrer dans une temporalisation/spatialisation ce qui lui échappe irréductiblement en sa transcendance. La médiation concrète, pour nous qui visons l'eidétique transcendantale, est précisément le "paysage transcendantal", le *Wesen* sauvage de second degré, à la fois découpé en *Wesen* de premier degré portés par la temporalisation/spatialisation, et s'autonomisant, en son découpage propre, hors de tout temps/espace, du fait de son "aimantation" à distance par le pli schématique du phénomène.

Par conséquent, le retournement de la poïésis poético-musicale dans la poïésis phénoménologique ne peut avoir lieu que dans cet écart qui, *du sein même* du chiasme de langage, tend indéfiniment à le déborder. Comment comprendre ce débordement ? C'est en débordant le chiasme se schématisant du langage que le schème de la phénoménalisation y joue au moins en creux, comme une sorte de contrepoint externe, et par là, y entre. Telle est l'origine phénoménologique du langage, et tout le problème est posé par l'excès de phénoménalité du langage sur la phénoménalité du phénomène. L'excès de phénoménalité du langage réside, nous en avons longuement traité, dans le fait qu'il est un chiasme se schématisant de phénomènes, c'est-à-dire dans les essences transcendantales de ce chiasme qui sont les essences *formelles*. Or, le rôle de celles-ci est de distribuer les *Wesen* sauvages du phénomène selon leur "logicité", de les "incarner" en *Wesen* de langage ("antéprédicatif" de premier degré), mais sans que, pour autant, toutes les essences formelles s'y incarnent, ce pourquoi cette distribution ne va pas sans découpage des *Wesen* sauvages ("antéprédicatif" de second de degré) en *Wesen* déjà de langage

("antéprédicatif" de premier degré). C'est ce découpage se contrant lui-même en re-fusionnant dans un unique *Wesen* sauvage que livre l'image rimbaldienne que nous avons analysée. Mais si le phénomène de langage à trois niveaux ainsi constitué ne livrait que cela, il ne serait pas, précisément, phénomène de langage, à savoir chiasme se schématisant *de phénomènes*. Il faut se garder de considérer le chiasme de langage seulement du côté de la "chaîne verbale", et de son rythme à elle, qui est, on l'a vu, plus particulièrement rythme unique à trois portées "exprimé" *à travers* le langage symboliquement institué. Nous avons jusqu'ici procédé comme le poète, en entrant dans la masse intérieurement divisée du langage selon les lignes de fracture de sa "géologie transcendantale", pour trouver le phénomène hors langage à son dehors, donc dans l'avance de la "chaîne parlée" sur le phénomène (ou la chaîne de phénomènes). Il nous faut plus précisément saisir le retournement phénoménologique dans ce moment où le schème de la phénoménalisation, qui est le schème du phénomène, joue depuis ce dehors, en creux ou à distance du rythme porté par le *Wesen* sauvage, comme un rythme contrepointant celui-ci et entrant par là en chiasme avec la "chaîne verbale" comme unité rythmique, et ce pour composer, en réalité, l'unité rythmique globale du schème *de langage*. C'est seulement ainsi que l'image de Rimbaud accroche un phénomène à la transcendance de monde, indique, en creux de sa phénoménalité irréelle (surréelle) *au monde*, c'est-à-dire de son *Wesen*, le phénomène lui-même comme donnant à ce *Wesen* la "réalité" qu'il y a dans cette "surréalité".

Autrement dit, il faut distinguer soigneusement ce que la phase de langage "exprime" ou "décrit", et qui est un *Wesen* manifestement sauvage, un "paysage" transcendantal, et ce qu'elle "dit", et qui est un phénomène. En réalité, le rythme (le schème) de ce dernier est méconnaissable dans l'exprimé ou le décrit, mais il est reconnaissable, en creux ou à distance, dans le dit – ce qui ne veut justement pas dire, car ce serait contradictoire, identifiable et descriptible. Indescriptible, il le reste et le restera à jamais car ce n'est justement pas un rythme de concrétudes, qui se découperait en temps forts et faibles, en espaces pleins et vides, mais *un rythme sans concrétude*, jouant seulement, en fait, au *creux* des temps forts et faibles, des espaces pleins et vides, comme

ce qui leur donne leur dimension transcendante, leur dimension de monde, qui est celle même du phénomène se phénoménalisant *en se chargeant de sa concrétude* (celle de ces temps et de ces espaces).

D'une certaine manière, donc, le schème du phénomène entre par là dans la temporalisation/spatialisation de langage : cependant, c'est de la manière dont, à travers le chiasme se schématisant de langage, il paraît *organiser activement*, mais à distance, le rythme schématique de langage. Donc dans la mesure où le proto-espace/proto-temps de sa phase de proto-présence se réfléchit, moyennant l'espace-temps rythmé de langage, en l'organisant, en se répercutant, dans sa temporalisation/spatialisation, par rapport à son *Wesen* sauvage, au-delà de sa redistribution et de son découpage. Par suite en rythmant de son rythme à lui le rythme spatio-temporel de langage, selon ce qui n'est rien d'autre que l'une de ses manières à lui de se charger de la concrétude que nous lui connaissons, à savoir dans le passage de l'"antéprédicatif" de second degré à l'antéprédicatif de premier degré.

Ce moment est d'ailleurs le seul que nous puissions saisir dans l'eidétique transcendantale sans concept, puisque celle-ci doit nécessairement s'exprimer en langage, et même en langage articulé. Le lieu même de cette eidétique est le lieu de ce retournement parce que c'est là que le phénomène lui-même doit paraître, depuis sa transcendance de monde, se charger de sa concrétude et délivrer son rythme de langage. Notre démarche peut paraître impossible en ce qu'elle doit être "hyper-poétique", revenir de la pointe ultime de la poésie à la poésie elle-même. En plus, elle n'est assurée d'aucune certitude puisque le schème du phénomène est indescriptible et inidentifiable – en d'autres termes : puisqu'elle échappe justement à ce qui fait le caractère ontologique-déterminant de l'institution symbolique. Le retournement ne peut par conséquent jamais être tenu sûrement : il peut seulement fait l'objet d'un "discernement phénoménologique", d'une "attention à la phénoménalisation" qui ne peut se monnayer en une "discipline" ayant ses règles propres – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne doive être cultivée par une sorte de pratique et d'entraînement. A ceux qui croient qu'il n'y a rien hors du langage, et rien hors de la temporalisation/spatialisation en langage, nous n'avons rien d'autre à répondre que ceci : qu'il n'y a rien, précisé-

ment, le *rien que phénomène*, sans concrétude à soi, et pourtant individué indéfiniment selon des rythmes schématiques propres, qui ne sont pas primairement des rythmes de temporalisation/spatialisation, bien que ce soit par eux, et par eux seuls, que ceux-ci existent *dans leur diversité infinie. Il y a une diversité* in-finie et originaire de l'*Ereignis* heideggerien, *parce qu'il y a une diversité in-finie et originaire des rythmes de temporalisation/spatialisation*. Celle-ci ne vient pas, par définition, d'"attitudes" plus ou moins "authentiques" ou "résolues" du *Dasein* à l'égard d'une "structure" unique de temporalisation/spatialisation, mais peut même être considérée comme une preuve *empirique* qu'*il y a des riens que phénomènes*. Sans eux, nous serions toujours déjà reportés dans le temps vide, uniforme, qui est le temps pur, et dans l'espace vide, uniforme, qui est l'espace pur : temps pur et espace pur de l'institution symbolique, où rien ne se produirait jamais, sinon, sans doute, l'ennui éternel du non-langage et du non-phénomène, dans une sorte de mort vivante en écoulement, mais aussi en fixité absolue – pérennité monotone de la capture symbolique imaginairement totale hors-monde et hors-phénomènes : Telle serait, à proprement parler, la "structure" unique (ek-statique-horizontale) du temps dans ses trois (ou quatre) dimensions (la quatrième unifiant les trois premières)[17].

Repérons de plus près encore ce retournement phénoménologique du poético-musical. Il a lieu aussi, nous l'avons dit, quand l'image, tout en s'imposant avec *nécessité* (celle-là même qui fait du *Wesen* sauvage en son foyer un *Wesen* indiquant en creux le phénomène), s'avère du même coup *ne pas être la seule possible*, mais être, en tant que point de tangence du phénomène hors langage avec le phénomène de langage, l'un des multiples *Wesen* qui doivent jouer comme ses harmoniques au sein de la structure feuilletée des *Wesen* sauvages du phénomène. Quand donc, serions-nous tenté de dire, l'image elle-même se révèle pouvoir de *génération* indéfinie d'autres images "harmoniques". Mais ce moment serait, précisément, "miraculeux", si on l'identifiait à une génération spontanée, donc à une *donation* qui, nous l'avons vu, ne peut être le fait que de l'instituant symbolique. Nul doute que ces *Wesen* "harmoniques", il ne

17. Cf. notre étude : "Ereignis, temps, phénomènes", in *Cahiers du Collège International de Philosophie*, éd. Osiris, à paraître prochainement.

faille activement les rechercher avec ce sens de "discernement" phénoménologique dont nous parlions il y a un instant. C'est aussi par ce véritable *travail* que doit commencer l'eidétique sans concept, et c'est même au moins l'un des *axes* de sa *variation*, qui est donc à comprendre dans un sens tout nouveau. En outre, dans la mesure où ces *Wesen* "harmoniques" le sont du même phénomène, mais différemment, selon d'autres rythmes schématiques qu'ils portent en réminiscence/prémonition transcendantale, ils contribueront à constituer d'autres rythmes de langage, les redécoupant en eux-mêmes différemment. Il n'y a donc pas à se fier à un rythme de langage qui aurait été obtenu dans une image "réussie", en remplaçant selon un axe paradigmatique des *Wesen* de langage ("anté-prédicatif" de premier degré) par d'autres du même genre. Ce serait là, précisément, l'illusion de l'"idéalisme poétique" dont nous avons parlé tout à l'heure. Il faut reprendre tout à la racine, *depuis le phénomène et sa phénoménalité*, qui doit jouer comme le pivot de la variation, et les choses n'en sont que plus difficiles.

Il n'empêche que ces différents *Wesen* "harmoniques" le sont de la même phase schématique de proto-présence hors langage, qu'ils constituent comme les différents feuillets de la même peau de concrétudes du même phénomène : ils ouvrent ensemble, comme par une chirurgie, au même rythme qui, à distance, comme un organe, les dispose autour de son "ouverture" ou de sa trouée de proto-présence dans l'absence. Ils ne sont *Wesen* "harmoniques" que d'être arrachés ou découpés au monde par *le même* schème de phénomène, les retards ou avances à l'origine qu'ils constituent le sont dans *la même* phase de proto-présence schématique hors langage, en tant que report du champ phénoménologique dans le phénomène, ou en tant qu'expression concrète de sa distorsion originaire. Formellement, nous l'avons dit, cela signifie que, dans toute image "réussie", c'est un retard et avance à l'origine qui se répercutent rythmiquement dans le rythme global d'une phase de langage, tout en creusant la distance d'où joue, en sa transcendance (son extériorité par rapport à la "chaîne verbale"), le phénomène, en tant que trace schématique entrant en chiasme avec la "chaîne verbale" et faisant par là, de manière ultime, le phénomène de langage comme schématisme *de chiasme*. Il en ressort que les images "harmoni-

ques" qui doivent creuser, à leur pointe, les *Wesen* "harmoniques", doivent être "réglées" de la même manière, de telle sorte que leur superposition rythmique soit tenue en ce même par le même rythme hors langage de phénomène, comme si les différentes images et les différents *Wesen* ("harmoniques") pratiquaient *différents accès* à la même rythmique phénoménologique hors-langage – en une sorte de "géologie transcendantale", non plus de l'institution symbolique de langage, mais de son origine phénoménologique.

Il en résulte aussi, au moins formellement, que les différentes images devant s'exprimer dans différentes phases de la "chaîne verbale" (à trois portées), doivent constituer, en fait, un même phénomène de langage, une phase de langage où c'est en effet le même chiasme se schématisant de phénomène qui se vise, à travers différents découpages de *Wesen* de langage (relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré), donc à travers des logicités différentes mais "harmoniques" de la même rythmique de phénomène hors langage. La variation des *Wesen* sauvages harmoniques se répercute par conséquent en variation des *Wesen* de premier degré et de leurs découpages, faisant résonner plus ou moins fortement le champ des *Wesen* de premier degré miroitant au champ phénoménologique (dans l'"antéprédicatif" de premier degré). En d'autres termes, si le *Wesen* de second degré comporte une réminiscence-prémonition transcendantale plus riche, mettant en jeu des fragments plus larges de l'écriture schématique, ce *Wesen* ne pourra être atteint que par des découpages plus complexes de *Wesen* de premier degré, et l'image en sera d'autant plus complexe, perdant en retour de son caractère percutant – sans que ce ne soit jamais autre chose que le même phénomène qui en articule, du dehors, sa teneur. Il y a donc un subtil équilibre à trouver entre la force d'illumination de l'image (son pouvoir d'indiquer indirectement la phénoménalisation du phénomène) et sa complexité. Equilibre qui tient sans doute à l'équilibre et à l'économie de l'esprit humain, dont on ne peut pas tout demander, même si l'on ne sait jamais très bien ce qu'on est en droit de lui demander.

Autrement dit, le *retournement* dont nous parlons ne peut être qu'une "expérience" des limites. Il s'agit non seulement d'une traversée de l'institution symbolique de langage par

où s'autonomisent l'"antéprédicatif" de premier degré et ses découpages de *Wesen* qui ne sont plus découpages de l'institution symbolique de langage, mais découpages propres, selon notre expression, à l'institution symbolique se faisant. Il s'agit encore d'une traversée de l'origine phénoménologique du langage par où s'autonomisent l'"antéprédicatif" de second degré et ses découpages de *Wesen* bruts et sauvages à même la phénoménalité des phénomènes-de-monde. L'"expérience" des limites se montre là où ces *Wesen* sauvages de second degré doivent être "reconnus", dans l'eidétique transcendantale sans concept, comme étant découpés, en fait, par le *même* phénomène-de-monde, par la même place schématique de présence hors langage. Car c'est là, et en réalité là seulement, que le langage devient phénomène-de-monde en tant que chiasme se schématisant : là, et là seulement, le langage n'a plus affaire à des essences, à ce qui se joue de leurs découpages dans son institution symbolique, mais à des *phénomènes*. C'est cela seul qui "sauve" du nominalisme, à savoir des "jeux de langage", qui seraient, au mieux, autant de jeux possibles mais par la même gratuits, de la temporalisation/spatialisation en langage – cela même qu'à sa manière a bien touché Heidegger, en particulier dans *Unterwegs zur Sprache*, en pensant une sorte de dispersion originaire de l'*Ereignis*, mais dont, nous allons le voir, la racine se perd chez lui.

Il est vrai que cette racine est littéralement insaisissable, indescriptible, et que, dans le retournement, il s'agit bien de saisir l'insaisissable comme tel. Cette saisie est elle-même insaisissable : dans ce travail aux limites mêmes du langage, qui est travail sur des rythmes de pensées comme rythmes schématiques sans concept, le paradoxe sera toujours qu'il faut faire entrer dans la réflexion propre de la pensée se spatialisant/temporalisant des rythmes qui semblent devoir lui échapper : ils n'y entrent qu'en en sortant, en s'écartant et en éclatant aux bords extrêmes du dit, dans quelque chose qui, s'il n'arrive à se penser que par le moyen du langage, s'en éloigne ou s'en ségrège pour faire sécession hors langage – pratique de l'indicible dans le dicible, ou tout au moins dans les vides qui s'insinuent dans la composition de ses contrepoints. Exercice où, pour ainsi dire, c'est aussi la poésie elle-même qui fait l'épreuve de ses limites, à savoir aussi de ses origines.

Dans ce travail aux limites où il s'agit, en quelque sorte. de faire entendre ce qui ne peut que se dire sans pouvoir s'exprimer, de faire entendre des rythmes schématiques qui ne relèvent pas, en eux-mêmes, de la signification, tout le problème est de réfléchir en un chiasme se schématisant de langage qui temporalise/spatialise en langage, ce qui constitue en fait toujours la dimension de *chiasme* du langage où celui-ci rencontre ce qui est hors de lui : ce ne peut être qu'une sorte de poursuite infinie de la "chaîne verbale" par rapport à elle-même, dans l'imminence de sa désagrégation ou de son éclatement, donc, dans l'*invention* de nouveaux types de langage, dans l'*exploration systématique* des pouvoirs poético-musicaux du langage, ou la mise à jour d'autres modes de sa "signification", pour ainsi dire dans les profondeurs elles-mêmes stratifiées (selon l'instituant symbolique et l'origine phénoménologique) de ses articulations signifiantes, sur le jeu complexe desquelles travaille tout l'art poétique. Il s'agit de rendre le langage à sa prodigalité phénoménologique sauvage, au-delà des cadres et des conventions, mais au-delà, aussi, des découpages corrélatifs de la temporalisation/spatialisation. Dans le mouvement d'amener à se phénoménaliser au langage le phénomène-de-monde, le phénomène de langage doit advenir, lui-même, comme phénomène-de-monde, dans une sorte de reconquête de la phénoménalité du *phénomène* de langage contre ou à revers des trous ou des lacunes de sa phénoménalité issues de l'institution symbolique faite ou se faisant, c'est-à-dire dans une phase de langage, une unité rythmique, avec ses rétentions et protentions propres, où c'est tout autant le langage symboliquement institué que le langage dans son institution symbolique *se faisant* qui jouent en contrepoint par l'imminence de leur absence, par la mise hors circuit, le dé-concert de la "logique" et de la logicité. Dans la phase de langage doit venir à jouer une sorte de fuite, un horizon, où s'effectue, de manière nécessairement instable, le retournement de la poïésis poético-musicale en poïésis phénoménologique, qui est retournement de la prémonition/réminiscence d'un phénomène toujours déjà et pour toujours absent au sein d'un ou de *Wesen* sauvages, en un débordement où c'est le phénomène lui-même qui, dans l'in-fini de sa phénoménalité, se charge de la concrétude de ses essences, en foules. Il s'agit en quelque sorte d'accéder au lieu même de création des *Wesen* sauvages, au

lieu même de la génération, en multitudes, des images poétiques, qui est lieu de l'eidétique transcendantale sans concept comme lieu d'une véritable "association libre" ou d'un authentique "rêve métaphysique", où se marquent à la fois le débordement et l'inscription des phénomènes-de-monde dans des phases temporalisantes/spatialisantes de langage.

c) *L'eidétique transcendantale sans concept envisagée dans sa possibilité formelle*

Le lieu du retournement est tel qu'en lui, en droit, c'est le phénomène lui-même qui s'éploie en sa concrétude de *Wesen* sauvages, sans se laisser "expliquer" ni "décrire", depuis le rythme propre de sa phase de proto-présence (sans passé ni avenir intrinsèques) schématique qui, tel un pli s'effectuant à distance, règle l'éclatement ou la dissémination des *Wesen* sauvages eux-mêmes, avec les "effets de propagation" rythmiques qu'ils incarnent. En termes heideggeriens, cela signifie, en fait, qu'*il y a autant d'êtres en tant qu'êtres, et donc de plis de l'être*[18], qu'*il y a de phénomènes comme rien que phénomènes* (et donc de *phénomènes-de-monde*), et ce, parce qu'*il y a schématisme transcendantal à l'origine de l'être en tant qu'être, du phénomène comme rien que phénomène*, "avant" même toute temporalisation/spatialisation en langage[19]. Manifestement, Heidegger n'a conçu l'idée d'un schématisme qu'au niveau même de la temporalisation/spatialisation en langage, dans l'"avènement" de l'*Ereignis*, et pour lui, le "pli de l'être" est toujours, nécessairement, *le Même*, cela à quoi la philosophie dans sa dimension phénoménologique doit se confronter. Ce faisant, Heidegger manque la dimension phénoménologique de l'*Ereignis* lui-même, à savoir la multiplicité, a priori indéfinie, des temporalisations/spatialisations en langage, telle qu'elle se manifeste, de manière privilégiée, dans la poésie. Ou plutôt, il n'arrive à penser cette temporalisation/spatialisation que selon la même structure ek-statique/horizontale déjà mise à jour dans *Sein und Zeit*, et incapable de complexification intrinsèque – comme le montre toute la

18. Cf. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, en particulier le texte intitulé *Moïra*, pp. 303-309.

19. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, passim.*

conférence intitulée *Zeit und Sein*. C'est comme si, dans nos termes, Heidegger n'avait pu concevoir l'être en tant qu'être que sous la catégorie phénoménologique-transcendantale de la déterminabilité, et jamais sous celle, qui lui est pourtant intrinsèquement coextensive, de *quantitabilité*. Or, si l'on fait entrer cette dernière en ligne de compte, les rythmes (les schèmes) de l'être en tant qu'être (du phénomène comme rien que phénomène) sont originairement multiples ou divers, par suite, de la même manière, les "plis de l'être". Et s'il y a diversité des rythmes de temporalisation/spatialisation en langage, c'est bien parce qu'il y a, à l'écart *originaire* de l'*Ereignis* en quoi s'articule le projet-de-monde comme "dimension" du futur, et qui, lui, est effectivement toujours le Même, diversité à l'origine des plis de l'être qui se répercute diversement en multiplicité de rythmes eidétiques. C'est la raison pour laquelle l'eidétique, qui avait disparu de la pensée heideggerienne, se réduisant à l'étude des modalités du *Wesen* comme *An-Wesen* ou *Ab-Wesen*, reparaît ici, dans notre pensée, de manière autrement complexe et abyssale, inouïe, qui vient de la schématisation du phénomène comme rien que phénomène selon une quantitabilité in-finie. Dans le même mouvement, la diversité à l'origine des "plis de l'être" conduit sans retour possible à désancrer l'être en tant qu'être (le phénomène comme rien que phénomène) de toute "fonction" d'institution symbolique, qui est dés lors reportée sur le phénomène de langage, sur son excès en phénoménalité par rapport aux phénomènes-de-monde.

Le "monisme" heideggerien éclate, se voit doublé d'un écart (et d'une dimension) phénoménologique irréductible parce qu'il y a, dans cette diversité indéfinie (et indéfinissable) des plis de l'être (plis *des* phénomènes comme *riens* que phénomènes), une diversité indéfinie de rythmes schématiques hors langage. Ceux-ci s'invaginent en autant de phases de proto-présence originairement diverses, dans le mouvement même de déhiscence des *Wesen* bruts et sauvages, toujours ek-statiquement *incarnés* à même la chair nue du monde, et ne portant ces rythmes schématiques qu'en creux, à distance, comme des bords proto-ontologiques matriciels, parce que déjà réminiscences et prémonitions transcendantales des autres plis de l'être dans *ce* pli de l'être, de ce qui fera la singularité dès lors phénoménologiquement ancrée de telle ou telle temporalisation/spatialisa-

tion en langage (de tel ou tel *Ereignis* dans sa singularité schématique). Cela revient à dire, en réalité, que ce qui fait le découpage des *Wesen* sauvages de second degré (des "paysages transcendantaux" exhibés par les images poétiques) n'est rien d'autre que le jeu, par la médiation des réminiscences/prémonitions transcendantales, de la diversité à l'origine des plis de l'être dans tel pli de l'être, de la logologie sauvage des phases de proto-présence immémoriales dans telle phase de présence immémoriale. Dès lors, certes, peu de *Wesen* bruts et sauvages sont accessibles à l'investigation : mais ils sont originairement multiples, et c'est pourquoi telle ou telle image poétique, si elle ne paraît pas arbitraire, n'en paraîtra pas moins contingente dans sa nécessité même (ce qui en fait, en termes kantiens, l'incarnation de la finalité sans fin ou sans concept de la réflexion esthétique du phénomène comme rien que phénomène). C'est quelques-uns de ces *Wesen* sauvages originairement (et indéfiniment) multiples que l'eidétique transcendantale sans concept se doit au moins d'arracher, par le biais de phénomènes de langage en droit eurythmiques.

Il y a, autrement dit, pour tout phénomène individué, un *rythme de dissémination*, ouvert par son pli schématique, des *Wesen* sauvages, qui correspond aux écarts à l'origine (par retard et avance) des plis schématiques de phénomènes dans ce pli schématique lui-même. C'est cela que nous avons nommé ailleurs[20] la "structure feuilletée" des essences brutes d'un phénomène, et c'est ce rythme que doit constituer l'eidétique transcendantale dans une eurythmie tenue comme telle, à distance, par un rythme de phénomène hors langage, en débordement *dans* le chiasme de langage. Il s'agit pour ainsi dire d'indiquer ou de "dire" le phénomène comme "résonateur", depuis son pli, d'autres plis schématiques originairement décalés en lui. Il s'agit de "traduire" la distorsion originaire du phénomène, ce qui l'enchaîne toujours déjà logologiquement, par la quantitabilité in-finie, aux autres phénomènes, dans le dégagement de sa *concrétude de monde*, à laquelle la phase de langage doit répondre comme en écho, aux creux de ses découpages effectués dans l'"antéprédicatif" de premier degré du fait de sa temporalisation/spatialisation, donc dans les vides spécifi-

20. Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, II[e] section, § 8.

ques de cette dernière qui doivent se retourner en autant d'excès de phénoménalité du phénomène de langage, d'horizons portant des *Wesen* bruts de second degré, prélevés sur la phénoménalité du phénomène-de-monde.

La tâche paraît dès lors moins impossible qu'il n'y paraissait au départ. Car c'est ce rythme même de dissémination du phénomène en *Wesen* bruts qui doit constituer, en tant qu'il est tenu par le pli schématique du phénomène, l'écho avant-coureur de la temporalisation/spatialisation en langage, cela même que le rythme de langage, son schématisme, doit réfléchir dans un pro-jet sans concept, comme c'est le cas dans l'image que nous avons analysée de Rimbaud. Il s'agit d'enchâsser ce rythme en lui-même de manière à ce qu'il se fasse chiasme se schématisant de langage, selon ce rythme même qui, se réfléchissant par là sans concept, rend possible la réflexion "en abîme" du pli schématique du phénomène. Il s'agit, autrement dit, d'articuler la proto-temporalisation/proto-spatialisation du phénomène en ses *Wesen* à une temporalisation/spatialisation en langage qui la laisse se déployer hors de ou *à l'écart* de ses rétentions et de ses protentions – ce que réalise l'immémorialité déjà saisissante du "paysage transcendantal". Il faut donc faire en sorte que le découpage des *Wesen* de premier degré par la temporalisation/spatialisation soit d'une certaine manière eurythmique au découpage des *Wesen* de second degré par le phénomène. C'est à ce prix seulement que le prélèvement des premiers sur les seconds ne détruira pas ceux-ci selon une logicité qui serait désaccordée parce que relevant aveuglément d'un phénomène de langage dont le rythme schématique de chiasme se trouve en discordance rythmique avec le rythme proto-temporel/proto-spatial de dissémination des *Wesen* bruts portant le phénomène. Dans ce cas, ce qui est *tout à fait capital*, c'est que cette discordance rythmique est, *sans le savoir*, en unité rythmique (en eurythmie) avec un rythme de dissémination de *Wesen* bruts, mais absents, donc seulement pointés par des essences formelles désincarnées, eux-mêmes tenus, en absence, dans une lacune en phénoménalité, par un *autre* pli schématique de phénomène, comme en une sorte de condensation arythmique de deux plis schématiques l'un sur l'autre et l'un dans l'autre. Cela n'est à son tour possible, ce qui est *tout aussi capital*, que par le fait que les schématismes de phénoménalisation hors langage et les schéma-

tismes de phénoménalisation de langage (les schématismes de chiasmes) *sont intrinsèquement de même "nature", "régis" qu'ils sont par le jeu de la déterminabilité et de la quantitabilité.*

La découverte et la prise en compte de ce qu'il n'y a pas plus de catégories phénoménologiques de langage que de catégories phénoménologiques de phénomènes hors langage[21] modifie profondément les données du problème. Le signe qu'un *Wesen* sauvage découpé par le phénomène lui-même est atteint est le "mariage" en lui, de la "mer" et du "soleil". Celui-ci n'est pas tant, comme l'avait génialement entrevu Rimbaud dans un poème célèbre, l'éternité elle-même, que l'indication de l'éternité (transcendantale) dans ce que nous avons nommé la sempiternité des essences transcendantales reconnaissables[22], l'être de toujours du "paysage transcendantal" (dans le revirement incessant du toujours déjà dans le toujours encore). Cette sempiternité, qui fait la proto-temporalisation/proto-spatialisation elle-même du phénomène, fait signe, en creux ou à distance, vers l'immémorialité transcendantale du phénomène, de sa phase de proto-présence sans horizons temporels intrinsèques, vers l'éternité transcendantale de sa phénoménalisation, ou plutôt vers le rythme éternel, car atemporel, de sa phénoménalisation, échappant en la faisant depuis son écart à la source du temps (le pro-jet de langage). C'est parce que le "paysage transcendantal" est déjà une figure concrète de la distorsion originaire du phénomène (de la logologie barbare du phénomène avec les autres phénomènes), qu'il est non seulement ce qui fait communiquer le phénomène avec d'autres phénomènes hors-langage, mais encore ce qui l'articule *avec le phénomène de langage, lui-même secrètement porteur des autres phénomènes par l'articulation (l'écriture) schématique* de chiasme qui s'effectue en fait en lui selon la même quantitabilité.

Il y a donc une sorte de *complicité native* entre les phénomènes de langage et les phénomènes-de-monde hors langage. Le *phénomène* de langage n'est pas un obstacle qu'il s'agirait tout simplement d'éliminer (ce qui serait rigoureusement impossible), et il n'y a pas à redouter *a*

21. Au sens de notre V[e] *Recherche phénoménologique, op. cit.*, § 3.

22. Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, II[e] section, § 6.

priori, que par cette *quantitabilité* des schématismes de langage et des schématismes hors langage, le phénomène-de-langage soit porteur, implicitement, d'*autres* plis de l'être, car c'est là seulement que réside sa chance de mettre au jour des *Wesen* sauvages de second degré en multitude. Il y a seulement à redouter que ces autres plis se superposent à l'aveugle au pli de phénomène qui est visé en le détruisant *par une discordance rythmique inaperçue* : signe que c'est bien par l'*eurythmie* de divers plis de l'être, et de divers schématismes de langage en résonance avec le rythme de tel pli schématique de phénomène, que divers paysages transcendantaux peuvent être, à distance, *Wesen* du *même phénomène*. Tel est l'*unique critère* dont nous disposons, le *seul axe de variation eidétique* pour l'eidétique transcendantale sans concept qui se voit ainsi *fondée*, au moinsdans sa *possibilité formelle*. L'eurythmie desschématismes (de chiasmes) de langage et des schématismes des phénomènes hors langage est en fait leur *moyen de communication*, ce qui, reconnu comme tel, permet la reconnaissance d'un *phénomène* de langage en lequel l'instituant symbolique se trouve suspendu. Il s'agit donc, dans l'eidétique trascendantale sans concept, de "trouver" (inventer/découvrir : nous allons y revenir) l'accord de *logologies* de phénomènes de langage avec des *logologies* de phénomènes hors langage, accord où les essences formelles devraient, en droit, être toutes incarnées dans des *Wesen* sauvages sans qu'il n'y ait donc d'autre découpage de ceux-ci que phénoménologiques. Il s'agit donc tout autant, dans le même mouvement, de "rendre" le phénomène de langage à sa phénoménalité d'origine, de "retrouver", chaque fois, l'articulation phénoménologique en lui du proto-temporel/proto-spatial avec un parcours temporel et spatial qui ne serait plus scandé ni découpé par aucun temps et angle mort, parce qu'il serait intégralement porté par les *Wesen* sauvages eux-mêmes, au sein d'une eurythmie globale du temps/espace et de son implosion en proto-temps/proto-espace. *Idée ou horizon phénoménologiques*, sur lesquels nous reviendrons en conclusion, mais qui ne se dégagent comme tels, à la limite de l'impossible, que parce que nous *sommes* toujours déjà au langage symboliquement institué, captés par ses découpages et ses lacunes, que ce soit ceux du langage articulé ou ceux de l'"antéprédicatif" de premier degré. Cependant, cette limite de l'impossible est cela même

que tente la poésie dont l'obscurité ne vient, précisément, que du retournement, en elle, des lacunes de phénoménalité du phénomène de langage en surabondances de phénoménalité, en horizons porteurs de *Wesen* sauvages en excès sur la "logique" du langage articulé, à la limite de l'éclatement de cette dernière. S'il était accessible comme tel, le phénomène de langage serait sans doute aussi inintelligible qu'un rêve, nous allons y venir, et ce parce qu'en lui c'est l'inconscient phénoménologique lui-même qui se ferait pour ainsi dire sous nos yeux, avec sa surdéterminabilité in-finie.

Selon cette idée ou cet horizon, l'eidétique transcendantale sans concept *doit* se projeter comme "enchâssement" les uns dans les autres de divers "payages transcendantaux" dont le rythme de dissémination est tenu ensemble par l'unité d'un même rythme hors-langage et hors-temps de phénomène, par un même pli schématique de phénomène-de-monde. Dès lors, l'eidétique transcendantale portant tel phénomene individué peut être conçue comme une seule et même phase de langage qui se déploie à la manière d'une partition musicale, où chaque portée est tenue par le rythme d'un *Wesen* sauvage (d'un "paysage transcendantal"), et où le tout se compose en un même rythme tenu du dehors par une présence immémoriale sans passé ni futur intrinsèques. Il faut être attentif à ceci que cette "eurythmie" se situe au-delà du langage articulé et de ses découpages : comme c'est le cas, en toute rigueur, en musique, aucun "calcul" des rythmes n'est *a priori* possible, puisque c'est déjà *en creux* des découpages de l'"antéprédicatif" de premier degré que doit se découper, en son rythme, l'"antéprédicatif" de second degré, et que c'est à son tour en *creux* de ce dernier rythme que doit se dire ou s'indiquer le rythme du pli schématique de phénomène. Il ne s'agit pas d'un "accord" ou d'une "harmonie" pouvant être fixés par une institution symbolique des rythmes (la fixation de mesures comme unités de temps), mais précisément d'eurythmie *a priori* diverses où le langage, retraversant la "géologie transcendantale" de son institution symbolique, regagne, *depuis la distance* de cette dernière, son origine phénoménologique. Il ne faut donc prendre l'image du contrepoint qu'avec précautions, puisqu'elle résulte d'une *reconstruction*, depuis les déterminations fixées par l'institution symbolique. Nul calcul possible ici puisqu'il s'agit

d'autre chose que d'un jeu de langage symboliquement institué avec lui-même : il n'y a *phénomène* de langage qu'"inspiré" par les phénomènes-de-monde hors-langage, mais le plus souvent réinscrits, à l'aveugle, dans les rythmes schématiques de langage. C'est cet aveuglement lui-même qu'il s'agit de conjurer, dans la tentative de l'eidétique transcendantale sans concept qui n'est rien d'autre, en fait, que la reconquête infinie de l'origine phénoménologique du langage, de l'articulation entre proto-temporalisation/proto-spatialisation et temporalisation/spatialisation, du report des plis de phénomènes hors-langage dans les plis de port des plis de phénomènes hors-langage dans les plis de phénomènes-de-langage (report s'effectuant, encore une fois, en vertu du fait que les chiasmes de langage se schématisent de la *même manière* que les phénomènes eux-mêmes), par la mise à jour des eurythmies entre les phénomènes de langage et les phénomènes hors-langage. Ces eurythmies n'ont rien de la transparence apophantique puisqu'elles reviennent à exprimer, en écho de la distorsion originaire du phénomène de langage, la distorsion originaire, et elle seule, du phénomène, l'avance et le retard à l'origine temporalisés/spatialisés d'un retard et d'une avance à l'origine originairement matriciels de la temporalisation/spatialisation, ceux des *Wesen* sauvages eux-mêmes dans tel pli schématique de phénomène. Il s'agit, autrement dit, de découvrir (et inventer) des eurythmies dans *divers* chiasmes de langage, schématisés différemment selon diverses logologies, mais tenus ensemble en leur eurythmie par un même pli schématique hors langage.

Un problème important subsiste néanmoins. La phénoménologie comme eidétique transcendantale sans concept serait une "expérience mystique" si nous pensions qu'elle doit *s'installer* au lieu d'éclatement ou de dissémination des *Wesen* sauvages, depuis le chatoiement in-fini, hors langage, de la phénoménalité du phénomène en sa phénoménalisation. Si donc nous pensions qu'il est possible d'"assister" à l'origine phénoménologique du langage. Tout doit se jouer, au contraire *entre* la logicité (les rythmes) reconnue de langage, mais en principe aussi complexe que l'on veut dans telle ou telle de ses phases de présence, et un rythme qui n'y paraît que pour autant qu'il en est intrinsèquement écarté ou décalé dans la distance. Il s'agit bien d'œuvrer au retournement dont nous avons parlé dans la mesure même

où il s'agit de faire jouer la possibilité de ce "décalage" indéfini de la logicité du chiasme se schématisant du langage, en lequel doit travailler, en principe, le *même* pli schématique de phénomène. Cela nous fait comprendre que la varaition eidétique telle que nous la comprenons est aussi, pratiquement, variation de logicités, épreuve de rythmes de temporalisation/spatialisation *différents* à la mesure d'un *même* rythme schématique de phénomène. C'est déjà ce qui est à l'œuvre dans la poésie moderne, mais c'est cela même que, pour ainsi dire, nous avons à pratiquer systématiquement. De cette manière revient le problème central de l'eidétique transcendantale, sous la forme suivante : pour un *Wesen* sauvage marqué par tel pli schématique de phénomène, comment en trouver (inventer) d'*autres* par cette variation ? Autrement dit, comment, par la variation (qui doit avoir quelque chose de commun avec l'"association libre"), faire jouer au moins *plusieurs* plis schématiques de phénomènes dans *le même* pli schématique, et ce, sous forme de *Wesen* sauvages de second degré, sous forme de réminiscences/prémonitions transcendantales ? Par exemple, étant donné le "paysage transcendantal" ouvert par l'image rimbaldienne analysée, comment en trouver d'autres qui s'articulent au même phénomène-de-monde ? Manifestement, ce problème ne peut trouver sa réponse que dans un *art*, à la fois poétique et musical[23], mais

23. Débarrassée, quand elle est créative, du souci de l'expression, c'est-à-dire de la description ou de l'anecdote, la musique est plus proche, en quelque sorte, de l'origine phénoménologique du langage, en ce qu'elle n'est préoccupée que de son dire : impossible de faire des sons émis par les divers instruments des signes linguistiques, ce qui fait déjà de leurs découpages, d'entrée, des découpages manifestement ou immédiatement arbitraires ne renvoyant à aucun être ou aucune qualité fixes, et ce qui nécessite, immédiatement, leur articulation en temps-espace pour que des *Wesen* y paraissent, relevant déjà de l'"antéprédicatif" de premier degré. Mais s'il n'y avait que ces *Wesen* eux-mêmes, qui peuvent certes, par leur isolation ou leur abstraction, constituer des "lieux communs" musicaux faisant l'objet d'une rhétorique musicale (comme dans la musique de film), la "pensée" musicale serait elle-même anecdotique ou descriptive, voire simplement "énervée", au lieu d'être "innervée" du dedans. Le génie musical consiste donc à indiquer, dans la composition de ces *Wesen* de premier degré, des *Wesen* sauvages de second degré, par les moyens de court-circuitages propres, certes, à l'institution symbolique du langage musical (quoiqu'elle porte, déjà, sur des *Wesen* antéprédicatifs de premier degré), mais surtout au génie du compositeur, capable, précisément, de les varier et de les superposer. Alors déjà, quelque chose se fait entendre, mais il reste l'essentiel : ce que la composition nous *dit* sans arriver à l'exprimer, et qui relève bien de l'inexprimable, mais non de l'indicible, puisque c'est, malgré tout, dit, et que nous nous reconnaissons dans ce dire qui peut être *le même* à travers *la diversité* des styles (ce qu'on reconnaît en disant d'une musique qu'elle

où cet art peut-il du moins puiser ses ressources ? Où, sinon dans l'"inconscient" ou dans le champ phénoménologique, dans sa masse quasi-chaotique (son "magma") indéfiniment en voie de différenciation ? Quand on formule les choses de cette manière, on rencontre nécessairement le problème phénoménologique du rêve, tout au moins ce que nous avons désigné ailleurs comme "rêve métaphysique"[24]. Voyons donc ce que le rêve peut apporter, non pas quant à la possibilité formelle de l'eidétique transcendantale, mais quant à sa possibilité *matérielle*, effective ou non pour le phénoménologue.

d) *L'eidétique transcendantale sans concept envisagée dans sa possibilité matérielle : la dimension phénoménologique du rêve et le rêve métaphysique*

L'avantage immense du rêve est qu'en lui, le langage symboliquement institué (le langage articulé) est en quelque sorte "spontanément" mis hors du circuit de la pensée. Comme le disait Freud, le "processus secondaire", qui est lié à la "logique" du langage conscient (et même coextensif de la conscience), n'y a plus cours. Corrélativement, le temps du rêve n'est manifestement pas un "temps" spatialisé/temporalisé en langage, le rêve n'est pas un "discours" qui "signifie" quelque chose dans la tenue d'un même temps/espace – s'il y a du temps/espace en lui, il y est *éclaté*, inconséquent ou incohérent –, même si, comme Freud l'a montré, il n'est pas in-signifiant. Mais, sans être une phase de langage, avec ses rétentions et ses protentions, le rêve constitue bien une phase *une* de proto-présence, ou l'articulation (schématique) une de phases de proto-présence, avec ses essences sauvages, souvent biscornues, dont certaines sont incontestablement "marquées" en "signifiants", et c'est ce "marquage" qui constitue sa surdétermination symbolique. Si le

est universelle, et en établissant des parentés trans-historiques entre compositeurs, au-delà de la rhétorique de telle ou telle époque). Pour qui ne serait pas convaincu de la diversité à l'origine des phénomènes comme rien que phénomènes, il reste toujours l'"exemple" de la musique, quand elle dépasse l'anecdote, la circonstance, et la description.

La musique est donc plus immédiatement phénoménologique que tout autre art. Car elle est plus immédiatement chiasme de langage ouvrant aux phénomènes-de-monde hors langage. La difficulté de l'eidétique transcendantale est qu'elle doit s'efforcer de la rejoindre par ses moyens propres, et tout d'abord par la mise hors-circuit du langage symboliquement institué.

24. *Phénomènes, temps et êtres*, II[e] section, § 6.

rêve n'est pas insignifiant, c'est précisément qu'il peut être pris par l'interprète comme une sorte de musique, écrite sur plusieurs portées à la fois, de "signifiants", en laquelle l'interprétation, éveillée, peut déceler un sens, en ré-inscrivant le rêve en "musique", selon un projet qui le temporalise/spatialise en langage. Elle en fait donc une phase de langage, avec son temps propre qui est temps de langage, composant les signifiants avec leurs déphasages, donc, déjà, les *remaniant. L'interprétation des rêves* de Freud ne l'est pas tant des rêves *comme tels* que des rêves *comme ils sont temporalisés/spatialisés en langage* à l'état de veille (ce qui n'est, somme toute, rien que de très naturel), c'est-à-dire, déjà, *redécoupés par l'"antéprédicatif" de premier degré*, qui est celui de la remémoration et de l'anticipation (aimantées par les investissements signifiants). Et ce qui est d'emblée significatif pour nous, c'est que l'interprétation laisse dans le récit du rêve des lacunes (des coupures) multiples que le *travail* d'interprétation a toutes les peines à combler, sans jamais, d'ailleurs pouvoir y parvenir tout à fait. Car, Freud l'a bien vu, il reste toujours, dans le rêve, un part (l'ombilic) qui résiste *radicalement* à l'interprétation, et qui, pour nous, ne peut que renvoyer à une indéterminité *de principe*, celle, précisément, du phénomène, et de sa surdéterminabilité phénoménologique. Contrairement à Freud, nous pensons qu'il y a bien de la pensée dans le travail du rêve, et principalement dans la "figurabilité" (*Darstellbarkeit*) : c'est là que se déploie, dans une authentique "créativité", une véritable ébauche d'eidétique trasncendantale, c'est-à-dire, en quelque sorte, une "variation libre" d'essences sauvages, chargeant la concrétude du phénomène coextensif de la proto-présence du rêve. A ce titre, donc, nous prenons le rêve comme un *phénomène*, et dans la mesure où il est chargé d'essences sauvages, comme un phénomène-de-monde : s'il est hérissé de marquages signifiants, c'est-à-dire investi d'essences formelles de langage, celles-ci y sont précisément *errantes*, à savoir désincarnées, et errantes par *lambeaux*, à savoir hors de toute temporalisation/spatialisation en langage. Le rêve est pour nous, en ce sens, un fantastique "objet" d'étude phénoménologique puisqu'il est ce cas presque unique où surgit manifestement un phénomène, gardant son empreinte schématique, par ailleurs investi,

sans en être annihilé, par l'instituant symbolique. C'est parce qu'il est tel qu'il ne joue pas, ou fort rarement, lui-même le rôle d'instituant symbolique. Impossible de se défaire, en lui, sinon justement par ce qui est déjà interprétation, de ce qui s'avère, eu égard à l'institution symbolique, comme relevant de l'"aberration" pure et simple ininterprétable, ce que l'interprétation psychanalytique du rêvé présuppose toujours, sans l'interroger, c'est ce qui fait l'unité du rêve, et qui consiste au moins dans le *rapport* du rêveur à son rêve, dans la *Stimmung*, la coloration, l'atmosphère ou l'humeur du rêve, où le rêveur est impliqué comme en une ek-stase au monde, en tant que *Wesen* de lui-même comme phénomène au rêve comme phénomène-de-monde. Certes, il entre, dans cette existentialité véritable du rêve, quelque chose de symbolique, que le jeu des *Wesen* sauvages marqués (et découpés) symboliquement permet remarquablement bien de déceler. Mais il y entre aussi, telle est notre thèse, quelque chose de phénoménologique, dans la mesure même où ce quelque chose résiste toujours au découpage symbolique, paraissant, eu égard à celui-ci, comme contingence dans la nécessité – un peu comme l'image poétique qui paraît comme n'étant pas la seule possible.

Ainsi l'analyse phénoménologique du rêve est-elle susceptible de mettre en évidence cette eidétique transcendantale "spontanée" à l'œuvre dans le rêve, en-deçà de l'articulation signifiante, c'est-à-dire de ce qui relève déjà de l'institution symbolique se faisant, du marquage et du découpage des *Wesen* sauvages par l'"antéprédicatif" de premier degré en train de se constituer, à travers les lambeaux (les lacunes) errants, ça et là, de la phénoménalité du phénomène de langage. Il y a, en d'autres termes, dans le rêve, un symbolisme phénoménologique, qui est singulièrement appauvri quand on le rapporte uniquement à la sexualité, au plan de la seule articulation signifiante qui intéresse la psychanalyse, même si elle y est *aussi* à l'œuvre, précisément par le marquage et découpage des essences sauvages en signifiants. Ce symbolisme, il est donc possible de l'étudier pour lui-même, dans la ligne de ce qu'avait tenté L. Binswanger[25], mais de manière "élargie", en mettant à jour tout ce qu'il "mobilise" chaque fois de l'être-au-monde du rêveur, dans la structure de *Dasein* du phénomène-de-

25. "Le rêve et l'existence", in *Introduction à l'analyse existentielle*, éd. de Minuit, Paris, 1971, pp. 199-225.

monde, *en-deçà du projet-de-monde temporalisant/spatialisant en langage*. Et à l'inverse, cette étude rend pour ainsi dire possible "*in vivo*" l'étude du marquage symbolique par lequel certaines des essences ou être sauvages mis en jeu se muent et se découpent en signifiants. Nous avons là, en quelque sorte *in statu nascendi*, le jeu de l'institution symbolique de langage dans le monde sauvage des essences sauvages. Et ce jeu est toujours pris à sens unique par la psychanalyse du côté de l'institution symbolique. C'est dire qu'en le prenant, comme nous le proposons, à revers de l'institution symbolique, nous nous ouvrons, en "l'ombilic du rêve", à l'inconscient phénoménologique qui n'intéresse pas la psychanalyse, tout occupée qu'elle est par l'inconscient symbolique, coextensif de l'institution symbolique de langage.

Si nous allons dans cette direction, nous voyons comment notre projet d'eidétique phénoménologique peut s'y nourrir. Car si le rêve en son unité est phase de proto-présence, proto-temporalisée/proto-spatialisée selon un rythme schématique sans être déjà temporalisée/spatialisée en langage, si donc le rêve est autre chose qu'un "discours manqué" ou un "autre discours" manipulé d'ailleurs, par le sujet de l'inconscient (symbolique) et par la "logique" du signifiant – ce qui est l'hypothèse heuristique de la psychanalyse –, s'il y a, en ce sens, *une* "pensée" du rêve, qui ne se ramène pas entièrement à ce que Freud entendait par là (et qui est coextensif de son hypothèse selon laquelle le travail du rêve "ne le pense pas"), il faut admettre que cette pensée est aussi une *"pensée" sans langage*, c'est-à-dire une "pensée" *non-réfléchie* en langage, dans une temporalisation/spatialisation de langage. C'est elle, nous l'avons dit, qui fait l'unité non réfléchie du rêve comme phénomène-de-monde, et qui, pour ainsi dire, s'éploie dans le jeu de ce que Freud nommait les "identités de perception", à savoir tout d'abord dans une véritable *logologie eidétique* qui figure concrètement la logologie des phénomènes, donc qui constitue déjà une variation eidétique du phénomène en quoi consiste le rêve par rapport au champ phénoménologique, qui y prélève cet empilement baroque d'êtres et d'essences sauvages réfléchis en réminiscences et en prémonitions transcendantales depuis le rêve comme phase schématique de proto-présence. Il y a dans le rêve, dans ses condensations et déplacements, quelque chose de la logologie sauvage des phéno-

mènes telle que nous l'avons étudiée dans notre V^e *Recherche phénoménologique* : c'est elle qui constitue les "mécanismes" de l'association que Freud a toujours présupposés sans les interroger.

Mais il faut être très attentif à ce qui constitue, dans le même moment, le découpage du rêve en "séquences" ou en scènes. Car le propre de ces dernières est d'être toujours déjà temporalisées/spatialisées en langage, même si, dans le rêve, cette temporalisation/spatialisation lacunaire relève manifestement de l'"antéprédicatif" de premier degré. C'est dire que les séquences ou les scènes ne sont découpées que par la reprise du rêve à l'état de veille, et sont elles-mêmes signifiantes,il est vrai, des marquages symboliques. Dans le rêve se remet en jeu, proprement, l'institution symbolique se faisant, avec les mêmes lacunes (ou excès) errantes en phénoménalité du phénomène de langage. Mais s'il n'y avait que cela, le rêve ne jouerait jamais, eu égard à cette dernière, le rôle heuristique de "découverte". Si un travail d'interprétation est possible, c'est qu'il peut subsister une distance entre l'institution symbolique qui n'aurait fait que se conforter en elle-même (dans une "rationalisation", et l'institution symbolique se faisant. Autrement dit, parce que celle-ci est maintenue, par le phénomène du rêve, en une certaine indétermination qui l'empêche de se rejoindre dans une sorte de "tautologie" symbolique, ou parce que le rêve comme phénomène *appelle* le langage comme *phénomène*, comme unité rythmique "contrepointée" par les *Wesen* sauvages qui rayonnent en ses court-circuits. A ce titre, le rêve découpé en langage est une sorte de "poème" immédiatement ésotérique, car immédiatement "écrit" en images (de même statut que les images poétiques : c'est là que se joue la "figurabilité") court-circuitant déjà des *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré. C'est aux foyers de ces court-circuits que se trouvent les *Wesen* sauvages de second degré, et *l'investissement signifiant*, nomade, sauvage et lacunaire, *peut aussi bien porter sur les premiers que sur les seconds*. Par ce nomadisme et cette "lacunarité" de l'investissement signifiant, par le fait que, comme dit Freud quelque part, l'inconscient (symbolique) "fait flèche de tout bois", l'instituant symbolique y est au travail, c'est-à-dire relativement désamorcé en ce qui concerne la spécificité de ses effets de capture, et le rêve offre chaque fois la possibilité de sa re-schématisation en langage. Il est toujours

possible que le langage symboliquement institué (articulé) du sujet ne puisse, au regard du rêve, se reconstituer purement et simplement. Et s'il le fait, ce qui est toujours également possible, le rêve fonctionne *comme* un mythe, c'est-à-dire *comme* un instituant symbolique du sujet (ce qui explique les tentations anciennes, qu'on retrouve en un sens plus raffiné chez Freud, de "lire" dans le rêve le "destin" du sujet)[26].

Par conséquent, même dans le rêve découpé (spatialisé/temporalisé) en scènes ou séquences se manifeste l'inadéquation à soi des découpages symboliques des *Wesen*. Pour ainsi dire, l'institution symbolique peut n'y pas retomber sur ses pieds, et c'est en réalité parce que, comme disait Freud, mais en un autre sens, le rêve demeure irréductiblement *archaïque*, pour nous *phénoménologique*. Si l'inconscient (symbolique) y fait "flèche de tout bois", l'interprète le fait aussi, et ce bois, cette *hylé*, est précisément le rêve comme phénomène, et même, comme phénomène-de-monde chargé de sa concrétude.

Il nous faut dès lors nous méfier du découpage du rêve en séquences : celle-ci ne correspondent pas nécessairement à l'articulation phénoménologique du rêve en phases de présence schématiques, proto-temporelles et proto-spatiales. En vertu de ce dernier caractère, une phase de proto-présence hors langage du rêve (un phénomène de rêve) n'est précisément pas une séquence ou uns scène. Cela ne signifie pas, pour autant, que nous ne disposions pas de "critère" pour discerner, dans un même rêve, diverses phases de proto-présence. Mais celui-ci ne peut être fourni que par l'"état" ou la "situation", la *Stimmung*, l'ancrage "atmosphérique" du rêveur dans son rêve. Le plus souvent, nous l'avons dit, *un* rêve se distingue par cet état, mais il peut survenir des rêves où, précisément sans raison, différents "états" s'enchaînent, et l'absence de raison n'est justement que l'absence de raison symbolique, car ce qui fait la liaison est précisément l'enchaînement schématique, hors langage, des phénomènes ou des phases de proto-présence. Il se peut aussi que ce soit la *même phase* qui reprenne sous une

26. Il y a donc une profonde parenté entre le rêve et le mythe, ce qui ne signifie pas qu'ils soient la même chose. Dans les deux se remet en jeu ce que nous nommons l'institution symbolique se faisant, mais selon deux points d'entrée très différents. Nous y reviendrons ailleurs.

"couleur d'éclairage" différente, auquel cas *la variation de phase est directement et simplement eidétique* (je puis cent fois refaire le même rêve de manières différentes).

En d'autres termes, ce qui, du point de vue intrinsèquement phénoménologique, découpe le rêve, ce sont essentiellement les différences d'"état" où le rêveur se sent "situé" autrement, différemment, pris, engagé ou ek-stasié de manières différentes dans ce qui advient par là comme le même ou différents phénomènes-de-monde. C'est donc dans cette articulation véritablement schématique (rythmique) que se joue toute la logologie eidétique sauvage comme écho rythmique (structure feuilletée d'essences) du (ou des) pli(s) schématique(s) de phénomène. Il n'y a pas d'articulation "logique" (de langage) entre les différentes variations du rêve, ni entre les essences et êtres sauvages, mais il y a seulement, précisément, *surdéterminabilité symbolique-phénoménologique sur laquelle se prélève la surdétermination symbolique-psychanalytique*. Ni cette surdéterminabilité ni cette surdétermination ne sont, dans le rêve, réfléchies en langage (lequel, rappelons-le, est strictement coextensif, pour Freud, de la conscience), et c'est précisément ce qui fait, même pour le psychanalyste, le non-sens au moins apparent du rêve – non sens, précisément, que la psychanalyse pense "épuiser" le plus souvent en le ramenant au "sens", en le réfléchissant en langage au sein de ce qui se joue dans la cure, dans la "situation" analytique, c'est-à-dire aussi dans les cadres de la psychanalyse comme *institution symbolique* (sur laquelle il y aurait beaucoup à dire). Dans ce contexte, il devient clair que l'eidétique phénoménologique sans concept a une chance de s'éclairer en son statut dans ce qui serait une "interprétation" phénoménologique de toute la dimension phénoménologique du rêve : elle peut y puiser l'amorce d'une réflexion en langage de sa surdéterminabilité symbolique-phénoménologique – ce ne peut jamais être qu'une "amorce" en raison même du caractère irréductible ou radical de la surdéterminabilité.

On voit aussi plus clairement ce que nous visions en disant de l'eidétique transcendantale qu'elle doit se nourrir d'un "rêve métaphysique". Si le rêve est, en tant qu'*une* phase de présence schématique hors langage, un phénomène, un phénomène est aussi en un sens un rêve. C'est ce qu'on veut dire parfois par l'expression "vision de rêve",

"musique de rêve", etc. La présence immémoriale du phénomène advient, en fait, *comme* dans un rêve, dans ce "moment" ek-statique non temporalisé/spatialisé en langage, où nos pouvoirs d'expression, précisément, paraissent annihilés. Ce sont ses "moments" où, pour reprendre Kant mais en le modifiant, s'enchevêtrent étrangement les "moments" du beau et du sublime. "Moments" de ravissement et de vertige, où nous ne sommes plus en tant que "sujets", où la profusion du phénomène nous emporte dans le moment même où nous paraissons y participer. Moment "mystique", si l'on veut, mais plutôt au sens anglo-saxon (ou wittgensteinien) du terme, qui se trouve aussi bien dans la "culture" (l'art) que dans la "nature" (le paysage). "Moment" qui, encore une fois, est certes inexprimable, mais non pas indicible, mêmes si les voies de ce "dire" ne peuvent être, nous l'avons vu, qu'indirectes, puisqu'il s'agit non seulement de prendre à revers l'institution symbolique de langage (les "codes", qu'ils soient linguistiques ou plus généralement artistiques), mais d'inscrire en langage, dans un chiasme se schématisant de langage, ce qui ne peut qu'échapper à ce schématisme, le plus souvent, sinon toujours *en excès* sur le pli schématique hors langage du phénomène.

En ce sens, le plus difficile pour l'eidétique transcendantale, pour la phénoménologie, mais aussi pour l'art, demeure toujours la *simplicité* qui est la simplicité du pli schématique en quoi réside la phase de proto-présence où s'éploie le phénomène. Mais du moins l'abord du rêve nous offre-t-il une autre "coupe", une autre "traversée" possible de la "géologie transcendantale" du langage, à la fois dans son institution symbolique et dans son origine phénoménologique. Le plus difficile reste de contourner les difficultés (les logicités de chiasme de langage) et les embarras (l'institution symbolique se faisant du langage) dus aux excès de phénoménalité du langage, avec les moyens mêmes de ces excès. Le rêve nous permet d'indiquer la possibilité matérielle de la variation eidétique et d'ajouter quelque chose pour sa précision méthodologique. Si, encore une fois, la phénoménologie concrète, à travers l'eidétique transcendantale sans concept, ne peut que jouer sur la *limite* entre temporalisation/spatialisation en langage et phases de proto-présence sans passé ni avenir intrinsèques, il s'agit pour elle, comme en une sorte de rêve "éveillé", de laisser se déployer des essences et êtres sauvages, de les "capter"

par des images poétiques, et de les articuler en autant de couches cohérentes d'une même phase elle-même sans rétentions ni protentions, donc de tenter de les reprendre de manière *concertée* dans *une* phase de langage à maintenir à la limite même de son éclatement, qui est le *phénomène lui-même pris comme un rêve*. Tant que nous sommes incapables, pour ainsi dire, de "rêver" le phénomène, nous sommes en réalité incapables de phénoménologie. "Rêver" le phénomène : telle est pour nous l'expression ultime de ce que Husserl visait avec la "réduction phénoménologique", dont on voit qu'elle conduit beaucoup plus loin qu'il ne le soupçonnait. Le phénomène en tant que phase de monde advient comme dans un rêve, tout comme le rêve advient comme un phénomène. Non pas que nous ayons à "dormir", car précisément, nous devons mettre hors-circuit tous nos découpages en êtres, en qualités, en choses, ce que les artistes ont toujours fait à leur manière, quand ils n'étaient pas obnubilés par un "code universel", quand le "génie", cette "nature en l'homme" (Kant), c'est-à-dire ce *phénomène* en l'homme, était capable de *dire* ce qui nous excède irréductiblement tout en constituant le "lieu" dont, par essence, nous ne pouvons nous approprier.

C'est en ce sens que doit être compris le "rêve métaphysique", qui n'est rien d'autre, en fait, que le phénomène lui-même. C'est lui la matrice première de l'eidétique transcendantale ou sauvage, qui est sans doute ce que les surréalistes ont (vainement) tenté de rejoindre avec l'"écriture automatique". Il y faut plus de "discipline" encore, puisque, précisément, le phénomène comme rêve ne peut être "rejoint" : il peut tout au plus jouer, comme présence immémoriale, du creux de sa distance, *dans une articulation* tout d'abord, il est vrai, *irréfléchie*, de *Wesen* sauvages, de "paysages transcendantaux" ou d'images poétiques. Mais, venant du langage, nous ne pouvons justement pas "retrouver" cette articulation irréfléchie *comme telle*, dans la mesure où nous y venons toujours "trop tard", avec nos découpages. Il ne suffit pas de vouloir couper la réflexion pour que "ça marche", car même l'automatisme ne livre que des *Wesen*, relevant au mieux, à l'état de veille, de l'"antéprédicatif" de premier degré. Ce n'est pas parce que l'image poétique qui touche un *Wesen* sauvage s'impose à nous comme à notre insu qu'il suffit, pour en trouver d'autres, de se livrer à cet insu comme à une "attitude". Autrement dit, il faut savoir

"attendre", il faut "laisser être" et "vagabonder" la pensée mise en sommeil, mais surtout il faut savoir reconnaître la bonne image, d'un savoir qui n'est assuré par aucun critère positif. L'articulation irréfléchie des *Wesen* sauvages, nous avons en fait, non pas à la "retrouver", mais à la *reconstruire* depuis les rythmes de langage. Le "rêve métaphysique" ne peut nous la livrer toute faite, mais seulement servir d'axe directeur pour cette reconstruction. Axe changeant, combien furtif et subtil, qui est le seul propre à nous empêcher de nous précipiter. Mais axe, dimension, autour desquels sera possible la reconcertation, dans une phase de langage unique (car tenue par le même rythme schématique de phénomène), des rythmes multiples dont chacun correspond à un *Wesen* sauvage du même phénomène. Toute l'analyse eidétique, en ce sens, ne peut être rien d'autre que le travail des variations possibles de ces essences sauvages, de leurs logologies, jouant à la fois sur leurs "harmoniques" et leurs entrecroisements "en contrepoints". En ce sens, encore, c'est comme si les phénomènes, dans leur autonomisation relative au sein du chiasme de langage, devaient fournir l'équivalent d'une série musicale, d'un ordre rythmique qu'il s'agirait de laisser se varier en tous sens pour en découvrir les "logoï" schématiques sous-jacents, susceptibles d'enchâsser le phénomène en son écriture schématique, revenant de sa distance en organisant selon son rythme la masse dès lors unique et mouvante où se réinscrivent les uns dans les autres les divers *Wesen* avec leurs logologies eidétiques concrètes.

De la sorte, l'analyse eidétique transcendantale apparaît comme se situant *entre* le rêve métaphysique (le rêve eidétique, comme "spontanéité onirique" du jaillissement d'images poétiques, c'est-à-dire d'essences et d'êtres sauvages) et une (ou des) phase(s) réfléchies(s) de langage, donc à la naissance même du phénomène de langage. Entre la relative intemporalité de la phase de proto-présence coextensive de tel phénomène-de-monde, où le langage éclate dans la dispersion, et le temps pur – celui même de Husserl – qui est celui d'un pur langage vide qui ne signifie rien, d'un temps "à vivre" au sein d'un pro-jet de monde qui n'articule rien d'autre que lui-même. Cet entre-deux entre l'immémorial et le temps est celui du "débordement" mutuel et réciproque, en chiasme, du phénomène de langage et du phénomène-de-monde ; il est pour ainsi dire *a fortiori* celui

de l'*époché* phénoménologique initiale, où les êtres et essences symboliquement découpés et institués, y compris ceux que la psychanalyse reconnaît sous le terme de "signifiant", sont mis entre parenthèses. "Moment" de liberté phénoménologique, donc, en ce qu'il est le "moment" de la "désaimantation" des essences et des êtres par l'institution symbolique, et qui ne peut jamais être atteint qu'à rebours dans le court-circuit des découpages symboliques, qui est cela même que l'*époché intiale rend possible*, et par lequel surgissent des *Wesen* sauvages, bourrant de concrétudes les lacunes ou vides symboliques. Il faut alors être attentif à ce que les *Wesen* sont rythmés, à distance par des "plis" de protoprésence ayant diverses allures schématiques. Mais cette attention requiert à son tour une "sensibilité" s'exerçant hors de tout cadre de référence nécessairement *institué* et donc *donné*. La phénoménologie doit dès lors se méfier de toute *donation*, fût-elle originaire : elle doit s'exercer dans la reconquête, la retraversée de l'origine phénoménologique du langage, c'est-à-dire, avons-nous dit, dans la reconstruction d'un phénomène "plein" de langage comme phénomène-de-monde. On pourrait penser ce "moment" impossible s'il n'y avait précisément l'expérience du rêve et l'expérience de l'art (poésie, peinture, musique).

Nous pouvons donc, pour la phénoménologie eidétique sans concept, proposer, au moins, l'ébauche méthodologique formelle suivante. Dans la mesure où, dans l'eidétique, ce doit être le phénomène-de-monde qui doit être en avance sur le phénomène de langage, il faut tout d'abord s'ouvrir une voie d'accès aux phénomènes hors langage. Celle-ci est double : elle consiste d'une part dans la mise hors-circuit des êtres et essences symboliquement institués, que ce soit par le langage articulé (choses, qualités) ou par l'institution symbolique se faisant (êtres et essences relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré, donc aussi bien ce qui relève de la perception ou de l'intuition que ce qui relève des marquages signifiants) ; et d'autre part, dans la *mise en œuvre* de cette mise hors circuit au sein du langage articulé, à savoir dans la mise en œuvre de court-circuits "poétiques" au sein d'"images poétiques". Ce *premier moment* de désarticulation des découpages et des marquages symboliques correspond vraisemblablement à ce qu'on peut espérer toucher par quelque chose comme l'"écriture automatique" des surréalistes, car c'est le moment du court-circuit univer-

sel de l'institution symbolique. Mais il reste *totalement arbitraire* s'il n'est pas, déjà, orienté ou articulé sur un *second moment* : celui, précisément, de l'accès aux phénomènes qui doit s'y indiquer en creux, dans la mise à jour, en quelque sorte, d'images poétiques "de second ordre" (comme l'image rimbaldienne que nous avons analysée), court-circuitant à leur tour les *Wesen* se dégageant du premier moment, et qui sont encore, pour ainsi dire "descriptibles" en langage articulé même s'ils lui échappent dans l'"antéprédicatif" de premier degré et ses découpages propres. C'est ce court-circuit de *second ordre* qui articule, en fait, le premier au second moment, en ce que, touchant un *Wesen* sauvage hors langage (de second degré), et faisant jouer d'autres *Wesen* sauvages inconnus en écho de celui qui est touché, il ouvre, en réalité, l'accès indirect aux phénomènes-de-monde. Dans cette articulation de court-circuits de premier et de second ordre, la poésie peut nous fournir un trésor inestimable de *Wesen* bruts et sauvages, où les découpages et marquages symboliques se voient "retraversés" en étant subvertis. Là est le lieu où, à proprement parler, le phénoménologue doit se mettre à l'écoute de la poésie, voire se faire lui-même poète.

Ce moment serait cependant lui-même relativement arbitraire s'il ne s'articulait sur un troisième, le plus difficile, le retournement phénoménologique lui-même, où il s'agit de reconnaître, dans les *Wesen* sauvages ainsi "dégagés", ceux d'entre eux qui sont "harmoniques" en ce qu'ils se détachent comme réminiscences/prémonitions transcendantales schématiques ouvertes depuis le même pli schématique de phénomène. Il s'agit, autrement dit, de reconnaître (réfléchir) la diversité des phénomènes comme rien que phénomènes à travers la diversité des *Wesen* sauvages. Cette recherche ne peut aller, cela va de soi, sans de multiples tâtonnements, puisque la reconnaissance de cette eurythmie ne peut aller sans la reconnaissance de la possibilité de *superposition*, en eurythmie, de divers *Wesen* sauvages autour du même pli de présence de phénomène – puisque la mise en rapport dans la reconnaissance des "harmoniques", est *déjà* superposition rythmique dans une phase de langage en chiasme avec le même phénomène. Mais il n'empêche que cette superposition rythmique doit elle-même être "travaillée" au sein, précisément, de la composition (eidétique) d'une seule et même phase de langage

(qu'il ne faut surtout pas confondre avec une "phrase" du langage articulé), dont il s'agit de régler les déphasages induits par les divers *Wesen* ainsi superposés de manière à ce qu'ils s'organisent depuis le même rythme (le même pli) schématique de phénomène hors-langage.

C'est donc dans cette continuité elle-même que le troisième moment s'articule à un quatrième, sorte de moment "musical" et "méta-poétique" qui est le but ultime de la phénoménologie *in concreto*, où le retournement, dont nous avons vu qu'il est impossible à accomplir, s'ébauche néanmoins, en ce qu'il paraît s'articuler à la diversité à l'origine des phénomènes comme rien que phénomènes ou phénomènes-de-monde. Car à ce stade doit également pouvoir s'ébaucher, en principe, ce que nous pouvons toucher de la logologie sauvage, hors langage, des phénomènes-de-monde entre eux : les *Wesen* sauvages inscrits en feuillets comme autant de "paysages transcendantaux" en donnent autant de figures concrètes.

Ainsi le langage de la phénoménologie doit-il éclater lui-même en phases de langage, articulées, par le chiasme de langage, à des phénomènes comme plis de proto-présence hors langage ou phases de monde. Dans cet éclatement doit se livrer quelque chose de l'articulation des plis de phénomène, puisqu'elle est chaque fois incarnée en avance et en retard par les *Wesen* sauvages eux-mêmes. La mise à jour de la diversité des *Wesen* sauvages (des "paysages transcendantaux") pour un *même* pli de phénomène est immédiatement coextensive de la mise à jour de la diversité des plis de phénomènes eux-mêmes. Les deux tâches sont intrinsèquement liées et ne peuvent se mener qu'ensemble, de front, dans cet immense "résonateur" qu'est le champ ou l'inconscient phénoménologique. Le seul guide, encore une fois, y est l'eurythmie qui doit être gagnée à revers des découpages du langage articulé et de l'institution symbolique se faisant, c'est-à-dire par le retournement des lacunes en phénoménalité du langage en *excès* susceptibles d'incarner la distorsion originaire ou la logologie barbare des phénomènes. Voyage jusqu'à l'extrémité insituable de l'intelligibilité, puisque, en ramenant le langage à la rythmicité de son phénomène, il débouche sur une articulation qui se livrera *comme* dans un rêve qu'il sera toujours loisible de transcrire en récit, mettant en "intrigue" ce qui, par soi-même n'en a pas ou n'en livre pas. Recommencement

des origines dont il faut dès lors se méfier puisqu'il peut tout autant s'effectuer à notre insu, découper depuis l'institution symbolique remise en jeu des séquences ou des scènes dans ce qui n'est que phases.

Ce quatrième moment est dès lors ultime dans la mesure où, superposant les *Wesen* sauvages harmoniques au sein d'une seule phase de langage, il consiste à les "harmoniser" autour du même pli rythmique de phénomène, à inscrire en langage, dans une temporalisation/spatialisation, une seule et même rythmique spatio-temporelle de langage tenant ensemble plusieurs images (poétiques) à la fois. Or ce tenir ensemble ne peut avoir lieu que si d'un *Wesen* à l'autre (d'une image à l'autre) il y a renvoi mutuel et cohérent, comme en une seule composition musicale à plusieurs portées : c'est ce que nous avons relevé, quoique, d'une certaine manière, improprement, comme le "contrepoint". A condition donc que les divers *Wesen* contribuent tous ensemble à constituer un même rythme temporalisé/spatialisé de langage (dans le jeu des "antéprédicatifs" de premier et de second degré), on peut dire que chacun joue en "contrepoint" des autres. Ou mieux : que leurs déphasages, dans une seule phase de présence de langage, arrivent, de par leur composition mutuelle, *à n'en faire rien qu'un*, dans le creux duquel, précisément, se joue le même pli schématique du phénomène. Alors un seul et même phénomène de chaîne verbale fait un seul et même phénomène de langage pour un seul et même phénomène, qui y entre à distance, par le chiasme de langage. Par suite, le principe de la variation eidétique nouvelle consiste en fait, concrètement, à rendre "eurythmiques" divers "paysages transcendantaux", la variation étant *libre* quant au "contenu" des *Wesen* de premier degré découpés, mais *nécessaire* quant aux rythmes qu'ils induisent en creux des "paysages transcendantaux" eux-mêmes. Pour reprendre l'image de Rimbaud, tout glissement erratique d'un *Wesen* de premier degré sur une poussière indéfinie d'autres *Wesen* de premier degré qui constituent autant d'échos, répercutés à l'infini, du premier, est susceptible de constituer un rythme lui-même eurythmique au rythme de l'image. Il peut "brasser" d'autres êtres et d'autres qualités pourvu que ce soit l'articulation de la déterminabilité à la quantitabilité qui s'y ébauche en creux – et cette articulation peut prendre de multiples "formes" rythmiques qui soient elles-mêmes en "euryth-

mie". D'une certaine manière, au reste, il n'y a rien d'autre à dire que ces multiples articulations, et à cet égard, l'image rimbaldienne est à la fois la plus riche et la plus pauvre : elle contient d'avance toutes les articulations sans en détailler aucune. L'image rimbaldienne est encore trop *formelle* parce qu'elle ne prend les plis schématiques de phénomènes que comme des plis *en général*, parce qu'elle ramasse, en quelque sorte, les phénomènes en leur généralité formelle – en ce qui est déjà un quasi-concept. Elle reste donc une ébauche de la logologie concrète et sauvage des phénomènes-de-monde, alors même que, par l'eidétique transcendantale, il s'agit d'en proposer des *fragments* plus richement articulés, en écho à la diversité schématique des plis de phénomènes.

En ce sens, le "paysage transcendantal" de Rimbaud constitue en quelque sorte une "image princeps" appelée à se complexifier à l'infini si, au lieu des *Wesen* simples de premier degré qui s'y trouvent, nous faisions jouer des *Wesen* déjà moins facilement identifiables à des "objets", fussent-ils "irréels", et si, en écho de ce jeu, le rythme de la dispersion devait lui-même se concrétiser en autant de rythmes singuliers. Ce que nous voulons dire, c'est que la logologie sauvage des phénomènes prend chaque fois des figures concrètes, articulées différemment, en vertu de la singularité des plis rythmiques des phénomènes. Si l'image rimbaldienne est bien, en un sens, le lieu même de la poésie, sa généralité témoigne bien de l'"avance" du poético-musical sur le phénoménologique, qui coïncide, nous le voyons, avec un certain échec à "rattraper" la diversité *a priori* des phénomènes-de-monde, dont l'écho se retrouve dans la diversité *a priori* des rythmes schématiques de langage. Dans l'eidétique transcendantale sans concept, il s'agit bien, nous l'avons vu, de *réaccorder en écho* ces deux diversités de rythmes, la logologie concrète des phénomènes telle qu'elle s'incarne dans les *Wesen* sauvages de second degré, et la logologie concrète des *phénomènes* de langage telle qu'elle s'articule en partie dans les *Wesen* sauvages (non encore donnés symboliquement) de premier degré, et pour l'autre partie dans des essences formelles désincarnées (mettant en jeu l'instituant symbolique et découpant déjà, par là, les *Wesen* de premier degré), et ce, en tendant à y incarner en *Wesen* de second degré les essences formelles qui, toujours déjà, manquent à s'y incarner en se retournant en "lacunes"

en phénoménalité. Il s'agit donc finalement, pour l'essentiel, d'une recherche sur les rythmes (les schèmes) de langage, sur la mise à jour de leur diversité, articulée eurythmiquement sur la diversité des rythmes de phénomènes hors-langage, puisqu'il s'agit, dans l'un et l'autre schématisme, des mêmes rythmiques faisant jouer la quantitabilité dans la déterminabilité.

Formulé de cette manière, le problème est que, précisément, la logologie concrète des phénomènes de langage s'incarne le plus souvent, en réalité, dans des essences formelles *redoublant* les *Wesen* concrets de second degré, sans que ce redoublement ne soit en général "eurythmique", bien au contraire, puisqu'il aboutit presque toujours à une décomposition/recomposition eidétique des *Wesen* concrets attachés aux phénomènes[27], et ce, par l'autonomie phénoménologique propre, qui est généralement *aveugle* aux phénomènes hors-langage, du schématisme se faisant du chiasme de langage. Le plus généralement, les *Wesen* sauvages, hors-langage, des phénomènes-de-monde, sont rendus "méconnaissables" par le schématisme propre du langage[27], dont l'autonomie, ou l'excès de phénoménalité, a pour effet la non-incarnation en *Wesen* de monde d'une partie de ses essences formelles, par suite, nous l'avons vu, le marquage et le découpage de ceux-là par celles-ci, l'inscription de temps et angles morts dans la temporalisation/spatialisation, et la mise en jeu de l'institution symbolique. Et il n'y a pas, en fait, mais seulement à la limite, de phénomène-de-langage qui soit jamais complètement "incarné", donc il n'y a pas, en fait, de lieu situable où s'exhibe sous nos yeux l'articulation du proto-temporel/proto-spatial au temporel/spatial. Ce ne serait le cas que si *tous* les temps et angles morts du langage symboliquement institué étaient rendus "vivants" par des *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de second degré : seul cas où il y aurait eurythie totale entre le phénomène hors-langage et le phénomène de langage. Nous n'avons encore que l'*horizon* d'une possibilité de principe, dont le rêve en sa dimension phénoménologique nous donne au moins, par la mise hors-circuit du langage articulé, un commencement *factuel* de réalisation. Sous cet horizon, l'eidétique transcendantale sans concept

27. Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, II[e] section, § 8.

demeure, dans sa pratique concrète, comme une *tâche infinie*, en quelque sorte le symbole ou l'*idée phénoménologique* (au sens kantien) *de la phénoménologie*, hors de laquelle la phénoménologie est impossible à pratiquer. C'est cela même qu'il nous faut encore préciser pour conclure.

e) *L'eidétique transcendantale sans concept comme horizon de la praxis phénoménologique*.

L'eidétique transcendantale réalisée serait ce lieu même où *tous* les phénomènes de langage se déploieraient, en leur champ, dans leurs logologies concrètes, en écho ou en eurythmie, dans le même moment, à *tous* les phénomènes-de-monde se déployant, de leur côté, dans leurs logologies concrètes. Paradoxe d'une réalisation qui ne serait possible qu'en un "entendement divin" censé incarner le pro-jet même de l'eidétique transcendantale. Réfléchissons cette situation où nous nous retrouvons finalement fort près d'un projet métaphysique autrement formulé – l'eidétique transcendantale n'étant rien d'autre qu'une "nouvelle métaphysique", aussi étrange qu'elle paraisse. Métaphysique qui ne serait possible que si nous pouvions au moins commencer l'inventaire de ces "touts", c'est-à-dire si nous pouvions les appréhender dans leur unité respective. Or le langage est pour ainsi dire un *fait de finitude* puisque nous sommes toujours déjà pris, captés dans l'institution symbolique, avec laquelle nous pouvons seulement ruser, mais sans laquelle, en un sens très profond, nous ne serions tout simplement pas – appelés que nous serions à nous "perdre" dans une sorte de "fantôme" phénoménologique de nous-mêmes.

Ce qui constitue, donc, ce fait de finitude comme tel, ce n'est pas tant le langage que le fait que le langage n'est jamais "descriptif" que de lui-même, du parcours qu'il a toujours déjà décrit (temporalisé/spatialisé) dans sa réflexion sans concept. Il n'y aurait pas de difficulté si le langage, en tant que *phénomène*, était descriptif de sorte de tableaux eidétiques, de ce que Husserl nommait si bien *Sachverhalt* (état-de-choses). Si Husserl le pensait, c'est qu'il croyait que l'intuition puisse *donner*, précisément, quelque chose des phénomènes, alors même, nous l'avons vu, que toute "donation" ne procède jamais que de l'institution

symbolique – y compris dans la "donation" d'être en jeu avec l'*Ereignis* heideggerien. Et nous devons arriver à penser la phénoménologie jusqu'à cette limite où, précisément, le phénomène comme rien que phénomène n'est pas "donné", mais se phénoménalise et se concrétise indéfiniment dans l'articulation de la déterminabilité et de la quantitabilité. On voit combien dès lors il serait absurde de supposer ne fût-ce que le commencement des "touts" des phénomènes-de-langage et des phénomènes-de-monde : on ne peut rassembler que des êtres dont il y a donation.

Il s'agit donc de penser, dans la phénoménologie, quelque chose comme la condition elle-même non-donnée de la donation, ou la non-donation qu'il y a dans toute donation – l'écart de ce qui fait l'*Enteignis* heideggerien dans l'*Ereignis*[28]. A ce titre, si les phénomènes (de langage et hors-langage) ne sont pas donnés, les *Wesen* sauvages de second degré, les réminiscences/prémonitions transcendantales, ne le sont pas non plus. C'est finalement la raison pour laquelle la phénoménalisation de langage, dans un chiasme se schématisant de langage, ignore *à l'origine* quel phénomène entre en chiasme en lui avec le phénomène de parole. Et toute la difficulté est que, pour le penser, il nous a bien fallu, "méthodologiquement", nous le donner quelque part. Mais nous avons vu aussi que toute la difficulté, pareillement, et pour les mêmes raisons, est que, dans l'eidétique sans concept, le phénomène ne pouvait servir de critère positif.

Cependant nous disposons énigmatiquement, la poésie nous l'a montré, d'un moyen d'inventer/découvrir (les deux n'allant ensemble qu'en vertu du jeu de la non-donation), par les images, des essences sauvages de second degré : il est toujours possible de court-circuiter les temps et angles morts du langage symboliquement institué, d'y faire advenir des *Wesen* de premier degré dans ce qui est déjà manifestement "antéprédicatif" (de premier degré), et de court-circuiter à leur tour les temps et angles morts de ce découpage qui n'est déjà plus celui du langage symboliquement institué. Ainsi se dégagent, nous l'avons vu, des rythmes, dont le propre, précisément, est de se donner dans une non-donation, puisque ce qui les tient ne le fait qu'*à distance* de ce qui se rythme dans le court-circuit, ne se

28. Cf. *Phénomènes, temps et êtres, Introduction.*

donne que par la non-donation, en eux, du pli schématique de phénomène.

Nous sommes à la fois très près et très loin de Heidegger. Très près parce que la donation s'enlève sur une non-donation ; très loin parce que cette non-donation ultime est finalement celle du pli de l'être ; du pli schématique de phénomène. Autrement dit, ce qui fait tant le pli schématique du phénomène hors langage que le pli schématique du phénomène de langage, est le fait que, tout autant, *il y a* et *il n'y a pas* phénomènes (hors langage, et de langage). En s'élançant dans son pro-jet, le langage "vise" bien quelque chose qui est hors de lui, mais en s'y articulant, il ne le "donne" qu'illusoirement, parce que ce qui s'en donne s'enlève sur une non-donation originaire, parce que la pensée n'y reconnaît pas le phénomènde-de-monde immédiatement, mais sa propre temporalisation/spatialisation découpant déjà, à même les *Wesen* sauvages eux-mêmes ravis de cette donation, des *Wesen* où s'amorce l'institution symbolique. Effectuer le retournement phénoménologique, c'est, par conséquent, reconnaître cette non-donation *comme telle*, s'ouvrir à un *écart originaire et indéfini*, lui-même indéfiniment déterminable et quantifiable. Tel est, non plus, le fait de finitude, mais son sens phénoménologique ultime dont le dépassement dans un pro-jet trop global conduit à une nouvelle formulation de la métaphysique.

Cela explique que les moyens de l'eidétique transcendantale ne peuvent en aucun cas être les moyens de la métaphysique, qui se meut toujours déjà elle-même à l'intérieur des découpages et du champ de l'institution symbolique – ce qui doit conduire, selon un autre versant de notre tentative, à une "relecture" symbolique de la tradition métaphysique[29]. Le retournement est bien retournement hors ou à revers de la métaphysique, en ce qu'il doit travailler dans la non-donation originaire comme *écart*, poussant les indications de Heidegger aux limites, donc sans que la non-donation soit elle-même hypostasiée ou positivisée en étant d'*avance* enchaînée à la donation. Or, cela ne peut se faire, justement, dans notre perspective, que si nous savons

29. Ce que nous tenterons ailleurs dans notre ouvrage sur la *Krisis* de Husserl déjà cité.

que la non-donation du pli schématique de phénomène qu'il y a dans l'exhibition du *Wesen* sauvage de second degré n'est pas *intrinsèquement liée* à la donation de cette dernière, qu'il y a même, *a priori, une diversité indéfinie d'autres donations possibles* de cette même non-donation, ou encore, pour parler le langage heideggerien, que la "réserve" de non-donation dans la donation n'en est pas tout simplement l'envers, ou l'empreinte en négatif. Ce qui fait la singularité de tel pli schématique de phénomène nous échappera toujours, et c'est dans cette mesure même qu'il y a *diversité à l'origine* de tels pli schématiques – qu'ils soient de langage ou hors langage. S'il n'y en avait qu'un, nous arriverions à le tenir par ses bords, par conséquent à l'instituer symboliquement comme l'origine phénoménologique du tout (ce qui se produit bien tendanciellement dans toute l'équivoque du "monisme" heideggerien d'un temps/espace unique, qui est la rémanence, dans sa pensée, de l'onto-théologie métaphysique).

Autrement dit, il ne faut jamais négliger que les *Wesen* sauvages qui nous intéressent se concrétisent, s'épaississent d'une réflexion *sans concept* des plis schématiques de phénomènes qui, eux-mêmes, par d'autres moyens, ceux de la phénoménalisation hors langage, ne se donnent que dans une non-donation. Or, cette réflexion sans concept peut être aussi, en droit, celle d'un phénomène de langage, mais l'absence de concept y signifie précisément, dans ce cas comme dans le premier, l'absence de lacunes en phénoménalité, c'est-à-dire la mise hors circuit radicale, pratiquement impossible, de l'institution symbolique. Ce n'est que si celle-ci pouvait être effectuée que le réaccord eurythmique, dont nous avons parlé, de la logologie des phénomènes de langage et de la logologie des phénomènes hors langage, serait lui-même possible. Le projet métaphysique est par conséquent celui de mettre en suspens *toute* institution symbolique. La métaphysique devient par là l'*horizon de sens* de la phénoménologie, et c'est en quoi cette dernière garde en elle-même des liens profonds avec la tradition philosophique – contrairement à certaines apparences, et nous y reviendrons.

L'eidétique transcendantale ne peut donc concrètement se réaliser que sous cet horizon : un peu comme chez Husserl, avec ce qu'il entendait par phénoménologie transcendantale, par les moyens d'une démarche en "zig-zag", où

il s'agit de réfléchir les lacunes en phénoménalité dans leurs étagements systématiques et successifs, en les retournant en *excès* de phénoménalité. Travail qui est d'abord à effectuer à même la "matérialité" (symbolique et phénoménologique) du langage, et au cours duquel devront se dégager, de proche en proche, des fragments de rythmes schématiques qui porteront du même coup en creux des fragments de rythmes schématiques de phénomènes. Travail effectivement poétique, ou plutôt poïétique (dans l'invention/découverte), mais où, chaque fois, quelque chose, en écho, des plis schématiques de phénomènes résonnera à distance. Travail in-fini où nous avons nous-mêmes à nous "situer" dans cette insituable distance, à ramener, de nos œuvres, des phénomènes de langage, et par les chiasmes qu'il y a en eux, des phénomènes-de-monde. *Entre* l'institution symbolique et ce qui la nourrit sans la pré-déterminer, oscillant entre les deux pôles dont l'un seul paraît se tenir (le pôle symbolique), dans l'empiètement des deux, qui est le seul "lieu" de la phénoménologie eidétique humainement possible.

Comme chez Husserl, la réduction phénoménologique, qui doit pour nous mettre hors-circuit l'institution symbolique, est une tâche indéfiniment à reprendre, car nous n'aurons jamais, pour ainsi dire, les deux pieds ensemble dans le champ de la non-donation, mais seulement l'un d'entre eux, que nous y avons, du reste, toujours déjà, puisque c'est seulement *à distance* ou *en creux* de la donation que peut se réfléchir, dans l'invention/découverte, la non-donation dont la donation paraît *comme* une sorte d'effet radicalement contingent. Les deux pieds dans le même champ, nous risquons toujours de les avoir, mais c'est dans le champ de la donation, si nous sommes complètement "captés" par l'ordre symbolique, selon ce qui est en réalité le "fantasme théorique" complémentaire du premier.

Il est un dernier point à préciser, qui n'est pas de moindre intérêt, puisqu'il concerne ce que nous pouvons reconnaître comme "rythme transcendantal", qui lui aussi, ne se donne que dans une non-donation. Qu'il s'agisse du rythme transcendantal de *Wesen* (de second degré) ou du rythme transcendantal de phénomène (de langage, hors-langage), ce rythme ne s'épuise pas dans une donation, de telle manière qu'il puisse faire l'objet d'une intuition, et de là, d'une analyse, car ce qui le constitue comme tel est tout aussi bien

ce qui ne se donne pas en lui. C'est pourquoi tout véritable rythme transcendantal n'organise et ne s'organise qu'en *un creux qui n'est pas un vide, un angle mort*, mais un *horizon*, une ouverture indéfinie, à distance, et ne peut que s'"entendre", en un sens généralisé, dans l'articulation de ce qui se donne avec ce qui ne se donne pas dans cette indéfinition. Il ne faut donc le confondre ni avec la scansion, qui n'est en fait que scansion temporelle et spatiale de temps et angles morts dans les découpages de l'institution symbolique – elle articule de manière *immédiatement* sensible les *Wesen* relevant de l'"antéprédicatif" de premier degré –, ni avec la "mesure" qui organiserait les scansions en unités de temps/espace. Scansion et "mesure" sont cela même qui, d'être repérables, constituent en quelque sorte la partie donnée ou inerte des rythmes. Ce serait une illusion de penser reconstruire ceux-ci à partir de calculs effectués sur les scansions dans différents types de "mesures". Car les rythmes ne sont précisément pas "mesurables", et cela, déjà, tout musicien le sait puisque c'est cette part impalpable, et cependant accessible à l'entente, qui rend nécessaire l'*interprétation* musicale (comme tout comédien qui "dit" un poème).

De la même manière, par conséquent, l'eidétique transcendantale, en tant que devant procéder de la "reconnaissance" de rythmes, ne peut que mettre en jeu de l'"interprétation" au sens musical du terme. Cela ne signifie pas, bien sûr, que celle-ci soit le fait d'une quelconque "subjectivité", mais qu'elle est liée à une certaine "qualité", c'est-à-dire à une irréductible *singularité* de l'entente.

La phénoménologie comme eidétique concrète sans concept ne peut être l'affaire d'un seul, mais d'une "communauté" de phénoménologues, à la mesure de la tâche infinie à accomplir, et du caractère "poïétique" de celle-ci. L'unité eurythmique dont nous avons parlé, et qui doit amener la parole à l'unité d'une phase de langage, c'est-à-dire d'un chiasme de langage, ne peut être qu'entendue, sans qu'aucune évidence dans l'immédiateté d'une donation ou d'une intuition puisse servir de critère : il s'agit toujours d'un travail aux limites, où le rythme de la phase ne se soutient, en fait, que de ce qui n'y est pas donné, mais y est indéfiniment déterminable et quantifiable, à la fois dans le rythme schématique du chiasme de langage et le rythme (le pli) schématique du phénomène hors-langage.

Ces rythmes sont donc à comprendre *tout à la fois* comme causes et comme effets d'un *art*, qu'il ne faut pas confondre avec une *technè*. Il ne s'agirait d'un "idéalisme poétique" que si, précisément, des calculs et des jeux sur les scansions et les mesures devaient les produire (au sens du *poïen*) de toutes pièces, alors même qu'il s'agit, en réalité, de les prendre à revers, de ruser avec leur aplatissement dans un temps et un espace uniformes (temps pur unilinéaire et espace homogène-isotrope, tout autant que le temps heideggerien avec ses dimensions ou ses ek-stases, toujours les mêmes). Avec les rythmes, nous sommes, pour ainsi dire, au champ de ce qui est *seulement dicible* tout en étant *inexprimable*. En dehors de tout état de choses (*Sachverhalt*) eidétique, ou plutôt à leur lisière, là où se joue la non-donation dans ce qui paraît donner des *Wesen* déjà découpés et intuitionnables. Telle est sans doute de manière moins irréductiblement impossible, la dimension véritablement *phénoménologique* de l'eidétique transcendantale, variation de rythmes qu'il y a *et* qu'il n'y a pas autour de rythmes qu'il y a *et* qu'il n'y a pas. Non plus *mathesis universalis*, mais "musique indéfinie" des phénomènes et de leurs logologies incarnées dans leurs concrétudes de *Wesen*, qui est a prononcer, tout autant, dans des rythmes de langage, dans des phases de présence pourvues de rétentions et protentions où, en écho de leur rythmicité, résonne depuis son écart où rien ne se donne à proprement parler, la rythmicité des plis schématiques de phénomènes. Rythmes de temps/espace accordés, au moins par fragments, à des rythmes de proto-temps/proto-espace. Forêt in-finie des phénomènes qui ne peut jamais être qu'entendue depuis les broussailles et les chicanes de l'institution symbolique remise en jeu dans son effectivité. Il n'en faut pas moins pour "toucher", mais de loin, à la barbarie primitive des phénomènes-de-monde (de langage et hors langage), c'est-à-dire pour *être au monde*, non plus, en quelque sorte, "aveuglément", mais *sous la modalité de la "résolution" philosophique*, dont on voit qu'elle participe d'un *non-savoir méthodique* car *de principe*.

Dans cette perspective où il faut plus que jamais se garder de la présomption, deux questions peuvent encore se poser. Tout d'abord, en quoi le projet d'une eidétique transcendantale sans concept est-il encore philosophique ? Ensuite, y a-t-il des manières, ou, comme nous le disions, des

modalités de l'être-au-monde qui puissent ne pas être ouvertes par la résolution philosophique ? Questions ultimes, où nous avons à nous réfléchir par rapport à la tradition philosophique et par rapport à l'expérience humaine en général. Questions que nous maintiendrons comme questions en y répondant par d'autres questions, dont le traitement, ouvert par notre tentative, échappe à cette dernière dans son état présent. Nous considérerons, tout d'abord, la première.

f) *L'eidétique transcendantale sans concept et le Timée de Platon*

Nous sommes très loin, en apparence, de la philosophie telle qu'on l'entend au moins communément. Et pourtant, il y a, çà et là, des textes de la tradition qui nous font penser le contraire, et nous incitent à une relecture (au moins symbolique) de la métaphysique, encore différente de celle que proposait Heidegger puisqu'il s'y agit de mesurer comment la métaphysique, en un sens institution symbolique, pense au moins quelque chose comme l'origine de l'institution symbolique. Nous disons "en un sens institution symbolique" parce que si la métaphysique est interrogation de cette origine, elle doit bien, en un autre sens, puiser ses ressources en dehors de l'institution symbolique, dans le barbare phénoménologique. Nous l'avons ébauché, déjà, avec Kant, Fichte et Hegel. Mais nous retrouvons encore un écho lointain de cette problématique dans le *Timée* de Platon. Ainsi s'indiquera que, si notre propos quant à l'eidétique sans concept reste quasi-entièrement programmatique, introductif à un retournement qui reste à *pratiquer*, ce programme trouve du moins son ancrage dans un des textes les plus importants et les plus controversés de la tradition.

Le phénomène-de-monde, avons-nous vu, est à chaque fois, dans sa phase schématique de présence, du même coup "cosmos sauvage" (rythme) de *Wesen* en dissémination et schème transcendantal, c'est-à-dire organe de sa propre phénoménalisation comme pli de son éclatement ek-statique en *Wesen* sauvages. Celà, dans l'indivision originaire du sentir et du penser, sur laquelle a si fortement

insisté Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. Nous nous trouvons, en fait, dans une situation que Platon a déjà désignée dans le *Timée* (52d - 53b), quand il envisage les choses avant l'action, qui est institution symbolique, du démiurge. Après avoir dit de la *chôra*, c'est-à-dire, pour nous, du phénomène en sa phénoménalité chatoyante et infinie, ou en sa phénoménalisation, qu'"elle est ce qui nous fait rêver quand nous l'apercevons" (52b), qu'elle nous place sous l'empire d'une "rêverie" (*ibid.*) qui nous rend incapables de dire la vérité (52c), il écrit :

"... dès avant que Ciel fut né. Or précisément, la nourrice du devenir (scil. la *chôra*) se mouillait, s'embrasait, recevait les formes de la terre et de l'air, et subissait toutes les autres affections qui s'ensuivent ; aussi, offrait-elle, à la vue toutes sortes d'apparences ; et, du fait que les forces qui l'emplissaient n'étaient ni semblables ni de poids égal, aucune de ses parties n'était en équilibre, mais, irrégulièrement de partout balancée, secouée, qu'elle était par ces forces, dans son mouvement à leur tour elle les secouait. Mais, ainsi agitées, les qualités sans cesse se portaient chacune de leur côté et se séparaient, tout comme dans les vans et instruments à nettoyer le blé : des mélanges qu'on y secoue et qu'on y vanne, les parties denses et lourdes se portent d'un côté, celles qui sont rares et légères vont occuper la position opposée. De même alors, les quatre genres de corps étaient secoués par celle qui les recevait, agitée elle-même à la façon d'un instrument qui sert à secouer ; plus ils étaient dissemblables, plus elle les détachait les unes des autres ; plus ils étaient semblables, plus elle les pressait ensemble ; c'est ainsi que les uns et les autres ont occupé respectivement une place, avant même que l'univers constitué par leur arrangement prît naissance. Pour ce qui est toutefois d'avant ce moment-là, tous ces corps se comportaient sans raison ni mesure ; et, lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers, le feu, tout au début, l'eau, la terre, l'air avaient bien déjà quelque trace de leur nature ; mais ils se trouvaient, certes, tout à fait en l'état où l'on peut s'attendre à trouver toute chose, quand Dieu en est absent ; voilà quelle était alors leur condition naturelle, quand pour commencer il leur donna configuration au moyen des idées et des nombres."[30]

Tel est le "moment" indéfiniment instable, qu'il nous faut saisir, à revers de toute démiurgie symbolique, à même les phénomènes-de-monde. Car il n'y a pas de monde qui soit Un et qui soit Tout (*Uni-versum*) sans les phénomènes-de-monde : le monde n'est que la transcendance d'une absence de toujours, et son uni-totalité n'est elle-même qu'une institution symbolique de cette transcendance, dont il ne peut être rendu compte que du sein même de l'institution sym-

30. Traduction Joseph Moreau, dans l'édition de la Pléiade (Gallimard, Paris, 1950).

bolique, dans l'anthropologie que nous nommons philosophique. Tout phénomène-de-monde est comme un van qui secoue ses êtres sauvages, et tend à les distribuer selon leur nature *élémentaire* (ou "élémentale" pour reprendre une belle expression d'E. Lévinas). Il appartient donc aussi à la phénoménologie de scruter la dissociation des *Wesen* sauvages selon leurs éléments (terre, air, eau, feu), par suite, d'ébaucher une sorte de philosophie des éléments, à l'intérieur de laquelle les essences sauvages (sensations/sensibles, pensées) tendent à se distribuer, au fil de leurs logologies entrecroisées. Tout phénomène-de-monde implique leur mélange, mais aussi la plus ou moins grande dominance de l'un ou de plusieurs d'entre eux. En ce sens, tout phénomène-de-monde est aussi unique, et par conséquent, dans son absolue singularité, sans exemple. Mais c'est toujours une phase, épaissie en un "paysage" de monde, d'avant les choses, les idées et les mots. La phénoménologie concrète, dans l'exercice de sa "description", ne sera jamais qu'une pratique de la singularité, tant celle de tel amandier en fleurs se détachant de tout le paysage et constituant à lui seul un paysage, que celle du paysage en lequel il advient.

Comme le dit encore Platon, le *phantasma*, c'est-à-dire, pour nous, le phénomène *concret* comme rien que phénomène, "du moment que l'objet même qu'il reproduit, pas même cela ne lui est propre, mais que de quelque autre objet sans cesse il est le *phantasma* (scil. le phénomène) transitoire, pour ces raisons, c'est en quelque chose d'autre qu'il lui convient de se produire (scil. en la *chôra*), s'attachant par là vaille que vaille à l'existence, ou alors de n'être rien du tout". Détaché de tout objet, c'est-à-dire de toute chose stable, désancré de toute institution symbolique donnant de l'être reconnaissable aux choses, le phénomène n'a de *réalité*, toute transitoire ou éphémère, que dans le lieu même (la *chôra*) de sa phénoménalisation, au lieu de lui-même comme schème transcendantal de la phénoménalisation. Sans quoi il n'est que pur fantôme, sorte d'artifice de langage, que le langage peut toujours produire en raison de sa prodigalité phénoménologique, mais dans ce qui, par rapport au phénomène-de-monde, paraît alors comme l'arbitraire. Il faut toujours que la poïésis poético-musicale, elle-même en droit in-finie soit travaillée par son retournement dans la poïésis phénoménologique, seule propre à orienter le rêve métaphysique des *Wesen* sauvages.

Nous voici très près, sans doute, des présocratiques, dont se trouve une sorte d'écho affaibli dans l'œuvre de Platon. En un lieu que nous n'avons plus à "habiter" comme les Grecs, car nous sommes fort loin, déjà, de ce qui faisait la spécificité de l'institution symbolique du "monde" grec. Nous sommes plutôt pris, actuellement, par l'idéologie omniprésente de l'exclusivité du symbolique, voire du langage-signal et du "monde" comme dispositif (*Gestell* au sens heideggerien) aveugle de signaux. Ce lieu, que l'on retrouve dans les profondeurs de notre tradition, est le lieu de notre liberté en tant qu'il continue de nous appeler comme la chance offerte de prendre à revers l'institution symbolique, comme une sorte d'horizon sauvage de sens où nous avons à devenir *hypergrecs*. Telle est du moins la postérité nietzschéenne et phénoménologique que nous avons à assumer : l'être-au-monde comme champ d'une liberté toujours neuve, comme ruse avec la ruse du malencontre symbolique, comme matrice d'une historicité sauvage échappant à la pérennité de l'institution symbolique se pensant à ses origines[31].

31. Un autre écho de notre tentative dans la tradition peut se trouver, *mutatis mutandis* (au second degré), dans le rapport pensé chez les Grecs, entre l'Un et le logos. Cette pensée est admirablement déployée par H. Maldiney dans *Aîtres de la langue et demeures de la pensée* (l'Age d'Homme, Lausanne, 1975, pp. 278-371). Nous parlons d'un écho au second degré parce que, dans notre problématique, l'Un est certes transcendant, in-fini, et non-posé (cf. pp. 295, 298, 304-306), mais se schématise aussi, originairement, en multiplicité d'Uns (de phénomènes relativement individués, qui ne sont pas les "autres" du *Parménide* de Platon (ces derniers seraient plutôt les *Wesen*). Ce qui fait écho, c'est le thème du *pléon*, de l'excès, tel que Maldiney le dégage notamment du *Philèbe*, et l'articule avec le "logos harmonique" et le système *musical* grec (pp. 308-368). Plusieurs directions enchevêtrées de recherche s'ouvrent de manière particulièrement féconde. La première vient de la formule de Parménide : "Le plus est ce qui est pensé" (*to gar pléon esti noema*), que nous pourrions traduire par : "L'excès est le noème". De nouveaux horizons s'ouvrent en effet, par là, pour l'analyse husserlienne noético-noématique, où il s'agirait d'y mesurer l'*excès* (de pensée) sur le phénomène, en prenant le néotico-noématique au sens qu'a remarquablement degagé J. Garelli dans l'analyse phénoménologique de la poésie (voir par exemple, *Le recel et la dispersion*, *op. cit.*), c'est-à-dire au sens où il y a *constitution* néotico-noématique qui est toujours *déjà* temporalisation/spatialisation de *Wesen*. La seconde vient de l'ajustement, pensé par les Grecs, de l'antinomie *péras/apeiron* (cf. p. 321) dans un *logos* comme rapport (et musique) qui viserait à trouver une *mesure pour l'excès* depuis une asymétrie originaire (cf. pp. 338 et 358), et une articulation possible de lui-même au logos comme dire. Ce que nous recherchons avec l'eidétique transcendantale sans concept n'est rien d'autre, en effet, que cette "mesure" même de l'excès (*pléon*) comme ajustement d'un dire avec un rapport, et ce entre la donation (symboliquement instituante/instituée) et la non-donation, au sein de la multiplicité originaire des Uns, des phénomènes-de-monde relativement individués (en quoi nous rejoignons d'une *certaine manière* les conclusions du *Parmé-*

§ 3. La phénoménologie et l'expérience humaine : de la tautologie symbolique à son renversement dans l'historicité symbolique.

Le propre de l'institution symbolique, qu'elle soit de langage ou plus généralement d'êtres de culture, paraît être de ne jamais rencontrer qu'elle-même, dans ce qui advient comme une véritable "tautologie" symbolique, en quoi consiste, en fait, la capture symbolique, c'est-à-dire l'animalité symbolique de l'homme. Les choses ne sont cependant pas aussi simples, et il nous faut à présent, pour conclure, les reprendre à revers. On en dit trop si l'on soutient sans plus que l'institution symbolique doit conduire, inéluctablement, à une capture dans sa tautologie, et ce, parce que le phénoménologique continue irréductiblement de jouer à l'intérieur même du symbolique.

Le mythe, tel qu'il est explicité par Levi-Strauss, nous en a déjà fourni un exemple. C'est seulement l'appréhension du relatif non-sens qu'il y a dans la tautologie symbolique du langage symboliquement institué qui conduit à redoubler, dans une sorte de méta-langage, la logicité (ou la "logique") du langage articulé par une autre logicité censée rendre l'institution symbolique à elle-même. C'est donc la tentative d'amener enfin l'institution symbolique à la tautologie symbolique, et le paradoxe du mythe est que, puisant

nide). Nos "eurythmies" sont en un sens des "harmonies" et tant que "dimensions" de rythmes (cf. p. 368), et ces "logoï", où le dire devient rapport au monde ou plutôt rapport-de-monde, sont bien "antérieurs à tout état construit de la langue et du savoir" (cf. p. 372). Il s'agit bien de trouver en eux des ordres locaux et provisoires de l'illimité, s'incarnant dans des termes qui ne doivent trouver leur position (symbolique) que depuis la puissance (*dynamis*) indéfinie des plis schématiques de phénomènes. S'il n'y a plus d'espoir, qui était celui des Grecs, de trouver un lieu universel où s'articuleraient l'un à l'autre logos "déclaratif" (dire) et logos "mathématique" (rapport), puisque cette articulation est chaque fois mouvante et singulière, cela n'empêche pas d'envisager des possibilités nouvelles pour ce qui concerne la conception de la musique et de l'art musical (à l'écart de la "pseudo-axiomatique" hyper-sérialiste de la théorie musicale contemporaine), mais aussi pour ce qui concerne toute position de terme (toute institution symbolique) eu égard à la transcendance des phénomènes. Nous pourrions dire, très brièvement, que l'excès est ce qui *est* toujours *déjà* pensé, mais le plus souvent à notre insu, et que c'est lui qui *reste à penser*, indéfiniment, dans toutes les "disciplines" de l'esprit (sciences, arts, philosophie) pour "mesurer" son ancrage phénoménologique originaire. Tâche infinie dont nous avons déjà discuté le statut, et dont le commencement d'accomplissement est indissociable de l'asymétrie ou de l'écart à l'origine du phénoménologique par rapport au symbolique... Une autre manière d'énoncer notre vocation "hypergrecque", dans cette façon de faire entrer l'*apeiron* dans l'*Ereignis*.

quelque part son sens (son projet de sens) dans l'indétermi-nité symbolique, c'est-à-dire dans la dimension phénoménologique qu'il y a dans l'institution, il recherche une tautologie symbolique désormais impossible à accomplir, ce qui engage la pensée mythique dans une quête in-finie d'elle-même, dans la tautologie comme "idée" ou horizon non saturable de sens. La capture par la tautologie engage à l'impossibilité de sa réalisation. En ce sens, déjà, la pensée mythique a des rapports profonds avec la "métaphysique", puisque c'est la visée irréalisable de la clôture symbolique qui l'anime. La pensée mythique est donc bien la métaphysique des institutions socio-symboliques archaïques, ou bien, en d'autres termes, il y a, dans la pensée métaphysique, quelque chose comme de la pensée mythique qui se poursuit par d'autres moyens – la philosophie ne naît pas, historiquement, chez les Grecs, "nue" du puits, mais elle apparaît, en s'instituant selon sa "logique" propre, en réélaborant des "matériaux" mythiques. Cela explique que la philosophie n'est pas à l'abri de la tautologie symbolique : son aporie fondamentale est aussi de la viser dans l'impossibilité de la rejoindre, mais depuis une sorte de retournement complet puisque, si elle l'atteignait, elle s'apercevrait aussitôt de la vanité de ses efforts. Dans le mesure même où la tautologie symbolique y paraîtrait sous la forme de tautologie logique, elle ne dirait plus rien d'autre qu'elle-même, serait incapable de rendre compréhensible le principe ou l'origine des êtres, des choses, et de leurs essences. Toute philosophie se voit prise dans le pro-jet d'une explication en langage qui ne soit pas pure et simple tautologie logique, mais qui s'alimente, depuis l'irruption du phénoménologique, au projet d'une tautologie symbolique impossible à accomplir. Toute philosophie, autrement dit, fait l'épreuve d'une *dissociation* de l'institution symbolique en institution logique (rationnelle) du discours et en institution méta-logique, reconnue plus particulièrement comme symbolique, dont le discours doit être mesuré comme l'effet. Ce qui la différencie du mythe, c'est la reconnaissance du fait que la méta-logicité du langage articulé est irrécupérable par les moyens de ce dernier. Et la reconnaissance de cette méta-logicité comme symbolique a été effectuée, quoique différemment, dans l'antiquité par le néo-platonisme (et ses recherches sur le symbolisme des mythologies et des théologies, qui sont explicites), dans les

temps modernes par Kant et certains de ses successeurs (par exemple Schelling).

Ces deux exemples extrêmes montrent qu'en un sens très profond, la tautologie symbolique est *impossible*. Dès qu'elle s'atteint, elle se manifeste comme *arbitraire* de l'institution symbolique (ce qui a lieu de façon évidente dans le "structuralisme"). Et pourtant cette impossibilité même se réalise dans l'aveuglement à l'égard de l'arbitraire, et ce, dans ce qui est précisément la capture symbolique où le sujet s'appréhende, dans la tautologie, sur le mode de la *certitude*, c'est-à-dire de la *foi symbolique*. Le meilleur exemple de ce que nous disons se trouve dans l'astrologie, prise du moins dans sa représentation populaire – l'institution symbolique de l'astrologie étant bien entendu plus complexe. Lacan disait fort bien des signifiants qu'ils se trouvent tout d'abord dans le ciel : aucun sujet n'a jamais décidé souverainement de ce qui, du chaos céleste, se dégagerait comme "constellations", et pourtant, la "lecture" de celles-ci s'est en un sens toujours déjà effectuée, elle participe d'une institution symbolique (nos constellations ne sont pas identiques, par exemple, aux constellations chinoises), s'effectue, autrement dit, dans l'évidence : chacun reconnaît aussitôt le chariot de la grande ourse, le poignard d'Orion, etc... Signes qui ne signifient rien qu'eux-mêmes, les constellations instituent un ordre dans ce qui, nous le savons, n'en a pas *a priori*, et cet ordre n'a été décidé par personne, il s'est pour ainsi dire décidé de lui-même. Avec le découpage des constellations, c'est donc un premier ordre de tautologie symbolique qui, par là même, se *donne* à nous dans l'évidence ou la certitude. Et pourtant, ces signifiants pourraient bien, sinon "signifier" quelque chose, du moins "décider" de quelque chose, à savoir de notre destin. Il faut pour cela étudier leurs mouvements, suivre leurs configurations respectives dans le ciel au cours de l'année, constater la régularité répétitive de leurs déplacements, en particulier la course apparemment discordante des planètes par rapport aux étoiles fixes. Une tautologie symbolique de second ordre s'institue quand les mouvements astraux s'instituent d'eux-mêmes en signifiants, en signes des destins humains, et quand les hommes, captés par cette institution, ont la certitude que tout le cours de leur existence et la nature même de leur être sont prédéterminés, tout comme les cours célestes, par la conjonction de leur naissance, et de tels ou tels moments

importants de la vie, avec telle ou telle configuration des astres : celles-ci sont le signe caché de ce qui, immuablement, leur adviendra, ils en ont la certitude dont aucun "accident" ne pourra les faire démordre – tout "accident", toute non-concordance avec ce qui était prévu n'étant jamais due qu'à une déficience, à laquelle il est toujours possible de remédier, de l'interprétation. C'est donc une véritable foi symbolique qui est ici en question, foi alimentée à la certitude de la tautologie symbolique dont rien, en principe, ne doit pouvoir sortir. Capture plus ou moins radicale, plus ou moins ébranlée de doutes, mais qui devient arbitraire dès lors que les astres, leurs constellations, mouvements et configurations, ne sont plus "donnés", dans l'évidence, comme signifiants – en particulier depuis le développement de l'astronomie, et plus précisément de l'astronomie moderne où il devient évident que les constellations et leurs mouvements ne sont que des apparences *pour nous* de ce qui, en réalité, n'est que *chaos*.

Ce qui fait donc sortir de l'astrologie comme tautologie symbolique, c'est le soupçon d'une *différence* entre l'être et l'apparence, entre cette dernière comme apparence de signifiant et le premier comme in-signifiant symbolique, n'ayant rien à faire dans la pré-détermination de la destinée humaine. Chemin long et difficile, mais qui s'initie de ce que quelque chose d'*étranger* s'insinue dans la tautologie symbolique, qui l'empêche de s'accomplir, qui ruine la certitude, donc l'acte de foi symbolique – mais ne le rend pas impossible, du fait même, pour tous les hommes. Car, pour perdre cette foi, il faut précisément être attentif à ce que de l'étranger, du non-maîtrisable, de l'in-signifiant s'ouvre de l'intérieur même de la tautologie symbolique, quitte, le plus souvent, à ce qu'il soit à nouveau découpé en d'autres signifiants dans une autre institution symbolique – en particulier, dans celle de l'astronomie comme science d'objets par eux-mêmes indifférents à la destinée humaine, de même nature, intrinsèquement, que les objets terrestres, relevant, dans leurs courses, de lois mathématiques, etc. C'est alors qu'entre en jeu l'institution symbolique de la philosophie, et au sein de cette dernière, l'institution symbolique de la physique[32].

32. Nous reviendrons sur cette importante question dans notre ouvrage sur la *Krisis* de Husserl.

Par conséquent, rien ne peut faire vaciller la tautologie symbolique. Ou plutôt : c'est l'ouverture au rien, et au rien phénoménologique, à l'apparence d'in-signifiant pur, qui, seule, peut la faire vaciller. C'est donc l'indéterminité (phénoménologique) qu'il y a toujours dans toute tautologie symbolique (et logique, la logique n'étant elle-même qu'une institution symbolique particulière du langage). Si les choses en restaient là, nous serions néanmoins pris dans l'alternative trop simple entre tautologie symbolique et son éclatement par l'autre phénoménologique, cela même si cette alternative joue toujours comme le risque ou le danger de toute institution symbolique. Car, en son fond, l'institution symbolique ne peut prendre qu'illusoirement au piège de sa tautologie, et c'est ce que montre déjà l'historicité symbolique, c'est-à-dire l'Histoire humaine. Il suffit de le remarquer pour se rendre compte que le génie humain a précisément été de donner lieu à des institutions symboliques qui se réfléchissent en elles-mêmes par l'ouverture à la possibilité d'une non-tautologie, à l'indéterminé, à l'énigme ou au mystère : cela, autant dans le champ du politique (l'institution de la démocratie où la question du vivre ensemble des hommes devient une question à débattre indéfiniment), de la pensée (l'institution de la philosophie où le sens, pareillement, s'ouvre comme un inépuisable et un immaîtrisable, l'institution de la science moderne, c'est-à-dire de la physique, où le "réel" se dégage de l'impossibilité de le faire entrer entièrement dans ce qui ne serait que la tautologie hypothético-déductive du logico-mathématique), que dans le champ du religieux (par exemple, l'institution du judaïsme comme réflexion historique de l'institution du peuple d'Israël par rapport à Dieu, "maître du signifiant" demeurant à jamais insondable, ou encore l'institution du christianisme comme reprise eschatologique de l'institution de l'humanité par le Christ, sous l'horizon in-fini du mystère de l'incarnation divine dans la transcendance de l'amour).

C'est dire que, si l'institution symbolique comporte toujours le risque de la capture symbolique, elle ne l'implique pas *ipso facto*. La croyance que la démocratie institue le social en transparence (de l'institué à l'instituant) rend la démocratie comme pratique à la fois possible et impossible, possible comme horizon d'un sens à recréer sans cesse à l'infini, impossible puisque l'adéquation de l'institué à l'instituant en ferait une épouvantable tyrannie symbolique.

De même l'exercice de la philosophie n'est pas exclusif de ce qui la nierait dans une soi-disant exhibition, qui serait absolument dogmatique, de l'origine de son propre sens, et l'exercice de la science, encore moins, de ce qui la rendrait vaine, dans le scientisme, où, par l'extrapolation indue de la connaissance acquise, tout aurait toujours déjà trouvé son explication, la tâche des scientifiques ne demeurant vouée qu'à des points de détail, en eux-mêmes inessentiels. Tout comme encore pareillement, la pratique religieuse est menacée du dedans par sa "névrose" propre, la répétition obsédante de rituels chargés d'assurer à l'âme individuelle son salut céleste. La vie au symbolique n'est donc pas exclusive de la *liberté*, même si elle comporte toujours le risque de sa "pathologie" dans la capture induite par la tautologie de ce qui devient un dogmatisme, coextensif, toujours, de la *certitude*.

Mais du moins cette liberté s'ouvre t-elle à de l'inépuisable, à de l'inconnaissable, à de l'indéfiniment déterminable qui est, pour nous, la *trace* du phénoménologique dans le symbolique. Si bien que la liberté au champ symbolique est elle-même l'écho de la liberté phénoménologique, et que cette dernière "parle", d'une certaine manière, en toute institution symbolique qui se réfléchit elle-même dans l'indéterminé, lequel est à la fois l'indéterminé qu'elle a en propre et l'indéterminé qui l'ouvre à l'Histoire, au travail indéfini du sens, irréductible aux concepts, où chacun a du moins à *se trouver*, après que l'institution symbolique lui ait donné son *identité symbolique*. Car si l'Autre dont il est ici question ne doit pas se monnayer complètement dans le symboliquement institué (comme c'est le cas, par exemple, dans l'hyper-hégélianisme lacanien), il faut bien qu'il en soit tenu à distance par une indéterminité foncière ou de principe, qui ne peut être que l'Autre phénoménologique, à savoir la transcendance de monde. C'est là, peut-être, tout ce que nous avons voulu montrer ici.

L'expérience humaine n'est donc *humaine*, véritablement (et non "animale" dans ce qui fait la capture symbolique au sein de ce que nous avons nommé l'"animalité symbolique" de l'homme), que si elle est expérience de la liberté, expérience de l'écart irréductible entre ce qu'il y a, et qui lui est donné, et ce qu'il n'y a pas, qui se réserve dans une non-donation que rien ne prédestine à la donation, et qui reste indéfiniment à temporaliser/spatialiser en *phéno-*

mènes de langage. Il est vrai que nous ne serions pas des hommes si l'institution symbolique n'accompagnait notre venue-au-monde en nous donnant une identité symbolique, en nous inscrivant dans une circularité signifiante de signifiants. Mais il est non moins vrai que s'il n'y avait que cela, nous serions, de part en part, des animaux symboliques, tous pris, sinon de pathologie symbolique individuelle, du moins de pathologie symbolique collective. Si notre identité symbolique ne nous capte pas entièrement dans ce qui serait une identification symbolique aliénante et pathogène, c'est qu'elle reste à distance, comme une identité que nous avons sans l'être, tenue à l'écart par un indéterminé qui nous fait et où nous nous faisons, indéfiniment, chacun avec notre *style* propre, qui est le style même de notre apparaître, de notre être-au-monde avec sa singularité, style que nous pouvons reconnaître, toujours après coup, en chacun de nous, mais que nous ne pourrons jamais "déduire" d'une quelconque "logique du signifiant". Notre vie, c'est-à-dire notre liberté, se tient dans cet irréductible *écart*, et nous n'arrivons à vivre libres, c'est-à-dire à exister qu'en le maintenant ouvert comme l'écart même de notre finitude qui nous empêche d'être tout et tous à la fois. Vie qui n'est pas exempte de leurres et de malencontres symboliques, d'illusions et de "mythes" qui nous sont nécessaires (ils nous donnent notre "identité symbolique"), mais qui ne s'ouvre au monde et à la liberté que si elle ruse avec eux, tente au moins de passer à leur revers par une *Aufhebung*, un suspens ou une mise hors circuit de ce à quoi nous nous accrochons (et qui nous accroche, nous épingle au lieu du Grand Autre) comme à nos certitudes. Cette ouverture à nous-mêmes est ouverture à autrui, c'est-à-dire aussi refus délibéré d'entrer dans les jeux du Grand Autre en nous et en lui, protection de nous contre nous-mêmes et des autres contre eux-mêmes qui prend souvent l'allure de la mise en demeure. Ce n'est donc pas que cette vie soit facile. Mais c'est qu'elle est la seule humainement vivable. Et c'est là tout ce que, quand à nous, nous requérons de nous-mêmes et de notre lecteur, seulement à fin d'être *ensemble*. Pour le reste, il est, précisément, *in-fini*. De lui, nous avons seulement tenté de proposer une "modalité" philosophique, tout en sachant qu'il y en a d'autres.

L'envers de notre démarche est bien une "relativisation" du symbolique, une ouverture à son historicité, qui est l'une

des dimensions dominantes de notre temps. Mais alors que celle-ci aboutit le plus souvent, aujourd'hui, à une sorte de "déperdition" symbolique, à un "relativisme" et à une indifférenciation générale, il s'agit, par un retour réfléchi à ce qui se joue au sein même du "moment" instituant de l'institution en train de se faire ou de se décider, d'ouvrir le champ à des "créations" ou des "institutions" de sens qui nous protègent des dangers, combien multiples, et combien monnayés, souvent, dans l'atroce, de l'animalité symbolique et de ses captures. A cet égard, l'envers de notre démarche est plus précisément, en tant qu'il est philosophique, l'explicitation du sens instituant dans cela même qui *empêche* la tautologie symbolique de se réaliser. C'est ce que nous avons désigné, en passant, par la lecture symbolique de la tradition métaphysique. Mais c'est ce qu'il faut généraliser au socio-politique, au "psychologique", au scientifique, au religieux, etc. Dans cette perspective, le "structuralisme", qu'il soit lacanien, lévi-straussien ou autre encore, est un "moment" d'analyse qui doit être dépassé. Il est temps que la philosophie reprenne ses droits au-delà des sciences humaines, et tout d'abord qu'elle en interroge le statut pour montrer que leur fécondité ne vient que de ce qu'il y a de non-tautologique en elles. Tâche immense de relecture, vaste programme, qui doit se développer parallèlement au programme de la phénoménologie concrète comme eidétique transcendantale sans concept, et où doit s'indiquer la reconnaissance de la liberté comme dimension permanente de l'expérience humaine. La prise à revers des pièges de l'institution symbolique commence, en un sens, par le repérage de la non-tautologie en elle, de toutes les incertitudes qui minent du dedans ses certitudes en réalité seulement apparentes. C'est en ce sens aussi que, selon nous, se définit aujourd'hui la tâche des philosophes eu égard aux autres hommes. Qu'ils doivent en ressortir détestés ou honnis par les amoureux de l'ordre, ce ne sera pas nouveau. Car le paradoxe de l'humanité est, et sera sans doute toujours, d'aimer aussi les certitudes qui enchaînent ou asservissent.

S'il y a (et s'il n'y a pas) du phénomène, pour nous hommes, et du phénomène comme rien que phénomène, donc comme phénomène-de-monde, ce n'est pas parce que, primairement, nous serions des êtres de langage. Cela ferait plutôt de nous des êtres de l'institution symbolique, le plus

souvent prisonniers ou malades de cette institution. S'il y a (et s'il n'y a pas) pour nous du phénomène, nous ne savons *pas*, précisément, *pourquoi*, mais du moins le *phénomène* de langage (qu'il y a et qu'il n'y a pas), dans sa prodigalité et sa surabondance *phénoménologiques*, y est-il pour quelque chose dans la mesure où il est déjà phénomène-de-monde, être-au-monde en chiasme avec des phénomènes hors-langage. Il nous libère de l'animalité animale capturée sur l'anneau de ses poussées ou de ses "instincts", et il porte en lui la chance de nous libérer de l'animalité symbolique, piégée sur l'anneau de ses "pulsions". C'est en se retournant ou en s'appliquant à lui-même, en distribuant ses propres excès en phénoménalité, que le phénomène de langage paraît se *donner*, comme expression redoublée de ses découpages propres, par ces excès eux-mêmes retournés en lacunes, en temps et angles morts décomposant un rythme global en scansions de temps et d'espaces. La phénoménologie *in concreto*, à savoir la pratique de l'eidétique transcendantale sans concept, n'est rien d'autre que la reconquête in-finie de la phénoménalité du langage *depuis* son institution symbolique, et par là, l'ouverture à la non moins inouïe prodigalité ou profusion des phénomènes-de-monde hors langage. S'il y eut un "miracle" constitutif de l'Occident, c'est d'avoir entrevu cela, tant dans la religion, la politique, la philosophie que dans l'art non plus pratiqué comme *technè*. C'est la tâche dont nous héritons, et qu'il nous faut poursuivre avec nos modestes moyens. C'est aussi la part la plus ignorée, mais sans doute la plus grande, de notre modernité : penser comme y invitait Nietzsche, "*l'innocence* du *devenir*", ses rythmes ou ses phases qui, se faisant dans l'éternité transcendantale, ne sont pas appelés, par on ne sait quelle pré-détermination, à s'enfermer dans la déterminité évidente de la donation. Le siècle nous a appris, et nous apprendra encore, sans doute, hélas, jusqu'à l'atroce, que l'homme ne s'institue pas *ex nihilo*, d'une institution symbolique devenue aveugle parce que se voulant totale, s'annihilant dans la tautologie, l'auto-affirmation vide et mortifère d'elle-même, tendue par une volonté soi-disant souveraine. La tautologie symbolique comme dispositif (*Gestell* heideggerien) quasi-machinique (mais cette "machine" est sans plan, c'est la machine de Kafka dans la *Colonie pénitentiaire*) : tel est le suprême danger de notre temps. Contre ce danger, il faut des moyens appro-

priés. Nous pensons que la phénoménologie ici ébauchée en est un.

Car il y a une autre "barbarie" que celle du phénoménologique : celle d'un *Gestell* symbolique aveugle qui serait tout aussi implacable que celui qui, dans le monde animal, met à disposition des séquences d'actes rigoureusement enchaînés et immuables. Ruse de la nature dans la culture qui réduit tendanciellement cette dernière à l'état de "signal", pour des "mécanismes symboliques de déclenchement". Ruse qui met l'homme hors-monde, c'est-à-dire hors-liberté, ainsi que Heidegger, déjà, le pressentait sur la fin. Ruse que nous pouvons conjurer, avec laquelle nous pouvons ruser parce que nous avons les moyens d'une *autre* barbarie, la barbarie phénoménologique, pour contrer les effets de *cette* barbarie. Nous avons la chance de demeurer toujours, peu ou prou, des étrangers : rien ne nous contraint, en effet, à adhérer à l'institution symbolique en sa tautologie. Et c'est en demeurant des étrangers que nous aurons une chance de nous reconnaître comme des êtres *humains*.

TABLE DES MATIERES

Préface 9

I[ère] PARTIE : **L'origine phénoménologique de la liberté.**

Chapitre 1 : *Le problème du corps de chair* (Leib) *chez L. Binswanger* 15

Chapitre 2 : *La fondation de la liberté phénoménologique chez Fichte* (Fondement du droit naturel, *1796, ch. I et II*) 45

II[ème] PARTIE : **La dimension phénoménologique de l'institution symbolique**

Chapitre 1 : *La rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique dans l'analytique kantienne du sublime*

a) Le lieu de notre interrogation 91
b) Première approche du problème 99
c) La rencontre dans ses profondeurs 112
d) Phénoménologie et réflexion de l'instituant symbolique 131

Chapitre 2 : *L'institution symbolique et l'origine phénoménologique du langage*

a) Position du problème 143
b) Le nécessaire retournement du manque en excès de phénoménalité 150
c) Le marquage signifiant et le malencontre 160
d) Le marquage des *Wesen* par les essences formelles désincarnées 169

e) Le marquage des *Wesen* et l'institution symbolique du langage 176
f) Le déphasage de la phase de présence du langage . 186
g) La "géologie transcendantale" de l'institution symbolique de langage 195
h) L'articulation symbolique se faisant 204
i) La migration phénoménologique des rythmes de langage et l'eidétique sans concept 212
j) L'institution symbolique du langage et les catégories ontologiques 216

Chapitre 3 : *L'institution symbolique comme "nature" en l'homme : animalité et humanité.* 223

1. L'animalité selon Heidegger 223
2. Animalité et phénoménalité : les résultats de l'éthologie animale 253
3. Animalité et humanité : l'homme comme "animal" symbolique 275

IIIéme PARTIE : **Fondation de la liberté phénoménologique : l'énigme phénoménologique du monde, l'eidétique transcendantale sans concept et l'institution symbolique.**

§ 1. *Poésie et poétique : l'œuvre de Jacques Garelli* ... 289

§ 2. *Introduction à l'eidétique transcendantale sans concept* 301
a) Le statut phénoménologique transcendantal de l'image poétique 301
b) Le retournement phénoménologique du poético-musical envisagé dans son principe 317
c) L'eidétique transcendantale sans concept envisagée dans sa possibilité formelle 332
d) L'eidétique transcendantale sans concept envisagée dans sa possibilité matérielle : la dimension phénoménologique du rêve et le rêve métaphysique 341
e) L'eidétique transcendantale sans concept comme horizon de la praxis phénoménologique 357
f) L'eidétique transcendantale sans concept et le *Timée* de Platon 364

§3. *La phénoménologie et l'expérience humaine : de la tautologie symbolique à son renversement dans l'historicité symbolique.* 368