COLLECTION ZÊTÊSIS

LA QUESTION DU RAPPORT À AUTRUI DANS LA PHILOSOPHIE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

DANIEL MOREAU

UNIVERSITÉ LAVAL
pul

LA QUESTION DU RAPPORT À AUTRUI
DANS LA PHILOSOPHIE DE
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Page laissée blanche intentionnellement

COLLECTION ZÊTÊSIS
Série «Textes et essais»

Daniel Moreau

LA QUESTION DU RAPPORT À AUTRUI DANS LA PHILOSOPHIE DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture et mise en pages: Hélène Saillant
© Les Presses de l'Université Laval 2009

Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 2e trimestre 2009
ISBN 978-2-7637-8828-9
Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack, bureau 3103
2305, rue de l'Université
Université Laval, Québec,
Canada G1V 0A6
www.pulaval.com

Table des matières

Index des abréviations utilisées pour les œuvres de Jankélévitch XI

Remerciements. XIII

Introduction 1

I. La conscience et le monde, ou l'inévitable altérité . 9

L'univers propre 9

Première altérité : le devenir 10

La tragédie de la mauvaise conscience, premier regard sur le soi 17

Le mystère de l'ipséité, second regard sur le soi 25

L'univers extérieur 33

Seconde altérité : le monde comme résistance contrariante 34

Clé de l'intuition : le monde comme je-ne-sais-quoi et charme 43

Le vécu concret du temps et l'occasion 65

Antithèse : la méconnaissance, le malentendu ; équilibre du sérieux 77

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II. L'autre être humain, altérité par excellence et appel à la responsabilité 87

Approche du mystère d'autrui 89

Du rêve égoïste d'autrui à la résistance de son altérité 90

Trois considérations de l'autre être humain : autrui, lui, toi 94

« Toi », ou le mystère de l'ipséité d'autrui ; prochain et lointain 104

Exigence personnelle de la présence d'autrui : regard sur la morale de Jankélévitch 112

Le dynamisme de l'intention 112

Premier portrait de l'innocence 120

La chute de la prise de conscience ou la complaisance 124

Le sporadisme des valeurs, épreuve pour la volonté ; contre le purisme 127

De l'innocence citérieure à l'innocence ultérieure . . 134

L'univers des vertus ; courage et fidélité 142

Sincérité 151

Humilité et modestie 155

Justice et équité 160

« Tout le monde a des droits sauf moi » 168

Interrelation des vertus ; admiration 176

III. L'amour comme pleine réalisation du rapport à autrui 181

L'amour comme visée puis rencontre de l'autre 182

Mouvement du cœur et révélation de l'autre en lui-même ; gratuité 184

Organe-obstacle de la distance et impératif de la sortie de soi ; pauvreté 192

Générosité et don de soi comme seule manière d'exister 200

L'amour comme union à l'autre 208

« Devenir l'autre » 208

Amant, aimé ; « nous », réciprocité et loi d'avalanche 214

Paradoxe de l'amour universel ; non-réciprocité de l'amour pur 221

Les altérités de la femme et de Dieu ; amour et philosophie 230

L'amour comme fondement absolu de la vie morale . . 234

Vertu des vertus 234

Vérité 239

Démesure 243

Pureté 245

Bonté 246

Je-ne-sais-quoi et charme 248

L'amour est l'accomplissement du rapport à autrui . 251

IV. Les obstacles à l'amour et l'horizon du ' presque ' 257

Tensions et contradictions 258

Contrepartie de l'austérité 259

Obscurités du malentendu ; le mensonge 266

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Revers de la méchanceté 279

Les cas extrêmes de l'amour **296**

Le pardon 297

La tragédie du sacrifice : pour l'autre contre soi ; « mort d'amour » 306

Le problème de la « totalité » du don **320**

« Être » versus *« amour »* 321

Ambivalence de l'amant ; sur le régime du « presque » 326

L'égo comme organe-obstacle de l'amour 334

Conclusion **349**

Appendice : Les tensions entre le rapport à soi et le rapport à autrui : débat sur la question de l'« amour de soi » entre Jankélévitch et Aristote . . . **357**

L'amitié aristotélicienne et le rôle de l'amour de soi . **359**

Critique de Jankélévitch : une annexion égocentrique **367**

Analyse et discussion sur le statut de la « conscience de soi » dans l'amour **375**

Bibliographie sélective **397**

Index des noms **403**

Index des abréviations utilisées pour les œuvres de Jankélévitch

A : *L'alternative*
AES : *L'aventure, l'ennui, le sérieux*
AVM : *L'austérité et la vie morale*
DM : *Du mensonge*
HB : *Henri Bergson*
IM : *Traité des vertus*, t. 3 : *L'innocence et la méchanceté*
IN : *L'irréversible et la nostalgie*
J1 : *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1 : *La manière et l'occasion*
J2 : *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 2 : *La méconnaissance, le malentendu*
J3 : *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 3 : *La volonté de vouloir*
M : *Le mal*
MC : *La mauvaise conscience*
OC : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*
P : *Le pardon*
PDP : *Premières et dernières pages*
PI : *Le pur et l'impur*
PM : *Le paradoxe de la morale*
PP : *Philosophie première*
S : *Sources*
SI : *Traité des vertus*, t. 1 : *Le sérieux de l'intention*
VA1 et VA2 : *Traité des vertus*, t. 2 : *Les vertus et l'amour*, 1 et 2

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Remerciements

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines de concert avec le Programme d'aide à l'édition savante, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Je tiens à remercier également messieurs Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, respectivement de l'Université Laval et de l'Université Paris X Nanterre, pour leur disponibilité, leur soutien et leurs précieux conseils, ainsi que madame Monique Lortie, pour sa conversation perspicace, dynamique et toujours stimulante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Page laissée blanche intentionnellement

Introduction

L'homme est un « animal politique », selon une célèbre définition[1]. De fait, chacun d'entre nous peut constater que son vécu quotidien ordinaire se constitue de rapports avec ses semblables. Plus fondamentalement encore, ces relations fondent et structurent notre vie même, puisqu'elles nous apprennent les gestes, le langage, les connaissances et le regard qui définissent l'existence proprement humaine.

Le *rapport à autrui* se trouve ainsi au cœur même de notre condition, comme il est la pierre de touche de l'éthique et de la morale. Et si ce rapport s'opère trop souvent dans l'automatisme, il atteint un point culminant dans l'amitié et dans l'amour. En plus d'un amour conjugal accompli, l'on peut songer aussi à la relation profonde entre deux amis, qui se comprennent réciproquement sans qu'il leur soit nécessaire de s'expliquer. À ce sujet, les lignes de Montaigne sur La Boétie demeurent inoubliables. De manière plus générale, l'on peut encore alléguer ici la convivialité essentielle à toute vie en société.

Ces simples observations sur la vie humaine ordinaire suffisent à poser plusieurs questions essentielles ayant pour pivot celle-ci : *qui est autrui* ? Ce vis-à-vis, qui m'accueille ou me rejette, me dit la vérité ou me trompe, m'aime ou me hait, et envers qui j'ai moi-même tous ces comportements, *qui* est-il au juste ? Est-il possible de le connaître et dans quelles conditions ? Qu'est-ce qu'une *rencontre* et *jusqu'où* cet événement

1. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a, 3.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut-il aller ? Dans quelle mesure est-il possible de comprendre *ce qui s'y produit*, et quelle importance cela peut-il avoir pour moi, comme pour l'autre ? En outre, quelle serait la meilleure attitude à avoir envers autrui ? Défiance ou confiance ? Désir ou peur ? Mépris ou amour ? Et pourquoi ?

À qui répondrait qu'il n'y a pas là de réel problème, que ce sont des données banales de notre existence, il suffirait de rappeler la difficulté qu'ont les êtres humains de vivre ensemble, cela malgré bien des vœux en la matière, et en dépit de leur assentiment au moins « rationnel » à bien des idées sur l'amitié et le respect d'autrui, favorablement éprouvées par le temps et longuement explicitées par différentes traditions philosophiques et morales. Qui est frappé de manière aiguë par ces questions a raison contre celui qui repose béatement dans le « sentiment » – non critiqué – d'avoir trouvé.

Cette seule évocation d'une immense problématique suffit à faire ressortir toute l'importance – actuelle et perpétuelle – d'un questionnement sur le rapport à autrui. En effet, malgré les brillantes et précieuses réussites du progrès scientifique et technologique, dont la route s'ouvre à peine, malgré aussi le ferme établissement d'une mentalité démocratique qui est tout à son honneur au regard de la dignité humaine, notre culture occidentale ne se distingue pas moins également par un narcissisme utilitariste, hédoniste et superficiel, d'où émergent de lourds problèmes d'agressivité et de violence où c'est bien sûr « l'autre » qui se trouve visé. Ces problèmes non seulement rongent nos sociétés mais aussi trahissent cette dignité comme tous ces précieux acquis. Même si le discours culturel sur l'humain – que l'on songe à la Déclaration des droits de l'homme – y est souvent louable, comme ce n'est pas le cas partout, le sens concret d'autrui n'en apparaît pas moins souvent fort altéré dans la réalité quotidienne. Cela transparaît dans des traits fidèlement corroborés par les statistiques au fil des ans, qu'on songe à la violence physique et psychologique. Au surplus, la dépression et le suicide se font fortement présents, ce qui suggère que même ce que nous pourrions appeler *a contrario* le « souci de soi » se trouve lourdement perturbé. Les jeunes en sont bien sûr les premières victimes. Ces tristes constats, on ne peut plus concrets et qu'il serait grave de

nier ou minimiser, ajoutent à la pertinence de la question que nous soulevons l'exigence de la reposer toujours, avec une insistance peut-être inégalée[2].

Toujours à ce titre, mais plus généralement, il est notable que la problématique d'autrui, telle que nous la décrivons, ait vu son importance s'accroître dans l'univers de la philosophie du dernier siècle, si tourmenté par la guerre et la haine. Elle est même devenue centrale dans sa seconde moitié. Pour nous limiter à la seule pensée française, mentionnons les riches réflexions d'Emmanuel Lévinas sur le visage et toute sa phénoménologie centrée sur l'éthique, dont autrui constitue le point de mire. Les profondes analyses de Gabriel Marcel sur l'intersubjectivité sont un autre apport incontournable, par exemple dans *Homo viator* où est notamment développé le thème de la disponibilité. De même, les réflexions de Paul Ricœur dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre* laissent des traces indélébiles, sans oublier Jean-Paul Sartre, dont le célèbre aphorisme, 'l'enfer, c'est les Autres', à la fin de *Huis-clos*, a laissé une marque profonde, comme les analyses de *L'être et le néant*. Les investigations de Maurice Merleau-Ponty, qu'on songe à la *Phénoménologie de la perception*, sont également dignes de mention. Plus tôt dans le siècle, il convient de mentionner également le courant moins souligné des spiritualistes français, où l'on trouve entre autres les développements remarquables de Louis Lavelle[3].

2. Nombre de recherches remarquables ont été réalisées ces dernières années sur ces dimensions. Nous pensons plus spécialement ici à *La nouvelle ignorance et le problème de la culture* de Thomas De Koninck, Paris, PUF, 2000, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne* de Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1999, sans oublier *Non à la société dépressive* du psychanalyste Tony Anatrella, Paris, Flammarion, 1995.

3. Citation dans la scène 5, p. 93, dans Jean-Paul Sartre, *Huis-clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947. *Cf.* également *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1986 (3e partie : « Le Pour-autrui »). D'autre part, *cf.* Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1971 (*cf.* surtout la section III sur le visage), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige/PUF, 1983, et encore *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot et Rivages, 1998. De même, *cf.* Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 (dans le chapitre « Moi et autrui »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela dit, parmi tous ces philosophes, il faut remarquer la présence de Vladimir Jankélévitch, auteur français d'origine russe, et disciple de Henri Bergson. En effet, cet esprit brillant et vigoureux enrichit la philosophie française contemporaine de plusieurs œuvres métaphysiques et morales, sans oublier une riche réflexion sur la musique. Philosophe fort déroutant par ses analyses fines ne craignant ni le paradoxe aigu ni l'usage de l'ironie, il fut aussi marqué par la pensée mystique et morale du XVII^e^ siècle (François de Sales, Fénelon) ainsi que la pensée russe (Berdiaev, Chestov), sans oublier un large recours aux grands philosophes grecs de l'Antiquité (Platon, Plotin). Présentant dans ses nombreux livres un style unique, ce penseur du temps, hostile à toute idée de « système », sut parcourir de manière profondément vivante les méandres propres à la vie concrète de la conscience humaine dans l'écoulement ininterrompu du devenir. Pour lui, toute la philosophie était en définitive d'essence morale, centrée sur l'action, par opposition à la complaisance passive et purement spectatrice de soi-même comme du monde. Cela le conduisait à un vibrant plaidoyer pour ce qu'il appelait « l'innocence », dans une vie tout entière ouverte au monde, et débarrassée de l'existence souvent hypocrite et finalement malheureuse de la conscience centrée sur elle-même.

Aussi, à cet égard, l'étendue florissante et subtile de ses réflexions sur le rapport à autrui nous paraît mériter un traitement suivi et attentif dans le cadre de la grande thématique présentée. En effet, elle propose une description fort détaillée du rapport à autrui tel qu'il se vit concrètement en première personne, et de la part d'un penseur ayant vécu dans un lieu et à une époque où cette question était prédominante. Pareilles réflexions sont alors susceptibles de nous porter secours de

p. 15-34), à quoi l'on peut ajouter *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935 (surtout la première partie). *Cf.* encore Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, et Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (dans « Autrui et le monde humain », 2^e^ partie, section IV). Enfin, parmi les ouvrages de Louis Lavelle, il faut retenir *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, Albin Michel, 1957, *La conscience de soi*, Paris, Christian de Bartillat, 1993 et *L'erreur de Narcisse*, Paris, Bernard Grasset, 1939.

manière hautement profitable concernant les sérieuses difficultés présentées. Plus encore, elles témoignent d'une question qui constitue selon nous l'armature même de toute sa philosophie, et ce malgré une discrétion apparente. Ainsi, dans le *Traité des vertus*, sa principale œuvre morale, le thème d'autrui peut paraître noyé parmi de larges analyses sur la sincérité, la justice, ou l'humilité. Pourtant, tous ces portraits, ou ces « variations » au sens musical du terme, suggèrent déjà, sans le dire, le thème que nous soulignons, et convergent comme une procession jusqu'au chapitre final sur l'amour, où il vient jaillir avec puissance. Il demeure tout de même que d'un point de vue strictement immédiat, ce thème se manifeste de manière en quelque sorte disséminée dans l'ensemble de son œuvre, et cela appelle une analyse systématique pour en dégager les éléments.

Voilà donc comment la présente étude propose une exploration de la philosophie de Vladimir Jankélévitch, dans le but de faire un examen suivi, commenté et critique de la manière dont elle rend compte de ce cœur de notre expérience humaine qu'est le rapport à autrui. En ce sens, c'est l'expérience ordinaire concrète elle-même qui nous servira de critère plutôt qu'un ensemble d'idées abstraites, comme il sied à tout philosophe digne de ce nom et comme l'auteur, instruit par la critique bergsonienne du « concept », savait lui-même procéder avec netteté. Pour atteindre notre objectif, nous nous concentrerons sur ses œuvres morales.

Dès le seuil de notre entreprise, nous tenons toutefois à mentionner que le style particulier de Jankélévitch pose une difficulté immédiate à une « analyse » au sens strict du terme, ce qui ne doit du reste guère étonner. Ce philosophe écrivait en effet ses ouvrages d'une manière que l'on pourrait dire analogue aux œuvres musicales, avec une grande liberté se caractérisant par une indépendance parfois stricte entre les ouvrages, ciblant des thèmes aussi divers que l'alternative, l'ironie ou la mort, mais non sans la libre reprise en eux de thèmes identiques considérés sous d'autres angles ou même appliqués à des réalités différentes. Pour donner un exemple, les notions de pur et d'impur jouent un rôle tant du point de vue du devenir en philosophie première que de l'intention en morale. À cet égard, il s'avérait donc à toutes fins utiles impossible de suivre « rigou-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reusement » les occurrences d'un même thème dans son œuvre pour en faire une présentation suivie. Le caractère organique de l'œuvre de Jankélévitch étant non pas de l'ordre d'un système bien charpenté mais plutôt de l'ordre de la vie, en particulier celle de l'esprit (rappelons-nous les « boutées et saillies de l'âme » de Montaigne !), il fallait s'ajuster en conséquence. Nous miserons par la suite, au long de notre exposé, sur cette unité fondamentale, « musicale », en puisant généreusement dans les textes de l'auteur l'explicitation des thèmes jugés essentiels et leur articulation d'une manière tout aussi libre, sans jamais prétendre à une exhaustivité qui l'aurait sans doute fait sourire lui-même, et qui trahirait en outre une mécompréhension de sa manière de procéder[4]. Les thèmes centraux, en particulier celui de l'amour, auront ainsi droit à des « reprises », selon les différents angles soulevés dans le mouvement de la recherche, et c'est à même ce rythme qu'un portrait s'en dégagera.

D'emblée, l'expérience ordinaire nous confine à l'évidence que l'autre être humain ne constitue en rien la seule

4. Isabelle de Montmollin, qui a récemment réalisé la première analyse systématique de l'ensemble de l'œuvre de Jankélévitch (*La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000), n'en pense pas moins, disant qu'aux yeux de notre auteur, la connaissance est « affaire de "voyage" » (10) : « Tel Éros, le philosophe est *celui qui va* » (26), et « [la] philosophie n'a d'autre sens que de penser le "voyage" que représente l'existence, et de permettre à celle-ci de se réaliser en sa plénitude vivante et dynamique » (78). Elle précise que nous avons en Vladimir Jankélévitch un philosophe « maïeutique », que nous ne sommes pas prêts à entendre et qui cherche à « retrouver le lien » avec une existence concrète dont nous sommes séparés depuis la dichotomie moderne « sujet-objet » (6). La vie dynamique tout en devenir qui s'en dégage le confine alors à son propre rythme, fait de perpétuels recommencements « à neuf » (Kierkegaard a eu une influence incontestable sur ce point (*cf.* 65, 253-254 ; l'on pourra aussi consulter du philosophe danois l'ouvrage *La reprise*, Paris, GF-Flammarion, 1990)). Et c'est sans parler de son perspicace travail d'élagueur, imposé en même temps par nos réflexes culturels et intellectuels. Aussi le philosophe paraît-il souvent répéter et préciser les mêmes points, avec une ironie caractéristique espérant nous faire voir un « essentiel » qui par définition ne peut se dire (*cf.* 183). C'est en tâchant d'épouser la tonalité particulière de ce tableau que nous chercherons dans notre étude à y puiser les éléments dont nous avons besoin.

altérité qui soit dans l'existence humaine individuelle. Aussi, avant de passer au thème d'autrui et de chercher à le préciser, nous jugeons d'abord nécessaire un questionnement sur ce que l'auteur appelle la « conscience », ainsi qu'une évocation de la manière dont il comprend le rapport que celle-ci entretient avec le monde dans lequel elle vit. De là, non seulement nous en apprendrons sur la manière dont il perçoit le « lieu » où apparaît ce que nous appelons « autrui », de même que sur « qui » le voit et le rencontre, mais nous verrons en outre l'idée d'altérité se profiler d'entrée de jeu, avec le thème décisif du devenir. À cette même occasion, de nombreuses considérations essentielles à une bonne compréhension de la pensée de Jankélévitch pourront être rapidement présentées comme des jalons pour notre propos central. Aussi commencerons-nous notre étude par un regard sur l'univers propre, qui sera suivi par celui du monde, et enfin celui d'autrui, qui s'affinera ultimement en « toi ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Page laissée blanche intentionnellement

I

La conscience et le monde, ou l'inévitable altérité

L'UNIVERS PROPRE

Ce sont là des données élémentaires de l'existence ordinaire, mais sans elles la philosophie ne peut avancer. Énonçons-les donc pour commencer : nous ne voyons jamais le monde – et éventuellement autrui – qu'à travers nos propres yeux, et nous disons tous « je » quand nous parlons.

De *quoi* s'agit-il ? Quel est donc ce que nous appelons « soi » ou « moi » ? Vladimir Jankélévitch, constamment soucieux de décrire en détails et en profondeur l'expérience humaine concrète, a bien sûr perçu ce problème de manière très vive et, considérant la trame qu'il confère à notre vie, il a tâché de l'articuler en conséquence.

Certes, il ne faut pas taire que l'emploi des termes « soi » et « moi » s'avère très délicat avec cet auteur. Le philosophe du je-ne-sais-quoi, comme on l'appelle parfois, est en effet héritier des thèses bergsoniennes sur ce que l'on peut appeler le devenir substantiel, thèses qui nient audacieusement toute idée de substance, de « sujet qui change » « sous » le changement. L'on peut d'ailleurs remarquer en lisant Jankélévitch qu'il préfère surtout parler de « conscience » ou « d'ipséité » pour désigner ce que l'on appellerait plus couramment, du moins dans la modernité, un « sujet ». En outre, dans l'ensemble de son pro-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pos, il use fréquemment de ces termes pour parler de la conscience égocentrique, qui se « fige » en rapportant tout à elle-même dans une mauvaise volonté dont le prix est un arrachement au monde réel du devenir. Pour autant, il faut également remarquer que le mot « conscience » prend chez lui une extension importante, s'appliquant par exemple aussi bien à la perception spontanée qu'à la prise de conscience de cette perception. L'on retrouve également les termes « soi » et « moi » pour évoquer la « tragédie » inhérente à notre condition finie, selon laquelle il faut bien être quelqu'un, avoir un « être », pour pouvoir aimer quelqu'un d'autre[1].

Aussi, le choix d'un seul terme pour désigner le « sujet » s'avérait problématique dans un tel contexte. Mais dans la mesure où nous ne voulons nous intéresser maintenant qu'à « celui » qui, dans la suite de notre investigation, rencontrera autrui, nous nous permettrons d'utiliser le terme « soi », sans aucune autre connotation. Nous voulons seulement demander : quand « je » perçois, quand « je » pense, éventuellement quand « j' »aime, *qui* réalise toutes ces opérations et que pouvons-nous en dire[2] ?

Première altérité : le devenir

Comme pour toute autre réalité, Vladimir Jankélévitch ne prétend en rien circonscrire la personne humaine individuelle, avec toute sa sensibilité, son intelligence et sa volonté,

1. *Cf.* en particulier *Le paradoxe de la morale*... Ces éléments seront analysés dans notre dernier chapitre. Sur les thèses de Bergson à propos du devenir, la principale référence est *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, dans V, 'La perception du changement', deuxième conférence, 157-176. *Cf.* 163, pour la formulation de l'idée centrale.

2. Nous choisissons dans notre étude de passer directement à la recherche qui nous intéresse dans la pensée de notre auteur. Concernant d'autre part une analyse des sources très variées (grecques, françaises, russes, juives, chrétiennes) qui ont influencé Jankélévitch dans l'établissement de ses idées maîtresses, nous nous référons au premier chapitre de l'ouvrage d'Isabelle de Montmollin déjà cité, lequel, selon nous, s'acquitte de cette tâche de manière fort précise et des plus profitables. En outre, à qui désirerait un livre simple pour pénétrer dans l'univers jankélévitchien, les entretiens avec Béatrice Berlowitz, dans *Quelque part dans l'inachevé* sont tout indiqués.

dans une définition fermée et à prétention exhaustive. D'emblée, il la présente plutôt comme un mystère profond, en faisant ressortir que l'effectivité toute simple et unique de sa présence s'allie à une impossibilité drastique de la connaître réellement du point de vue de l'intelligence. En effet, tout ce que nous pouvons en dire n'est jamais que suite d'attributs – traits physiques ou de caractère, goûts particuliers – et jamais son intimité, son *ipséité* mêmes, toujours *au-delà* de tout cela[3]... Pour autant, cette obscurité n'empêche en rien, loin s'en faut, la possibilité de la relation entre les personnes humaines, pouvant aller jusqu'à une union particulière, et plus que jamais mystérieuse quoique toute simple, qui a nom « amour ». Il semble même qu'elles ne soient réellement constituées que pour *cela même*, et que toute autre forme d'existence, où jaillit le mouvement inverse de la complaisance, les confine au malheur, à l'agressivité et à l'autodestruction. Aussi est-il notable aux yeux du philosophe que la dignité et la valeur infinies de la personne humaine n'empêchent pas pour autant le caractère douloureux de sa condition propre, du moment qu'elle se considère délibérément elle-même. Comme l'avait déjà finement observé Pascal dans ses célèbres considérations sur le divertissement, l'être humain s'ennuie très facilement. Pire encore, il peut même devenir réellement mauvais et méchant au lieu d'aimer, comme le dernier siècle en a cruellement fait l'expérience après trop d'autres...

Comment rendre compte, autant que faire se peut, de telles ambivalences ? La question est vaste comme le monde et il est embarrassant d'identifier clairement un point de départ. Pour la présente recherche, nous jugeons que le plus convenable est de commencer par l'épine dorsale de la pensée de l'auteur, laquelle sera progressivement déployée par la suite. Grandement inspiré par Bergson, le regard de Jankélévitch sur l'existence du monde, le phénomène de la vie et en définitive celui de l'existence en première personne, est imprégné d'une donnée fondamentale : la *temporalité*. Le caractère propre de l'être humain est d'être, au premier chef, profondément ancré

3. *Cf.* notamment PDP, 178, ou encore PP, 136 et 141 sur l'idée de mystère.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la réalité du *devenir*, où le monde se déploie et se transforme sans cesse dans une dynamique toujours tendue vers l'avant, c'est-à-dire le futur, qui n'est pas encore mais sera : 'La vocation du devenir [...] est de faire advenir ou survenir l'avenir, pour la bonne raison que le temps est irréversible et a son accent tonique au futur ; tendu vers le lendemain, penché sur un pas-encore qu'il présentifie à tout instant, le devenir est essentiellement futurition.' Rappelons-nous le célèbre fleuve héraclitéen dont les eaux sont perpétuellement autres.

De là, selon le philosophe français, l'être humain présente, ni plus ni moins, toutes les caractéristiques qu'Aristote attribuait au temps dans sa *Physique*. Il nous le présente comme un 'devenir incarné', ce qui signifie paradoxalement que 'ni il n'est, ni il n'est pas' : 'il n'est pas ce qu'il est, et il est ce qu'il n'est pas, il n'est plus et il n'est pas encore, car le même devient toujours autre par altération continuée[4]'. L'on peut en effet constater dans l'expérience ordinaire que l'être humain n'a rien d'un mannequin inerte : son cœur bat et il respire, ses idées ou états d'esprit se succèdent plus ou moins consciemment selon une trame analogue à une mélodie, et son humeur « module » constamment selon cette suite d'états physiques, affectifs et psychologiques[5]. Le changement étant ainsi introduit au cœur même de son identité, la difficulté de le « saisir » *stricto sensu* se trouve nettement manifestée ! L'image montaignienne de la poignée d'eau est de mise ici. Du reste, et toujours en fidèle disciple des idées bergsoniennes, Vladimir Jankélévitch n'hésite pas à pousser cette idée jusqu'au bout en affirmant l'*identité* de l'homme et du temps. Cela ressort avec force dans les premières pages de *L'irréversible et la nostalgie*, ainsi que dans le *Bergson* :

> [...] la temporalité n'est pas un simple prédicat de l'existence humaine, car ce serait supposer que l'être de l'homme, au moins en droit, peut être intemporel tout en restant humain [...] Le devenir n'est pas sa manière d'être, il est son être même ; le temps n'est pas son mode d'existence, il est sa seule substantialité. En d'autres termes l'homme est toute temporalité, et ceci de la tête aux pieds, et de part en part, et jusqu'au bout des ongles.
>
> [...] l'homme n'est pas seulement « temporel », en ce sens que la temporalité serait l'adjectif qualificatif de sa substance : c'est l'homme lui-même qui est le temps lui-même, et rien que le temps, qui est l'ipséité. Aux changements apparents, Bergson oppose l'idée métempirique d'une « transsubstantiation », d'un devenir central qui transporte tout l'être dans un autre être, et contredit le principe d'identité. [...] Le temps est consubstantiel à toute l'épaisseur de l'être, ou mieux il est la seule essence d'un être dont toute l'essence est de changer![6]

Dans *Le pur et l'impur*, l'auteur poursuit dans cette voie en décrivant l'opération du changement comme une 'fracture soudaine' et une 'création dans l'instant'. C'est ainsi que le devenir, dont le propre est de faire être le non-être, nous mène à une modalité d'existence qui consiste à 'être en n'étant pas', à subsister comme une continuelle *création*. Au cœur de ce mouvant tableau, ce que nous pourrions désigner comme le « fond » même de l'être se trouve ainsi réduit à un 'presque-rien', selon une terminologie chère à l'auteur pour rendre compte du mystère des choses au regard de la pensée, et dont nous parlerons bientôt[7]. Le monde étant tout entier temporel, rien n'y est assignable *en tant que fixe*, tout s'y trouve en perpétuel changement, et qui plus est selon une trame à la fois irréversible – on ne peut la suspendre d'aucune manière – et irrévocable – il n'y a aucun moyen de revenir en arrière, ou, comme aime dire l'auteur, de 'défaire le fait d'avoir fait'.

Ainsi le devenir, 'avènement continué', 'continuation de mutations radicales'[8], constitue-t-il selon Jankélévitch notre « être » propre, l'intimité de notre personne, par-delà les traits physiques ou de caractère auxquels nous faisions allusion :

4. PI, 312, HB, 36-37. *Cf.* aussi PI, 248, AES, 109. *Cf.* d'autre part Aristote, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2000, et sur le divertissement pascalien, *cf. Pensées*, préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris, Le Livre de poche, 1972, en particulier la section II, 'Misère de l'homme sans Dieu'.

5. Nous songeons ici, entre autres, aux remarquables analyses de Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1948. *Cf.* notamment 78 pour la comparaison avec la mélodie.

6. Respectivement IN, 5-6 et HB, 58-59.

7. PI, 56, puis 248. L'auteur présente aussi le devenir comme 'aujourd'hui continué', 255.

8. Sur le 'fait d'avoir fait', IN, 241, en guise d'exemple. D'autre part, HB, 278 et 248. *Cf.* aussi PI, 32-33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

'L'être, considéré concrètement, et par exemple dans la personne, se ramène donc à ce je-ne-sais-quoi de douteux et d'équivoque, à cet hybride d'être et de non-être, à ce presque-rien en un mot qu'est le fuyant devenir[9]'. Par suite, en tant que le devenir constitue une réalité 'intimement ontologique', il n'y a pas d'autre 'substance' que 'l'avènement-à-l'autre', et le temps, 'manière impalpable de l'impalpable mobilité du mouvement', définit ainsi simultanément ce qu'est l'humain. Isabelle de Montmollin en dégage que cet auteur n'est pas « un philosophe de l'être mais de l'événement[10] ».

Ces thèses audacieuses, qu'il n'y a pas ici lieu d'analyser finement, montrent avec une netteté irréprochable tout le dynamisme que le philosophe attribue à l'humain. Elles explicitent aussi son rejet de toute idée de « sujet » ou de « substance », en tant que jugée porteuse d'un caractère figé, qu'il est nécessaire d'éliminer pour rendre pleinement compte de l'existence humaine réelle et concrète. L'on peut deviner au demeurant que la thèse selon laquelle nous ne pouvons ni saisir ni connaître tout à fait la personne humaine vaudra au premier plan pour nous-mêmes dans notre vie ordinaire. Une réalité inassignable en mutation perpétuelle : telle est la personne humaine.

Nous avons déjà ici une thématique à même laquelle le philosophe articule son importante dialectique du pur et de l'impur, et il est pertinent de la montrer brièvement. L'« impur » désigne ici l'altérité, alors que le « pur » concerne l'identité inviolée à soi. Dans pareil cadre, il est dès lors évident que le devenir sera principe d'impureté. Si hors du temps, et donc du réel, l'on peut concevoir un être demeurant rigoureusement pur, simple, en revanche dans le mouvement du temps, tout bascule : 'Au premier pas que l'être fait hors de cette simplicité

9. J1, 30. *Cf.* encore AVM, 171.

10. J1, 34, 35 et 43, et I. de Montmollin, 87 ; *cf.* aussi 299-300. Considérons encore ces passages : 'Devenir, c'est d'abord devenir un autre : le devenir est à la lettre "altération", c'est-à-dire avènement continué d'altérité' (MC, 86). 'Comme ces ombres légères qui n'apparaissent que dans le mouvement, l'être n'est un être que dans le changement qui lui fait quitter son être, en soi inexistant, pour un autre être qui ne sera pas moins inexistant. Et pourtant, par la grâce de l'altération, l'être existe!' (J1, 36).

intemporelle, il est déjà devenu impur', c'est-à-dire mêlé d'altérité, cela jusque dans son propre « être ». D'où : 'L'impureté est [...] liée au devenir parce qu'elle est inhérente au changement et qu'il n'y a pas devenir sans changement[11].' D'autre part, le caractère inévitable de ce dynamisme engendrera en l'homme des sentiments ambivalents, que l'auteur présente comme un mélange d'attrait et de répulsion. Ainsi, au regard des événements de la vie, l'on remarquera notamment, d'une part, le désir de se protéger et se conserver soi-même « intact », de ne pas s'avancer dans une quelconque altérité, et, d'autre part, une réelle envie de s'y plonger, laquelle ne relève pas ici d'une curiosité superficielle ou d'un vice, mais plutôt du pressentiment de notre incomplétude et qu'il y a peut-être là une solution à ce problème : 'le désir de se compléter implique secrètement la crainte de l'impureté et de l'altérité ; l'horreur exotérique de l'impureté implique la tentation ésotérique de l'enrichissement'. Le « pur » et « l'impur » ainsi définis apparaissent de la sorte comme inextricablement mêlés dans le flux du devenir, et c'est là une réalité à assumer par l'homme, sans quoi il se coupe du monde comme de l'existence qu'il y est appelé à avoir.

Cette même dialectique joue un autre rôle en morale, rôle capital et relatif à l'intention. Nous y reviendrons le moment venu.

Nous pouvons constater combien l'idée d'altérité se trouve déjà fort présente dans une telle description, alors que nous n'avons pas encore parlé d'« extériorité » au sens strict. De fait, il faut comprendre que, dans la mesure où la temporalité nous constitue de part en part, une « altérité » se trouve déjà paradoxalement en nous-mêmes, dans l'intimité de notre existence propre, constat qui représente aux yeux de l'auteur une ratification supplémentaire de la thèse que notre « substance » même est bien le mouvant devenir : 'la simple succession des présents, l'un refoulant l'autre, donnerait déjà à l'être le baptême de l'altération ; l'être, se faisant autre continuellement, n'est plus être, mais devenir'. Jankélévitch appelle encore le

11. PI, 247. *Cf.* aussi 34-35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

devenir 'le premier Autre qui fait du pur un être mélangé, du Simple un être compliqué'. Qui plus est, nous pouvons comprendre combien cette altération a déjà quelque chose de radical, dans la mesure où le devenir amène perpétuellement du *nouveau*. Aussi l'auteur n'hésite-t-il pas à désigner 'l'altérité absolue qui résulte de l'altération continuée' comme 'l'absolument-autre'[12]. Et l'on ne peut y échapper! Dans la pensée de notre auteur, il n'y a pas de «même» isolé et arrêté, et ce que nous appelons couramment le «je», ou le «moi» se manifeste bien comme analogue au fleuve héraclitéen, avec sa perpétuelle et insaisissable *mobilité concrète*.

Seulement, devant pareille thèse, nous pourrions arguer que chacun peut pourtant bien dire «je» de façon «stable», que l'expérience ordinaire que nous avons de nous-mêmes, si elle change toujours, ne laisse planer aucun doute quant à l'*identité* propre et sa perduration au cœur de toutes ses mouvances. Ce phénomène, rendu par Kant en parlant d'unité de l'aperception, devrait-il donc être nié? Plus précisément, pouvons-nous dire quelque chose «du» fleuve comme tel, ou n'y aurait-il là que mauvais réflexe de l'intelligence au sens mécaniste tel que rejeté par Bergson, et dont il faudrait se départir? Mais alors, comment se demander autrement «qui» pense, «qui» perçoit, et bientôt «qui» rencontre l'autre? Et dans ce dernier cas, «autre» par rapport à «quoi»? Le mystère évoqué de la personne se dresse-t-il comme un mur devant ces préoccupations[13]?

12. Respectivement IN, 215, PI, 32-33, 39 et IN, 50.

13. Remarquons que Bergson lui-même répondait à ceux qui craignaient que sa vision du temps et de la durée fonde tout le réel dans une masse informe et grouillante dont on ne pourrait plus rien dire: «Qu'ils se rassurent! Le changement, s'ils consentent à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra bien vite comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel et de plus durable. Sa solidité est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités.» Jankélévitch, de son côté, fera ressortir qu'à la différence d'Héraclite, Bergson avait parlé de durée plutôt que de devenir, justement dans le but de faire ressortir ce caractère, 'durée' évoquant à la fois quelque chose qui s'écoule et qui demeure. Il suggérait même qu'en fait, Bergson voulait insister davantage sur le caractère stable de cette durée que sur son déroulement sans retour (*cf.* respectivement Bergson, *La pensée et le mouvant*,

La tragédie de la mauvaise conscience, premier regard sur le soi

En réalité, nous n'avons fait qu'amorcer le développement, et il faut maintenant poursuivre en montrant que Jankélévitch développe bien l'idée d'un «soi-même» plus «établi» ou «identifié», en accord avec l'expérience ordinaire. Cependant, il procède de manière très délicate, et en veillant à demeurer toujours dans la dynamique du temps telle que présentée. Nous choisissons ici une voie d'accès qui nous permettra d'amener un thème central de la vie de la conscience selon notre auteur, à même lequel nous verrons surgir la difficile question du rapport à soi-même. Par la suite, nous reviendrons plus profondément sur la question du «soi».

Dans *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch approche le terrain qui nous intéresse par la voie négative en traitant de *l'ennui*, perception maladive du temps qui nous constitue. Dans son analyse, ce phénomène se démarque comme une forme de décentrement: 'L'ennui est [...] essentiellement la maladie de l'homme fissuré et dédoublé[14].' Longuement analysé par l'auteur, cet état de langueur et d'indifférence, qui poursuit l'homme non seulement dans ses échecs et l'absence de projets mais aussi au terme de ses réussites, alors que l'existence en devenir continue, témoigne de sa capacité de prendre conscience de la temporalité, mais tout en y restant plongé. Cela devient dans le contexte une sorte de piège où il se trouve morcelé de l'intérieur. Nous débouchons de la sorte sur une bien curieuse maladie: l'homme qui s'ennuie passera en effet facilement pour un 'malade imaginaire', nous dit le philosophe, car 'il ne peut dire où il souffre, ni de quoi ni pourquoi'. Et radicalement, poursuit-il, le malade en question a bien raison d'éprouver cette impression, étant donné qu'*ad pedem litterae*, 'il n'y a pas de maladie'! Mais comment rendre compte d'un malade sans maladie? Par son regard sur la vie, nous dit l'auteur, autrement dit par son vécu concret du temps.

167, puis Jankélévitch, AES, 172-173 et IN, 189). Mentionnons du reste qu'Héraclite lui-même avait parlé d'un 'logos' universel par-delà la mouvance sensible, et que nos yeux endormis en plein jour ne voient pas...

14. AES, 121. *Cf.* le chapitre sur l'ennui. Nous y reviendrons également plus loin dans ce chapitre, en lien avec le thème de l'occasion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'ennui relève à ses yeux de l'imaginaire, mal accordé au temps et se faisant souffrir *via* des désirs désincarnés, au lieu de vivre dans le réel présent où il n'y a en fait, et paradoxalement, aucun problème[15].

Pour sortir de ce marasme, le philosophe appelle l'homme à épouser le mouvement du temps en chacun de ses instants, entreprise qui le ramènera au réel en même temps qu'à lui-même, lui révélera la valeur de l'existence et sera source de joie.

De fait, dans la pensée de Jankélévitch, une telle idée d'autodissociation va beaucoup plus loin que le seul exil du temps : elle constitue une « tragédie » inhérente à la vie même de la conscience humaine, issue de sa condition finie, c'est-à-dire à la fois temporelle et corporelle. En réalité, indique-t-il, l'homme ne peut prendre conscience de lui-même sans se dédoubler automatiquement, et cela est pour lui source de douleur. Présentons cet élément.

'L'image ne peut se réfléchir sans devenir trouble[16]', nous dit Jankélévitch. À cause de sa conscience, qui lui donne la possibilité de se considérer lui-même en plus du monde extérieur, l'homme ne pourra exister spontanément ni non plus agir sans avoir tôt ou tard un minimum d'attention pour lui-même. L'auteur est d'avis que pareille considération se trouve d'une part fausse, car elle ajoute au fait brut, et en quelque sorte « depuis l'intérieur », un regard observateur qui ne « devrait » pas être là : que l'on songe au fait de faire spontanément l'aumône à un pauvre, et à celui de se considérer en train de lui faire l'aumône[17]. D'autre part, comme on peut bien le voir dans ce contexte, cette considération rime avec l'affectation et la complaisance. En outre, elle prétend combiner deux attitudes opposées, celles de l'acteur et du spectateur, que l'auteur nomme aussi l'agent et le témoin. Il y a tout un monde entre l'agir et l'observation passive : le spectateur est celui qui regarde sans faire, comme au théâtre, alors que l'acteur est celui qui fait sans regarder, non pas qu'il agisse aveuglément et sans

15. AES, 126.
16. MC, 11.
17. *Cf.* notamment MC, 33.

attention, mais plutôt qu'il procède sans se considérer lui-même dans le feu de l'action, en étant entièrement donné à ce qu'il fait[18]. Les deux optiques se repoussent, considérant que le spectateur par définition n'agit pas, et que l'acteur qui prétend être son propre spectateur sombre d'emblée dans la comédie narcissique et ridicule de l'affectation, en plus de voir son attention et donc son efficacité fort émoussées. L'auteur dégage ainsi une nette opposition, au cœur de la « tragédie » évoquée, entre être et savoir : au spectateur la sagesse et à l'acteur l'engagement, sans possibilité de cumul[19].

De là, nous ne serons guère étonnés que pour la conscience ne consentant pas à l'instinct d'auto-observation, qui fait d'elle une « conscience avec exposant », pour une conscience qui désire garder sa spontanéité toute simple, une telle propension lui provoquera un profond malaise. Le philosophe lui donne le nom de « mauvaise conscience », et il prétend en faire paradoxalement le fondement « conscient » de la véritable vertu. En effet, pareil dédoublement s'avère inévitable de la part d'un être conscient, et celui-ci doit donc composer avec lui dans ses efforts vers la vertu, en s'en méfiant sans relâche. Par exemple, celui qui est satisfait de faire l'aumône vicie sa vertu de l'intérieur même, alors que celui qui, la faisant, ne s'attribue aucun mérite, garde l'inquiétude pour les autres occasions, voire se reproche de ne pas avoir donné davantage, celui-là seul conserve sa vertu intacte. Surtout, pour le point qui nous intéresse davantage ici, lui seul demeure pleinement engagé dans l'action, et non subtilement replié sur une voie parallèle usurpant l'essentiel. Selon ce processus, l'homme se trouve toujours poursuivi par un certain sentiment de remords devant ce qu'il est spontanément, en bien comme en mal, *en tant qu*'il en prend conscience. Il se dégage ainsi la thèse que le propre de la conscience de soi est de tout corrompre de l'inté-

18. *Cf.* SI, 191. Attention toutefois à ce passage, où Jankélévitch appelle plutôt l'acteur 'agent', en l'opposant à l'"acteur' qui agit en se regardant...
19. *Cf.* SI, 229. Les implications morales de ces éléments sont lourdes, aussi les retrouverons-nous dans notre exploration.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rieur, par une autodivision arrachant à la réalité vécue ce qui constitue l'objet de notre attention.

Pour autant, nous ne pouvons pas ne pas voir le prodigieux avantage que nous donne la conscience, celui de se savoir présent, *là* dans le monde, ce que l'animal ne sait pas. Tout de même, le problème de l'égoïsme n'en est pas moins immédiatement soulevé lui aussi, nous dit l'auteur, ajoutant dans *Le paradoxe de la morale*: 'la conscience de soi est, comme la liberté elle-même, une arme à double tranchant: elle est la libération réflexive qui met fin à l'indivision végétative; mais, dans la mesure où elle est parfois introversion et rétroversion, elle est aussi perversion et nous détourne de notre vocation qui est d'agir et d'aimer: en cela même elle peut devenir très perfidement et très subtilement fallacieuse', de sorte que 'la mauvaise [conscience] devient bonne quand elle se reconnaît mauvaise et souffre sincèrement, innocemment de son malheur.' Nous touchons ici d'avance à des considérations d'ordre moral, mais nous les jugeons utiles pour manifester ce premier regard posé par le philosophe sur le «soi».

La conscience constitue ainsi, selon Jankélévitch, un bien étrange «compagnon», dont la «présence» a quelque chose d'illusoire, sans que le phénomène qu'elle constitue soit pour autant une illusion. Considérons encore ces deux passages:

> La conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en réalité un monologue. Et quel nom donner en effet à ce double qui me tient compagnie, me suivant et me précédant, et pourtant me laisse seul avec moi-même? Quel nom donner à celui qui est ensemble moi-même et un autre, [...]? Qui est toujours présent, partout absent, [...] Car le moi n'échappe jamais à ce tête-à-tête avec soi [...] Cet objet-sujet qui me regarde de son regard absent, on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel: la «Conscience».
>
> La conscience, c'est le mystère de l'unique en deux, le même étant soi et un autre non pas tour à tour (comme dans les alternances de personnalités), mais ensemble. [...] Plutôt que moi réitéré, plutôt que moi peuplé ou habité, la conscience est cette animation du duo virtuel qui n'est jamais une société bien qu'il soit toujours un muet dialogue. Le moi «anceps», le moi dédoublé mais non doublé est en conversation avec ce Lui-même qu'on appelle le *soi* et qui est le moi «réfléchi»[20].

Le philosophe parle parfois d'un «autre soi» en ce sens précis. Ainsi le «soi» apparaît-il comme le «moi» dédoublé, le moi *en tant qu'*il a pris conscience de lui-même, ou plus précisément «l'objet» de cette prise de conscience, dont le «moi» serait paradoxalement «sujet»... D'une manière ou d'une autre, l'idée de solitude finale, malgré un apparent rapport à soi, nous paraît importante ici: le double évoqué n'est en fait personne du tout. Le 'dédoublement' n'est pas un 'doublement', aucun apport n'étant ainsi réalisé. Non, insiste l'auteur, 'se partager ou se répéter indéfiniment n'est point encore s'adresser à l'Autre'. Pour lors, je suis et je reste seul.

Certes, tout cela étant dit, le philosophe ne manque pas de remarquer que, dans l'expérience ordinaire, l'homme normal 'ne se sent pas "deux" mais "un"'. L'unicité de notre expérience est indiscutable, et elle est aussi étonnante qu'admirable dans une telle mouvance perpétuelle. Il semble donc que dans le processus que nous décrivons, l'homme soit victime d'une sorte de 'simplicité dans le déchirement', qui le fait souffrir[21].

Précisons bien que nous avons là non seulement un problème moral, qui peut nous infléchir vers la pente de la complaisance, mais encore un problème d'ordre métaphysique: celui de la connaissance de soi. Car si toute conscience implique une distance, les choses changent malaisément dans la conscience morale, puisque nous ne pouvons dans ce cas que «participer» à «ce» que nous observons alors. C'est le même qui 'est tout entier et du même point de vue objet et sujet', 'opérateur et patient', bien qu'il y ait indiscutablement décalage entre les deux! Aussi l'auteur nous parle-t-il du drame de la 'demi-conscience', à demi sujet et objet pour elle-même, à demi actrice et spectatrice de ses propres actions, et finalement 'symptôme de notre condition mixte', où règnent malaise et confusion[22].

20. PM, 174, SI, 33, puis PM, 13, SI, 144. *Cf.* aussi IM, 411.
21. AES, 146, PI, 49. Sur l'idée 'd'autre soi', *cf.* AES, 145.
22. MC, 35, 22. Idée de 'participer', *cf.* 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un tel chiasme, où l'unité paraît se dédoubler en des termes qui n'en demeurent pas moins inexplicablement unis, constitue pour nous l'occasion d'évoquer un autre moment important dans la pensée de notre auteur. Ce dernier précise en effet, au sujet de notre condition mixte, que nous sommes à la fois esprit et corps, que les deux se repoussent tout en ne pouvant pas se passer l'un de l'autre, et il désigne ce type de réalité comme étant de l'ordre de « l'impossible-nécessaire ».

Ce régime particulier désigne une situation de fait dont le mode d'existence est pourtant non viable en raison. C'est lui qui constitue selon le philosophe l'essence de la tragédie nommée, et il se trouve lui aussi lié au phénomène de l'écoulement du temps : ' Nécessaire et impossible ! Y a-t-il alliance de mots plus vertigineuse ? La définition de l'impossible, c'est que son contradictoire est nécessaire et vice-versa. [...] La tragédie n'apparaît que là où les contradictoires sont éprouvés dans toute leur étendue et au même moment. ' Ainsi, le corps emprisonne l'esprit, comme le montrent par exemple la force des appétits sensibles ou la maladie, mais parallèlement l'esprit ne peut en aucun cas se passer du corps, sans lequel il ne pourrait rien éprouver et ne serait, à la rigueur, qu'un fantôme errant. Cependant, puisque l'homme *devient* plutôt qu'il n'*est*, ce qui serait impensable selon une ' philosophie de l'état ' devient compréhensible sous le régime du devenir : ' C'est [la] futurition qui rend viable l'impossible '[23]. La contradiction brûlante se trouvera ainsi sans cesse repoussée dans l'avenir, principe que l'auteur illustre au moyen d'une remarquable analogie : ' De même que le cycliste tombe en avant, c'est-à-dire tient en équilibre par le mouvement, ainsi l'être déchiré s'échappe en avant, c'est-à-dire résout sa contradiction par le devenir. ' Notre existence se trouve conséquemment soumise à un régime d'alternance soutenue entre les deux termes du mouvement, et nous pouvons comprendre qu'au terme de la route, ceux-ci en viendront à coïncider : ce sera là l'instant de la mort, ' consommation ' de la réalité décrite où la « chute » perpétuellement différée se produira finalement. Le régime humain du corps et de l'esprit s'avère typique en ce sens : ' Un corps sans âme n'est que

23. Respectivement M, 44-45 et IM, 28-29, 33.

matière inanimée et amas de molécules privées de vie [...] Une âme sans corps est un spectre impuissant, une conscience en peine [...] Et pourtant les deux conjoints ne peuvent se supporter : la pensée fait maigrir, et [...] le corps, avec ses maladies, paralyse dérisoirement la pensée. ' Les deux malheureux sont ainsi sans cesse bousculés du pôle de l'union nécessaire à celui de l'union impossible : ' Ils ne peuvent vivre ni *avec* ni *sans* [...] ni la cohabitation ne les satisfait, ni la séparation ne les guérit[24] ! ' Cet humour caractéristique de notre auteur vient jeter un voile pudique sur toute la gravité de la réalité sous-entendue : un jour, la tension entre les deux termes atteindra le paroxysme de l'union franche, et cela aura pour résultat la disparition – définitive – de l'individu concerné.

Cette étonnante notion d'impossible-nécessaire sous-tend les nombreux paradoxes que le philosophe perçoit dans l'existence humaine en devenir, que ce soit le dynamisme entre la pensée et son fugace « objet » ou l'amour et son mystérieux « prochain », sans oublier des points de tension comme le caractère nécessaire des différentes lois morales et les situations concrètes où elles entrent en contradiction... Aussi la verrons-nous régulièrement intervenir.

Il apparaît ainsi, pourrions-nous dire, que la mauvaise conscience désigne le malaise issu de l'impossible-nécessaire *que constitue la conscience elle-même*, viable par son existence en devenir, et qui la fait osciller de l'attitude actrice à la spectatrice. Le sentiment de malaise se trouve du reste clairement associé à la seconde, et suggère que l'homme gagnerait à s'identifier le plus possible, envers et contre tout, à la première...

Ce regard sur la mauvaise conscience apporte un nouvel argument à la thèse de l'impossibilité de se connaître réellement en tant que personne, tout en montrant comment une éventuelle opération en ce sens, tragiquement inévitable dans notre condition finie *et* consciente, ne pourra être vécue que douloureusement. L'auteur aime citer à cet égard le mot de Silesius : ' Ce que je suis, je ne le sais pas, et ce que je sais, je ne

24. IM, 29, sauf l'analogie du cycliste, PI, 239. *Cf.* aussi PM, 72, AES, 173, où ce principe est appliqué aux amants, et à la relation de l'homme avec le temps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le suis pas', pour faire valoir que dans la conscience de soi ainsi entendue, l'homme se trouve écartelé entre les deux mondes de la connaissance et de l'être, à ses yeux hétérogènes en raison de la *distance* imposée par l'acte même de connaître. Cette tension se pressentait déjà dans l'opposition de l'acteur et du spectateur. Qui plus est, cette dichotomie tragique et « impossible-nécessaire », qui s'instaure irrémédiablement là même où l'homme pouvait penser atteindre un sommet, celui d'une sorte d'hégémonie sur soi-même, suggère bien en filigrane l'importance de la spontanéité dans nos actes, et aussi, par ricochet, ce que serait la vocation réelle de notre conscience, à savoir non pas se considérer soi-même, mais bien se tourner vers l'extérieur, *vers une altérité*[25]... Nous nous permettons ces courtes anticipations.

Quoi qu'il en soit, l'on voit bien qu'aux yeux du philosophe le mouvement de conscience dirigé vers soi n'est pas une voie où l'on peut espérer trouver une existence heureuse, ou joyeuse.

Pour autant, force est de constater que le décalage observé ne peut être intelligible que corrélativement à un réel « soi-même », même si celui-ci semble devoir demeurer d'une certaine manière aveugle à lui-même. Isabelle de Montmollin n'en pense pas moins : analysant les propos mentionnés initialement sur l'ennui, elle suggère que la conscience ainsi décrite est alors complètement passive, qu'elle n'opère aucun travail dans le temps, d'où cette conclusion : « Ce stade brut ne correspond en vérité à rien d'autre qu'à une *extériorité* par rapport à soi-même[26]. »

De plus, il est bien clair que nous n'avons pas tout dit de ce « soi », loin s'en faut, quand nous avons parlé d'un « double » douloureux. Nous avons donc progressé en parlant de la mauvaise conscience, mais d'une manière incomplète et qui nous ramène à notre question : quel est donc, selon Jankélévitch, ce

25. *Cf.* à ce sujet les très intéressantes dernières lignes de M, 98, auxquelles nous reviendrons, et aussi MC, 21. Pour la citation de Silesius, *cf.* SI, 160-161, en guise d'exemple.

26. I. de Montmollin, 287.

« soi » réel dont il semble pourtant bien s'agir de faire la conquête ?

Le mystère de l'ipséité, second regard sur le soi

Pour poursuivre notre tâche, nous considérerons les analyses de notre auteur sur le thème de l'ipséité. Nous l'avons vue identifiée au temps un peu plus haut, mais il faut chercher ce qu'il en dit encore.

Dans un texte consacré à ce thème, l'auteur désigne l'ipséité comme 'le fait pur et incomparable de notre existence comme personne', ajoutant qu'elle constitue '[l']universellement humain en chaque homme'[27]. La question de la personne reparaît donc ici, et il ne s'agit plus maintenant d'une sorte d'image intérieure à notre esprit, mais bien d'une réalité plus fondamentale. Toutefois, Jankélévitch prend bien le soin de préciser qu'elle ne constitue en rien pour autant une « substance » au sens figé : '[L']ipséité n'est [pas] entité substantielle et compacte, limite d'une régression abstrayante au bout de laquelle serait le noyau le plus stable du moi. Elle n'est même pas *ce qui fait* que le moi est ce qu'il est, mais simplement *le fait qu*'il est αυτοσ, lui-même précisément et non un autre ni son propre sosie.' Tout de même, cela ne l'empêche pas d'indiquer que cette existence originale et autonome 'se fonde elle-même, et tout le reste avec soi', c'est-à-dire qu'elle est toujours présupposée dans ce qu'elle perçoit, choisit et vit. C'est ainsi que chaque ipséité particulière constitue ni plus ni moins 'un genre pour soi'[28]. C'est elle qui garantit à chacun son identité jusqu'au cœur du changement, où les dons, comme l'intelligence et la beauté, se modifient, voire passent, sans que l'on devienne pour autant quelqu'un d'autre, 'sans que la personne cesse d'être elle-même'. Notre personne propre, si mystérieuse, serait ainsi au moins « approchable » par la pensée en attirant l'attention sur notre « fait d'être » lui-même, toujours rigoureusement indépendant de toute extériorité. L'ipséité personnelle se veut en définitive un étonnant jaillissement dans le flux du devenir, un '*Hapax* inimitable et unique', un 'mystère d'incar-

27. PDP, 186 et 184.

28. PDP, 196 et 191.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nation et d'unicité amphibie', dont l'étrangeté est accrue par la réalité de la mort, qui l'anéantira comme elle est apparue. Le grec *hapax* vient alors désigner le caractère *absolu* que l'auteur tient à conférer ainsi à la personne humaine, comme cet autre passage en fait foi : 'ce qui n'est pas seulement rare, mais unique et semelfactif, le Hapax en un mot, qui est l'extrême pointe de la rareté et au delà duquel il y a purement et simplement l'inexistence, voilà le comble et le summum de l'inestimable : or telle est l'irremplaçable, l'inimitable, la plus-que-précieuse ipséité de chaque personne'[29].

Ce n'est pas tout. Dans la perspective essentielle du devenir, l'auteur ajoute que l'ipséité est l'occasion d'une autre dichotomie, différente quoiqu'un peu semblable à celle que nous venons de voir, entre notre être actuel et notre 'devant-être'. Notre condition de finitude apparaît cette fois comme la raison d'une scission entre un être immédiat lacunaire et un être toujours plus complet, à atteindre en quelque sorte asymptotiquement dans le mouvement du devenir. L'auteur n'en parle pas moins alors d'une 'exigence d'être soi', avec cette précision : 'Seulement, l'ipséité peut être en puissance ou en acte. C'est donc au niveau de l'empirie [le monde sensible] que s'opère le dédoublement du fait et du droit [...][30].' L'empirie, qui désigne le domaine de la sensibilité et de notre finitude, semble nous soumettre de la sorte à une nouvelle forme de décentrement par rapport à soi. Quoi qu'il en soit, cette exigence d'être 'à la hauteur de moi-même' dans ce que je fais concrètement signe le caractère à la fois 'immanent et transcendant' de l'ipséité. Elle paraît constituer à la fois notre « mesure », pourrions-nous dire, et notre vie corporelle et consciente dans son flux actuel, dimension laissant entrevoir que notre identité réelle va beaucoup plus loin que notre condition du moment. Cela semble aussi la tenir *d'une certaine manière* et paradoxalement « à distance » de notre « soi » immédiat en devenir.

29. Respectivement VA2, 210, PP, 53, 66 et VA2, 324. *Cf.* aussi 83 : 'chaque personneter [...] est un absolu respectivement inestimable en son autarkie'.

30. PDP, 178.

Ensuite, Jankélévitch entreprend d'expliciter de quelle manière l'ipséité entretient bel et bien 'un rapport avec soi'. Cela le reconduit à l'idée de conscience mais par une autre avenue : 'il y a une relation circulaire et réfléchie du moi au soi, du moi au moi idéal, et ce qu'on ne pourrait dire sans contradiction d'un solide matériel dans l'espace, on peut le dire d'une totalité concrète et organique comme la conscience : qu'elle est pour elle-même à la fois effet et cause, objet et sujet'. Elle est et se considère elle-même *à la fois*, tout en se produisant elle-même et en devenant ce qu'elle devient selon ce qu'elle choisit et fait.

Nous avons dit plus haut de quel « soi » et de quel « moi » il s'agissait, en parlant du dédoublement de la conscience. Dans le *Traité des vertus*, l'auteur vient préciser : 'dans la cause-de-soi, le Soi réfléchi du génitif désigne l'effet changeant, tandis que le Moi du sujet désigne la cause substantielle, Soi et Moi étant, au reste, inextricablement mêlés[31]'. Peut-être pourrait-on suggérer, à la rigueur, que Soi et Moi sont des distinctions de l'intelligence pour nous aider à comprendre le maelström en devenir dont il s'agit dans les faits. Mais n'oublions pas le dynamisme propre à la conscience : Soi et Moi, nous dit le philosophe, ont même contenu mais n'ont pas même 'position', puisque le Soi 'exprime sous une forme abstraite ce qui est dans le Moi vie substantive et personnelle'. L'auteur parle ainsi de 'rapports sans relations' entre les deux, dus au devenir et à la profondeur de la 'psyché', laquelle 'n'est jamais actuellement tout ce qu'elle peut être, mais [...] [bien] une autre, à la fois plus et moins : [...] elle est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est, elle ne coïncide pas avec soi-même ; le soi dépasse le moi qui à son tour dépasse le soi, étant toujours au-delà de son propre présent'. Nous voyons bien par là non seulement la dimension nébuleuse et inassignable de la personne humaine en devenir, présentée d'entrée de jeu, mais encore le caractère fantomatique, abstrait, du moi dédoublé de la conscience qu'est le soi, et le certain malaise qu'il ne peut faire autrement qu'engendrer pour le moi réel et « tout vif ». C'est ainsi que, de ce point de vue, il nous est paradoxalement

31. PDP, 186-187, et VA1, 77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possible d'"*avoir*' ce que l'on est, du moins *en un sens*, qui n'est en rien celui de la complaisance passive. Plus encore, l'on peut aussi, et l'on est même appelé comme nous verrons, à '*devenir*' ce que l'on est... C'est là l'essentiel des modalités selon lesquelles, aux yeux de Jankélévitch, l'humain entretient, étrangement, un rapport à soi-même.

Remarquons que dans l'une des citations qui précèdent, l'auteur, évoquant le devenir pour décrire le soi, n'hésite pas à employer le qualificatif « substantiel » pour désigner le moi, comme pour suggérer le caractère d'une certaine manière « stable » de cet élément de notre être, d'autre part intrinsèquement lié au soi changeant. Quoi qu'il en soit, il ressort nettement d'une telle description que la personne humaine, en tant qu'ipséité, opère un *travail sur soi*, une opération, dont elle dépend directement puisque c'est ce qui la définit elle-même dans son devenir. Elle est donc bien elle-même son moteur, pourrions-nous dire, contrairement à la croissance biologique qui s'opère toute seule et de manière déterminée.

C'est de là que le philosophe entend lier notre être propre au mystère de la *volonté*. Il soutient franchement que c'est elle en réalité qui le constitue fondamentalement, et que c'est là la raison profonde pour laquelle sa nature est de perpétuellement devenir, dans ' un diallèle infini de l'être et du faire[32] '. Nous nous créons nous-mêmes perpétuellement par notre volonté, opérant des choix qui orientent nos actions dans la mouvance concrète de l'existence. Par exemple, nous apprenons un métier, nous corrigeons ou améliorons des aspects de notre caractère. Un tel vouloir, avec le contexte du devenir, vient conférer un caractère particulier au rapport qui nous intéresse : ' le rapport du moi au soi ne se ramène pas [...] à l'esti copulatif qui vient du dédoublement de l'"Ens" en Soi et Soi-même. Non ! ce rapport est plutôt la synthèse à la fois copulative et catégorique du Je et du Moi. Je suis Moi, c'est-à-dire que je le "deviens".' L'idée d'un « rapport à soi » ne désigne donc pas uniquement l'être propre en tant qu'il prend conscience de son existence et l'affirme, dimension dont nous avons vu le caractère problématique et douloureux aux yeux de notre auteur. Plus profondément, elle désigne aussi notre être en tant qu'il affirme et développe concrètement son existence par ses choix volontaires, cette assertion ne pouvant être légitime que dans la mesure même où ' l'Ipse ' est toujours « au-delà » de son existence immédiate et factuelle, comme nous venons de voir. L'auteur conclut que ' ce halo de "pas-encore" qui nimbe le Maintenant de tout personnage n'est autre chose que la personne ' : ' ce qui fait qu'un être est ce qu'il est (quel qu'il soit) et que nous appelons ipséité désigne intemporellement la personnalité métempirique de la personne empirique '. Nous avons ainsi affaire à une mystérieuse ' *tautousie synthétique* ' qui à l'infini se réalise, de la puissance à l'acte, de la superficie à la profondeur[33].

Cela manifeste bien en quoi le rôle de la volonté est tout ce qu'il y a de plus fondamental. En même temps, nous avons là une indication limpide que, dans toute cette mouvance, la personne est et demeure *libre*, autrement dit qu'elle est bel et bien la source réelle de ses choix et ses actes. Cette liberté dépend bien sûr de la volonté, sans laquelle elle ne serait qu'une abstraction impuissante, sans mise en mouvement. Mais il est bien clair qu'elle se veut elle aussi et à son tour radicalement primordiale, d'abord dans la mesure où elle engage mon être tout entier et que les actes qui en jaillissent sont ce qui m'appartient le plus en propre ; mais plus encore, en tant qu'elle récapitule en elle les attributs du temps en devenir, bref : en tant qu'elle est « autoproduction ». Aussi retrouvons-nous chez notre auteur, la concernant, ce que nous avions déjà vu à propos de l'homme et du temps : ' l'homme n'est libre ni essentiellement ni accidentellement : il est bien plutôt la liberté elle-même, la liberté en personne ; il est toute liberté et rien que liberté '. Du reste, qui dit liberté dit responsabilité. Les deux éléments que nous présentons maintenant me rendent par suite responsable non seulement de ce que je fais mais plus encore de *ce que je suis*. Tout cela dépend réellement *de moi*, ne se réalisera pas tout seul sans que j'y sois pour rien. Aussi l'auteur souligne-t-il : ' Le *libre*, c'est en ce sens le *total* et le

32. VA1, 77, sauf ' avoir ' et ' devenir ' ce que l'on est : SI, 145.

33. VA1, 126-127, sauf l'avant-dernière, VA2, 244.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

profond[34]'. Le lien est net avec la mauvaise conscience précédemment évoquée : elle a bien raison d'être mal à l'aise de ce qu'elle est et fait, considérant ses dispositions autocentriques.

La liberté selon notre auteur se trouve encore paradoxalement « obligatoire », car je ne peux y échapper. Elle n'est pour autant que partielle, puisqu'elle ne me permet pas de modifier une action passée sinon par une *autre* action qui lui est postérieure, le temps où elle se déploie se caractérisant par l'irréversibilité et l'irrévocabilité[35].

Dans la vie ordinaire, il découle de ces dernières considérations que c'est particulièrement dans l'acte libre que l'on pourra reconnaître une personne humaine dans ce qu'elle est réellement... Et la question de la volonté, à laquelle elle se lie intimement, se trouve elle-même liée à celle du *pouvoir*, qui se veut le propre d'un être en *devenir*. Toutefois, l'auteur n'est pas sans préciser que la volonté se fonde bien elle-même, sans dépendre d'un principe tiers, d'où cette distinction : 'l'exercice de la volonté est la seule opération qui, si elle implique une *possibilité* préalable, ne suppose aucune *potentialité*, aucun pouvoir distinct du vouloir lui-même'. Cela fait mieux ressortir en quoi vouloir dépend toujours entièrement de moi, de mon initiative. De ce point émerge l'explicitation par Jankélévitch d'une notable « volonté de vouloir », où il se trouve à même de déjouer tous les subterfuges exponentiellement malhonnêtes de la velléité, de la nolonté et de la mauvaise volonté. L'auteur distingue ainsi la volonté de vouloir par trois adverbes : « simplement », « purement » et « absolument ». La libre volonté de vouloir, par quoi l'homme plonge dans la vraie vie du devenir, n'a pas les arrières pensées de la complaisance ni de la mauvaise conscience, et elle est complètement donnée à ce qu'elle fait. « Vouloir vouloir », réalité toute simple en tant qu'il n'y a qu'à l'initier dans l'existence concrète – facilité difficile pourtant ! –, se veut de la sorte un autre nom pour la liberté, donc pour l'homme, lui-même fondamentalement temporel.

34. IN, 5 et HB, 78.

35. *Cf.* entre autres VA2, 78. Aussi, de façon générale, les analyses de IN, notamment 25.

Ces dernières considérations sont essentielles, car, en définitive, il appert que *la liberté constitue ni plus ni moins que le fin mot du mystère de l'ipséité*. Au demeurant, nous venons de découvrir avec elle une condition propre plus réjouissante et stimulante que celle de la mauvaise conscience, quoique toujours fort grave, avec de lourdes implications[36].

Cela dit, nous ne sommes toujours pas au terme de l'enchaînement des paradoxes au sujet de l'ipséité. Mentionnons encore, en lien avec nos propos sur la conscience, que si elle présente de la sorte un caractère 'inaliénable, inviolable, impossédable' par un éventuel tiers, il n'en demeure pas moins que notre moi 's'échappe [aussi] à lui-même'[37]. Non seulement est-il pour lui-même, directement parlant, un mystère malaisé où il n'y a finalement rien à penser comme tel, mais de plus, dans la vie ordinaire, il n'arrive pas à maîtriser réellement ses inclinations et ses passions, et, encore, il affiche une indétermination radicale quant à son propre point de vue : 'Je suis aussi imprévu pour moi-même que mes initiatives le sont pour le milieu où je vis ; et ma propre volonté m'est un sujet perpétuel d'étonnement et d'effroi[38].' Plus radicalement, ajoute l'auteur, nous sommes ici rattrapés par la dichotomie fondamentale entre être et avoir : nous *sommes* cette ipséité, et ne pouvons donc *l'avoir* au sens strict, le soi dédoublé n'étant pas un moi doublé... Cette idée peut être rapprochée de la séparation silésienne entre être et savoir, ce dernier étant lui-même un « avoir ». L'ipséité s'avère par suite 'indomptable' et 'incognoscible'. Il faut le redire : nous sommes ainsi faits que nous nous transcendons nous-mêmes, par la prise de conscience, sans pour autant disposer de notre propre être[39]. Nous sommes sempiternellement confrontés aux apories survolées quand nous avons parlé du devenir et de la mauvaise conscience.

36. J3, respectivement 47, 58-59, 63. *Cf.* également 32 : 'la liberté est un mystère'. Sur la volonté de vouloir, cf. aussi SI, 184-185, 250, 253, parmi bien d'autres, où le même discours est repris, et 240, où il est question des fraudes subtiles de la volonté.

37. PDP, respectivement 179 et 187. *Cf.* aussi IM, 455 : 'l'ipséité est toujours ailleurs, toujours au-delà'.

38. HB, 95.

39. PDP, 187-188.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De la même manière, et les analyses précédentes ont également montré cette direction, Vladimir Jankélévitch souligne que si nous sommes fondamentalement temporels, nous sommes pourtant à même de transcender le temps par les moments discontinus où nous en prenons conscience. La tragique prise de conscience mentionnée nous donne ainsi simultanément un pouvoir paradoxal qui ne fait qu'accroître le mystère de notre être : comment le saisir, lui qui devient perpétuellement et qui peut dépasser sa situation en en prenant conscience, mais sans pour autant pouvoir en sortir ? La situation humaine, « impossible-nécessaire », se veut encore pour Jankélévitch celle de « l'équivoque infinie », qui n'est pas confusion absolue, puisqu'elle porte en elle des éclairs d'univocité... mais dont ces derniers ne suffisent pas pour autant à dissiper l'équivoque[40]. L'auteur aime se rapporter à l'esprit de finesse pascalien pour décrire l'attitude qu'il convient d'avoir envers notre condition et ses contradictions, et nous voyons bien ici la manière dont il le pratique lui-même.

Tous ces propos nous conduisent bien à regarder ce que nous appelons communément le « moi » comme profondément mystérieux, une étrange « synthèse » aux tréfonds insondables : 'le moi est à la fois la résultante de ses propres composantes et quelque chose de tout autre qui n'est pas l'un des éléments mélangés, celui-ci ou celui-là, mais je ne sais quoi d'unique, d'inattingible et d'impalpable situé à l'infini, au centre de l'ipséité'.

En dernier ressort, Jankélévitch affirme avec force que, pour devenir toujours davantage lui-même, l'être humain est appelé à assumer pleinement le temps, dont nous avons vu qu'il le constituait, et s'accorder avec lui : 'Le temps est la dimension de notre réalisation : car c'est dans le devenir que l'être s'affirme continuellement lui-même et actualise ses possibilités.' Ce dernier ne se veut donc rien d'autre que l'objet

40. *Cf.* PI, 223-224 et 262, en guise d'exemples. *Cf.* aussi PI, 219 : 'L'homme est un être fini qui prend conscience de la limite et sort ainsi de sa prison [...] tout en y demeurant captif.' Au surplus, l'on retrouve à nouveau des accents pascaliens dans cet élément, qu'on songe au fragment 392 de l'édition Brunschvicg des *Pensées*.

d'une conquête perpétuelle qui se veut simultanément une quête de soi-même, mais en toute innocence, toujours tendue en avant, toujours « devenant » dans sa quête joyeuse d'être, dans une 'simultanéité-avec-soi' sincère et courageuse. Nous l'avions dit dès le départ : 'la personne est, comme la liberté ou la vie, un effet d'ensemble ; un mouvement'. Isabelle de Montmollin le résume ainsi : « Le temps n'est rien d'autre qu'un voyage métaphysique à la recherche de soi-même[41]. »

Cette dimension de notre existence, beaucoup plus « positive » que la précédente, sera davantage développée dans la section qui suit, et de nouveaux éclaircissements en jailliront quant aux points dont nous venons de traiter.

Ce que nous jugeons le plus important à retenir de ce premier parcours est d'une part le caractère malaisé du rapport conscient de l'homme avec lui-même, et d'autre part le fait que nous sommes déjà confrontés à l'existence d'une « altérité » depuis l'intérieur même de notre propre être. Certes, force est de considérer le confus et troublant double de la conscience de soi... mais il y a plus encore le *fait* de notre existence même comme *personne*, toute en *devenir*. Nous ne pouvons pas ne pas remarquer que même si l'altérité soulignée n'a encore rien d'« extérieur », comme celle d'un autre être humain, il demeure que son introduction, au cœur de ce qu'on aurait pu croire d'emblée un univers privé et tranquille, suggère déjà la direction d'un 'dépassement de soi[42]', tout en indiquant le caractère paradoxalement intime de l'idée d'altérité, au moins en un sens. Cela paraît annoncer bien des surprises quand nous passerons au thème d'autrui en chair et en os.

L'UNIVERS EXTÉRIEUR

Toujours avec à l'esprit le critère de l'expérience naïve, poursuivons notre chemin avec le constat tout simple que le moi en devenir n'existe pas en vase clos, mais bien dans un monde qui l'entoure et dont il participe. Nous allons jeter un regard sur ce que Vladimir Jankélévitch dit de ces autres

41. Respectivement PI, 128, 260, AES, 160, IM, 423-124, 31, et I. de Montmollin, 317.

42. HB, 96.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éléments fondamentaux de l'expérience commune. À première vue, il peut sembler qu'il ne s'étende pas autant sur eux que sur la conscience. Mais plus précisément, en conformité avec de grandes écoles philosophiques (qu'on songe à la phénoménologie parlant d'un « retour aux choses elles-mêmes » *via* le thème de « l'intentionnalité »), il affirme clairement que le monde comme tel ne peut jamais être étudié que relativement à la conscience elle-même. Il ne manque pas d'en dégager les conséquences qui s'imposent relativement à ses thèses essentielles, notamment celles sur les modalités de la conscience de soi qui trouveront ici un éclairage supplémentaire. Sous ce premier angle, encore une fois, le monde extérieur ne paraîtra pas sous un bon jour, mais le terme du chemin s'avérera heureux, puisqu'il y surgira comme une gerbe étincelante et étonnante à condition que nous nous tournions réellement vers lui pour aller à sa rencontre. Nous allons maintenant considérer ces points, par quoi se complétera cette avancée vers notre thème central. D'autres thèmes primordiaux pour l'ensemble de la pensée de Jankélévitch auront encore ici l'occasion d'être amenés et présentés.

Seconde altérité : le monde comme résistance contrariante

'La tendance normale d'une conscience qui va jusqu'au bout de sa nature est de s'oublier soi-même, de fuir, si possible, l'écho de sa propre voix, de s'ouvrir à tous les bruits du monde[43]', nous dit Jankélévitch. Nous pourrions dire superficiellement que c'est déjà là une bonne part de notre existence quotidienne, avec les besoins, les obligations et le temps qu'il fait, mais l'auteur a évidemment beaucoup plus en tête : il songe au fait de communier réellement au monde en ne pensant plus à soi, de s'unir à lui joyeusement, comme on le fait spontanément devant un coucher de soleil que l'on prend le temps de *voir*.

Toutefois, en pratique et dans un premier temps, nous pouvons deviner que les choses ne seront hélas pas si simples pour la conscience propre. Tenons-nous-en au rapport au

43. MC, 21.

monde au sens strict. Si le monde comme tel est « évident » dans l'expérience ordinaire, s'il se reconnaît bien comme une extériorité par rapport à soi, il demeure pourtant que la conscience que nous en avons est inséparable de la conscience que nous avons de nous-mêmes : 'la conscience d'une chose [...] est toujours en quelque mesure conscience de soi ; car l'objet participe relativement de l'égoïté constituante'. Nous retrouvons donc à nouveau cet élément central : nous ne pouvons pas davantage nous échapper à nous-mêmes tandis que nous percevons, et cela ne sera pas sans conséquence chez notre auteur...

Comment les choses se passent-elles ? D'une part, l'auteur fait valoir que toute action par laquelle nous avons une sensation implique simultanément une passivité face au monde, et que c'est là l'occasion d'un sentiment de notre corps comme 'demi-aliénation' : je comprends que je peux être vu ou touché au même titre que je peux voir et toucher quelque chose d'extérieur. Et cela s'avère possible par le biais d'une « possession » qui est pourtant bien moi-même ! L'étrangeté de notre corps, dont « l'impossibilité nécessaire » vient ici « concentrer » la dichotomie suggérée entre être et avoir, s'avère par là même le lieu privilégié de notre étonnement d'*exister*. Mais ajoutons à cela que par notre corps, et en même temps que nous nous éprouvons concrètement nous-mêmes, le monde nous est présenté comme « autre », et ce, premièrement, par sa *résistance* :

> Je vois ce que j'éprouve, je touche ce que je vois, et ces parcours multiples, sillonnant l'objet en tous sens, recomplètent les dimensions enveloppantes du sentiment-de-soi. Mais le corps à lui seul, ne superposerait pas ces différents espaces sans la résistance du non-moi qui oblige à refluer vers le centre un effort prêt à déboucher dans le monde : on ne fait pas de l'Autre ce qu'on veut ; et les solides inertes, eux aussi, ils se montrent peu maniables, désobéissants et réfractaires à mes entreprises. C'est pourquoi la conscience naît comme fonction différentielle ou sentiment d'une différence de potentiel entre le moi et le monde ; la conscience est tension entre le demi-succès de l'objectivation problématique et le demi-échec d'une émotion qui est action sur place [...][44].

44. SI, 146-147, de même que pour les citations qui précèdent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La conscience fait cette fois l'expérience directe du monde et, dès lors, il apparaît que l'homme se trouve une fois de plus écartelé, cette fois entre son mouvement opéré vers le monde, et un effet de reflux issu de la résistance de ce monde, qui le ramène à lui-même. Si nous comprenons bien l'auteur, c'est par le biais de notre corps que nous réalisons avec surprise notre existence même, mais ce sentiment s'accompagne ici encore d'une douleur, d'un inconfort qui, précisément, nous révèle le monde où nous sommes plongés comme une *altérité*. Ainsi, j'éprouve par l'expérience de la résistance que je ne suis pas seul dans l'existence ni tout-puissant. Ce verre que je veux saisir est dans une autre pièce que je dois atteindre, déplacement dans l'espace qui prend aussi du temps ; il est encore dans une armoire que je dois ouvrir, et qui est peut-être verrouillée sans que j'en aie la clé... Conséquemment, *je suis présent ici*, étonnement certes mais aussi renvoi à moi-même qui sera, une fois de plus, source du malaise désigné par l'auteur comme la mauvaise conscience. Tout se passe comme s'il y avait d'une part et spontanément une inconscience – au fond égocentrique – qui se croit toute-puissante, et de l'autre une prise de conscience du monde qui me rend plutôt mal à l'aise de m'y trouver, avec mon univers propre, mes désirs et mes actions propres, et encore mes représentations propres, qui paraissent tous indépendants de l'*alter* dont je prends à l'instant conscience : 'la conscience d'une chose [...] est toujours en quelque mesure conscience-de-soi ; [...] Ainsi toute conscience est à quelque degré mauvaise conscience : car elle se sent elle-même en même temps que sa chose, se retrouve en sa chose, déplore la subjectivité de sa représentation.'

L'altérité rencontrée ici est tout de même d'un ordre tout à fait différent de celle appréhendée en soi-même par le flux du devenir. Qu'il y ait de l'altérité en moi accroissait à mes yeux mon propre mystère, me rendait insaisissable à moi-même, mais je pouvais quand même toujours dire « je », fut-ce avec un certain malaise. Ici, « je » se montre explicitement insuffisant : j'éprouve une résistance, je sens mon corps comme jeté dans un lieu où il peut être lui-même l'objet des opérations que je réalise moi-même en ce lieu – vue, toucher. Aussi ai-je cette fois affaire à une *altérité extérieure*, radicale, massive, qui

s'impose à moi de tout son poids, et qui fait de l'existence une affaire douloureuse : 'il n'y a que la veille très amère et la vie quotidienne avec ses distances à parcourir, ses futurs à attendre et l'effort partout inscrit dans la rude vérité du mouvement comme dans l'effectivité résistante du non-moi'[45]. La dichotomie entre le pur et l'impur dont nous avons parlé apparaît alors plus nette que dans le cas du devenir, car « l'impur » est cette fois bel et bien « dehors ».

Pareille existence dans un monde résistant se trouve également à l'origine de ce que Jankélévitch appelle le « point de vue » : si le monde était parfaitement docile à mes volontés et mes actions, un témoin pourrait tout savoir de ce qui m'arrive et aussi précisément que moi-même. Il n'y aurait plus d'obscurité ni de différence, et en définitive, n'hésite pas à dire l'auteur, ce témoin serait aussi bien lui-même l'auteur de mon action, et je pourrais aussi être mon propre témoin sans arrière-pensée complaisante. Mais nous savons bien que tout n'est pas possible en ce monde, bien que la volonté de celui qui agit ne doive en tenir compte sous aucun prétexte, sous peine de repli sur soi. L'homme se trouve de là soumis au régime du « malgré », vérifiant une fois de plus sa finitude comme la différence insurmontable entre l'acteur et le spectateur[46].

Jankélévitch observe encore, relativement à la question du point de vue, que les événements qui m'arrivent prendront fatalement une importance beaucoup plus grande pour moi que pour quiconque d'autre : alors qu'une escarbille dans l'œil de mon voisin ne changera rien à ma perception du moment présent, en revanche si elle se trouve dans mon œil, tout sera transformé dans ce qui, pour tout le reste, sera le même instant. Cette 'dérision' manifeste par contraste la 'clause égocentriste' évoquée précédemment : c'est par *mes* yeux que je perçois le monde. Il apparaît bien que l'idée d'un monde purement « objectif », au sens abstrait, n'a pas sa place aux yeux de notre auteur.

45. SI, 146, 193.
46. *Cf.* SI, 208 et 209.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ceci dit, la finitude humaine au cœur même du monde, qui émerge nettement de ces propos, constitue le fondement de deux notions centrales dans la pensée de notre auteur quant au rapport au monde, et nous n'allons pas manquer cette occasion.

Dans un premier temps, le fait d'être assigné à un lieu dans l'espace, combiné à celui que chaque instant est unique et que le temps s'écoule irréversiblement, soumet l'homme au régime de l'*alternative*. En effet, pareille existence finie confine ce dernier dans une condition où il ne peut tout être ni tout faire en même temps. Il n'a pas d'autre choix, dans la suite de ses actes, de n'assumer qu'une chose à la fois. Par exemple, nous ne pouvons être simultanément debout et assis, nous ne pouvons mener frontalement dans la durée deux carrières très intenses et exigeantes. À l'opposé, dans l'univers irréel des purs possibles, nous sommes libres de tout imaginer à volonté et de manière concomitante. Ce sont ces considérations qui sont à la base des propos de Jankélévitch sur l'alternative.

Il la désigne comme 'la signature de notre finitude', soulignant une fois de plus le malaise de la conscience, cette fois, de ne jamais pouvoir s'éprouver elle-même tout entière d'un seul coup. La voilà donc appelée à se décider 'soit pour l'infini, qui est inexistant, soit pour l'existence qui est finie', et ceci passe par 'l'option', dont le propre est de détruire tous les possibles pour en élire un seul, lequel devient alors réel puisqu'il passe à l'acte. Qui plus est, ajoute l'auteur, un tel passage sera toujours plus ou moins déformant en raison même de nos limites : le langage n'arrivera pas à exprimer exactement l'idée ou l'émotion que nous avons, les circonstances physiques propres ou extérieures s'interposeront plus ou moins contre le geste que nous posons...

La loi de l'alternative entraîne que le possible sera toujours de quelque manière altéré par le passage à la réalité, point qui conduit Jankélévitch à évoquer l'idée de « tragédie de la culture », empruntée à Simmel dans un ouvrage portant ce titre. Elle touche au fait que la prise de conscience et le caractère fini du langage ne pourront faire autrement que « figer », dans des systèmes d'idées, des codes de conduite et des lois plus

ou moins dogmatiques, le contenu dynamique de l'existence humaine dans le monde dont nous avons l'intuition dans le cours des choses. Du reste, l'auteur ajoute bien que cette nouvelle « trahison » du devenir concret humain se trouve à nouveau inévitable dans notre condition. Nous voyons donc bien là ce nouvel aspect du drame de la conscience, considérant que nous sommes confinés à l'alternative d'en rester à un sentiment vécu mais vague, ou encore une idée rigoureusement organisée mais arrachée au dynamisme de la vie et « desséchée ». Plus encore, d'autre part, l'auteur tient bien à parler d'une tragédie *de la culture* même, puisque c'est en définitive le dynamisme de la vie lui-même qui porte en lui le principe de cette mort, au même titre que nous sommes tous mortels *de par* notre condition de vivants : 'Nous portons [...] tous, au fond de nous-mêmes, dans notre individualité, dans nos actions, dans nos croyances, dans notre chair et notre sang la négation de notre propre essence ; et cette antithèse de la vie, préformée *dans* la vie, nous envahit d'autant plus aisément et nous *tue* d'autant plus vite que la réflexion discursive, ce produit raffiné et précieux de l'évolution humaine, élabore davantage nos valeurs morales, esthétiques ou religieuses. *C'est la tragédie de la culture spirituelle*.' Un individu – et *a fortiori* une société – sera ainsi guetté par cette implosion dans la mesure même où sa pensée se développera avec succès. La complaisance dans le mouvement qui a produit des fruits géniaux dessèche dérisoirement ces fruits eux-mêmes, et tue le dynamisme alors même que nous prétendions en atteindre enfin le sommet. Nous pouvons à nouveau pressentir ici, sous un autre angle, l'opposition entre être et connaître soulevée par Silesius.

C'est encore l'alternative, au demeurant, qui se trouve derrière les paradoxes du point de vue, de la perspective, que nous venons de voir. Nous ne pouvons tout choisir à la fois, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

il y aura toujours une part d'exclusion et de négation dans toutes nos actions : 'l'alternative [...] exige la négation comme le moyen nécessaire de toute positivité, [...] appelle le refus comme la rançon inévitable de toute affirmation'[47]. Il y a donc là un nouveau heurt sérieux et qui relève encore de l'impossible-nécessaire, considérant que nous avons affaire à des éléments qui ne sont en rien complémentaires mais qui plutôt se repoussent entre eux, car ils voudraient exister ensemble dans le même lieu et au même moment comme ce n'est pas possible. L'option, seul passage au réel pourtant, comporte ainsi quelque chose de déchirant, que l'auteur n'hésite pas à comparer, en un sens, au suicide, car nous y détruisons infiniment plus de nous-mêmes, en tant que possible, que nous n'en réalisons en acte. Comment ne pas en éprouver, même confusément, un profond malaise, nous qui aspirons à exister le plus intensément possible ? L'auteur présente également l'alternative comme la 'chute du *Chacun* hors du *Tout en tous*'[48]. Du reste, il appert que la dichotomie silésienne trouve ici son explication comme ses nuances : 'la créature est en effet dehors et dedans à la fois, mais de telle manière que l'immanence contrarie pour elle le dédoublement impartial : car son demi-savoir ne surmonte jamais l'alternative qu'à moitié ; elle *est* en partie ce qu'elle *sait*, et ne sait donc jamais à fond ce avec quoi elle coïncide, comme elle ne possède jamais totalement [...] ce à quoi elle adhère encore'.

Pourtant, toutes les issues ne sont pas bouchées, loin s'en faut. Comme nous l'avions vu en parlant de l'impossible-nécessaire, c'est bien le *devenir* qui apparaît une nouvelle fois comme la solution du problème, en introduisant la possibilité de la succession des contraires. L'auteur précise d'ailleurs qu'il émane de l'alternative comme un effet. Cette dernière constitue de la sorte et en définitive un 'minimum garanti', un peu comme la fièvre signifiant la vitalité d'un organisme contre une puissance de mort en lui. Elle est ainsi l'objet de sensations mitigées, 'bonheur du malheur' et 'optimisme du pessimisme', un demi-pouvoir par lequel « quelque chose » arrivera bien qu'il y aura aussi « quelque chose » à regretter[49]. L'on y retrouve la liberté limitée dont nous avons parlé comme l'on y pressent de nombreuses implications morales, ainsi que nous le verrons.

47. A, 1 et 5, l'introduction par Jankélévitch de Georg Simmel, *La tragédie de la culture* (Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1988), 72, et VA2, 339. *Cf.* aussi sur ces points A, 9 et SI, 210 ; sur le caractère inévitable de la tragédie de la culture, *cf.* à nouveau l'introduction de Simmel, 77. D'autre part, I. de Montmollin souligne, dans 63, la très nette influence de Kierkegaard sur cette thématique. L'on pourra consulter à cet égard *Ou bien... ou bien...*, Paris, Gallimard, 1979 (Tel).

48. A, 39 et 5, PP, 101.

En outre, ce régime du « malgré » permet d'introduire la notion d'organe-obstacle, qui sous-tend également l'existence à de nombreux égards dans la philosophie de notre auteur.

Ce dernier en fait une belle présentation métaphorique en disant que l'oiseau a besoin de la « tirée » de la gravité vers le bas pour pouvoir voler[50]. Dans une analyse également célèbre, Bergson décrit l'œil comme une organisation de forces partiellement empêchées, en dégageant que c'est précisément ce blocage partiel et complexe qui permet paradoxalement l'exercice naturel et tout simple de la vision. Jankélévitch reprend cette idée pour l'étendre au dynamisme de la vie dans toutes ses facettes, incluant par exemple les chemins de la connaissance, de la rencontre de l'autre et de la vertu. Toutes ces voies comportent en effet une série d'obstacles inévitables, qui ne sont ni ignorés ni non plus décourageants pour l'élan, mais qui sont plutôt – ou doivent être – « tournés » par un usage adéquat de *ce* qui est ainsi posé devant nous, processus que de Montmollin synthétise en parlant de « transfiguration de l'empêchement[51] ». La tension engendrée par les oppositions qui se dressent infailliblement sur tout parcours crée des dynamismes qui sont la source même de nouvelles conquêtes et de la suite de la progression. L'obstacle devient 'l'envers négatif d'un pouvoir positif'. Par exemple, c'est moyennant la peur que le courage existe. De même, des esprits timides pourront devenir de grands ora-

49. PI, 217, A, 54 et 68-69.

50. *Cf.* IN, 165.

51. De Montmollin, 301. Sur Bergson à propos de l'œil et de la vision, *cf. Les deux sources de la morale et de la religion*, 52 (Paris, Quadrige/PUF, 1932).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

teurs pour avoir travaillé sur eux-mêmes en affrontant directement cette difficulté et surtout *à cause* d'elle. De la même manière, c'est l'exposition à la tentation qui ouvre le chemin de la vertu, laquelle serait autrement spontanée et sans histoire. Toutes ces contradictions apparentes, ou du moins ces paradoxes, relèvent encore une fois pour Jankélévitch de notre condition corporelle et finie, du fait que nous ne sommes pas des anges, lesquels peuvent peut-être atteindre une connaissance et une vertu directes[52]... L'organe-obstacle constitue 'la contradiction interne qui dérisoirement conditionne toute la création', 'l'irrationnel devenu viable grâce au mouvement', considérant que 'pour pouvoir, il faut être empêché et limité', et que 'cette alternative est la tare paradoxale de la finitude'. De là, il est clair que c'est bien le temps, lui-même organe-obstacle, qui constitue la solution de toutes ces difficultés, solution du reste attestée par le fait de notre existence même, tels que nous sommes et non pas autrement.

Ainsi, aux yeux de notre auteur, tout le rapport au monde se dessine selon cette trame. La résistance du monde en tant qu'extérieur à moi est ce qui me permettra en même temps de réellement l'appréhender, d'être en contact avec lui. En somme, l'organe-obstacle peut être regardé comme l'explicitation de la solution apportée par le devenir au problème de l'impossible-nécessaire. L'auteur le présente d'ailleurs comme le 'corollaire' de l'alternative. Remarquons qu'il commente à nouveau, à ce titre, le régime de l'âme et du corps : 'si l'organe trouve en lui-même l'entrave de l'obstacle, il serait encore plus vrai de dire : c'est la résistance de l'obstacle, et c'est la limitation par l'obstacle qui est l'organe, – l'organe, c'est-à-dire le moyen de percevoir, de s'exprimer et d'exister individuellement'. Notre « corps-limite » est donc en même temps et par le fait même « corps-moyen », par quoi nous éprouvons le monde et entrons en rapport avec lui. C'est aussi de la tragédie de la culture simmélienne qu'il est question ici, et Jankélévitch parle à ce titre de la 'nature' comme étant ce réseau d'empêchements qui sont

52. *Cf.* PI, 259. Citation IN, 251.

en même temps principes, 'la tragédie tenant toute dans l'obstacle qui est moyen'[53].

Nous pouvons donc subodorer de tout ceci, entre autres choses, que depuis l'intérieur même de la douleur de la mauvaise conscience doit se trouver la poussée qui conduit à la joie de la vertu innocente, et qu'au cœur de la douleur inhérente à la résistance du monde gît sans doute l'élan qui conduira à son intuition fulgurante, également joyeuse... La perspective douloureuse de la conscience propre dans le monde n'apparaît donc pas incurable... tout en le demeurant !

Clé de l'intuition ; le monde comme je-ne-sais-quoi et charme

Cette dernière suggestion nous permet d'introduire dans un second temps le contre-pied des propos que nous venons de voir relativement au monde, où ce dernier s'avérait davantage une incursion bousculante dans notre existence. Hormis le heurt qu'il inflige à la conscience propre relativement à elle-même, le monde constitue, de manière plus importante et fondamentale, l'opportunité inespérée pour elle de sortir de soi et de son malaise confus pour y découvrir des merveilles insoupçonnées qui la plongeront enfin dans l'aventure mouvante et passionnante de l'existence, y compris d'ailleurs son « existence propre » qui ne saurait se réaliser en vase clos. Le coucher de soleil évoqué n'a pas dit son dernier mot ! Il nous faut maintenant plonger plus avant dans le monde tel que perçu par Jankélévitch, plus précisément voir la manière dont il convient de se disposer pour vraiment le *recevoir*, et de là *ce* que nous percevrons. Cette dimension se démarque par deux

53. Respectivement IN, 268, PM, 111, 185, IN, 282, PP, 106 et SI, 120. Sur l'organe-obstacle lié à l'impossible-nécessaire, *cf.* SI, 41 ; sur le temps comme 'solution', *cf.* PI, 259. Cf. encore ce passage dans PI, 240 : 'la bienfaisante étroitesse est la condition même d'une existence physique et réelle. Tel est en général le rôle équivoque de la matière pour l'artiste : on ne sculpte ni dans l'acier ni dans la neige, mais dans un organe-obstacle à la fois dur et docile, qui à la fois résiste et cède à nos modelages, et qui est "plastique" par cette ambiguïté même. Ce qui empêche, autrement dit retarde, dément, appauvrit ou défigure, rétrécit ou déforme, voilà précisément ce qui médiatise ; l'existence sensible nie et pose à la fois, et ne pose que parce qu'elle nie, et ne nie qu'en posant.'

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autres thèmes centraux dans la pensée de notre auteur : l'intuition et le je-ne-sais-quoi. Leur exploration nous conduira au surplus à des thèmes comme le charme, en tant que manifestation du je-ne-sais-quoi, l'occasion, où il s'agira de voir la *relation* que nous sommes appelés à nouer librement et concrètement avec le monde, et encore la joie, bienheureux fruit de ce dynamisme pour la conscience propre. Les propos précédents sur l'ipséité en devenir s'y trouveront du reste manifestés sous un nouvel angle.

Le monde extérieur perçu strictement comme une lourde résistance n'a, en un sens, pas encore été *aperçu*, bien que tous les aspects que nous avons soulignés soient en eux-mêmes justes. Le problème est qu'une telle appréhension du monde demeure encore opérée par rapport à soi-même, plutôt que *pour lui-même et tel qu'il est*. Il faut d'ailleurs avancer franchement que les différentes manières d'aborder le monde par l'être humain jouent ici un rôle déterminant, comme nous l'avons entrevu dans les courts propos sur la mauvaise conscience. Pour bien comprendre ce que Jankélévitch veut nous dire sur le monde, en tant que fascinant lieu de mystère où la vie humaine consiste à plonger de grand cœur, nous jugeons que le meilleur point de départ est le thème de l'intuition.

Nous avons présenté la notion très importante du vouloir. Ajoutons maintenant que l'auteur précise combien ce dernier, pourtant au cœur de notre intériorité, désigne déjà, et de manière privilégiée, *ce qui nous est extérieur* : 'l'intériorité [que le vouloir] fonde est tangente au monde extérieur, et elle est sinon superficielle, du moins en contact immédiat avec le non-moi social et physique ; c'est en ce point en effet que la vie intérieure est le plus proche de l'extériorité sous toutes ses formes, c'est-à-dire proche de l'objet, du présent, de l'autre, et même de la matière'.

Mais encore faut-il dire comment s'établit la relation entre les deux. Le philosophe distingue au moins deux manières centrales d'appréhender le monde. L'intuition, également au cœur de la pensée bergsonienne, y trouve la première place, et elle est développée en opposition à l'intelligence, quoique l'auteur n'hésite pas à l'introduire en elle et à la désigner parfois

comme la réelle « intellection ». L'influence du principal maître de notre auteur apparaît ici particulièrement nette.

Selon Jankélévitch, d'une part, le propre de l'intelligence est de se tenir toujours à distance des choses pour les considérer. Son mode d'action est de disséquer les objets qu'elle appréhende pour les comprendre puis établir des relations entre eux. Mais, d'autre part, si utile et même essentielle que soit pareille entreprise, la rançon de cette distance est qu'elle ne se trouve jamais directement et complètement avec eux, qu'elle n'est jamais *en acte* avec les objets qu'elle perçoit. Jankélévitch donne en ce sens l'exemple de la vision, en opposant sur ce point précis son organe propre à l'intelligence : 'L'intelligence voit la vision, mais seuls les yeux *voient*, intransitivement.' Pour les choses naturelles, les plus courantes, les conséquences d'un tel processus sont lourdes. Suivant l'idée bergsonienne d'illusion rétrospective, Jankélévitch indique en effet que l'intelligence doit composer avec un risque d'erreur immanent à son travail, qui est de croire que l'ordre qu'elle observe au terme d'un processus naturel était présent d'emblée à son début, et qu'il l'a commandé tout entier. Cela lui crée une impression de complexité profonde et de développement laborieux, là où il n'y a de fait, dit-il, que l'acte volontaire infiniment simple et centrifuge par lequel le monde se réalise[54]. Le philosophe français rappelle que « l'explication » suppose en effet une composition que l'on déploie... Il en dégage que, du point de vue strict de l'intelligence, un modèle technique s'impose forcément quant à la compréhension de la nature. Mais le problème est que cela ne correspond en rien à *ce qu'il en est réellement*. D'où une nouvelle contradiction, en laquelle nous retrouvons l'esprit de la tragédie simmélienne de la culture : 'La tragédie de l'esprit consiste en ceci que notre connaissance des objets nous en obstrue, pour ainsi dire, la compréhension intime et centrale.'

En réalité, soutient Jankélévitch, '*avant le fait* notre intelligence n'est jamais capable d'anticiper sur l'événement à

54. J3, 66, HB, 142, et *cf.* 141. Ce propos sera plus clair à même les analyses qui viennent. En outre, il faudrait voir en ce sens les développements de Bergson sur ce qu'il appelle « l'évolution créatrice », en particulier dans l'ouvrage *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, 1981.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

venir'. Comme nous pouvons le comprendre maintenant, la vie de la nature est commandée selon lui par un 'élan vital', qui consiste en une 'allure de l'évolution, toujours harmonieuse, jamais prédestinée'[55], laquelle s'identifie, en définitive, au devenir gérant notre vie et constituant notre personne. Il en découle qu'il n'y a jamais de but qu'«en général» dans la nature, et jamais «en détail», que l'on pourrait prédire infailliblement. De telle sorte que l'intelligence qui s'intéresse au monde en cherchant à tout y expliquer selon ce dernier mode y projette en réalité ses propres habiletés, et se trouve victime de ce que nous pourrions appeler une hallucination. En effet, elle ne fait alors que s'étonner elle-même de ses propres pouvoirs au lieu de réellement étudier le monde comme tel, substituant à un monde organique un univers mécanique par lequel elle croit le découvrir. L'ordre prédéterminé «découvert» ne regarde alors que la seule *teknei*, qui n'est en rien de la même nature que l'élan vital du devenir[56]. Nous pouvons du reste

55. HB, 141 et 135.

56. Nous ne pouvons nous engager ici dans une analyse de cette critique de la finalité dans la nature. Mais remarquons tout de même l'association nette ainsi opérée par Jankélévitch, de même que Bergson, entre l'intelligence et sa dimension strictement logique et formelle. Une confrontation serrée avec la façon dont la vie de l'intelligence est d'autre part rendue dans un ouvrage comme le *De anima* d'Aristote, où l'intellect (noûs) est présenté comme saisissant lui-même toutes choses pour les 'devenir d'une certaine manière' (*cf.* III, 5, 430a, 14-15), serait intéressante pour opérer une réflexion critique sur le phénomène en lui-même, surtout en tenant compte des précisions qui suivent sur l'intuition (*cf.* à ce sujet notre article: 'L'intelligence: dans ou devant le monde? Réflexion basée sur les thèses de Jankélévitch et d'Aristote', dans *Laval théologique et philosophique*, 63, 3 (octobre 2007), 577-596). Au demeurant, même la thèse bergsonienne du «devenir substantiel» pourrait être investiguée ainsi, en se demandant si tout «sujet» ne peut être qu'une entité fixe et figée trahissant le dynamisme du devenir. L'on pourra consulter, en guise de référence pour le *De anima*, la traduction de Richard Bodéus, Paris, GF-Flammarion, 1993, surtout la troisième partie, et en guise de commentaire Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 345-357. D'autre part, en ce qui concerne Bergson pour une telle étude, il faudrait également ajouter aux deux ouvrages déjà nommés (*L'essai sur les données immédiates...* et *La pensée et le mouvant*) *Matière et mémoire; essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Quadrige/PUF, 1993.

deviner que l'homme qui s'y cantonne ne pourra faire autrement que subir la douleur sourde de la mauvaise conscience.

Cela dit, bien sûr, l'intelligence n'en comporte pas moins d'immenses avantages, puisque sa disposition distante lui fournit une perspective, que nous avons dite nécessaire à l'ordre du savoir et de l'avoir: 'L'intelligence est prévoyante; c'est-à-dire que disposant d'une pénétration limitée [due à sa procédure], elle a en revanche, armée du raisonnement et du calcul, les moyens de faire face à une infinité de circonstances possibles; elle compense la myopie du regard par l'étendue circulaire de sa vision; elle voit court, mais elle voit en même temps en arrière par la mémoire, en avant par l'inférence[57].' D'autre part, dans *L'ironie*, le philosophe français la présente comme un 'art d'effleurer', pouvant mettre en relation ce qu'elle veut dans un univers formel, où nous pouvons avoir, en un sens, le contrôle du monde puisque nous en connaissons alors le fonctionnement avec détachement. Il en résulte à cet égard une grande liberté, dont l'ironie se révèle une figure privilégiée, par sa capacité de passer subtilement par le contraire pour atteindre ce qu'elle désire. Ainsi, par elle, nous voyons Socrate asseoir un vrai dialogue où l'objet recherché – le beau, l'éducation, etc. – se trouve bien posé au centre, soumis à notre regard attentif: 'L'ironie sollicite l'intellection'[58].

Tout de même, l'auteur n'en maintient pas moins que, dans toutes ces opérations, l'intelligence se place forcément *à l'extérieur* de l'objet perçu comme tel, en l'observant selon des catégories qui ne sont pas les siennes propres. Elle ne peut donc faire autrement que retarder le mouvement de la vie au lieu de lui être contemporain, et le transporter 'sur d'autres niveaux', moyennant les symboles qu'elle fabrique. C'est là un aspect supplémentaire de cette sorte de 'mal nécessaire', dit Jankélévitch, dû à notre finitude qui a besoin de médiation pour comprendre le monde et y vivre dans les meilleures conditions possibles, au risque de prendre ainsi des 'formes' isolées pour «la» réalité[59]. Aux yeux de notre auteur, il est clair que

57. HB, 158.

58. Jankélévitch, I, 33 et 64. *Cf.* également 35.

59. HB, 174, 177. *Cf.* aussi PP, 106.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous avons là une autre disposition dont nous avons un vague pressentiment lorsque nous sommes mal à l'aise d'exister tels que nous sommes dans le monde.

À l'opposé de cette attitude que l'on pourrait qualifier de spectatrice, l'intuition fait figure d'actrice, et elle procède de concert avec le monde. Dans sa spontanéité fraîche et pure, elle constitue l'acte par lequel nous communions d'emblée avec lui. Laissant de côté les médiations intelligentes, elle *voit* pleinement ce qui lui est présenté, sans aucune distance : ' L'intuition est l'abolition de la distance cognitive qui problématisait le tête-à-tête de l'objet et du sujet, elle volatilise ces intermédiaires dont le seul enchaînement retient déjà une pensée moyenne dans l'intervalle articulé[60]. ' Par elle, nous ne cherchons plus à justifier ou expliciter tout ce que nous observons du monde en le soumettant au crible des distinctions conceptuelles, tâche du reste sans fin. Nous prenons plutôt acte des objets et des phénomènes tels quels, dans leur donation originaire. Mieux, nous épousons leur dynamisme propre : ' il n'y a pas de différence essentielle entre le mouvement de l'intuition et celui de la liberté ou de la vie '.

L'intuition est ' extatique ' : elle sort de soi pour *s'unir* inexplicablement à l'altérité qu'elle appréhende. ' Au lieu d'attirer chez soi la réalité, elle va la trouver chez elle, sur le plan qui lui est propre '[61]. Elle se « tourne vers » la réalité, au sens propre du mot « conversion ». L'on peut prétendre qu'elle *pose* à nouveau elle-même dans l'existence *ce* qui lui est donné, à la différence près que cette « reposition » n'est qu'instantanée, tandis que parallèlement le monde se pose constamment lui-même dans son existence en devenir. Elle en constitue tout de même un endossement personnel, et mystérieusement une forme de création, que l'auteur appelle « itération créatrice ». Aussi présente-t-il encore l'intuition comme ' la reproduction gnostique de l'acte drastique par lequel l'infinie complexité nous est offerte comme indivisible simplicité '. Répondant à une difficulté soulignée précédemment sur la prise de conscience du temps, l'intuition semble ainsi transcender dans un « éclair »

60. PP, 161.
61. HB, 74, IM, 285 et HB, 166.

l'alternative qui nous somme de choisir entre être l'objet appréhendé ou être soi-même : *via* la mystérieuse sortie de soi, que l'on ne peut opérer qu'en restant bien soi-même et que nous développerons en parlant de l'amour, voilà qu'une réelle « saisie propre » de l'altérité appréhendée s'effectue. « Sujet » et « objet » correspondent subitement ! Par l'intuition, le philosophe nous dit que nous pouvons ' briser [notre] finitude ' et ' reprendre enfin contact avec les sources originelles de l'être [...] '[62].

De là, le dynamisme propre à l'intuition est bien particulier, et fort différent de celui de l'intelligence : ' elle ne cherche, bien souvent, que parce qu'elle a déjà trouvé [...][63] '. Ce paradoxe suggère bien à quel point tout se passe en elle de manière fulgurante. Jankélévitch explique que le phénomène se produit dans l'événement surgissant de l'instant, ce ' presque-rien immédiatement avant le rien, l'existence inexistante qui est *quasi-nihil* ', et dont le devenir pullule : ' dans la tangence très délicate de l'instant [...], l'intuition se fait soudain contemporaine de ce Pendant inattingible et sans durée qui est toujours plus tard que le Pas-encore et toujours plus tôt que le Déjà-plus. ' De la sorte, elle apparaît comme un étincelle, une ' vie mourante ', une ' tangence ', un ' trouver-perdre ' simultané qui nous poussera *lui-même* à poursuivre notre recherche dans un élan sans fin qui correspond, en définitive, à la ' plus fine pointe ' de notre esprit[64]. Un passage de *Philosophie première* condense bien l'essentiel : ' La position se contracte en un point et, en ce point, coïncide avec la conversion elle-même. Ce point s'appelle l'instant. Cette "focalisation" ou mieux, cette identité de la *position* et de la *conversion* n'est autre que l'*intuition*. Poser l'Être, c'est-à-dire Faire, en se convertissant au Faire-être ; être unitivement ce Faire-être en posant avec lui : telle est l'intuition, qui est indivision de l'événement pathique et du décret thétique. '

Nous pouvons songer à Pascal évoquant le trône sur lequel notre esprit ne peut parvenir que pour un moment, ou

62. J1, 58, HB, 248. Sur l'union du sujet et de l'objet, et l'idée d'itération créatrice, *cf.* PP, 165-166.
63. HB, 165.
64. SI, 31, PP, 72, 84 et 134.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore Platon affirmant un soudain jaillissement de la lumière après avoir longtemps considéré certaines idées entre elles, sur un sujet donné, dans des discussions bienveillantes[65]. Quoi qu'il en soit, il semble que, du point de vue de la durée, ou de l'intervalle, l'intuition ait une parenté avec ce que la pensée classique appelait la « voie négative », en tant qu'elle nous donne, en deçà de l'éclair lumineux de l'instant, une appréhension de l'objet certes réelle mais de manière en quelque sorte « voilée ». « Équivoque infinie », disions-nous... En outre, l'on comprend qu'elle sait faire preuve de désintéressement face au monde, et que c'est précisément ce qui lui permet de le joindre et de le saisir, par opposition à l'intelligence dont le *logos* cherche à y insérer ses concepts et schémas préfabriqués. Une réelle rencontre de l'« autre » qu'est le monde peut ainsi avoir lieu, dans la flagrance du présent, et nous pouvons déjà supposer que, dans pareilles conditions, celui-ci ne sera plus, loin s'en faut, qu'une vulgaire résistance contrariante.

Voilà donc le phénomène fondamental, la « clé » de l'intuition, « "éternelle jeunesse" de l'expérience philosophique qui constitue *le fond du message jankélévitchien* », nous dit Isabelle de Montmollin. Il est du reste intéressant de noter que le philosophe lui donne parfois le nom d'« intellection » face à « l'intelligence » mécanicienne[66], en tant qu'elle recrée ce qu'elle appréhende en le prenant comme une totalité, plutôt que de le décomposer en ses éléments et de perdre ainsi cette unité essentielle.

De là, comme l'être humain demeure bien « un », ainsi que nous l'avons dit maintes fois, l'analyse de l'auteur se trouve en conséquence très fine, et elle se garde bien d'enfermer les phénomènes observés dans des catégories tout à fait incompatibles. Nous avons un signe éloquent de cela quand nous voyons Jankélévitch réintroduire l'intuition au cœur même de l'intelligence, malgré ses limites, comme étant la source réelle de sa propre vitalité : ' L'intellection elle-même n'est intellective

65. PP, 113. *Cf.* d'autre part Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, fragment 351 (Paris, Le Livre de poche, 1972) et Platon, *Septième Lettre*, Paris, Les Belles Lettres, 1926, 344.

66. *Cf.* J1, 58. I. de Montmollin, 363.

que par l'intuition qui est en elle ; l'intellection métempirique elle-même ne "comprend" les rapports que dans la mesure où elle implique, intérieures à l'automatisme discursif du raisonnement, les pulsions discontinues de l'intuition. ' C'est elle qui est ' postée aux articulations du discours ', qui le ' mobilise ', ' l'entretient ' ou le ' remet en marche ' par rapport à la totalité appréhendée[67]. Bref, l'intuition se trouve présente au cœur même de l'intelligence comme une invitation à ne pas s'en tenir à elle-même, et à venir franchement à la rencontre de l'objet qui se donne pour le considérer comme tel, indépendamment des concepts. Elle nous y pique sans cesse pour que nous ne laissions pas enfermer en ceux-ci.

Ajoutons encore que, selon Jankélévitch, c'est également de l'intuition que vient la conscience que nous avons de nous-mêmes. Ce point est intéressant, car il suggère déjà *l'importance de la sortie de soi* pour l'épanouissement humain : l'intuition extatique nous met face à nous-mêmes en même temps que face au monde, tandis que l'intelligence catégorielle nous enferme en nous-mêmes, pour nous confiner à une ignorance totale, de nous-mêmes comme du monde. Nous avons là une autre esquisse de l'opposition qui s'observe entre la disposition de la mauvaise conscience et celle de la joie issue du rapport au monde...

Le philosophe considère encore l'intuition comme le juste milieu entre le ' contemplationnisme ', qui prétend connaître rationnellement l'absolu, et le ' relativisme ', qui prétend nous en couper radicalement la route. Notre intelligence ne peut tout posséder, mais nous ne sommes pas prisonniers de son univers pour autant. À cet égard, nous pouvons dire que l'intuition fait figure de fenêtre ouverte, d'où une bouffée d'air frais peut nous parvenir de « l'extérieur ». Voilà comment l'auteur peut parler d'" une initiation au tout-autre-ordre ' *via* ' le saut aventureux et la soudaine conversion '[68].

Le point étant fait sur l'intuition, poursuivons notre route. Nous avons vu que, dans le but de respecter le dyna-

67. PP, 164-165.

68. PP, 167, 84 et 110. Sur la conscience de soi et l'intuition, *cf.* HB, 166.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

misme inhérent au monde, le devenir prenait le pas sur l'être dans la pensée de Jankélévitch, et nous venons de poser que l'intuition constitue le mouvement de notre esprit qui parvient à saisir cette unité dynamique. Le thème du je-ne-sais-quoi vient parachever ce point central, et ce, particulièrement pour le thème de l'intuition[69].

Vladimir Jankélévitch cherche autant qu'il est possible à mettre en mots *ce* qui est saisi au juste dans l'expérience intuitive que nous venons de présenter, cette effectivité drastique, cet « autre chose » radical, cet étrange « tout autre ordre[70] » qui échappe aux concepts de l'intelligence.

La relation entre le je-ne-sais-quoi et ce que l'on regarderait, avec l'intelligence fabricatrice, comme « l'être », apparaît très ambiguë. En effet, il est à la fois son opposé, 'à l'antipode', et son for intime, 'ce qu'il y a en lui de plus attirant, de plus accessoire et de plus essentiel tout ensemble'. De là, l'auteur explicite que le je-ne-sais-quoi n'est pas l'être, mais bien le *fait-de-l'être*, d'où l'idée qu'il ne se réduit à aucune de ses catégories au sens classique et qu'il ne soit jamais qu'entraperçu furtivement. Les deux ordres de réalité qu'il distingue pour rendre compte de cet élément sont appelés le *quid* et le *quod*, termes empruntés à la terminologie scolastique mais revisités. Si le *quid* consiste en l'*explicitation* de ce que les choses sont, avec l'intelligence, le *quod* désigne plutôt le surgissement même des

69. Jankélévitch n'est pas le premier à utiliser cette expression. I. de Montmollin se réfère à différents auteurs français et espagnols où on la relève également (*cf. op. cit.*, 105). Parmi eux, nous remarquons Pascal (*Pensées*, éd. Brunschvicg, fragment 162, où l'auteur renvoie à Corneille), mais plus particulièrement encore saint Jean de la Croix, qui l'utilise dans une perspective proprement mystique à la strophe 7 de son *Cantique spirituel* (nous nous référons à l'édition du Cerf, Paris, 1981, qui en comporte un commentaire). Pour I. de Montmollin, l'emploi de ce terme consiste essentiellement en une « protestation devant la menace d'étouffement que représentent les "savoirs" réducteurs » (*idem*). Devant les certitudes affichées par nombre d'écoles de pensée, Jankélévitch en appelle au mystère profond de notre existence auquel toute investigation sérieuse se trouve confrontée. Parler de 'je-ne-sais-quoi' lui permet alors aussi bien d'éviter toute catégorisation que de solliciter en nous une certaine humilité d'esprit qui sied bien à notre condition de finitude.

70. *Cf.* encore, par exemple, PP, 30.

choses dans leur *effectivité*, la prise en acte de leur existence seule, dans tout ce qu'elle a d'étonnant et de mystérieux. En un mot, c'est de l'« objet » de l'intuition qu'il s'agit. L'auteur utilise également l'idée d'une continuation étale et ordinaire pour désigner le *quid* et celle de la divergence, de l'impératif évident quoique inassignable de l'action, pour signifier le *quod*. De sorte que nous pouvons dire que 'le *quod* n'est nulle part comme le *quid* est partout'. De là, le *nescioquid* consiste précisément à ne percevoir que le *quod* seul, à '[deviner] que l'Être est'. L'auteur ne manque pas de souligner qu'un tel événement, réduit à l'instant et donc sans suite, ne peut que demeurer très indéterminé dans son contenu au sens strict[71].

Seulement, que dire alors d'une telle « chose »? Est-elle en fin de compte rien du tout ou quand même un être comme les autres? Ou encore relèverait-elle de la catégorie classique de la manière? Rien de tout cela, dit le philosophe: 'le je-ne-sais-quoi n'est ni le non-être, négation du tout de l'être, ni le moindre-être, être raréfié devenu mince pellicule et membrane diaprée, ni le mode d'être, détermination d'un être fini par la négation régionale de l'Être infini; nous dirons que le je-ne-sais-quoi est presque-rien!' Nous voilà bien avancés, pourrait-on répliquer! Jankélévitch le nomme encore 'être infinitésimal' et 'être non-étant'... En définitive, et une fois de plus, c'est bien du *devenir* qu'il s'agit. L'auteur semble vouloir redire ici, en lien avec l'idée qu'il subsiste toujours de l'intuition dans l'intelligence, que ce monde des « concepts » et des « choses » bien solides dans lesquels nous vivons habituellement est bel et bien – et intimement – habité par le mystère d'effectivité que nous avons mentionné, et que ce dernier tient au phénomène mouvant et inassignable que nous avons déjà présenté comme le fond de toutes choses, incluant nous-mêmes. La fine trace, perceptible seulement par éclairs, impossible à schématiser et pourtant irréductible, révélerait donc subrepticement la trame de fond du devenir, c'est-à-dire ultimement du temps, en tant qu''infini pouvoir de réalisation' à même lequel ce que nous appelons « l'être » *est*. Pour donner un exemple ordinaire, l'appréhension du je-ne-sais-quoi nous fait découvrir non pas

71. J1, 26, VA2, 111 et à nouveau J1, 26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce que c'est que cet arbre-ci (le *quid*), mais bien *cet* arbre-ci directement et sans détour, comme s'il venait à l'instant de jaillir du néant (c'est d'ailleurs, d'une certaine manière, bien le cas pour mon œil), et en tant qu'il constitue lui-même *hic et nunc* un moment du devenir fondamental (le *quod*). L'étincelle ainsi saisie se joint du reste au point déjà observé selon lequel l'« être » lui-même, à strictement parler, est toujours changeant et jamais fixé, tout comme l'arbre qui croît toujours, qui est agité par le vent au fil des jours et dont l'apparence est modifiée par les saisons au fil des années[72].

Quant à l'idée de désigner également cette dimension comme un « presque-rien », elle vient principalement du fait que l'on n'en dégage rien *stricto sensu* à l'analyse. Nous avons avec lui, nous dit l'auteur, un ' vrai Tiers entre être et non-être ', un ' À-peine-quelque-chose '. Mais cela ne l'empêche pas de répéter à la moindre occasion, tout au long de son œuvre, que si l'on a toutes les raisons d'ignorer cette dimension évasive et fugace, de la juger insignifiante, de constater son inutilité pratique, il n'en demeure pas moins que, sans elle, l'existence perd toute saveur et toute valeur. Nous pourrions suggérer, dans des termes qu'il n'utiliserait peut-être pas lui-même, que nous ne sommes alors pas « présents au monde », et qu'il ne nous reste plus que notre petit univers propre fermé, avec son état de langueur typique issu de l'ennui et de la mauvaise conscience. Au contraire, l'univers du *quod* et du je-ne-sais-quoi nous ouvre réellement le monde, et cela est d'autant plus paradoxal que *ce* à quoi il nous ouvre ainsi n'est pas à proprement parler une « chose »! Sans le presque-rien, dit encore le philosophe, l'univers, alors presque-tout, est ' comme rien ', car c'est le presque-rien qui est ' sinon totalité en acte, du moins totalité naissante, exaltante promesse '. C'est lui qui contient ' le mystère de la totalité en général ' dans son perpétuel devenir, et son caractère évanescent et inconnaissable n'empêche en rien qu'il soit la seule chose qui vaille la peine en ce monde[73]. Par lui, l'existence nous est subitement présentée comme une merveilleuse chance à ne pas manquer... À nous d'avoir des yeux pour voir!

72. J1, 28 et 35. Nous pourrions une fois de plus recourir ici au fleuve d'Héraclite...

73. Respectivement PP, 74 et J1, 56-57, 12.

Dès les premières lignes de l'ouvrage consacré à ce mystère, l'auteur synthétise déjà bien ces différentes considérations : ' Il y a quelque chose d'inévident et d'indémontrable à quoi tient le côté inexhaustible, atmosphérique des totalités spirituelles, quelque chose dont l'invisible présence nous comble, dont l'absence inexplicable nous laisse curieusement inquiets, quelque chose qui n'existe pas et qui est pourtant la chose la plus importante entre toutes les choses importantes, la seule qui vaille la peine d'être dite et la seule justement qu'on ne puisse dire! ' Nous croirions presque entendre Bergson parler de cette « seule chose » très « simple » que le philosophe a soudainement saisie un jour, et pour laquelle « il a parlé toute sa vie[74] »! Un point paraît net : toute cette description va comme un gant à « l'autre » extérieur, au sens fort, qui nous attire et que nous poursuivons, qui donne tout son sens, tout son dynamisme et toute sa joie, semble-t-il bien, à l'existence pleinement humaine. Le nerf de la pensée de Jankélévitch consiste ainsi dans cette poursuite et cette saisie instantanée de « l'autre » hors de soi, comme Isabelle de Montmollin le suggère à sa manière en parlant de « voyage ».

Bien sûr, nous ne serons guère surpris de voir cette totalité à jamais inachevée, toujours problématique dans ses dévoilements eux-mêmes, n'être accessible qu'à la seule intuition soudaine telle que nous l'avons vue. L'auteur expose qu'elle procède au moyen d'une sorte de « saut qualitatif », notion cette fois inspirée de Kierkegaard, par lequel nous pouvons serrer de plus près « l'objet » propre du « trouver-perdre » simultané auquel nous faisions allusion. Sur la trame du devenir, le régime du je-ne-sais-quoi et du presque-rien s'avère très précisément celui de « l'apparition disparaissante », dont on peut aussi bien dire, comme d'un éclair dans la nuit, qu'il s'allume en s'éteignant ou qu'il s'éteint en s'allumant. Le « saut » instantané de l'intuition nous révèle de la sorte le monde où nous sommes plongés de la même manière que l'éclair dans la nuit

74. J1, 11. *Cf.* d'autre part Bergson, *La pensée et le mouvant*, 119.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait brièvement jaillir de l'obscurité le lieu et les objets qui nous entourent.

Dans la perception ordinaire de la vie, le fait d'être sensible ou non à cet aspect du monde fera bien évidemment toute la différence. L'auteur en donne un bel exemple, en parlant de la 'vision' d'un paysage par un peintre, opposée aux points de vue d'un militaire, qui y voit un lieu pour une bataille, d'un agronome, qui y décèle l'éventualité d'y établir une culture, ou d'un touriste, qui en considère superficiellement le spectacle pittoresque[75]. Seul le peintre saisit au vol le « il y a » du paysage, son *existence de fait*, contemporaine et toute vive.

Les descriptions que nous venons de voir apparaissent clairement en accord avec les éléments vus en première partie. Aussi ne serons-nous guère étonnés de voir Jankélévitch suggérer que l'exemple ultime de je-ne-sais-quoi en ce monde fini n'est rien de moins que *l'être humain comme personne individuelle*, ipséité vivante, « âme », celle-là même qui fait toute la différence entre un homme et son cadavre. Le « tout-autre-ordre », que l'intuition approche tangentiellement dans un mouvement infini, vient en ce sens répondre à l'infini du moi lui-même, qui y *participe*. De là l'idée, selon notre auteur, qu'il n'y a aucune limite, aucun système clos qui tienne pour rendre justice à pareille immensité, ce qui rejoint ce que nous avions vu plus haut sur le mystère de la personne. En définitive, le philosophe propose que l'intuition constitue 'un jeu acrobatique avec le Presque[76]'.

75. PP, 139. Sur le régime de l'apparition disparaissante, *cf.* J1, 57. Sur le lien avec Kierkegaard à propos de l'idée de 'saut', cf. Hélène Politis, 'Jankélévitch kierkegaardien', revue *L'Arc*, 'Vladimir Jankélévitch', nº 75, 1979, réédité par Duponchelle, Aix-en-Provence, 1990, 78.

76. PP, 263. Sur l'être humain comme je-ne-sais-quoi, *cf.* PP, 50 et 263. Sur le lien avec le tout-autre-ordre, *cf.* 83. D'autre part, il est impératif de mentionner que les analyses de Jankélévitch sur l'ipséité personnelle comme mystérieux je-ne-sais-quoi ne sont pas sans rappeler celles, fort célèbres et déjà nommées en introduction, de Lévinas sur le visage, en particulier dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Nous nous contenterons d'avancer ici qu'une comparaison systématique des deux auteurs sur ce point serait des plus profitables.

Un autre aspect que nous jugeons important de souligner est que le je-ne-sais-quoi, dans sa grande vivacité toute délicate, se trouve intimement lié au phénomène du *charme*. Ce dernier a bien sûr lui-même un lien avec le devenir, dont 'il émane de la fluide continuité', et il est lui aussi fort difficile à rendre verbalement, bien que son effet sur nous soit toujours immédiat et puissant, nous ravissant dès qu'il se manifeste. Que l'on pense par exemple à une musique ou un poème, ou la personne aimée, et nous pourrons remarquer que le charme se caractérise, nous dit l'auteur, par une étonnante unité d'ensemble qui vient l'emporter sur tous les morcellements que l'on pourrait lui infliger par l'analyse. On lui reconnaît encore une curieuse combinaison de profondeur et de superficialité, puisqu'il est déjà là tout entier dans le seul monde sensible, et que pourtant il est inépuisablement riche à tous points de vue. Mais surtout, le charme n'est pas tant l'attribut possédé par une œuvre que son 'opération' même, un 'influx' qui la traverse et se répand jusqu'à nous, un « faire » plus qu'un « être ». De là, l'auteur présente le charme comme 'quelque chose de diffus et de partout répandu qui n'est jamais essence, mais présence, jamais *ousia*, mais parousie, [...] présence absente parce que omni-présente et omni-absente'. En un mot, le charme est tout simplement 'le je-ne-sais-quoi activé', son 'parfum' même. Il n'y a donc pas de surprise à reconnaître en lui les mêmes traits, tels que l'apparition disparaissante, ce caractère étrange et inassignable dont tout le paradoxe est '[d']exister sans consister en quoi que ce soit'. Dans l'expérience concrète, le charme constitue bien, en définitive, cette réalité en l'absence de laquelle il ne manque rien, et pourtant tout, 'inexplicable, irritante, ironique insuffisance d'une totalité complète à laquelle on ne peut rien reprocher et qui nous laisse curieusement insatisfaits et perplexes'. Selon le philosophe, le charme, quel que soit son lieu de manifestation, n'est rien de moins que 'le sens du sens', c'est-à-dire non pas le sens immédiat de ce qui nous y est dit comme tel, mais plutôt le sens même de ce sens, qui nous ravit et nous convie au silence, murmurant à notre âme les choses essentielles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et indicibles[77]. Il n'est jamais entièrement donné et une fois pour toutes, mais il demande à être cherché passionnément, pour toujours se dérober aussitôt entrevu.

De la sorte, nous voyons bien Jankélévitch continuer de vouloir nous montrer l'univers du *quod* par-delà celui du *quid*, le lieu du mystère intime et ineffable des choses qui vient nous toucher et nous soulever... Aussi pouvons-nous dire que dans ce presque-rien se trouvent en définitive et tout ensemble le temps, le devenir, le je-ne-sais-quoi, le charme, ainsi que la grâce. Cette dernière, non encore mentionnée, consiste dans la manifestation proprement sensible du charme, la vitalité et la beauté qui ne manquent pas de se joindre à lui, et en l'absence desquelles le morceau de musique irréprochablement joué, le visage aux traits parfaits, seront pourtant et *de facto* privés de tout charme.

Point intéressant pour notre exploration, nous pouvons bien saisir dans l'ensemble de ces considérations l'appréhension d'une *altérité* encore une fois *radicale*, un « non-moi » qui nous interpelle de l'extérieur, nous convie à la rencontre, mieux, qui nous attire hors de nous-mêmes par sa beauté et nous conduit à une mystérieuse communion qui nous remplit de joie tout en nous enrichissant. Ainsi le je-ne-sais-quoi, ce quelque chose d'évident et d'obscur, d'émouvant et d'inassignable, est encore présenté par le philosophe comme '*toujours* autre chose', comparable en cela à l'*allo ti* recherché par les amants du *Banquet* de Platon[78]. Nous ne pourrons jamais le réduire à nous-mêmes

77. J1, respectivement 113, 95, 89, 98, 74 et 53. Sur la profondeur et la superficialité, *cf.* encore 74. I. de Montmollin parle de son côté d'une « approche intuitive de l'*ipséité* [visant] justement au plus près cette unicité de chaque être [...] dont le charme réveille et libère ». Elle ajoute du reste : « En définitive, *la philosophie n'a d'autre sens que de permettre au sujet de conquérir ce vrai regard* » (365).

78. J1, 69. Sur le charme jamais donné et toujours à chercher, *cf.* IN, 303. Sur la grâce, *cf.* J1, 92. D'autre part, sur l'"allo ti' platonicien, *cf. Le Banquet*, 192b (l'on pourra consulter Platon, *Le Banquet. Phèdre*, Paris, GF-Flammarion, 1992). Il faut mentionner également dans l'œuvre de Jankélévitch le chap. 3, 'Du charme', de *Fauré et l'inexprimable*, Paris, Plon, 1974.

et le poursuivrons toujours, à l'infini, dans la fragile et puissante incandescence de l'instant.

Comment ces fragiles réalités pourraient-elles se manifester à nous et en nous sans requérir une attitude totalement désintéressée, sans aucun retour sur soi ? C'est ainsi que l'auteur nous parle de l'*innocence*, en la présentant comme 'la condition vitale du je-ne-sais-quoi'. Sans elle, c'est-à-dire lorsque la spontanéité fait place à l'affectation, l'on ne peut plus rien percevoir de cet univers, sans compter le fait que le charmant n'est alors plus qu'un charmeur et se couvre de ridicule. Il a tout perdu, à commencer par la grâce. L'innocence, « état de grâce » qui prédispose à l'intuition, se pose ainsi selon l'auteur comme une de ces réalités qui ne peuvent être observées que du seul spectateur, et jamais par l'acteur. 'Le charme innocent a quelque chose d'extatique en ceci que [...] il est tout entier extroversé dans le non-moi.' Il s'agit, en définitive, d'être complètement vrai, sincère dans notre attitude, en d'autres termes, comprenons-nous, de *vraiment désirer rencontrer et connaître le monde*, tant que cela est possible à notre finitude.

Le thème de l'innocence reviendra plus profondément dans le chapitre suivant, car ses principales implications concernent non pas tant l'intuition que la vraie vertu, où il s'agit d'aimer l'autre être humain.

Somme toute, nous pouvons dire qu'aux yeux de Jankélévitch, cet 'inexistant-apparaissant' qu'est le mystérieux et fascinant je-ne-sais-quoi constitue 'la chose de la philosophie', poursuite vertigineuse et toujours précaire. L'auteur désigne encore sa quête comme 'le savoir acrobatique du je-ne-sais-quoi', 'une tangence presque-impondérable avec le presque-inattingible'. Et nous ne pouvons pas ne pas signaler au passage que l'autre univers privilégié à ses yeux pour exprimer et explorer ses méandres est la *musique*, dont l'existence est elle aussi incertaine, ineffable et charmante[79].

79. J1, 97-98, 43, et PP, 263. Sur la musique, mentionnons le remarquable *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, sans oublier le recueil posthume *La musique et les heures*, Paris, Seuil, 1988.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est ainsi, dans cette perspective du charme, que le thème du je-ne-sais-quoi nous fait toucher à la profonde beauté du monde dans son unicité donnée et sa réalité flagrante, auxquelles nous sommes si facilement aveugles, par habitude comme par narcissisme, dont le propre est d'être indifférent à l'extérieur. Le coucher de soleil mentionné précédemment dans notre parcours prend ici sa revanche, et mine de rien, nous sommes passés, à propos du monde, d'une résistance contrariante à un jardin enchanté, d'une approche égocentrique à une réelle et pleine rencontre du monde comme altérité. Il s'agit bien toujours du *même* monde, mais l'approche que nous en faisons est nouvelle, simple et vraie, et il s'en trouve magnifiquement métamorphosé. Ce « mouvement de transfiguration », pour reprendre l'expression d'Isabelle de Montmollin, est tout à fait caractéristique de la pensée de Jankélévitch, qui semble vouloir nous dire encore et toujours : « réveillez-vous ! »

Notre propos ne serait pas complet sans un bref mot sur les analyses plus proprement métaphysiques de notre auteur, lesquelles établissent un « point de vue » sur le monde où les différents éléments évoqués viennent prendre place.

Dans *Philosophie première*, son seul ouvrage spécifiquement métaphysique, quoique de nombreuses allusions à ce champ parsèment l'ensemble de son œuvre, Vladimir Jankélévitch distingue trois niveaux bien distincts pour rendre compte du monde tel que nous en avons l'expérience. Il propose, en lien avec sa présentation, qu'il ne faut pas prétendre fonder l'univers de manière catégorique et absolue sur les lois métaphysiques, mathématiques et autres qui le gouvernent, et que notre intelligence peut découvrir à partir de l'usage des sens, de l'expérience. En effet, même après cet établissement et si impeccable soit-il logiquement parlant, nous sommes tout de même conduits à nous interroger sur l'origine de tous ces principes *eux-mêmes*, ce qui se lie au mystère d'effectivité que nous venons de voir. Il apparaît alors que ces éléments, cette *altérité* que nous appréhendons, reposent *de facto* sur une contingence fondamentale. Certes, concède le philosophe, *une fois que* l'univers existe, il évolue réellement et rigoureusement selon tous ces principes, lesquels sont *alors* nécessaires, du moment qu'on les observe depuis l'intérieur, ou encore, comme

pourrait dire Bergson, rétrospectivement. Mais le mystère du je-ne-sais-quoi en lui-même, avec sa gratuité bien sentie, suffit à nous faire soupçonner que tout cela *aurait pu* être autrement, ou même n'être pas du tout. Rejoignant sa critique de l'intelligence, l'auteur en conclut que l'univers ne peut pas être considéré comme le fruit d'un programme établi d'avance et réalisé de manière rigoureusement nécessaire. Son fondement, les lois qui le gouvernent, constituent bel et bien quelque chose de *gratuit*, dont la pensée, par-delà les édifices de concepts, donne le vertige, et ébranle toutes les certitudes que l'on croyait avoir assises à son sujet avec l'intelligence. Or, Jankélévitch pose clairement que la vérité fondamentale de ce niveau ne peut pas être accessible à notre pensée, puisque celle-ci dépend toute entière des lois de l'univers dans son propre fonctionnement : 'Il faudrait que la pensée humaine fût d'essence toute différente pour trouver quelque chose à penser dans la mise en question des principes mêmes qui règlent sa démarche.' C'est ainsi qu'un 'surordre inintelligible' fonde l'intelligibilité du monde et signe sa contingence radicale, autre bel exemple d'équivoque infinie[80]. Nous pouvons constater dans ce développement une explicitation du mystère même de l'altérité comme surgissement dans notre existence propre... à condition de spécifier que nous sommes alors nous aussi impliqués dans la situation, et que notre propre « apparition » dans l'existence, le fait même d'être ainsi présent pour s'étonner de ce que nous percevons et pressentons, participe du même mystère.

De là, le philosophe distingue trois niveaux à la réalité : l'empirie, domaine des sens, la métempirie, domaine de l'intelligible, et le métalogique, lieu de l'origine de toutes choses. C'est de lui que nous venons de parler, et l'auteur précise qu'il est le seul proprement métaphysique. Il va même jusqu'à soutenir que la métaphysique classique s'est en réalité résolument maintenue au seul niveau métempirique, dont le propre est de prendre comme acquis l'univers et ses lois, et de réfléchir sur eux comme sur autant de « donné ». Ainsi, l'espèce de « saut vertigineux » évoqué, dans le plan métalogique, où nous attend le mystérieux je-ne-sais-quoi, n'aurait pas été accompli par les

80. PP, 64 et 89.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Grecs en général, de sorte que leur philosophie prétendument première serait en réalité demeurée seconde[81].

De là, l'auteur dégage trois modes de connaissance. Dans l'ordre de l'empirie, nous avons la perception, qui se fait au moyen des sens et qui nous donne accès au *quid* des choses matérielles, lesquelles sont les 'substances désignées par des substantifs'. Dans l'ordre de la métempirie, nous avons l'intellection, qui nous révèle le *quid* des choses non matérielles que sont les 'relations formelles, rapports essentiels et vérité intelligibles'. Enfin, l'intuition complète le tableau dans la sphère métalogique, et est la seule à saisir le *quod*. Jankélévitch précise que la perception relève de la *doxa*, souvent sûre d'elle et prétentieuse. L'intellection va plus loin dans le *quid*, mais 'son indifférence à l'intuition de l'effectivité la retient sur le plan de la nécessité qui est, bien loin de toute origine radicale, le plan du déjà-là et de l'immanence immémoriale ou sempiternelle'. Enfin, l'intuition saisit le *quod* sans le *quid*, et c'est pourquoi elle ne peut jamais être un état stable mais seulement une envolée subite aussitôt terminée. L'auteur résume ces trois sciences comme étant respectivement celles de la 'Chose', de la 'Relation' et de l'"Acte"[82]. L'on voit bien que les sciences de la chose et de la relation sont posées comme spectatrices, à l'opposé de l'acteur concret, le mot « relation » semblant devoir être compris dans un sens purement logique, en tant que lien entre des termes abstraits. Seul l'acteur entre en réelle relation avec l'altérité du monde, qui revêt alors bien son mystère d'« univocité équivoque » dans l'éclair de l'instant. Nous sommes par là reconduits à la thèse de l'intuition comme lieu d'appréhension

81. *Cf.* à ce sujet les toutes premières lignes de PP, où il critique en ce sens la *Métaphysique* d'Aristote. Là encore, ce n'est pas ici le lieu d'analyser ce point, qui continue de présupposer une vision « logistique » de l'intelligence, et que nous jugeons, de là, discutable tant pour l'esprit grec en général que pour la pensée d'Aristote en particulier (l'on pourra consulter la traduction par Tricot de la *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991).

82. PP, 155. *Cf.* encore 29, où l'intuition est présentée cette fois comme saisissant le '*fait de l'empirie* en général', sa '*Quoddité* radicale', qui constitue le réel mystère du monde. L'instinct, autre notion bergsonienne, s'ajoute à ce tableau sur le plan de l'empirie, mais nous ne jugeons pas nécessaire de développer ce point.

de « l'autre », et il est net que les ordres de la chose et de la relation ne doivent être perçus que comme des « auxiliaires » dans cette direction, qu'il serait gravissime de confondre avec une réelle et vivante approche du monde.

Du reste, le philosophe dégage de cette analyse une notable opposition entre savoir et comprendre : 'Si la science subalterne [celle de l'intelligence qui connaît] consiste à savoir sans comprendre [elle connaît le *quid* mais pas le *quod*], la demi-gnose intermittente de l'instant [l'intuition qui saisit] consisterait plutôt à comprendre sans savoir, c'est-à-dire à deviner [elle saisit le *quod* mais pas le *quid*][83].' Doit-on en conclure que l'on ne pourrait que « deviner » l'altérité singulière appréhendée, ou alors la « connaître » mais sans être en sa réelle *présence* ? Ce point se trouvera éclairci lors des analyses sur l'amour.

L'appréhension obscure et instantanée du je-ne-sais-quoi repose sur ces principes. Ceci dit, l'objet de la philosophie n'étant rien d'autre que ce je-ne-sais-quoi métalogique, nous ne serons pas surpris de voir Jankélévitch présenter sa métaphysique comme une 'philosophie du presque[84]'. Du reste, il faut ajouter que si l'intuition y apparaît bien marquée par des limites fortes – la réduction dans la durée à l'étincelle de l'instant, et dans la saisie à un « je-ne-sais-quoi » plutôt qu'une connaissance ferme –, elle n'en constitue pas moins réellement le niveau le plus élevé que peut espérer atteindre l'esprit humain fini, par-delà son intelligence cantonnée dans la métempirie. Sa saisie simple du monde est le seul moyen d'ériger une philosophie de l'immédiat et à l'endroit, épousant le devenir du monde, et faisant de la philosophie elle-même un *acte*, dont le propre est de *poser*, plutôt qu'une tergiversation abstraite sur fond de passivité, en retrait du monde vivant ici et maintenant[85].

83. PP, 163.

84. *Cf.* le sous-titre de PP : 'Introduction à une philosophie du presque'.

85. *Cf.* HB, 247 et 293. *Cf.* aussi PP, 121, où il parle, à l'encontre du mouvement sain, d'une 'philosophie-à propos'. Sur l'acte comme position, *cf.* PP, 105.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pareil tableau montre au surplus comment la pensée humaine elle-même se trouve bel et bien soumise à la loi de l'organe-obstacle comme de l'alternative, spécialement celle entre être et savoir. Nous comprenons en effet qu'elle se trouve forcée de choisir entre éprouver *en acte* ou connaître au sens de l'« intelligence », et que c'est le sentiment même de cette limite, de cette incapacité de monter plus haut, qui lui permet par le fait même d'approcher tangentiellement « quelque chose d'autre ». De là, il appert que le « mystère d'effectivité » que nous avons évoqué constituerait en définitive *le « siège » de l'authentique altérité*, dont il faudra toujours redire qu'il constitue un infini, et qu'il n'est possible de l'approcher que par « éclairs » dans le dynamisme du devenir, sans jamais le « saisir » une fois pour toutes. Sauf dans l'infime clignotement de l'intuition, il nous est impossible de nous échapper de ces limites, et il nous reste à toujours « chercher ce que l'on a déjà trouvé »...

À l'origine de toutes choses, en guise de « dieu » ou de premier principe, mentionnons enfin que Jankélévitch insiste bien évidemment sur l'idée d'acte, d'opération, et que pour cette raison il privilégie l'idée de « Faire-être », « l'être » n'étant à ses yeux que son produit, lequel présente déjà, paradoxalement, quelque chose de figé par rapport à sa source même. Dieu est ainsi, selon cette approche, 'la quoddité radicale en tout *quod*', 'pur faire-être sans être'. Et nous devons souligner ici que la divine opération 'source de toute effectivité' se trouve sertie d'une manière privilégiée au cœur même du charme. Il y a donc en ce dernier, selon le philosophe, certainement la plus claire expérience de la divinité qui soit au plan sensible, comme le pensait d'ailleurs aussi Platon à sa manière, quand il suggérait que le Beau était le seul de ce que la tradition a appelé les « transcendantaux » à se rendre perceptible aux sens, en l'occurrence la vue.

En définitive, il importe de retenir de ces propos que le monde aux yeux de Jankélévitch constitue une *altérité* à rencontrer, par-delà les murs de notre conscience propre et de ses réticences, et que nous n'aurons jamais fini d'en découvrir les visages. Nous ne sommes pas seuls dans l'existence et, mieux encore, le « non-moi » ainsi désigné constitue une réalité approchable moyennant la vie concrète du devenir, où pullulent les instants par lesquels nous pouvons mystérieusement communier à lui. En outre, l'étrange identité fulgurante et fragile que l'intuition nous donne avec le monde propose déjà l'idée surprenante de devenir soi-même l'« autre » que nous appréhendons, 'transfusion extatique' possible au moyen d'une réduction de soi-même à un presque-rien, condensé à la fine pointe de soi, complètement désintéressé et « extroversé » en l'autre[86]. Ce point très important annonce brillamment le mystère de l'amour qui nous attend plus loin.

Le vécu concret du temps et l'occasion

Ces éléments étant amenés, nous distinguons au moins une autre implication importante dans le cadre de notre investigation. En effet, une existence mondaine comme celle de l'être humain telle que décrite par Jankélévitch fait en sorte qu'il sera forcément appelé à s'y inscrire d'une manière personnelle, autonome dans la suite de la vie. Le défi est de taille, en ceci que *je* suis appelé à entrer en *relation* avec *le monde*, et ainsi à *m'autoréaliser*. Comme nous l'avons dit à la fin de notre propos sur l'ipséité, l'homme, devenir incarné, est *libre*, capable d'être au principe d'actes eux-mêmes créateurs. Nous avons d'ailleurs là un autre mystère relatif au je-ne-sais-quoi, puisque cela signifie qu'il peut lui-même faire surgir des réalités por-

86. J1, 103 et PP, 168. Sur Platon, la meilleure référence est ici le discours sur le quatrième délire divin, dans *Phèdre*, 250a-e. Au surplus, nous pouvons également pousser la présente anticipation en disant que c'est l'idée même de rencontre qui se profile ici. I. de Montmollin, en faisant un lien entre Jankélévitch et le 'Je-Tu' de Buber, n'en pense pas moins : « Toute relation interpelle deux êtres dans "l'instant" d'une rencontre. Cet instant-là, traqué par les poètes mais souvent esquivé par les philosophes [...], cet instant qui advient comme un brusque *réveil* et une *sophia* naissante [...], constitue la vraie pierre de touche de la philosophie, telle que l'entend Jankélévitch » (155). Pour qui veut consulter les thèses de Martin Buber, *cf. Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

teuses de l'ineffable dont nous avons parlé[87]... D'autre part, nous en savons suffisamment de la pensée de notre auteur pour comprendre qu'à ses yeux l'homme ne pourra rien espérer de la vie ni du monde s'il y demeure simplement passif, mené par la suite contingente des événements. Pire encore, il ne pourra espérer ainsi aucune réelle *rencontre* de qui ou quoi que ce soit, puisqu'un tel événement nécessite au départ une motion propre, quintessence de l'acte libre.

À cet égard, comme nous l'avons déjà rapidement suggéré, Jankélévitch développe l'idée d'une manière intensive de *vivre* activement le temps, et dont le cœur est le thème de l'occasion. Il convient également de le présenter, toujours en préparation de notre thème central, et pour compléter les évocations précédentes. Toutefois, il nous semble que ce thème ressortira avec plus de force si nous revenons brièvement à celui de l'ennui.

Cet état d'esprit, dont nous avons parlé du caractère illusoire, est un phénomène bien révélateur du fait que le « temps », où nous sommes plongés et qui nous constitue dans la philosophie de notre auteur, n'est pas le même selon la *manière* dont nous le vivons, et encore selon les angles sous lesquels nous le considérons. Jankélévitch explique que le temps de notre conscience est sujet à des mouvements brusques, des commencements, des créations. Or, un tel rythme n'est pas du tout celui du temps que nous pourrions dire « réel », lequel est beaucoup plus lent, et dans l'immédiat une simple 'continuation de notre Esse'. Nous « sommes », tout simplement, sans plus, et pour peu que nous en prenions conscience, ce qui vient tôt ou tard, il y a là une lenteur préoccupante et même angoissante pour nous. L'auteur développe en ces termes : 'La conscience réduite à l'homogénéité et à l'uniformité du temps nu ne sait plus de quoi prendre conscience : elle devient rêveuse comme une ombre et se sent prise de panique à la vue de cette existence qui lui est pourtant consubstantielle.' Il ajoute que 'notre malaise vient de ce que les deux temps [susnommés] ne peuvent plus ni coïncider ni se séparer'. En effet, l'opposition de

87. *Cf.* à cet égard J3, 'La volonté de vouloir', et aussi le deuxième chapitre du HB.

rythme entre les deux suggère clairement l'impossibilité de leur coïncidence... qui serait pourtant nécessaire ! Au demeurant, la prise de conscience ainsi opérée entraîne que l'on ne peut plus ignorer l'un ou l'autre, ni non plus ne pas voir leur trame commune, considérant que ce dynamisme de la temporalité consciente ne se déploie nulle part ailleurs que dans le temps continu de l'« Esse ». L'impossibilité foncière de leur séparation est, de là, patente[88].

C'est en ce sens que l'auteur traite alors du devenir propre à l'ennui comme étant celui, tout plat, de la 'continuation ontique de l'existence', du simple fait de subsister, sans aucune direction ni plan, dans un état qui constitue une sorte de caricature morbide de l'éternité, ou 'sempiternité' : 'L'ennui s'exhale tout naturellement d'une durée indéfinie.' Source de 'confusion', de 'flou' et de 'torpeur', nous pouvons voir que l'ennui ne se présente donc pas ici comme un état réservé à des situations précises et passagères. La réalité dont il s'agit consiste plutôt en une manière d'être établie, un 'habitus[89]', qui projette la conscience dans une existence que l'on pourrait qualifier de « crépusculaire », profondément passive et clopinante, une vie que l'on pourrait qualifier d'anorexique et d'anomique en raison de son état d'inanition, son absence de désir et sa trame chaotique. Isabelle de Montmollin fait bien ressortir pour sa part que l'ennui constitue un trouble d'origine « spirituelle[90] ». Il pourrait être difficilement plus évident, en ce qui concerne nos préoccupations, que nous sommes en pareil cas enfermés en nous-mêmes, sans aucune altérité *extérieure* dans notre existence propre, et que l'implosion amorphe qui en résulte suggère une nouvelle fois et, par contraste, le caractère essentiel de la présence d'une telle altérité dans notre vie, laquelle, autrement, court à sa perte.

Par suite, le caractère « illusoire » et sans direction que nous venons d'évoquer trouverait peut-être là son fin mot : *il n'y a pas « d'autre » dans l'ennui*, rien à appréhender, rien vers quoi se diriger, et le temps vécu se déploie ainsi comme une

88. AES, 120-121.
89. AES, 123 et 125.
90. I. de Montmollin, 275.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grande trame vide, contredisant le dynamisme de notre conscience qui ne trouve plus en lui son répondant. Tout indique que le fait de rejeter l'altérité extérieure du monde ait pour conséquence d'anéantir, du moins du point de vue de notre conscience, *jusqu'à* l'altérité intérieure de notre propre devenir, toute notre vie semblant se résumer désormais dans une trame apathique et inerte. Ceci suggère alors que nous pouvons établir un lien intime entre le dynamisme interne par lequel nous sommes toujours autres et celui du monde extérieur avec lequel nous nous devons d'entrer dans un réel rapport. En effet, nous pouvons constater par la présente avenue qu'il s'agit bien d'un seul et même devenir, d'un seul et même monde auquel nous participons... L'existence propre pleine et entière implique de la sorte non seulement l'idée du devenir mais encore celle de la relation avec une altérité. Et l'indifférence, ou l'absence de désir envers « l'autre », le montre à sa manière en faisant tout éclater : le temps, le monde, aussi bien que soi-même.

En définitive, comprenons que l'ennui, selon Jankélévitch, est le ' temps en désordre '... où l'homme littéralement n'a plus de « temps », puisqu'il est fondu dans une durée neutre comparable à une interminable « pause », plus de présent, puisque ce dernier est noyé dans cet intervalle plat, et encore plus de valeurs non plus, faute de désir, d'objet d'intérêt, de direction à prendre. Un tel homme n'a à ses propres yeux rien à « faire » : ' comme le devenir n'est plus aimanté, orienté, polarisé par le magnétisme du futur, ainsi l'espace a perdu sa voluminosité, en même temps que les éclairages passionnels du désir '. Le philosophe suggère que l'ennui est par là comparable à un ' acide sournois ', qui ronge silencieusement dans l'obscurité les valeurs qui donnent couleur et sens à la vie et au monde[91]. Remarquons à ce titre que même l'idée de « valeur » se trouve rattachée au fait de s'ouvrir à l'extérieur, de ne pas rester blotti en soi-même avec son imaginaire et ses désirs abstraits, non dirigés vers quelque chose « d'autre ». Pour l'homme qui s'ennuie, tout se vaut, « tout est vanité », comme dit le Qohélet biblique. En définitive, et ce point fait bien ressortir l'idée d'un rejet de l'altérité du monde, extérieure à soi, ' [l]'ennui n'est pas

91. AES, 133-134.

le désespoir, c'est-à-dire le haut-relief à l'envers et la perspective tragique, mais il est *l'indifférence*, l'inappétence, la platitude absolue [il dira plus loin "le malheur étale"] '. Il est médiocrité et plonge dans la plus triste médiocrité[92]. Il est de là bien clair que l'ennui concerne au premier chef l'homme qui s'enferme en lui-même, coupé du monde, avec sa plus ou moins confuse mauvaise conscience.

Bref, ce phénomène humain avilit à la fois le monde, en définitive méprisé, et le sujet qui s'y livre, en le détruisant de l'intérieur.

Pour nous sortir de l'apparent cul-de-sac où nous nous retrouvons plongés, l'auteur reprend bien sûr la perspective d'« ouverture » de l'intuition et du je-ne-sais-quoi. Ajoutons à cette occasion qu'il développe encore sur ce point la dialectique, elle aussi centrale dans sa pensée, de l'instant et de l'intervalle comme tissant la trame du temps.

Alors que les instants sont analogues à des saillies, les surgissements où se produit « quelque chose », les intervalles sont plutôt comme les nappes de silence entre ces moments. L'heure d'une fête ardemment attendue fera ainsi figure d'instant, tandis que le délai à traverser pour l'atteindre sera de l'ordre de l'intervalle. Dans son analyse de la durée, le philosophe s'efforce alors de rapprocher le plus possible ces deux réalités : l'intervalle, à la limite, fourmille d'instants, même lorsqu'il ne semble rien se passer à première vue. Notre vie ordinaire et banale est sans cesse parcourue d'événements fortuits et insignifiants, mais bien réels : ' Ainsi se continue une biographie de l'infinitésimal qui nous découvre le grouillement, l'animation extrême de l'existence et le polyzoïsme passionnant de la durée. ' L'auteur n'hésite pas à renchérir : ' Même quand rien n'arrive, il arrive encore d'innombrables et minuscules événements capables de remplir un roman sans fin où le narrateur s'enfonce toujours plus et que nos récits pourraient dérouler interminablement. À ce compte, cinq cents pages ne suffisent pas à raconter cinq minutes de ma vie ! ' C'est ainsi

92. AES, respectivement 136, 133 et 135. *Cf.* d'autre part ' Qohélet ' ou ' L'Ecclésiaste ', 1, 2.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que l'on peut dire que ‘les instants sont eux-mêmes des transitions’ vers toujours autre chose, et que ‘les transitions se résolvent à l'infini en instants’[93]. Intervalle et instant s'épousent. Et nous sommes de fait toujours en train de parler de la perpétuelle dynamique inhérente au temps, dont le nom est devenir... Le foisonnement d'instants apparaît ainsi comme une autre manière de dire qu'il y a toujours «de l'autre» créé par le dynamisme du temps, et que nous sommes appelés à nous unir le plus intensément possible à cette «vibration» pour réellement exister. Autrement dit, nous nous devons d'épouser concrètement le perpétuel apport d'altérité que constitue ce devenir dont nous sommes faits, geste qui ne pourra se réaliser que par un réel rapport au monde, lequel nous renverra ensuite, par ricochet et en le stimulant, à notre propre devenir interne, autrement paralysé du point de vue de la conscience.

De là, il apparaît bien que la dynamique de l'intervalle correspond en fait à l'ennui vide et lourdement replié sur soi... Vladimir Jankélévitch en dégage qu'il ne faut ni ‘“tuer”’ ni ‘“tromper”’ le temps mais bien le ‘“passer”’: ‘Oui, c'est la conscience qui doit passer le temps, et non le temps qui doit passer à l'insu de la conscience.’ La conscience doit ‘endosser’ le temps et en ‘exploiter toutes les richesses’, ce qui constitue au demeurant la seule manière de le diriger, d'en prendre possession. En réalité, ‘non, la vie n'est pas longue, la vie est brève comme un songe et, tout compte fait, plus brève encore qu'ennuyeuse’. Comme nous l'avions dit rapidement, pour cet auteur, le temps, qui ‘n'est pas fait pour être pensé’[94], doit plutôt être vécu comme un «corps-à-corps», avec joie et passion. Il faut maintenant voir de plus près cette rencontre personnelle avec le dynamisme du monde extérieur.

En assumant et investissant le temps, l'homme peut donc se créer lui-même par son interaction avec lui. Le philosophe reprend alors l'idée célèbre, que l'on retrouve également dans le Qohélet, selon laquelle il y a un temps pour chaque chose. En réalité, il ne suffit jamais qu'une «chose» arrive: il faut encore qu'elle arrive au bon moment, de la bonne manière, et

93. AES, 158.
94. AES, respectivement 155 à 157, 175-176, 119.

que nous soyons disposés à la recevoir. Par exemple, il n'est pas suffisant de voir s'offrir à nous la possibilité immédiate de faire un voyage, mais encore faut-il que nous en ayons les moyens, que nous n'ayons pas d'obligations qui nous retiennent où nous sommes, que nous ayons l'âge et la santé pour le faire, etc. Si j'ai quatre-vingts ans et que je suis malade, cette opportunité n'en est même plus une, alors que si j'ai vingt ans et suis libre comme l'air, c'est une chance de rêve. Pourtant, du strict point de vue de l'occurrence, c'est la *même* possibilité qui se présente. D'autre part, il faut ajouter que le simple fait de «vouloir» accomplir un projet, s'il est nécessaire à toute réalisation, reste réduit à l'impuissance sans possibilité concrète de se réaliser.

C'est ainsi que l'‘occasion’ selon Jankélévitch peut être regardée comme un événement précis qui vient donner un ‘Ubi’ et un ‘Quando’ à une cause en elle-même ‘indéterminée’, et qui trouve par là ‘la possibilité effective de s'exercer’. Ainsi, dans notre exemple, il y a d'une part notre volonté active de faire un voyage, et de l'autre l'opportunité extérieure, réelle, venant à notre rencontre. Il faut encore noter que si l'on n'entamait pas ces recherches, la possibilité réelle passerait sans qu'on la voie, et qu'elle ne serait donc pas une occasion. Par la suite, nous lisons que c'est seulement dans la mesure où notre volonté active rencontre l'occurrence extérieure qui lui est adéquate qu'il lui est possible de se réaliser concrètement, et réciproquement, que c'est dans la seule mesure où l'événement extérieur rencontre ainsi notre volonté active qu'il devient véritablement une «occasion». Jankélévitch nous dit: ‘Ce que l'occasion offre ainsi à la cause en peine, à la cause pneumatique et désincarnée, ce sont les deux coordonnées de la date et du lieu [...] Pourtant, si la cause non fécondée par l'occasion est nécessaire sans être suffisante, l'occasion toute seule n'est ni suffisante ni même nécessaire[95]’; car elle perd jusqu'à son nom sous cette condition, n'étant plus que circonstance extérieure dont personne n'a rien à faire. Ajoutons que ces occurrences saisies dans la durée peuvent elles-mêmes nous pousser dans des situations nouvelles auxquelles nous n'aurions pas songé, et

95. J1, 115. *Cf.* d'autre part ‘Qohélet’, 3, 1-8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cela pour le plus grand bien de notre autoréalisation, sauf malchance... Il faut donc être aux aguets !

L'occasion se trouve par suite sertie, comme une sorte de potentialité consécutive à nos désirs, dans le monde, dans le présent de notre durée concrète, en un mot dans l'instant. Toutefois, il faut saisir que si elle surgit dans un instant, elle ne s'identifie pas pour autant à lui au sens large. Elle serait plutôt un type d'instant précis, celui qui pourrait être regardé comme une 'chance' s'offrant concrètement à nous[96], un instant dont les modalités conviennent à la visée de notre volonté et que nous rencontrons réellement, par lequel le possible abstrait peut devenir actualité *concrète*.

Vladimir Jankélévitch trouve de la sorte une nouvelle opportunité pour appeler l'homme à entrer en relation réelle et vivante avec le monde, en d'autres termes, à se lancer à la *quête des occasions* pour se réaliser, moyennant bien sûr l'identification de ses désirs propres et la question de savoir s'ils sont bien source d'épanouissement et de joie pour un humain. Ceci fait, il l'exhorte à attendre à l'avance ces opportunités et à bondir lorsqu'elles surgissent, comme le chômeur qui surveille les annonces des journaux pour se précipiter sur la première offre d'emploi intéressante qui se présentera à lui, avant qu'un autre ne l'ait irrémédiablement prise. Dans ce caractère fugitif, vif comme l'éclair, remarquons que l'occasion unique manifeste son caractère d'instant. Juste après, il sera trop tard. Une autre occasion – peut-être meilleure certes – pourra se présenter à nouveau mais celle-ci sera définitivement perdue. Nous voyons transparaître ici une nouvelle fois l'idée de l'irréversibilité et de l'irrévocabilité du temps, que l'auteur utilise pour faire ressortir le caractère absolument unique, 'primultime', infiniment précieux, de chaque instant.

Ainsi l'occasion est-elle à ses yeux une sorte de miracle, une rencontre extraordinaire entre les modalités de « ma » vie et celle de « la » vie, un heureux mariage dans l'éclair d'un moment, 'une coïncidence ponctuelle, inouïe et vraiment providentielle dans la fulguration d'un seul point-instant'[97], la manière précise dont le dynamisme du monde extérieur vient répondre comme « personnellement » à ma manière de me tourner vers lui. Il en découle clairement que l'idée selon laquelle le rapport au monde constitue le chemin de l'autoréalisation dans le devenir ne relève en rien de l'abstraction. Au contraire, « cela » m'attend dans le cours des choses lui-même, dont les possibilités sont infinies. Selon la manière dont je l'aborde, autrement dit le désir que je me trouve avoir à son sujet, le monde se présentera à moi selon un visage ou l'autre, et cette rencontre, *via* l'intuition qui saisit et l'action qui pose, me permettra de m'enrichir et de m'actualiser. Autrement, les pures occurrences extérieures et mon indifférence ennuyée, enfermée en soi, iront parallèlement leur chemin sans jamais se rencontrer, pour mon plus grand malheur. Nous pouvons déceler dans de telles analyses un très sérieux appel à notre liberté, dont notre accomplissement dépend bel et bien directement. Nous avons réellement *besoin* du monde, « de l'autre que soi-même » pour *vivre*, et « ceci » ne viendra pas nous chercher sans que nous ne fassions rien. Il faut d'abord lui tendre la main pour qu'il fasse de même.

Bien sûr, nous pouvons comprendre que la quête des occasions s'avère un exercice pour le moins acrobatique, du même ordre que la saisie intuitive du je-ne-sais-quoi ! Mais sa présence soulignée montre fort bien à quel point la vision jankélévitchienne de l'existence se veut réellement intense et dynamique, qu'elle nous pousse à une vie optimiste et passionnée, par-delà les contradictions de la mauvaise conscience et de l'ennui, et malgré la tragédie et les contradictions de notre finitude dont la consommation est la mort. L'auteur mentionne : 'L'intervalle n'est pas seulement une durée à durer, mais une aventure à courir ; l'intervalle est un fourmillement d'instants, il est la carrière de l'occasion.' Et l'homme en est

96. J1, 116.

97. IN, 203 et 206. À propos du caractère unique et irremplaçable de chaque instant, l'auteur parle parfois de sa 'semelfactivité' (*cf.* en guise d'exemple J2, 94).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

'l'ingénieur'. À lui la responsabilité de les découvrir comme de les créer, et de bien s'en servir sur la route de l'existence[98].

Isabelle de Montmollin, qui insiste beaucoup dans son analyse sur l'importance de l'élan, parle à ce sujet d'un « vécu primitif de l'avenir », lequel n'a rien d'un plan préétabli – cela tuerait le dynamisme – mais consiste plutôt en une vision englobante, pénétrante, ou plus précisément « englobée » et « pénétrée », de la direction dans laquelle nous marchons – laquelle n'est d'ailleurs une « direction » qu'à cette condition. C'est selon cette motion que le présent conscient et vivant serait toujours polarisé par l'avenir, qu'il contiendrait en germe, et qui lui donnerait sa richesse et sa tridimensionnalité, pourrions-nous dire. Du reste, de Montmollin fait ressortir une dimension intéressante de l'entreprise, quand elle parle de l'intuition comme étant le mode selon lequel on peut « saisir des occasions », et que celle-ci doit en quelque sorte elle-même « se faire instant » pour « attraper l'instant », dans une sorte de « rapt intuitif » par lequel nous possédons réellement l'heureuse occurrence et ainsi pouvons nous y épanouir nous-mêmes en vérité[99].

Selon le philosophe, la récompense de pareille manière de vivre sera rien de moins que la *joie*, fille de l'instant et inhérente à la liberté, l'effort créateur et la rencontre concrète de cet « autre » qu'est le monde. Sur ce dernier point, aboutissement de tout le processus, il rejoint à nouveau son maître Bergson. L'homme joyeux ne connaît plus les limites de l'économie sordide mais existe dans sa pleine mesure, en rapport concret avec le monde, donnant et créant sans compter dans un mouvement sans fin et jamais satisfait – au sens repu et donc « arrêté » – qui constitue la seule véritable réalisation de soi. L'auteur souligne : 'La joie est donc bien le symptôme d'un Plus : la joie est à la lettre l'état de grâce, c'est-à-dire l'efférence purement créatrice sans contrecoup ni arrière-pensées ni retour de réflexion.' Et de rapporter le propos de Gabriel Marcel selon lequel 'elle est le

98. J1, 119-120. À ce titre, l'auteur accorde beaucoup d'importance à l'idée de 'manière', qu'il faut savoir développer. *Cf.* à ce sujet le premier tome de l'ouvrage cité, au titre révélateur : *La manière et l'occasion*.

99. I. de Montmollin, 286 et 312.

jaillissement même de l'être, et la plénitude de cet être'. L'homme joyeux rejoint en ce sens aussi bien le principe du réel qu'est le devenir, que, comme nous le verrons bientôt, le dynamisme de l'amour[100]...

C'est ainsi que le temps, 'mode d'être du faire-être et [...] manière qu'a le non-être d'être ou l'être de n'être rien', est présenté par l'auteur comme notre 'vraie patrie', un 'laborieux ami' 'qui travaille pour nous' pour peu que l'on vienne à la rencontre de son 'innovation continuée'[101]. De là, l'heure de notre vie n'est surtout pas à l'ennui morbide confiné dans l'irréel : du point de vue de l'univers et de l'histoire, l'intervalle de notre vie individuelle se ramène tout entier à un instant fugitif, lequel constitue une chance inouïe dans un monde dont nous avons vu le charme ineffable du je-ne-sais-quoi, une chance qui nous est donnée[102]. C'est finalement *toute notre existence elle-même qui se résume en une occasion*, ou un grand instant. Et Jankélévitch de reprendre les propos déjà tenus sur l'homme relativement au temps et à la liberté : 'l'être qui vit cet instant, il est à son tour une chance unique, un *hapax* incarné, une occasion à deux pattes qui va, qui vient, qui naît, se continue, et puis disparaît pour toujours. Rien que de penser à cette unicité mystérieuse, le cœur bat plus fort et plus vite.' Il y a un appel vibrant à *exister*, autrement dit à investir le temps, bien au-delà des tristes illusions de l'ennui. En d'autres termes : passer du temps perdu au temps retrouvé[103].

100. IM, 312 pour les propos cités en commentant I. de Montmollin. Pour la suite, HB, 249-250. Sur le lien avec Bergson, nous pouvons renvoyer à la fin des *Deux Sources de la morale et de la religion*.

101. J1, 116 et AES, 160.

102. Cf. J1, 146-147.

103. J1, 146. Pour l'idée de temps retrouvé, cf. notamment AES, 136 *sq*. Également tout le chapitre IV de l'ouvrage de I. de Montmollin, 'Du temps perdu au temps retrouvé', où l'auteur entend faire ressortir l'originalité de la philosophie jankélévitchienne sur cette question centrale en parlant de « pragmatisme existentiel » (294). L'ennui et le vécu du temps en tant que plate destinée irrévérsible se caractérisant comme « extériorité par rapport à soi », la conquête du temps est développée par de Montmollin comme en définitive une conquête de soi-même, ce qui sied parfaitement à une philosophie où l'homme n'a pas d'autre « être » que le temps... En ce sens, par rapport à la « maladie du temps » qu'est l'ennui, la philosophie peut être regardée comme une sorte de « thérapie » et le philosophe comme un « méde-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aussi, de manière plus développée qu'à la fin de la précédente section où la question du monde n'était pas encore entrée en scène, nous touchons maintenant au mode selon lequel le philosophe appelle l'homme non seulement à entrer en relation avec le monde, mais encore, et par cette relation même, à s'y établir, au-delà de lui-même et de son univers clos, dans une existence auto-créatrice passionnée et analogue à celle du devenir, de l'élan vital au fond de toutes choses. À ce titre, il est remarquable de voir Isabelle de Montmollin résumer la pensée jankélévitchienne sur l'occasion en parlant d'une « philosophie de la rencontre », en l'occurrence celle du monde où je suis plongé, dans tous ses aspects[104]. Non seulement le coucher de soleil est *beau*, mais en plus, la vie est bel et bien une *aventure* unique, qui *dépend* de nous et *qu'il vaut la peine de vivre*.

Par suite, il sera désormais acquis dans la suite de notre étude que la vie selon Jankélévitch consiste en une sortie de ce moi triste et souvent mesquin, pour se lancer ardemment à la découverte du monde, *via* l'organe-obstacle de sa résistance immédiate. Et cette découverte, répétons-le, sera en même temps une réelle découverte – de même qu'une création – de ce que nous avons désigné comme le *soi*. C'est ainsi que l'idée même de « *mouvement vers* », de « *relation à* », de « rapport avec », se révèle ni plus ni moins *constitutive* de cet être étrange et dynamique qu'est l'humain. Les dernières lignes du premier tome de l'œuvre *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, ainsi que celles de *Philosophie première*, conviennent bien pour terminer ce trop bref propos :

> Il n'est rien de si précieux que ce temps de notre vie, cette matinée infinitésimale, cette fine pointe imperceptible dans le firmament de l'éternité, ce minuscule printemps qui ne sera qu'une fois, et puis jamais plus. [...] Ne perdez pas votre chance unique dans toute l'éternité, ne manquez pas votre unique matinée de printemps.
>
> On peut, après tout, vivre sans le je-ne-sais-quoi, comme on peut vivre sans philosophie, sans musique, sans joie, sans amour. Mais pas si bien[105].

De là, l'on peut déjà entrevoir que la présence concrète de l'autre être humain ne pourra faire autrement que jouer un rôle capital dans l'existence propre elle-même...

Antithèse : la méconnaissance, le malentendu ; équilibre du sérieux

Bien sûr, ce volet beaucoup plus positif – et surtout plus complet que le précédent – ne doit en rien faire négliger ses dimensions plus tendues. Simultanément à tous ces aspects, l'être humain selon Jankélévitch demeure une créature finie, isolée dans son existence par l'espace et le temps, livrée à elle-même et instable dans son devenir ; un être dont la conscience creuse une distance et donc un retard entre lui et le monde *in actu*, un être soumis à l'alternative et aux implications de l'impossible-nécessaire, de même qu'à l'irréversible et l'irrévocable qui génèrent en lui le regret et le remords[106] ; il demeure encore toujours sujet au repliement sur soi, à la mauvaise conscience, à l'ennui ; et surtout, il mourra. Somme toute, un bien curieux hybride, 'tiers-être et être mixte, ni ange-ni bête, mi-ange-mi-bête, tour à tour ange et bête', de dire notre auteur en reprenant les expressions pascaliennes[107].

Pareille condition intermédiaire, vivement tendue entre des niveaux de réalité qui se repoussent, conduit encore le philosophe à exposer longuement le thème de la nostalgie, mélancolie issue de la conscience en tant qu'elle saisit du cœur même de son exiguïté un 'ailleurs' diffus, 'quelque chose d'autre'. Le temps y joue encore le rôle déterminant, la nostalgie saisissant en outre le perpétuel contraste entre le passé, le présent et le

cin ». Enfin, sur la vie tout entière comparée à une occasion, l'on pourra également opérer des comparaisons avec le thème de l'improvisation développé par Jean-François de Raymond dans L'improvisation, Paris, Vrin, 1980. *Cf.* surtout l'avant-dernier chapitre, 'De l'improvisation du temps à l'improvisation dans le temps', 111-163, où sont posés des liens fort intéressants avec le temps et la liberté, et la dernière section du dernier chapitre, 'L'improvisation dans l'existence', 210-217.

104. I. de Montmollin, 311.

105. J1, 147 et PP, 266.

106. Nous n'en avons pas parlé ici. *Cf.* notamment IN, 230.

107. AES, 194. *Cf.* d'autre part Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, fragment 358.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

futur[108]. Dans *L'irréversible et la nostalgie*, l'auteur suggère également sur ce point que l'objet de la nostalgie est plus spécialement la 'passéité' du passé, l'avoir-été qui ne sera plus, et il évoque une nouvelle fois le désir d'un « tout autre monde », rattaché à l'intuition du je-ne-sais-quoi et de son charme. Il l'associe également à l'espérance biblique de la Jérusalem céleste. Somme toute, il appert que la nostalgie vient témoigner à son tour du *besoin* éprouvé par l'homme de l'altérité extérieure du monde pour vivre et se réaliser, vers laquelle il tendra ne fut-ce que confusément et malgré lui, et encore du profond désir de ce « Tout autre » ineffable pressenti dans l'expérience du monde. L'on peut ajouter qu'elle réagit contre l'irréversible, comme si l'humain ne pouvait s'empêcher de protester contre la perpétuelle « apparition-disparition » de l'altérité propre au devenir et dont il voudrait retenir chaque moment, et comme s'il ne pouvait faire autrement, même dans sa finitude temporelle, que de désirer l'éternité[109].

Ceci étant dit, nous jugeons important de compléter les présentes considérations en nous intéressant aux dispositions opposées à celles du vrai rapport au monde. En effet, les problèmes de la mauvaise conscience et de l'ennui ne disent pas tout de l'essentiel de cette situation pénible, et il faut encore considérer le type de « rapport au monde » qui en résulte concrètement. Le fait est que nous sommes de toute manière plongés dans le monde pour y vivre, que cela nous plaise ou non. De la sorte, même l'esprit narcissique ne pourra pas ne pas avoir une forme de « rapport » avec lui. Le philosophe envisage cette tangente sous deux aspects, l'ignorance foncière et l'ambiguïté, dont il entreprend de décrire le mode très compliqué mais néanmoins familier qui en découle. D'où des considérations sur la *méconnaissance* et le *malentendu*.

Si l'on peut dire que l'intuition, avec son caractère particulier, est assimilable à la « docte ignorance » de Nicolas de Cues, Jankélévitch présente précisément la méconnaissance comme son 'symétrique inversé'. En effet, le mélange de savoir et d'ignorance que les deux constituent n'est pas orienté de la

108. IN, 280-281.
109. IN, 290, 293-294 et 299.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même manière : l'intuition sait alors que de son propre point de vue, elle ignore toujours, tandis que le méconnaissant croit savoir alors qu'il ne sait pas. C'est tout l'esprit de la célèbre double ignorance platonicienne que nous retrouvons ici. L'auteur tient à préciser que la méconnaissance n'a rien à voir avec l'ignorance crasse. Elle sait beaucoup de choses au contraire, sur tout et sur rien, elle peut même être une maîtresse d'érudition... et pourtant, en réalité, elle ne *sait* rien. Toute gonflée d'elle-même et centrée sur elle-même, elle est finalement médiocre, et mesquine dans son arrogance confusément soucieuse. Jankélévitch soutient qu'une telle 'ignorance doctorale', en définitive, 'a tort d'avoir raison', alors même qu'elle nous débite impérieusement des savoirs en eux-mêmes irréprochables[110]... 'Méconnaître, c'est avoir raison par hasard, et sans réaliser soi-même pourquoi on a raison, ni en quoi, ni quand, ni même à quel point, ni surtout comment on a raison, c'est-à-dire de quelle manière', erreur redoutable entre toutes, puisqu'elle singe particulièrement bien le vrai, et que le genre humain, enclin à la paresse selon la formule nietzschéenne, y donnera donc facilement. Nous pouvons bien y discerner un rejet du monde tel qu'il est, c'est-à-dire de «l'autre», pour se replier sur ses petites convenances et certitudes propres.

Le problème ne s'arrête pas là, et l'auteur évoque une fois de plus à cette occasion le régime du langage et des mots, en tant qu''organe-obstacle du sens'. Comme nous l'avons déjà évoqué, notre unicité et notre finitude se retrouvent jusque dans nos moyens d'expression eux-mêmes, et ceux-ci seront dès lors toujours davantage «suggestifs» que clairement «affirmatifs». Nous n'échapperons jamais à un minimum d'ambiguïté en les utilisant, et nos paroles seront toujours soumises à l'interprétation, dont le risque d'erreur est insurmontable[111]. L'influence de la critique bergsonienne de l'univers des mots et des concepts comme étant en décalage avec la vie vécue est bien

110. J2, 14-15. Sur la double ignorance platonicienne, *cf. Premier Alcibiade*, 111a-113a et 116d-119d (l'on peut consulter Platon, *Premiers dialogues: Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*, Paris, GF-Flammarion, 1967).

111. J2, 30-31.

présente ici. Sur la question qui nous intéresse maintenant, nous comprenons que ces difficultés, d'autre part inhérentes à notre condition finie, pourront être récupérées par celui qui refuse de s'ouvrir au monde et lui permettre de manœuvrer dans le sens de son égoïsme.

Ainsi, la méconnaissance découle au premier chef de la complaisance, et de l'incuriosité méprisante qui en résulte à l'endroit du monde. Son principe comme son résultat sont un grossier narcissisme et une ignorance impudente de l'univers du je-ne-sais-quoi, sans quoi l'univers n'*est* pas ce qu'il est vraiment.

Certes, il est exact que pareille attitude aura toujours à sa décharge le caractère évanescent et fugace de l'ordre de réalité que nous évoquons, dimension qui pousse d'ailleurs l'auteur à lui donner encore un autre nom : le méconnaissable[112]. Au surplus, Jankélévitch ajoute à cet élément en associant le problème de la méconnaissance au constat de l'imprévisibilité ultime des situations que nous vivons, et devant quoi nous restons bouche bée, sans le moindre critère pour agir. Effectivement, même les plans et les prévisions les plus sûrs peuvent être déjoués par la suite des événements. C'est alors le principe brièvement évoqué de l'équivoque infinie qui apparaît de nouveau, cette fois en tant que 'principe déroutant de la vraie méconnaissance'. Nous comprenons que la mouvance propre au devenir se moque de tout propos «figé» sur le monde, même les plus «raisonnables», et que cela nous confine, concrètement parlant, à un minimum inextinguible d'ambiguïté et d'inconnu à son sujet, dont il faut prendre acte et avec quoi nous devons composer.

Aussi pourrait-on objecter au défi de s'ouvrir au monde pour l'appréhender que cela consiste en une entreprise bien hasardeuse, dont le risque d'échec est très élevé... Il ne s'agirait donc pas de narcissisme mais bien de prudence que de s'y opposer!

En guise de planche de salut pour qui veut tout de même persister dans cette direction, comme nous y sommes d'autre

112. *Cf.* J2, 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

part bien appelés dans la vie concrète, le philosophe développe le thème de la « reconnaissance ». Il s'agit en définitive de s'accrocher par toutes les avenues possibles au mystérieux charme du je-ne-sais-quoi où qu'il se manifeste, en respectant la trame irréversible du temps selon laquelle « après », dans la succession des instants, il est toujours trop tard. En revenant à la saisie instantanée de l'intuition, l'auteur ne manque pas cette opportunité de rappeler que son objet, tout mystérieux qu'il soit, n'en est pas moins bien familier, que nous ne sommes pas du tout en train de parler de réalités ésotériques mais bien de notre *vie humaine elle-même*, dans tous ses détails, auxquels nous ne prêtons pas attention : ' *Reconnaître, c'est apprendre (et par suite comprendre) ce que déjà on savait*, mais que l'on "méconnaissait"[113]. ' La reconnaissance devient par là un critère pour nous guider dans nos perplexités, tandis que nous nous ouvrons, à même l'instant et l'occasion, au mystère du je-ne-sais-quoi. Nous avons de la sorte encore un autre aspect pour nous aider à comprendre en quoi l'homme est toujours appelé à « chercher ce qu'il a déjà trouvé ».

Le philosophe ajoute une autre notion importante sur ce chapitre. En anticipant quelque peu, nous nous permettons de poursuivre l'évocation discrètement amorcée des rapports humains, impliqués dans l'inévitable rapport que nous avons avec le monde, pour alléguer les épisodes où les choses dites dans une conversation ne sont comprises que jusqu'à un certain point, ne serait-ce que dans le but d'éviter une confrontation ouverte en cas de désaccord. Ce n'est pas parce que nous avons bien entendu un propos que nous l'avons pour autant bien compris, et ce n'est pas non plus parce que nous avons mal compris que nous n'avons rien compris. Ce régime cousu de 'sous-entendus', de 'désaccords stabilisés', est désigné par notre auteur sous le nom de « malentendu ». Il génère ce qu'il appelle la 'fausse situation', qui se caractérise par 'une entente de façade et une mésentente cachée'. Certes, de manière générale, le malentendu a beau jeu pour proliférer dans l'existence humaine, où les apparences trompeuses ne manquent pas, tant en morale, avec les plaisirs immédiats pourtant nocifs, que

113. J2, 85 et 156. C'est l'auteur qui souligne.

pour les sens et l'intelligence, qui se fourvoient facilement à même les perceptions et les recherches. Les confusions sont faciles à tous points de vue, mais toujours avec au départ des éléments de vérité, ne serait-ce que celui de l'apparence en elle-même.

Pour autant, aux yeux de Jankélévitch, si le problème qui nous intéresse ici concerne déjà les ambiguïtés dans le rapport au monde, il concerne au premier chef les relations humaines. L'auteur n'hésite pas à dire qu'en fait, '[le] malentendu est, de la naissance à la mort, notre *modus vivendi* par excellence', et que nous savons nous installer de manière paradoxalement et dérisoirement viable dans le régime de l'ambiguïté[114]. Comme il le développe dans l'ouvrage *Du mensonge*, le « chiffre » – ou le critère pour juger de la vérité ou fausseté d'une affirmation – n'est jamais quelque chose de fixe, à cause de la mouvance de l'existence et de la vie de la conscience, de sorte qu'il devient très difficile de savoir bien juger d'une situation ou d'une affirmation donnée. Le philosophe évoque à cet égard le mot de Pascal sur l'imagination comme une maîtresse d'erreur d'autant plus fourbe qu'elle dit parfois juste... Allez vous y retrouver! Le monde avec son flux, ses apparences, ses ambiguïtés, l'unicité radicale et en ce sens incommunicable des personnes, l'égocentrisme et la paresse qui nous inclinent à ne jamais dépasser le sillage étroit de nos intérêts propres, un tel monde constitue mine de rien un nid de mensonges, de suspicions et de lourdeurs, cela au cœur même de cet univers dont nous avons pourtant vu la beauté profonde et mystérieuse. Le genre humain n'en prétend pas moins s'accommoder d'une telle existence, observe l'auteur, et les deux notions que nous venons de présenter jouent ici le premier rôle. 'C'est [...] la méconnaissance qui engendre les malentendus, et ce sont les malentendus qui fabriquent les fausses situations.' En définitive, Jankélévitch propose que le malentendu, plus ou moins conscient selon les cas, est un lubrifiant permettant de viabiliser la coexistence des hommes et de leurs intérêts égoïstes. Il se trouve en ce sens, et paradoxalement, générateur d'ordre, empêchant les désaccords et les conflits d'éclater ouvertement. L'auteur va jusqu'à dire

114. J2, respectivement 16, 44-45, 77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelque peu sarcastiquement qu'il est 'la sociabilité même', pour déboucher sur la conclusion que sa 'forme naturelle' est 'l'absence des rapports'[115]! Bref, il appert que le faux rapport au monde propre à la méconnaissance ne se ramifie jamais aussi subtilement que dans les rapports entre les hommes, et que ceux-ci peuvent alors monter de toutes pièces, et de manière viable, des « rapports » complètement irréels. Seulement, nous devinons bien que nous ne pourrons nous accommoder indéfiniment d'un tel régime et surtout que nous ne pourrons y être heureux... Au contraire, l'ennui et la mauvaise conscience s'y profilent déjà. Cela vient montrer à nouveau, par ricochet, que nous sommes bien *faits* pour une relation pleine et véritable avec toute cette extériorité qui se manifeste d'abord comme « non-moi ».

Nous jugions légitime de procéder dès maintenant à une rapide présentation de ce mode d'existence, en tant qu'opposé à celui du vrai et plein rapport au monde dont l'effet est la quête passionnée du je-ne-sais-quoi et de l'occasion. Mais bien sûr, les thèmes d'autrui, de la vertu et de l'amour étant toujours à venir dans notre progression, nous aurons l'occasion de revenir sur le régime du malentendu et de le développer plus adéquatement.

Le survol d'une aussi étonnante mosaïque impose en définitive une grave question : comment arriver à vivre de manière réellement *viable*, comme humains, dans un monde à ce point cousu de réalités disparates, et où les dispositions potentiellement sources de malheur non seulement ne manquent pas mais semblent même nous attirer les premières, en raison de commodités immédiates ? Considérant que nous avons besoin de l'altérité du monde pour vivre et nous accomplir réellement, comment composer avec notre propension au repliement sur soi et au rejet de son altérité ?

En guise de réponse, le philosophe présente le thème du *sérieux*, le décrivant comme la pleine prise en acte de toutes ces harmonies et dysharmonies, sans basculer pour autant ni dans

115. *Cf.* DM, 41-43 et J2, 44-45, 212 et 218. Sur le malentendu comme 'pacifiant' pour les relations humaines, *cf.* 211. *Cf.* d'autre part Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, fragment 82.

la frivolité simplette ni davantage dans un cynisme plus ou moins désespéré. L'homme sérieux est celui qui est complètement conscient de sa condition, de l'existence du monde et du rôle qu'il a à y jouer. L'auteur rend ces trois éléments en ces termes : 'l'Effectivité', l'Imminence' et le 'Concernement personnel'. Nous retrouvons bien ici l'appel pressant de l'auteur à vivre au présent, à l'affût de l'instant jaillissant et de l'occasion. L'homme sérieux connaît ses limites propres comme ses pouvoirs, les chances données dans l'existence comme les dangers qui y sont également recelés, et il 'cherche à se totaliser lui-même dans chaque expérience', assumant ainsi pleinement le devenir. À cet égard, continue l'auteur, le sérieux est 'sagesse', il est 'présence et opportunité', il assume les étapes inhérentes à toute procédure dans l'ordre des choses, il ne se construit pas de châteaux en Espagne à propos de l'avenir... Surtout, il ne consiste pas en une attitude figée mais bien en un 'mouvement', ce qui conduit Jankélévitch à parler également de 'prise-au-sérieux'. En un mot, c'est le sérieux qui possède vraiment la volonté dont nous avons parlé, nécessaire à toute réelle ouverture au monde pour le « saisir »[116].

Cela dit, si le sérieux consiste de la sorte en 'une certaine manière d'envisager toutes choses en rapport avec notre destinée', s'il chasse toute légèreté au sens puéril, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit une attitude « sévère », comme l'austérité plus ou moins centrée sur elle-même et dont nous parlerons également. Il constitue plutôt, nous dit l'auteur, comme une zone grise, dont la fine pointe est le sourire, entre le rire et les larmes, et l'humour, par-delà le tragique et le frivole[117].

Voilà donc comment l'homme, ipséité monadique sensible, intelligente et libre, est appelé par le philosophe du je-ne-sais-quoi à cesser de se considérer lui-même pour s'ouvrir au

116. AES, respectivement 191 sur les trois éléments, 196, 192, 205 et 193. Sur le concernement personnel comme 'prise-au-sérieux', *cf.* J2, 25.

117. AES, 214. Sur le sourire et l'humour, *cf.* 219 et 221. *Cf.* aussi J2, 248. Le thème de l'austérité viendra dans les analyses des tensions et obstacles à l'amour (chap. 4), mais mentionnons d'ores et déjà, à son sujet, l'ouvrage *L'austérité et la vie morale*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde et entrer, *via* l'éclair instantané de l'intuition, dans une mystérieuse communion avec lui, laquelle non seulement le réalisera lui-même, mais encore sera enfin pour lui source d'une vraie joie. Nous avons là la trame essentielle de l'univers de sa pensée, principalement son désir de retrouver, comme nous disions, la véritable existence concrète, unie au monde et non abstraite. Isabelle de Montmollin suggère encore, en reliant notre auteur à son maître Bergson : « Vladimir Jankélévitch est un philosophe déconcertant… Parce qu'il nous parle de choses simples. Qu'est-ce, en effet, que sa pensée, sinon une quête de "données immédiates" méconnues ? » Avec lui, nous avons bien affaire, selon elle, à une « pensée de la joie » et une « philosophie de la positivité vitale et de la plénitude ». Par lui, l'homme est appelé à « devenir lui-même » dans un mouvement à l'infini, toujours inachevé, la philosophie « coïncidant », dit-elle, avec cet acte. Il est à ses yeux capital de saisir cette idée dans son dynamisme, au risque de trahir la pensée jankélévitchienne en la réduisant à un « corpus » de savoir supplémentaire : « À l'instar de l'*instant* et de tant de *je-ne-sais-quoi* dont il faut savoir surprendre le *charme*, cette philosophie se veut n'existant que furtivement, par surprise et pour peu que l'on "détourne les yeux", sous peine de virer en autre chose, psychologie, sociologie ou histoire de la philosophie des autres. » Hélène Politis spécifie pour sa part, en comparant notre auteur à Kierkegaard, qu'il ne cherche en rien à « revenir au vécu immédiat contre la pensée » mais bien « à faire émerger la réflexion du vécu pour l'inscrire dans le vécu même »[118].

De ce second parcours, nous voulons retenir plus particulièrement l'appréhension d'une nouvelle altérité, cette fois extérieure, *résistante*, et qui vient nous bousculer immédiatement parlant, avant de nous ouvrir à une existence nouvelle, enfin joyeuse malgré de constantes menaces à considérer, et comme nous avons cherché à le souligner, *en relation* avec quelque chose *d'autre que soi*, cela jusqu'à une indicible et éphémère union. Bref : une existence qui se situe réellement *dans* le

118. I. de Montmollin, 85, 316 et 375. Sur la philosophie coïncidant à l'acte de 'devenir soi-même', *cf.* 376 ; Hélène Politis, 'Jankélévitch kierkegaardien', *L'Arc*, nº 75, 1979, 78.

II

L'autre être humain, altérité par excellence et appel à la responsabilité

Nous avons jusqu'ici soulevé bien des aspects de la vie concrète de l'homme. Seulement, nous ne pouvons pas ne pas voir que si ce dernier vit, ou mieux *devient* dans la mouvance d'un monde bousculant et fascinant, à la fois hors de lui et dont il participe, l'univers ainsi décrit demeure toujours sérieusement incomplet. Il manque toujours « quelqu'un ». De fait, le second type d'altérité que nous avons introduit n'est jamais aussi aigu que lorsque nous avons affaire à l'un de nos semblables. « Animal politique », avons-nous bien dit comme en exergue, et en précisant le caractère à la fois banal, profond et essentiel de cet aspect de notre réalité humaine, aussi bien dans les faits immédiats que sur le plan des répercussions dans la durée.

En parlant de la résistance du monde, nous avons mentionné le rôle du corps dans l'expérience de l'altérité et, sur ce chapitre, Jankélévitch fait cette précision : ' Par l'intermédiaire de son corps, des sensations d'une part, et des mouvements d'expression d'autre part dont ce corps est l'instrument, l'être présumé simple et pur entre en communication avec l'altérité proprement dite sous ses deux formes principales, qui sont le non-moi physique et le non-moi social. ' Au surplus, l'auteur manifeste que le corps exhibe lui-même directement le fait que notre vocation est bien de nous tourner vers l'altérité :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

‘L’homme a ses deux yeux par-devant pour regarder devant soi, ses bras flexibles par-devant pour faire front au danger, ses jambes ployables non pour marcher à reculons, en se dérobant et en évitant le contact, mais pour aller de l’avant, à la rencontre de l’autre.’ Et bien sûr, il ne faut jamais oublier le rôle du *temps*, où se réalise en réalité tout rapport à l’altérité : ‘C’est dans le Temps que l’égo entre en rapports avec l’Autre, dans le temps que le Même devient Autre [...].’

Le moment vient donc d’aborder le thème du « non-moi social », c’est-à-dire de *l’autre être humain*, tel qu’il est traité par le philosophe français, et par lequel nous entrons dans le vif du sujet de notre étude.

Comprenons bien que la dimension qui s’introduit maintenant dans notre réflexion, à savoir l’univers moral, s’y trouvait déjà en filigrane. L’on peut même dire qu’elle s’y est annoncée d’une manière de plus en plus explicite en cours de route, alors que nous jetions un regard sur les « sujets » en présence et leur situation dans le monde, en guise de préparation. L’unité organique de la pensée de Jankélévitch étant ce qu’elle est, disons déjà que les thèmes que nous avons traités, en particulier celui du je-ne-sais-quoi, ne prendront eux-mêmes tout leur relief qu’en nous intéressant à la présence d’autrui. C’est là un des aspects qui ressortiront de notre propos, confortant l’idée suggérée d’emblée que le thème d’autrui sous-tend et commande toute la pensée de Vladimir Jankélévitch.

D’entrée de jeu, il est tout de même pertinent de remarquer ce point révélateur qu’est l’insistance de l’auteur sur le caractère profondément complexe de la *philosophie morale*, et cela dès les premières lignes de son dernier ouvrage en la matière, au titre suggestif : *Le paradoxe de la morale*. En effet, cette dernière constitue selon lui ‘le premier problème de la philosophie’ et ‘l’insaisissable de l’insaisissable’. Il entend la décrire dans cet ouvrage comme simultanément englobante – nous y sommes toujours – et englobée – nous entendons la décrire et en un sens la « posséder ». Elle est encore simultanément équivoque et univoque dans l’existence humaine concrète, en tant qu’elle exige impérieusement mais toujours avec une

part d’obscurité immédiate[1]. Somme toute, elle récapitule en elle-même de manière très vive ce que l’auteur soutient de l’étrange condition humaine, corporelle et temporelle. Elle participe de la ‘simultanéité du détachement problématique et de l’englobement mystériologique’ qu’il présente comme ‘le régime humain par excellence’. Nous n’y échappons jamais du reste, elle non plus : ‘Tout ce qui est humain pose [...] tôt ou tard, par un côté ou par un autre, un problème moral. Car la morale est partout compétente, même [...] et surtout dans les affaires qui ne la regardent pas ; et quand elle n’a pas le premier mot, c’est qu’elle aura le dernier.’ De là, l’auteur avance franchement que notre ipséité personnelle elle-même, en sa profondeur caractéristique, *est* de nature morale. En outre, nous pouvons déjà deviner que l’entreprise de la vie morale, toute en devenir, ne sera jamais terminée, puisque, là encore, ‘ce que nous cherchons est évasif à l’infini. Car notre point de mire est situé au-delà de tout horizon’. L’on en sait donc déjà suffisamment pour voir que les choses ne seront pas simples pour rendre compte des *relations* entre des êtres non seulement complexes mais bien distincts[2] !

APPROCHE DU MYSTÈRE D’AUTRUI

Pour apporter les précisions nécessaires, il importera de s’interroger d’abord avec notre auteur sur les différentes *manières* d’aborder autrui. En effet, ce n’est pas la même chose de croiser quelqu’un dans la rue sans le regarder, et d’avoir une longue et agréable conversation dans un parc avec un ami. Ensuite, nous pourrons examiner davantage l’autre le plus près de moi qu’est le prochain, ou « toi », et chercher quelles sont les dispositions propres qui prédisposent à sa réelle rencontre, ce qui sera l’occasion de considérer la vision jankélévitchienne des vertus. Mais dans un tout premier temps, en guise d’entrée en matière et en lien étroit avec les précédents propos sur la triste considération de soi-même, nous allons dire un bref mot sur

1. PI, 65-66, 311 et 75, PM, 7. Sur le caractère ‘englobant-englobé’ de la philosophie morale, *cf.* 35.

2. PI, 216, PM, 10, 38. Sur la nature morale de l’ipséité personnelle, *cf.* PI, 149-150.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autrui perçu comme une heureuse solution aux misères propres.

Du rêve égoïste d'autrui à la résistance de son altérité

« Autrui » se présente facilement comme un conte de fée du point de vue de la conscience propre. Il semble si agréable d'être avec lui et de le fréquenter! Il est sûrement un être extraordinaire! Nous avons parlé de l'ennui et de la lourdeur de la mauvaise conscience... Ainsi, lorsque je suis malheureux de ma condition présente et immédiate, je peux, mine de rien – et facilement –, me représenter autrui comme une planche de salut, un remède à ma triste solitude. Je n'ai qu'à partir à sa recherche, à m'élancer vers lui, le rejoindre, lui parler, recevoir son attention... et mes ennuis seront finis! L'« autre soi » troublant de la conscience dont nous parlions sera du reste repoussé dans la mesure même où je me distrairai de la compagnie des autres.

Pourtant, pareille perception d'autrui s'avère selon Jankélévitch un redoutable piège, et il en dévoile impitoyablement la véritable valeur : citant Schlegel, qui suggère que l'ennui ' se développe comme le gaz carbonique quand beaucoup d'hommes sont entassés dans un espace clos ', il affirme franchement que ' la vie en commun est parfois pire que l'exil, et nous retranche d'autant plus dans notre désert intérieur qu'elle nous peuple et nous entoure et nous assiège plus indiscrètement '[3]. Tout le problème est là : si autrui est séduisant *depuis l'extérieur*, s'il est fascinant de l'*imaginer*, en revanche, dans le réel, et à partir du moment où nous nous bornons à de telles dispositions, il se montrera forcément dérangeant, bousculant, voire franchement insupportable, et cela précisément du seul fait qu'il est *autre*. Son existence même vient nous imposer une attitude et des responsabilités que nous ne sommes pas vraiment intéressés à assumer, car, pour lors, nous ne voulons pas *réellement* sortir de nous-mêmes, entreprise hasardeuse, téméraire et imprudente. Nous cherchons seulement un mieux-être, dont autrui semble être l'heureuse occasion, c'est-à-dire le *moyen*. Le vis-à-vis réel, que l'on pourrait désigner dans la suite de nos propos comme un « sommet de résistance », a donc finalement sur la conscience un effet de repoussoir qui la reconduit brutalement à sa triste solitude. Et l'on ne s'étonnera guère qu'une telle attitude ait pour fruits l'agressivité et le ressentiment contre autrui, qui trouveront bien ensuite, à même les aléas de la vie concrète, les prétextes dont ils ont besoin pour prétendre se justifier.

3. AES, 145-147. L'auteur réfléchit alors sur la sociabilité comme fausse solution au mal sourd et lancinant de l'ennui.

L'auteur manifeste ainsi franchement que, par une telle attitude, la conscience, que l'on avait déjà vue malheureuse quand elle se considérait elle-même, manifeste, par-delà les apparences et malgré peut-être des vœux pieux, un égocentrisme foncier qui la rend en réalité aveugle à autrui. Mais elle se bute tout de même aussi à un point réellement problématique, et que Jankélévitch nomme « l'absolu plural des ipséités ».

C'est le moment d'énoncer une autre évidence de l'expérience ordinaire : chaque personne humaine est ce qu'elle est et absolument rien d'autre... Non seulement chacune a droit à l'existence, avec son besoin d'être accueillie et aimée de manière inconditionnelle, mais encore, chacune est unique et irremplaçable, au même titre que les moments du temps et les occasions dont nous avons parlé. Nous ne pourrons jamais prendre la place de quiconque pour percevoir le monde avec ses sens, de son point de vue à lui dans l'espace, avec ses sentiments et ses intérêts. Bref, autrui qui se trouve devant moi n'est en aucun cas une fabrication de mon imaginaire, où tout se réduit à *moi*, mais il est bien *quelqu'un d'autre*. Jankélévitch souligne à souhait comment autrui, s'il est en tous points semblable à moi, n'est pourtant pas moi, et comment il est bien ' quelqu'un ', un ' Non-moi [qui] est, comme moi-même, moi pour soi[4] '... Nous aurons à le redire.

Qui plus est, il se trouve que chaque « point de vue », chaque situation dans l'espace de toutes ces ipséités individuelles, sont bien *réels par devers soi*, tout comme les attraits ou les répulsions qui en découlent, et ce sans avoir de comptes à rendre à personne. L'auteur insiste sur le paradoxe constitué par

4. VA1, 368. *Cf.* aussi sur ce point SI, 228.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une telle situation : celui d'un « absolu au pluriel ». La personne humaine, nous dit-il, ' existe parmi d'autres personnes qui sont comme elle quoique distinctes d'elle ; avec ses semblables, elle compose un pluriel d'absolus dont chacun peut dire Moi avec autant de raison et se considérer comme un microcosme et comme le centre perspectif de l'univers '. C'est là tout le ' paradoxe monadique de l'Absolu plural ', le ' pluriel des Autres ', le fait que ' le moi, en tant que première personne pour soi, est *plusieurs* '[5] ! Chacun son être, avec son monde, sa vie, sa destinée... mais sans que nous ne cessions pour autant de vivre tous dans un monde commun et extérieur à cet empire propre.

De *mon* strict point de vue, le vis-à-vis n'est pas encore un *autre*. Il est uniquement « non-moi », ce qui montre bien qu'il ne suffit pas d'être physiquement en présence les uns des autres pour « être ensemble » : ' Un rassemblement de Je sans rapports entre eux ne forme pas un Nous. ' De là, il est très évident qu'un tel ' état de déchirement ' ne sera pas sans implications concrètes, que l'on pense aux cas où des désirs et des besoins légitimes mais inconciliables dans une situation précise se manifestent entre des personnes. Il y a toutefois plus fondamental : nous avons parlé de la relation particulière entre le corps propre et le monde. Ajoutons maintenant qu'autrui constitue lui-même l'occasion par excellence pour prendre conscience de son corps comme jeté dans le monde parmi les autres. Le philosophe le montre bien dans ces lignes : ' réaliser qu'on est Lui pour les autres, c'est-à-dire personne responsable, et qu'en même temps on est Je pour soi, voilà une découverte où nous prenons conscience à toute minute de la demi-aliénation du corps : car cet Avoir est notre Être, car cette possession est nous-mêmes[6] '. Situation malaisée, s'il en est une !

Ce que nous jugeons important dans le présent propos, c'est l'idée de la prise de conscience que non seulement nous ne sommes pas seuls au monde et que les autres « comptent » eux aussi, mais qu'en plus, et dans une certaine mesure, nous sommes par définition dans un certain état de *dépendance* par

5. VA1, 130 et 221. *Cf.* aussi SI, 248.

6. VA2, 35 et 69, et SI, 146-147. Sur l'autre comme ' non-moi ', *cf.* VA2, 286.

rapport à eux. De la sorte, il est clair que le simple pressentiment de l'altérité de l'autre, avec son caractère aussi absolu que celui de ma propre existence et de mes désirs, suffira largement pour me bousculer sérieusement et me déplaire. Elle pourra même constituer une tentation dont les conséquences potentielles sont terribles, comme nous le verrons.

Quoi qu'il en soit, le désir d'autrui, que nous avons nommé en premier, n'en révèle pas moins une nouvelle fois notre finitude individuelle, en particulier notre incomplétude. Et du reste, dans la mesure où chacun tente de se conserver soi-même, comme il est non seulement légitime mais nécessaire, il ne faudra guère s'étonner, par-delà le vice de l'égocentrisme, d'éprouver face à autrui un certain malaise en même temps qu'une attirance. Selon notre auteur, ce point tient à la dialectique du pur et de l'impur, appliquée cette fois à notre propre être. Nous voulons certes nous compléter nous-mêmes, mais le caractère d'impureté que revêt forcément l'*altérité* par rapport à notre « soi » propre nous inspire une certaine répulsion. Et l'on peut déjà pressentir qu'il n'y aura pas d'autre porte de sortie qu'une espèce de « saut » impératif et drastique... Bref : ' L'"autre", après tout, n'est pas là simplement pour servir de prétexte à notre belle âme ; l'autre n'est pas la résistance aveugle du non-moi qui est *comme moi* [...] [mais plutôt] un obstacle qui est une raison d'être, qui est donc transparent et susceptible d'être aimé[7]. ' Nous y sommes presque.

Cette première approche non seulement montre déjà que le rapport à autrui n'est pas une réalité homogène, et que ni la présence effective ni le vœu ne sont suffisants pour arriver à le rencontrer, mais encore elle nous aidera dans la suite à bien saisir l'esprit selon lequel l'on peut et l'on *doit* aller réellement à la rencontre d'autrui, aux yeux de Jankélévitch.

Seulement, nous n'avons fait là qu'amorcer l'analyse de l'auteur sur le comportement de la conscience devant une altérité humaine comme elle.

7. *Cf.* IN, 215-216 et SI, 199.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Trois considérations de l'autre être humain : autrui, lui, toi

Développons maintenant ces points.

C'est dans le *Traité des vertus*, auquel nous nous référerons plus particulièrement désormais, que Jankélévitch fait bien ressortir l'impact du milieu social sur la conscience humaine individuelle, et combien autrui a quelque chose d'attirant et de repoussant à la fois, du fait de son altérité même : 'il suffit du *moi* et du *toi* pour que, sans influx direct, un certain courant se développe qui résulte de la seule coprésence'. Puis, il ajoute : 'Mais cet Autre n'est passionnant que s'il est mon prochain, s'il est *instar mei*, c'est-à-dire s'il est comme moi bien qu'il ne soit pas moi[8].' Le philosophe indique ainsi la direction de ce que nous jugeons le plus important pour notre analyse. Cependant, la catégorie précise d'« autres » qu'il vient poser nous pousse à poursuivre les éclaircissements amorcés. Tout être humain ne répondant pas à un tel critère de proximité, il semble qu'il y ait paradoxalement plusieurs « autruis », du moins relativement à l'approche que la conscience individuelle opère face à ses semblables. Il faut voir de quoi il en retourne au juste.

Au cœur du *Traité*, Jankélévitch développe que l'altérité de l'autre être humain peut être appréhendée de trois manières différentes, et il les désigne précisément par ce qu'il *advient* de notre vis-à-vis à nos propres yeux, selon l'approche préconisée. Considérons donc ce qu'il nous dit respectivement d'« autrui », de « lui », et enfin de « toi ».

Comme d'une part le vis-à-vis réel constitue pour la conscience propre à la fois un appel, une incitation à la responsabilité, et une intrusion, une irruption inopinée et désagréable, comme d'autre part la nette propension de cette dernière à l'égocentrisme est puissante, sinon inévitable, il ne faudra pas s'étonner que sa réaction spontanée devant lui soit de chercher à s'en défaire rapidement, quitte à se rabattre sur de subtiles dispositions d'esprit. C'est là précisément ce qui ressort du

8. VA1, 196.

propos de l'auteur sur le premier rapport analysé, qui se tourne vers « autrui ».

Il y a ici un subtil glissement de sens à ne pas manquer concernant le terme lui-même : dans ce cas précis en effet, il ne désigne plus le réel vis-à-vis, mais plutôt les « autres » considérés comme une globalité, le genre humain au sens vague. Cet ensemble flou sert alors en quelque sorte d'écran de fumée à la conscience, qui vient le poser en lieu et place du vis-à-vis concret. La « nature humaine » se trouve par là astucieusement mise par elle sur un piédestal, et cela *à l'encontre* de cette personne humaine-ci, devant elle, avec son existence aiguë qui l'interpelle. De la sorte, ce stratagème donne insidieusement à la conscience le loisir de lui tourner le dos, tout en se prévalant simultanément d'un « vaste amour » pour l'humanité par lequel elle se donnera entière tranquillité et satisfaction.

Que subsiste-t-il alors d'« autrui » ? Rien que du négatif, répond Jankélévitch : 'il est mon autre, et toujours définitivement autre que moi ; Autrui comme concept, c'est l'ensemble des autres en tant que spécialisés dans leur altérité professionnelle ; Autrui désigne la vague et vaste république des êtres sans visage et sans nom de baptême, dont la seule fonction est d'être plus tôt ou plus tard que maintenant, ailleurs qu'ici, autrement qu'ainsi, autres que moi-même[9]'.

Autrement dit, l'*idée* d'autrui dans une conscience satisfaite a pour effet de « déréaliser », pour ainsi dire, le vis-à-vis. « Autrui » n'est plus qu'un 'non-moi indistinct' qui réunit aussi bien présents et absents, connus et inconnus, proches et lointains : 'tout le monde excepté moi-même !' Subtil égoïsme que voilà, où la conscience parvient à parer toute intrusion en projetant « loin » de soi l'autre être humain devant elle, de telle manière qu'« autrui » ne soit en réalité personne du tout, et que, à la lettre, elle n'ait donc pas de « rapport » avec lui. Aussi le jugement de Jankélévitch est-il sans appel : toute cette comédie ne dissimule qu'une triste hypocrisie, 'l'irresponsabilité et la dérobade organisées' sous un déguisement d'altruisme hors pair, une perfidie selon laquelle c'est « l'autre » lui-même,

9. VA2, 123.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dûment abstrait de la vie réelle, qui devient le prétexte pour ‘nous dérober avec élégance sans avoir à dire non’! Bien entendu, un tel « autre » sera forcément toujours sans défense contre mes motions égoïstes, à l’opposé qu’il est de l’être réel, avec ses besoins et intérêts tout vifs. La totalité de l’opération décrite ici constitue ainsi, martèle fermement l’auteur, un grand mouvement de soi à soi : c’est l’“égo’, et seulement lui, qui constitue le principe et le terme de tout ce manège, de toutes ces ‘circonlocutions’ présumément déployées pour l’autre.

Jankélévitch donne également à pareille attitude le nom de ‘philautie’, qu’il qualifie de ‘cercle infernal’, et décrit encore ainsi : ‘un amant qui, sous couleur d’aimer l’autre, selon le tropisme naturel de l’amour, s’aime lui-même d’amour noir, un amant qui aime son égo-propre ou le soi de son moi est condamné à un sentiment contre-nature et à un fantôme d’amour ; la philautie, amour honteux et reflux d’amour-propre, est donc un raté de l’amour’. Nous parlions précédemment du subtil rapport de « moi » à « soi ». L’auteur dit ici en toutes lettres que si l’on prétend se servir de lui pour se regarder et se constituer une bonne conscience contente d’elle et de ses actes, nous nous disposons alors parfaitement aux antipodes de la vraie vertu : ‘Avoir pour toute altérité le Soi – qui est le monstre du Moi devenu objet de lui-même – ceci est l’une des définitions du vice’[10]. De là, ce que l’auteur nomme également l’“égotropisme’ présente de peu reluisantes caractéristiques : ‘rétraction sur le soi, pesanteur morale, refus du dialogue, phobie de l’autre et de l’ouverture’, ‘hypocrisie’ et ‘mal par excellence’, ‘dépravé et monstrueux’. Pascal a, par conséquent, tout à fait raison de dire que le moi est haïssable, car il constitue bien le premier problème : ‘moi, qui suis à moi tout seul le grand obstacle et l’écran impénétrable et privilégié’.

Le philosophe va même jusqu’à soutenir que, dans le principe, l’idée d’altruisme elle-même ne fait rien d’autre que s’abîmer dans cette déplorable comédie : ‘L’altruisme se promène d’autre en autre au milieu de ses innombrables amis,

10. VA2, 124-125 pour les premières citations, sauf ‘philautie’ et ‘cercle infernal’, 134 ; les deux dernières sont tirées de PI, 73 et AVM, 16.

tourne et danse autour du point scabreux de l’Égo, décrit de bienséantes et précieuses figures de rhétorique avant de boucler son circuit et de revenir tout bêtement au Soi-même de l’“autisme”[11].’ Nous avons toujours là en effet le principe d’une fuite d’autrui, érigée en système, et dont on pourrait dire qu’elle trahit autrui par son « isme », au moyen duquel elle se crée un univers imaginaire et forcément narcissique, au lieu de réellement le rencontrer en renonçant à ses propres perspectives. Cette analogie, au demeurant, se veut fort suggestive : ‘de même [...] que l’intelligence prévoyante distend le futur jusqu’à l’horizon de l’avenir, ajourne à l’infini les affolantes échéances, en un mot déblaye au devant de nous la latitude de la liberté, de même l’altruisme talonné par son prochain éloigne prudemment la criante, brûlante secondarité de la seconde personne jusqu’à l’horizon d’autrui’. Une pareille volonté tronquée d’aimer « globalement » pousse parfois Jankélévitch à la désigner encore sous le nom ironique de ‘pan-altruisme’[12].

Heureusement, l’hostilité de la conscience propre envers autrui, si elle peut se manifester spontanément, n’a rien de systématique ni d’absolu. La nature relationnelle de l’humain comme l’expérience ordinaire de rapports conviviaux le montrent bien. Le philosophe poursuit avec le deuxième rapport possible à l’égard de l’autre, appréhendé cette fois en tant que « lui ». Alors qu’‘autrui’ n’est absolument personne, et qui plus est l’occasion de mépriser un vis-à-vis repoussé, en revanche ‘lui’ constitue bel et bien *quelqu’un* dans l’appréhension que nous en faisons, et à défaut d’un face à face, la conscience propre se trouve tout de même en relation avec lui de manière *médiate*.

Selon Jankélévitch, ‘lui’ désigne tous les êtres humains appréhendés certes comme concrets, mais avec lesquels je ne

11. Respectivement PM, 166 (la même chose est dite dans SI, 12), PI, 109, AES, 111, SI, 8 et VA2, 125. Sur le moi haïssable selon Pascal, *cf. Pensées*, éd. Brunschvicg, fragment 455.

12. VA2, 126, 129-130 pour l’analogie. Nous avons là des échos de l’attitude opposée à l’amour d’autrui, et dont les principaux ingrédients sont la ‘bonne conscience’ repliée sur elle-même et la mauvaise volonté. Le problème du mal moral et de la méchanceté viendra d’autre part en son temps (*cf.* chap. 4).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suis pas pour lors en relation immédiate, quoiqu'ils puissent tôt ou tard devenir un vis-à-vis. Jankélévitch parle ainsi de la 'Troisième personne' comme d'une 'Deuxième personne virtuelle', son univers étant 'l'immense réserve où le moi puise ses partenaires éventuels, et à tout moment, renvoie ses ci-devant frères et sœurs'. 'Lui' et 'toi' apparaissent de la sorte bien distincts, mais une 'osmose' est posée entre leurs univers respectifs. Un critère important semble ici l'instant : la finitude humaine m'empêchant d'être en relation directe avec tout le monde à la fois, l'univers de la troisième personne vient désigner celui des autres êtres humains avec lesquels je ne suis pas en relation ici et maintenant, mais sans pour autant exclure cette éventualité dans le principe. Nous pouvons bien voir qu'un moment important a lieu ici : après la réaction égoïste et hypocrite de la conscience pour se soustraire à l'autre, voilà que celui-ci est enfin réellement *reconnu* par elle, de manière encore latente certes, mais qui prépare le terrain à une rencontre en face à face.

Toutefois, répétons-le : ces distinctions ne tiennent qu'au mode d'approche de la conscience individuelle et non aux autres individus en eux-mêmes. Chacun est bel et bien, d'autre part, « moi pour soi », et ne sera « lui » ou « toi », passant ou partenaire, que relativement à un tiers et selon son attitude. Un effet de cela qui le montre bien est le fait qu'il existe des cas concrets ne manquant pas de complexité relativement à la terminologie du « lui » et du « toi ». Jankélévitch donne à cette occasion un bel exemple de sa perspicacité typique : je peux très bien communiquer avec quelqu'un 'par personne interposée', parce que je lui en veux et ne peux lui parler en face, ou encore parce que cette personne m'inspire un profond respect qui me rend timide et m'empêche d'aller directement à elle. Le caractère indirect et complexe du rapport est alors rendu ainsi : celui qui dit 'tu' à son interlocuteur vise en réalité un tiers – « lui » – qui est néanmoins son vrai 'tu' dans le contexte, bien qu'il demeure à l'extérieur du rapport ; et simultanément son interlocuteur direct, non appréhendé pour lui-même, ne demeure dans le principe qu'un « lui »[13] !

13. VA2, 126-127 pour toutes les citations.

À même cet exemple, le philosophe ajoute une mise en garde, où nous retrouvons en filigrane la condamnation de l'altruisme au sens que nous avons vu. Même l'interlocuteur concret devant moi et à qui je m'adresse *peut* être « abstrait » par mon attitude, le « toi » par lequel je le désigne n'étant dans ce cas que purement grammatical, formel, et n'ayant rien à voir avec le véritable « toi » que j'ai sous les yeux. Un tel « toi » se trouve alors 'pneumatiquement troisième'. Nous avons là une manifestation privilégiée du fait qu'il est facile de « manquer » le vis-à-vis pourtant tout près de soi ! Si le rapport à 'autrui' était l'apanage de 'l'altruisme' vide, Jankélévitch soutient que le rapport au 'lui', pour autant que l'on prétende s'y borner, constitue le lot de 'l'égo-altruisme', c'est-à-dire une situation où je considère bien mon vis-à-vis comme quelqu'un, sauf qu'en définitive je ne vais pas véritablement vers lui, qu'à l'intérieur du rapport, je reste finalement encore enfermé en moi-même, dans le cercle étroit de mes intérêts. La « troisième personne » n'est pas encore l'autre ci-devant mais plutôt un 'autre avec exposant', autre que l'autre concret, c'est-à-dire *toujours abstrait*. L'auteur ajoute : 'Il y a en nous une inclination incoercible à diluer le toi dans un monde perspectif et à prendre l'univers entier à témoin : l'amour de l'un *pour* l'autre devient une sympathie de chacun *avec* tous ; au lieu de s'aimer les uns les autres, les personnes communient en un tiers-milieu [...].' Mais répétons tout de même que l'on ne pourra jamais approcher tout le monde à la fois, et qu'à ce titre, spécifie-t-il, '[la] secondarisation de la troisième personne, qui fait de Lui un Toi, compense la tertiarisation de la deuxième, qui rejette le partenaire dans la masse grise et neutre, dans la foule anonyme et acéphale et amorphe des indifférents'[14].

Entre cette troisième personne encore anonyme et la deuxième désignée et rencontrée nommément, Jankélévitch introduit, comme une zone intermédiaire, le « vous », qu'il

14. VA2, 126-127, 130, 304. Sur l'égo-altruisme, cf. aussi PI, 109. Sur ce que nous exposons ici, *cf.* encore VA2, 114 : 'La vraie troisième personne est virtuellement le Toi de quelqu'un [...] la troisième personne est en quelque sorte une deuxième personne à la deuxième puissance, un Toi avec exposant.'

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

associe au respect. L'amour, sommet de la rencontre d'autrui et vers lequel nous cheminons, ne peut en effet s'établir au tout premier contact, et lorsqu'il surgit, il ne s'exprimera pas de la même manière au commencement, cherchant en quelque sorte à « ménager » son vis-à-vis. Ainsi, à l'arrivée d'un nouveau voisin dont nous souhaitons nous approcher, nous ne ferons pas brusquement irruption dans sa maison, fût-ce avec le sourire. Ainsi se déploie le respect : 'Le respect est une allocution indirecte mais sa ligne est droite.' L'auteur suggère qu'il garde une distance non par peur mais par le sentiment de sa propre indignité, percevant l'altérité radicale et la valeur infinie d'autrui, sans vouloir la bousculer d'aucune manière. Son absoluité – donc son caractère irrelatif de ce strict point de vue – est perçue de telle manière qu'elle nous interdit toute tentative de relation *directe* à lui, et l'on se garantit alors un 'milieu conducteur, anagogique, qui nous maintient indirectement en rapports avec cette relative absoluité du mystère', que constitue notre vis-à-vis. Cette attitude se traduira verbalement par l'usage du vouvoiement, qui marque un 'recul' et de là un 'relief', une 'perspective'. Le caractère pluriel du « vous » semble en outre diluer le caractère direct de l'allocution « moi-toi », comme si le vis-à-vis devenait 'une espèce de tu collectif qui disperse la brutalité pénétrante du tutoiement'.

Tout de même, il est bien clair que le respect n'est pas encore l'amour, et que le « tu » ne peut donc pas être trouvé, en droit, du seul fait d'approfondir et d'affiner le « vous ». Les deux registres sont distincts, et le respect constitue bien son propre terme : il reste au seuil de cette altérité vis-à-vis et la considère à distance. 'Le respect, n'osant regarder en face le soleil de l'ipséité, se contente, comme les prisonniers de la caverne, de son image réfractée.' Jankélévitch le situe 'à mi-chemin de la justice et de l'amour', distinction qui sera clarifiée plus loin. En fait, il lui manque encore un « saut » supplémentaire pour pousser jusqu'au bout les possibilités – et la valeur – du rapport à autrui[15].

15. VA2, 110-111 et 117.

C'est précisément le terme « tu » qui indique l'entrée en scène d'un pareil registre, en désignant le partenaire concret réellement et pleinement rencontré, c'est-à-dire appréhendé pour lui-même, personnellement. L'idée biblique du « prochain » est de mise ici, comme nous sommes sur le point de le voir. Nous pouvons dire que c'est seulement avec « toi » que l'être humain vis-à-vis constitue réellement *quelqu'un d'autre*. Un signe de cet aspect est d'ailleurs que dans l'expérience toute vive, nous ne le regardons pas comme 'mon prochain' mais bien comme '*toi-même*', '*toi que voici* et à cette minute même', interpellé directement sans aucune médiation. L'auteur est formel sur ce point : 'la Deuxième personne n'est pas un autre comme tous les autres, mais l'autre par excellence et l'immédiatement autre dans un rapport transitif d'allocution[16]'.

'Toi', l'autre le plus immédiat par opposition au 'lui' médiat, récapitule en lui de la manière la plus aiguë ce que nous avions dit plus généralement, en début de chapitre, de l'autre être humain, et à la fin du premier chapitre, du monde comme tel. En effet, il constitue *de facto* une apparition, un surgissement imprévu et irrationnel dans ma propre existence, qui par sa seule présence me pousse à l'action engagée, en l'occurrence, dans ce nouveau cas, celle de me mettre à son service. Aussi faut-il également redire de lui qu'il constitue l'occasion d'un violent trouble, d'une grande tension où la conscience propre est soumise selon le philosophe à une alternative dont son vis-à-vis constitue en quelque sorte la « frontière » : 'Le Toi, c'est autrui resserré jusqu'à n'être plus qu'un point insaisissable ; le point infinitésimal du Toi, s'opposant polairement au centre scabreux de l'Égo, porte la tension à son comble : au-delà du Toi l'extase se diluerait en connaissance désintéressée ; en-deçà elle se ramasserait en philautie intéressée[17].' « Toi » ne doit pas être dissous dans un « autrui » abstrait, et il me met devant le choix de m'ouvrir complètement à lui, sans retour, ou de m'en défaire plus ou moins subtilement pour me replier sur moi-même.

16. VA2, 128, PI, 41. Sur l'absence de médiation, *cf.* encore, entre autres, VA2, 303.

17. VA2, 129. Sur l'opposé du toi immédiat au lui médiat, *cf.* 130.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'univers qui s'entrouvre ainsi à mes yeux paraît tout aussi mystérieux, et peut-être même plus, que celui que nous avions déjà vu, à propos de la conscience propre comme du je-ne-sais-quoi... Nous développerons formellement le thème d'autrui en tant que toi dans la section qui suit.

Mentionnons rapidement, pour compléter le déploiement du présent tableau, que le « tu » rencontré dans un amour réciproque permettra l'apparition du « nous », apothéose de la communication, qui se veut une sorte de 'moi doublé ou plural, la communauté de tête-à-tête et de face à face'. Cette dimension viendra également.

Alors qu'il entend faire des précisions sur le vide désigné par le terme « autrui » dans son développement, l'auteur propose cette synthèse de ce que nous venons d'exposer, dans laquelle les éléments en cause sont bien différenciés entre eux :

> *Autrui* [...] est autre que Lui comme Lui est autre que Toi et comme Tu es autre que Moi : il est donc non pas autre que l'autre (alter), – car telle était la définition du « Lui », mais autre qu'un autre (alius), mais autre que tout autre. Pourtant Autrui n'est pas autre que Toi et que Lui dans le sens même où il est autre que Moi, – car d'une certaine manière il englobe et la deuxième et la troisième personne et tout le reste des autres (ceteri) qui peuplent la sphère indéterminée du non-moi. En sorte que le Toi fait partie à la fois du pluriel anonyme dont le nom collectif est Autrui et du duo transitif qui est sympathie à deux[18].

Ce passage suggère bien comment les distinctions entre « autrui », « lui » et « toi » n'ont rien de figées, et sont entièrement relatives à la *manière* que nous avons d'entrer en relation avec les autres êtres humains. Dans la vie concrète et selon les situations, nous participons tous de chacune d'elles.

La progression que nous venons de suivre jusqu'au seuil du « toi » montre déjà la perspicacité avec laquelle le philosophe parvient à manifester la délicate complexité inhérente aux rapports humains. Cependant, elle n'indique pas seulement qu'autrui prend en quelque sorte un visage différent selon le regard que je pose sur lui. Elle suggère aussi, par le fait même,

18. VA2, 116, 130.

l'importance radicale de ce regard en lui-même pour toute la suite de ce qui se produit dans le rapport de la conscience propre avec autrui[19].

Ceci étant dit, nous croyons que le « thème du toi », pour le désigner ainsi, ne peut pas être développé sans distinguer d'une part ce que nous pouvons en dire « en lui-même », et d'autre part ce qu'il exige de moi-même, par sa seule présence, pour le rencontrer réellement et adéquatement, s'il est bien vrai que nous sommes des êtres de relation, dans le monde, et qui avons besoin les uns des autres. Aussi, après avoir poussé plus avant notre exploration du « toi », nous allons revenir comme par ricochet à la conscience propre et aux dispositions qu'elle

19. Au surplus, mentionnons que dans *Le pur et l'impur*, alors qu'il revient, par une approche légèrement différente, sur les analyses dont nous parlons maintenant comme sur le caractère immédiatement repoussant de 'l'autre', Jankélévitch opère des distinctions qui font ressortir également, parmi d'autres points, que l'autre m'influence de l'extérieur, et que cette influence varie elle-même selon mon rapport avec lui :

> l'amphibie, l'être à la fois psychique et somatique entre en rapports avec l'altérité sociale, que cette altérité soit, dans l'ordre du pluriel, l'altérité allogène de la relation en général, ou, dans l'ordre du duel, l'altérité hétérogène de la corrélation. [...] *Allos* ou *Hétéros*, l'Autre est un autre-que-moi parce qu'il est relativement le même, parce qu'il est à la fois semblable et différent : aussi mon altération par l'autre et mon assimilation à l'autre sont-elles des processus relatifs. L'autre, qui est comme moi [...] ressent comme moi-même : parmi les sensations qui m'influencent, il y a donc des sensations secondaires privilégiées, et ce sont celles qui me reviennent à travers l'autre, réfractées par la conscience d'autrui (PI, 67).

En plus des perceptions sensibles transmises, comme « il fait froid ce matin », cela ira aussi loin qu'au niveau des idées, alors que l'autre pourra tenter de me convaincre de l'un ou l'autre de ses points de vue. Bien sûr, nous voyons bien qu'il y a là un autre élément susceptible de m'inspirer de la méfiance envers lui, de me pousser à le percevoir comme de l'' impur' selon les catégories que nous avons vues, et par suite de préférer me rabattre sur moi seul avec mon monde et mes idées propres... Il n'y a donc jamais rien de gagné d'avance, à aucun niveau, ainsi que le montrent ces lignes où nous retrouvons l'esprit de nos courtes remarques sur le malentendu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se doit de développer afin de vivre une réelle relation avec quelqu'un d'autre. Les éléments nécessaires notamment pour la compréhension de la réciprocité présente dans l'amour pourront ainsi être posés.

« Toi », ou le mystère de l'ipséité d'autrui ; prochain et lointain

Rappelons par un autre passage ce que nous suggérions de la thèse de Jankélévitch au tout début de la précédente section : ' mon prochain est le premier non-moi hors de moi, et le plus proche de moi, et le plus semblable à moi, qui en même temps ne soit pas moi ; le toi que tu es se révèle prochain (proximus) au sens superlatif du mot parce qu'il n'est pas moi-même tout en étant comme moi, parce qu'il est « instar mei » sans être moi[20] '. Ce curieux alliage de termes apparaît comme un défi lancé à notre effort de compréhension, comme cet auteur sait si bien faire.

Poursuivons donc le travail entrepris en cherchant ce qu'il est possible de dire du « toi » « depuis l'extérieur », c'est-à-dire de *mon* point de vue.

« Toi », comme nous venons de le soutenir, suppose l'absence de toute intermédiarité, ce que l'auteur appelle encore le ' duo transitif ', l'idée de transitivité appelant déjà celle de la « communication ». Le thème complexe de la *proximité* nous semble adéquat pour sous-tendre ce qui doit être dit ici.

Si le toi vis-à-vis est dit « proche » de moi, il en est ainsi dans la seule mesure où j'ai opéré à son sujet ce que Jankélévitch appelle ' l'acte de rapprocher ' et qui consiste dans le fait de m'ouvrir volontairement et librement à lui, de manière à réellement le percevoir et le recevoir *comme* il est. L'on pourrait dire cette attitude analogue, du moins dans le principe, au fait évoqué de me laisser pénétrer et saisir par le coucher de soleil, dans tout son être avec son caractère ineffable. Seulement, la « proximité » avec un être semblable à moi, c'est-à-dire lui aussi conscient et libre, ne peut plus signifier la même chose que lorsque nous nous approchons d'une « chose » et que nous en prenons concrètement acte. De là, l'idée de proximité n'en

20. VA2, 129.

peut que changer de sens. Sur ce point, le philosophe dit que ce dont il s'agit n'a rien à voir avec le lieu mais concerne plutôt l'esprit. La proximité avec autrui désigné comme toi n'est pas ' topographique ' mais bien ' pneumatique '. Elle concerne mon intérêt pour la personne même de l'autre, de sorte que je peux très bien être proche d'un ami vivant outre-atlantique et loin de mon voisin de palier que je ne connais pas[21].

Mais nous pouvons tout de même remarquer le caractère plutôt évanescent de l'*identité* même de celui que l'on appelle le « prochain ». Rappelons-nous la question du docteur de la loi dans l'Évangile : « qui est mon prochain ? » En effet, l'idée même du « prochain » étant ' atmosphérique ', de dire notre auteur, il n'y a conséquemment ni distance physique ni même critère d'identification *a priori* qui tienne lieu de critère pour elle, sans quoi l'exclusion de certaines personnes serait possible en droit. Jankélévitch aime se référer à la parabole du bon Samaritain, où ce dernier ne fait pas de cas du caractère repoussant des blessures du malheureux dans le fossé et lui porte concrètement secours, alors que le prêtre et le lévite qui passent outre portent précisément contre lui un tel jugement *a priori*, qui leur fait exclure de l'intervention charitable ce vis-à-vis-*ci*[22]. « Toi » pouvait donc sembler désigner un partenaire clairement et facilement identifié, mais pareille approche suggère que son identification n'est pas si aisée. Sur quoi se baser ?

En réalité, ce problème d'« identification » n'est pas si embrouillé qu'il en a l'air. Jankélévitch avance que le « prochain » n'est *de facto* jamais une personne prédéterminée et identifiable comme telle, auquel cas il serait d'ailleurs un être rigoureusement introuvable et que l'on pourrait facilement noyer avec bonne conscience dans la zone diffuse « d'autrui ». Nous ne croiserons jamais « l'homme » de la Déclaration des

21. VA2, 120, exemple sur le modèle de celui donné dans 121. *Cf.* aussi AES, 189-190.

22. VA2, 119-120. L'auteur francise à ce sujet le mot grec désignant cette attitude, et que l'on trouve également dans l'Épître aux Romains, en parlant de ' prosopolepsie ' (*cf.* par exemple VA2, 132, 213…). L'on trouvera d'autre part la parabole du bon Samaritain dans Luc 10, 29-37.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

droits de l'homme dans la rue. Jamais... et pourtant toujours ! « Comprenne qui pourra », dirait notre auteur.

Le critère est en réalité le même auquel nous sommes maintenant habitués : non pas l'univers des abstractions conceptuelles mais bien celui de la vie concrète. Le prochain ne doit pas être recherché à même des critères préfabriqués, mais bien dans cet autre être humain-*ci* se trouvant ici et maintenant sur la route de mon existence, sans que je l'y aie posé moi-même et sans que j'aie même réclamé sa présence propre. Il a en ce sens quelque chose de l'occurrence inhérente à l'occasion. Ainsi, le bon Samaritain ne *choisit* pas de passer au moment précis où la victime des brigands gît dans le fossé, ni non plus l'identité de cette victime. Il se trouve simplement à passer par là et, confronté à la situation, il se porte d'emblée au secours de cette personne-*là* sans poser de question, par opposition au prêtre et au lévite qui le considèrent extérieurement, d'ailleurs certainement sur le mode « d'autrui », et le jugent indigne de secours puisqu'ils passent leur chemin. Par là, nous voyons bien comment, dans la vie concrète, le prochain n'est jamais « mon prochain », concept abstrait, mais bien « toi » ici, maintenant, toi telle que se trouve être la situation de notre rencontre et encore tel que tu es, c'est-à-dire sans faire interférer comme critère de considération tes attributs, possessions, travers ou manques, ou encore tes vertus ou tes vices. Nous pouvons bien comprendre aussi en quoi, selon Jankélévitch, mon vis-à-vis n'est « toi » que dans la seule mesure où je *m'ouvre* véritablement à lui. Autrement, dans le cas de notre exemple, il est carrément ignoré et laissé comme une bête dans le fossé, ou, dans d'autres cas, il demeure un « vous » respecté, sans aller plus loin, ou encore redevient la ' deuxième personne en tiers ' mentionnée, que l'on peut très bien s'amuser à appeler abstraitement « le toi » sans que cela ne change rien à l'affaire. Il faut le redire en insistant : si autrui, par rapport à soi-même, est un « soi » comme je le suis pour moi-même, il ne sera « toi », ou « prochain », qu'en tant que je serai là pour le désigner tel. Le philosophe dit encore : ' si je et tu deviennent interchangeables du point de vue du tiers, c'est-à-dire quand ils sont eux-mêmes troisièmes personnes pour cette troisième personne, quand ils sont "eux" pour "lui", ils demeurent l'un pour l'autre respectivement et irréductiblement dissymétriques ', même si le vis-à-vis apparaît pourtant étrangement semblable, ' ensemble autre que moi et le même que moi '[23]. De sorte que si le spectateur peut bien parler du « prochain », puisqu'il est pour lors en relation médiate, l'acteur, en relation immédiate, ne dira jamais que « toi » à son prochain qui est là sous ses yeux.

Cela dit, même dans le cas précis où nous sommes clairement et en toute conscience mis en face de notre « prochain », comme celui du bon Samaritain, il faut spécifier ce que nous jugeons le principal point à retenir ici, et qui rejoint nos lignes sur l'absolu plural : une telle proximité de ce vis-à-vis avec moi n'empêche en rien pour autant son *altérité* radicale. Il en résulte le paradoxe que « toi » peut aussi bien être regardé comme *prochain* que comme *lointain*. L'auteur explicite : ' Dans le duo du toi et du moi, on remarquera d'abord que le toi n'est pas un corrélat, mais un interlocuteur, qu'il n'est pas la portion abstraite d'un tout, mais qu'il est lui-même une totalité personnelle. ' D'où cet étonnant caractère : ' l'autre et paradoxalement l'autre le plus proche, l'immédiate deuxième personne, c'est-à-dire le Toi, est aussi l'absolument hétérogène et l'impénétrable étranger. Tel est le mystère prochain-lointain de l'interlocuteur ! ' L'emploi de ce dernier terme suggère une nouvelle fois l'idée de *communication*, selon laquelle je rencontre, dans la réciprocité, un autre qui demeure bien *autre*, un vis-à-vis qui n'est pas ' "autre" *en soi* [ce qui serait "l'autrui" vide], mais seulement *pour moi* ', qui est *l'*autre directement visé, et non *un* autre abstrait, ' non pas alius mais alter '[24]. De là, un « dialogue » peut s'instituer entre ces deux ipséités semblables mais différentes.

Cette tension particulière entre proche et lointain, qui s'articule à même le paradoxe de la proximité impliquant la distance, manifeste que le rapport au « toi », ou plutôt « à toi », constitue le seul rapport à autrui qui vise et appréhende en l'autre ce que nous avons désigné plus haut comme l'*ipséité*, plus encore la ' substance spirituelle de l'existant ', que l'auteur présente à la suite de Scheler comme ' le saint des saints de

23. *Cf.* VA2, 128 ; citations : 303 et 354.
24. VA2, 302, VA1, 389 et VA2, 303.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toute ipséité et son "en soi" intime et mystérieux'. Le caractère énigmatique et ineffable que nous avions montré à son sujet touche ainsi intimement le « toi ». Mais plus encore, Jankélévitch ajoute que de se voir révéler le *fait* de l'ipséité par quelqu'un d'autre, plutôt que d'y arriver par le biais de la conscience propre, semble rendre son appréhension encore plus vive : 'Mon propre mystère, qui n'est pas mystérieux tant qu'il est le Je pour soi-même [au moins du point de vue de l'expérience ordinaire !], devient le mystère par excellence quand il est chose ou hypostase devant moi, quand il n'est plus pour moi, mais pour soi et en soi : dans la mystérieuse personne du partenaire, la substance-sujet s'offre à moi contradictoirement comme substance-objet.' De la sorte, le toi apparaît simultanément comme parent intime et énigme, ou mystère[25]. Il ne pourrait se dégager plus clairement, au surplus, combien il ne peut y avoir entre lui et moi qu'une dissymétrie radicale, fondamentale, et encore nécessaire à la rencontre...

À partir de ce point, la tension issue de son appréhension n'a rien de surprenant. Nous pouvons d'ailleurs encore constater qu'elle concerne plus que le simple impératif dérangeant de l'engagement, bien manifesté dans le cas du bon Samaritain : la 'proximité superlative' du prochain, nous dit Jankélévitch, désigne 'le seuil même de l'altérité', en quoi elle est vraiment le 'cas-limite'. La 'proximité immédiate de la Seconde Personne [est] située entre le lointain Autrui et le Moi-propre substantiellement indivis en son propre Soi-même'. Il est fort intéressant de voir l'auteur suggérer ainsi que ce « sommet » de l'altérité qu'est autrui en tant que toi peut également être regardé comme son véritable « commencement ». Effectivement, même l'altérité impersonnelle du monde n'est en un sens encore rien à côté de l'altérité personnelle directement appréhendée, qui a la même valeur que la mienne, partage avec moi l'existence dans le monde et peut me donner la réplique. Aussi pouvons-nous spécifier que son surgissement dans l'existence propre est de la nature du « quod », tel que nous l'avons présenté. Mieux encore, et comme nous l'avions dit, elle constitue

25. VA2, 210, VA1, 389. Remarquons au passage l'usage du mot 'substance' dans la citation (389).

le quod par excellence, *le je-ne-sais-quoi entre tous*, avec toutes les étonnantes caractéristiques que nous lui avons vu attribuées. Cela présente l'intérêt de conférer à l'appréhension d'autrui un caractère profondément métaphysique, en plus de la dimension éthique qui naît avec son irruption : c'est tout le mystère du monde en tant que jaillissement spontané, étrange et gratuit, qui s'y trouve concentré. Ces lignes sont fort éloquentes en ce sens : 'au pur fait que quelque chose existe en général répond le pur événement de la semelfactivité personnelle ; à la gratuité de l'être l'unicité de l'*ipse* ; à la quoddité de toutes choses l'apparition de quelqu'un'[26]. Quel bouleversement dans l'existence propre que le surgissement d'autrui !

Avec ce nouvel apport, la relation au monde telle que présentée trouve enfin le dernier élément qui lui manquait. En outre, comme nous étions en droit de nous y attendre, l'apparition d'autrui se produit dans des modalités analogues à celles que nous avions vues, avec toutefois cette exception capitale : dans le cas présent, « l'objet » de mon appréhension n'est plus *quelque chose* mais bien *quelqu'un*.

C'est ainsi qu'il se dégage de ces propos l'idée que le « toi », du point de vue de la conscience, constitue à la fois le paroxysme de la résistance dont est capable toute altérité et la quintessence du mystère de l'ipséité lui-même, que l'auteur ne manque pas de représenter à cette occasion comme une 'limite fuyante', un '"horizon"' que l'on ne peut qu'entrevoir à l'infini'.

Pour lors, l'ipséité d'autrui, malgré le rapprochement possible et autant désiré que craint, semble bien devoir demeurer extérieure, autrement dit « quelque chose comme » un je-ne-sais-quoi méconnaissable... C'est en ce sens que Jankélévitch n'hésite pas à qualifier le vis-à-vis 'd'absolument-autre', dont il faut savoir prendre en acte 'l'impénétrable du mystère'. Il ajoute : 'la présence de la deuxième personne n'est ni omniprésente ni omniabsente ! C'est ici le plus voisin qui m'est le plus étranger. [...] le mystère domestique de l'existence pétrangère me côtoie tous les jours dans son inapprochable

26. VA2, 129, 209-210.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

proximité.' Nous avons réellement affaire à 'des monades l'une à l'autre imperméables comme autant d'empires dans un empire'[27]. Aussi, pareille altérité radicale, qui agira forcément sur l'imprévisibilité du devenir, en particulier *mon* devenir, ne pourra pas ne pas être, dans une certaine mesure, facteur d'*angoisse*, par définition liée à l'ambiguïté et au futur: 'Ce sont les volontés impénétrables et imprévisibles autour de moi, ce sont les caprices des autres et les libertés des autres qui retiennent les instants en instance et suspendent d'instant en instant l'énigme du choix arbitraire au-dessus de la conscience angoissée. [...] Aussi un contact nouveau avec une personne inconnue implique-t-il toujours, pour qui irait au fond des choses, un petit élément d'angoisse et comme une aventure naissante[28].' C'est bien cette appréhension profonde qui est présente dans la répulsion spontanément éprouvée par la conscience devant l'autre, et qui pourra toujours la conduire à le repousser.

Un lourd problème surgit alors: considéré sous cet angle précis, rien ne paraît annoncer une éventuelle rencontre réelle et encore moins une communion avec autrui, bien que nous ayons parlé d'une «dissymétrie nécessaire à la rencontre». «Comme moi sans être moi», avons-nous aussi dit; «prochain, lointain»... La distance bien marquée et plus ou moins craintive du respect aurait-elle donc le dernier mot? Pourtant, comme nous l'avons dit dès notre introduction, l'expérience la plus ordinaire dément explicitement cette hypothèse. La convivialité humaine *existe*, tout comme un amour durable entre deux personnes. Mais comment *cela* est-il possible?

En attendant les développements sur l'amour, ajoutons déjà, dans leur direction, que les analyses qui précèdent permettent tout de même de discerner un espoir unique pour l'individu humain que nous avons vu isolé et ennuyé dans son être propre: en définitive, celui-ci n'est pas «seul», l'altérité de l'univers extérieur ne lui suffisant pas. Il y en a bel et bien d'autres comme lui en ce monde, comme il en éprouve le besoin malgré ses réticences, et la distance qui les sépare de lui n'est pas irrémédiablement insurmontable, comme nous l'avons

27. Respectivement VA2, 211, VA1, 390, VA2, 208 et 179.
28. AES, 65-66.

déjà pressenti dans notre progression d'«autrui» à «toi»: 'L'homme vit dans un monde où chacun de ses semblables est virtuellement son proche, c'est-à-dire où chaque lointain est "rapprochable", chaque troisième personne "tutoyable" [...] La coprésence de nos frères neutralise de la sorte, au moins en esprit, le mal d'absence et de séparation dont nous souffrons.'

Ce dernier point va très loin, car, en définitive, il apparaît que c'est *l'existence du «soi» elle-même* qui se trouve paradoxalement en jeu dans le phénomène de l'approche d'autrui. En effet, c'est son abstraction, alors que nous fondons le vis-à-vis dans 'l'océan gris des Autres', qui confine à une vie vide, où il n'y a que confusion totale, indifférence et ennui. Toute ipséité s'y trouve dissoute: 'dans ce monde crépusculaire où les autres sont autres les uns que les autres et où personne n'est à proprement parler "quelqu'un", qui que ce soit, chaque autre est à la fois autre que les autres et autre que lui-même. L'égo lui-même s'est perdu, noyé, réifié en altérant et aliénant tous ses semblables[29].' Voilà la punition réservée à l'attitude faussement altruiste que nous avons vue, et dont l'isolement mortifère de l'ennui est clairement manifesté comme l'effet. Nous pouvons donc le redire du «point de vue» auquel nous sommes maintenant arrivés: même mon être propre ne peut exister pleinement qu'en tant qu'il est en relation proche et vivante avec ses semblables, dont il découvre l'être propre. Ce point central sera au cœur de nos analyses à venir.

Le paradoxe principal du présent propos sur l'ipséité vis-à-vis «prochaine et lointaine» consiste bien, selon nous, dans l'idée que *la distance permette la rencontre*. Sans elle, il n'y aurait que la solitude désespérante, ou encore la fusion impersonnelle illustrée par le mythe platonicien de l'androgyne. Mais l'étrange phénomène de la communication, selon lequel des êtres aussi foncièrement distincts puissent réellement se rencontrer, n'en reste pas moins toujours obscur pour l'instant. C'est tout le mystère de l'absolu plural qui s'y résume, tout le 'paradoxe vivant' qu'est l'homme, 'être amphibie incompréhensiblement

29. VA2, 131 et 132.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychosomatique qui réalise la communication des incommunicables[30] ' !

EXIGENCE PERSONNELLE DE LA PRÉSENCE D'AUTRUI : REGARD SUR LA MORALE DE JANKÉLÉVITCH

Une autre dimension doit cependant être développée en vue d'atteindre le cœur de cette thématique. Nous avons dit que l'approche d'autrui en tant que toi supposait, de la part de la conscience propre, des dispositions particulières. À ce sujet, nous savons déjà que l'égocentrisme utilitaire n'est pas la solution pour ce faire, mais cela ne suffit pas, et il faut maintenant voir le revers de cette disposition à courte vue.

La meilleure manière d'y arriver selon nous est de considérer les grands axes de la morale de Jankélévitch. En plus de nous en donner l'occasion, nous y verrons l'exploration par notre auteur de ce que l'être humain, en première personne, est appelé à développer de meilleur, *en tant qu'*être de relation dans un monde dont nous pouvons dire à la fois qu'il lui est extérieur et qu'il y participe. Nous y retrouverons entre autres, sous un nouvel éclairage, les riches thèmes de l'ipséité personnelle, de la vie en devenir et de l'innocence. En outre, nous obtiendrons de nouvelles lumières, plus près de la vie concrète cette fois, sur la question « qui est moi ? », de même que des indications supplémentaires sur la nature du « toi ». Seule la vertu de l'amour, qui couronne tout ce que nous dirons ici, ne sera pas traitée : notre but sera justement de nous diriger vers elle en vue du chapitre suivant.

Le dynamisme de l'intention

Pour en arriver à une description expressive des attitudes que l'humain se doit de développer en tant qu'humain, nous jugeons nécessaire d'exposer dans un premier temps les éléments centraux de la morale de Jankélévitch. Comme nous l'avons évoqué dans le premier chapitre, ce dernier nous exhorte à développer la disposition qu'il appelle l'*innocence*.

30. VA2, 103.

Mais nous parlions alors davantage du rapport au monde comme tel. Concernant le rapport à autrui qui nous intéresse maintenant, ses modalités ne pourront en être qu'agrandies et approfondies. Nous allons la considérer sous cet aspect, en évoquant tout d'abord le critère de l'intention.

Nous savons maintenant que dans l'univers *en devenir* de la pensée de notre auteur, il est davantage question de mouvement que « d'objet ». De là, les implications en matière morale ne sont pas difficiles à imaginer. En effet, il ne suffira pas, et même pas du tout, de se conformer techniquement à un code de conduite « juste » pour être vertueux, mais bien d'agir avec la réelle volonté du bien selon chaque circonstance concrète. C'est précisément là qu'intervient le rôle de l'*intention*, dont le titre du premier tome du *Traité des vertus* souligne le caractère « sérieux ».

L'intention concerne bien sûr, et au premier chef, la *volonté*, selon les termes que nous avons posés plus haut. Jankélévitch la relie d'ailleurs à la vertu en disant qu'elle est à celle-ci ce que la graine est à la plante : elle désigne la décision qui engendrera l'action. Elle s'avère de là '*première*', en tant que ' commencement réel et initial ' de l'œuvre à venir. L'auteur l'appelle encore ' "micro-vertu", vertu minimale, vertu germinale '.

Ici encore, comme nous devions nous y attendre, le rôle du temps est central. Et nous retrouvons du reste à cette occasion, mais par une autre approche, la difficulté majeure mentionnée à propos de la philosophie morale. En effet, ' [le] mouvement moral s'accomplit dans la lueur fugitive de l'instant ', dont nous avons vu toute l'ambiguïté du point de vue de la connaissance, tout le « presque-rien ». Or, l'instant est ce qui constitue, selon le philosophe, ' la réponse univoque à l'équivoque des intentions '. La question s'impose en effet : dans l'univers moral, comment cerner clairement l'intention, la réelle volonté immanente à une action ? Nous n'en verrons nulle part de traces clairement assignables, insiste l'auteur, et surtout pas dans les résultats factuels du geste posé, que l'on pense par exemple au fait de commettre un mal par ignorance non coupable, comme nuire à quelqu'un en ayant voulu l'aider. Le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème, nous dit le philosophe, gît alors dans le lien intime de l'intention avec l'*instant*: elle constitue elle-même une apparition disparaissante, un clignotement dérisoire en regard des « faits » concrets... Le propre de l'acte décisionnel comme tel est de s'ajouter mystérieusement à l'action concrètement posée en tant que 'je-ne-sais-quoi', comme un 'élément atmosphérique et vaporeux'[31]. Il semble donc négligeable, voire insignifiant, mais, pour autant, tout procède bien de lui dans ce que nous observons par ailleurs concrètement.

Cela dit, s'empresse tout de même d'ajouter Jankélévitch dans la droite ligne de ce que nous avons vu de la volonté, le mouvement ainsi désigné n'a rien d'un automatisme facile qui va son chemin sans que nous y soyons pour quelque chose. Il exige au contraire non seulement un élan propre mais encore un *effort* perpétuel, à même les inclinations égoïstes, la résistance du réel et l'écoulement du temps. Il nous dit: 'Entre l'intention et l'acte il y a l'abîme de l'effort personnel', évoquant 'le scabreux, raboteux, laborieux bon mouvement sur le parcours duquel l'épreuve d'une difficulté développe la tension dynamique d'un effort.' Qui plus est, dans le devenir, où les modalités de l'acte concret se figent au fur et à mesure dans le passé, il faudra également toujours renouveler d'un instant à l'autre notre décision d'agir, dans un effort constant: 'cet imperceptible seuil du devoir-faire et de l'avoir-fait, ce futur prochain de l'instant en instance sur le point de devenir passé immédiat, c'est le kaïros de la flagrante actualité intentionnelle'. Et nous devons le poursuivre sans relâche de seconde en seconde! L'intention est l'"élan passionné', la 'volonté de faire', en quelque sorte le 'futur actuel et léger de notre travail' tendu vers un « pas-encore » qui grâce à lui sera[32]. De l'ordre du quod, raison pour laquelle il est sans cesse menacé de mort d'instant en instant, le mouvement intentionnel concret est conséquemment relatif à l'action en elle-même, *in actu*, et n'a rien à voir avec une description extérieure et théorique ou un pauvre souhait: 'l'intention n'est pas une abstraction, mais elle *est* l'anticipation déjà réelle d'une réalité [...]'. Considérant

31. Respectivement SI, 187, I, 28, SI, 30 et VA2, 248.
32. SI, respectivement 187, 26, 39, 179 et 194.

qu'elle possède 'toute l'impulsivité du premier mouvement' et en accord avec son principe moral – et philosophique – le plus fondamental, Jankélévitch tient à préciser qu'elle n'est jamais '"opus"' mais 'opération', l'instance à peine discernable selon laquelle l'œuvre est non seulement sur le point de se réaliser, mais *va* bien se réaliser. L'intention est une réalité aussi bien 'indécelable' et 'indépistable' que 'décisive et définitive'.

De là, les choses sont claires: *c'est de moi-même en tant qu'acteur qu'il s'agit*. Aussi Jankélévitch soutient-il encore que 'l'intention est la conscience en vedette, à l'extrême pointe de l'initiative militante; la conscience aimantée par la très prochaine et naissante action'[33]. Son caractère non seulement engagé mais encore radical en est bien net, et l'auteur pousse ce dernier point jusqu'à dire de l'intention qu'elle est une sorte de 'tout-ou-rien' qui me concerne ici et maintenant, que personne ne peut réaliser à ma place dans les faits. Le je-ne-sais-quoi ineffable de l'acte décisionnel s'avère donc aussi nécessaire qu'il dépend de moi seul ici et maintenant. Son caractère sérieux, au sens que nous avons vu, est de là indubitable, et se reconnaît à son « faire sans dire » caractéristique, à l'opposé de la complaisance frivole qui « dit sans faire ». Il suppose également de moi la sincérité, en tant qu'il indique les réels desseins de ma conscience dans toutes mes entreprises.

Ainsi l'intention, création subite et mystérieuse, surgit-elle de moi, naissante et mourante, dans la fulguration de l'instant. Pareil propos n'est pas sans rappeler les observations antérieures sur l'intuition... Il montre également avec netteté en quoi ses dimensions sont bien « pneumatiques » et non « grammatiques ». Les « mouvements de charité du dimanche matin », immobilisés dans la satisfaction de soi, constituent, à cet égard, un comble d'hypocrisie[34].

Cela étant posé, le philosophe du paradoxe qu'est Vladimir Jankélévitch nous réserve l'un de ses mouvements

33. SI, respectivement 187, 265, 125 et 212, VA2, 244 et SI, 179.
34. Sur l'intention comme tout ou rien, *cf.* SI, 194, VA1, 298 et VA2, 54; sur le 'faire sans dire' et le 'dire sans faire', *cf.* SI, 268; sur l'importance de la sincérité, *cf.* VA1, 265; sur la ressemblance de l'intention avec l'intuition, *cf.* SI, 41.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déroutants qui le caractérisent. Sur ce que nous pourrions appeler le problème de la « continuation » de l'intention, il suggère d'abord que cette dernière ne saurait avoir qu'une parenté limitée avec la vertu proprement dite. En effet, elle demeure attachée à l'instant, alors que la vertu aspire à être un *modus vivendi*, qui regarde l'intervalle : 'L'intention, mouvement naissant et apparition disparaissante, est à peine vertueuse, et la vertu n'a presque plus d'intention !' Mais ayant avancé cette idée, il poursuit pour préciser que l'intention, relativement au temps, présente encore la caractéristique de *déborder* l'instant fugace et, de là, d'embrasser beaucoup plus large : 'l'intention, comme une générosité sans bornes, abonde et surabonde, et dépasse son propre présent ; l'intention est plus grande que soi et déborde de ses limites, soit vers l'avant, comme anticipation, soit vers le futur, comme retentissement'[35]. Ce point peut être rapproché de ce que nous disions de l'intuition fulgurante, toujours présente d'une certaine manière dans l'intellectualisme lui-même, dont elle mobilise les rouages. C'est ainsi que mine de rien, l'intention instantanée a quand même un réel pouvoir sur l'intervalle dans notre vie concrète : 'quand le radieux soleil de l'intention a brillé l'instant d'un éclair, nos concepts laborieux s'en trouvent illuminés pour de longues semaines. Il y a donc dans cette apparition disparaissante, dans ce clignotement fugitif, assez de ferveur pour réchauffer les longs hivers de la sécheresse.' L'intention a donc réellement des liens privilégiés avec la disposition vertueuse. Notons que l'auteur donne le nom de « retentissement » à cette survie de l'intention dans la durée, terme que nous retrouverons sous peu en parlant de l'innocence ultérieure[36]. Pour le moment, comprenons que l'intention instantanée serait en quelque sorte l'étincelle permettant la vie vertueuse dans l'intervalle, comme nous disions que l'éclair de l'intuition du je-ne-sais-quoi venait éclairer notre vie dans la durée, la délivrant de l'ennui.

35. VA1, 28 et 25. Les propos où étaient rapprochés l'instant et l'intervalle doivent en effet nous faire comprendre que 'la Fine Pointe contient en germe le *temps*, qui est à la fois souvenir et anticipation' (VA2, 242).

36. VA2, 242, notion de retentissement dans SI, 36.

L'intention, phénomène obscur et pourtant évident de notre expérience, ne peut donc être rien de moins que la seule chose qui compte vraiment dans l'univers moral de notre auteur, indépendamment des résultats concrets et même des modalités précises de notre action, dont nous avons déjà dit qu'elle ne s'y trouvait pas. Par exemple, l'intention de mentir égoïstement pour manipuler quelqu'un ne sera pas du tout du même « ton », moralement parlant, que celle de mentir charitablement à un mourant, et ceci indépendamment de l'impératif strict de sincérité. Faisant remarquer que '[c'est] au nom de l'intention que l'on condamne le méchant' et 'en l'honneur de l'intention que l'on tresse les couronnes', le philosophe soutient que celle-ci est en fait la seule à être 'bonne inconditionnellement, c'est-à-dire à tous égards ou points de vue, et sous tous les rapports'. Sa valeur est 'catégorique et anhypothétique' étant donné qu'elle ne concerne que le mouvement de la conscience en lui-même, et non ses modalités ni sa « matière ». De là, en tant qu''intention prévenante', elle *sera* selon lui immédiatement bonne ou mauvaise selon qu'elle cherche le service d'autrui ou l'intérêt propre, et ceci sans la moindre référence à quelque système de valeurs.

L'essentiel de ce point se résume en peu de mots : 'la seule intention est tout [...]', puisque 'la manière est tout'. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi dans le flux du devenir, l'intention nous pousse sans relâche à ne jamais nous arrêter ni nous complaire, mais à agir sans cesse, en visant ce que nous percevons comme le bien pour la situation où nous nous trouvons : 'ce n'est pas le résultat final qui importe, comme dans une somme algébrique de grandeurs positives et négatives, mais c'est l'intention et l'effort de chacun respectivement. Il n'y a ni comptabilité ni quantum matériel ; mais il y a obligation inépuisable que chacun éprouve par devers soi et quant à soi personnellement, comme s'il était seul obligé, seul redevable infiniment [...]'[37].

De là, pour le philosophe, 'l'intention seule fonde une vie morale continue et non pas [...] une spiritualité intermit-

37. SI, 215, 212-213, 121, 155 et VA2, 74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tente', laquelle agit épisodiquement de manière mécanique, sans âme, et plus souvent qu'autrement pour se faire valoir, aux yeux d'autrui comme à ses propres yeux. Aussi, après l'avoir vue posée aux origines de l'action comme telle, voilà que nous retrouvons l'intention comme n'étant rien de moins que 'l'âme et la racine vivante de toute excellence, ce qui rayonne la valeur et fait vertueuses les vertus'. Nous ne pouvions guère attendre d'autres thèses sur ce point, considérant l'idée fondamentale de notre auteur selon laquelle le « bien » n'est pas une chose préétablie, au sens figé. C'est bien plutôt un *dynamisme* qui est au rendez-vous, lequel se confond en dernier ressort avec *l'ipséité de l'agent moral lui-même*: 'le Bien [n'est] plus un attribut de telles personnes, mais la personne elle-même, ou l'*ipse* de cette personne sous les diverses manières d'être de son Être'[38].

Cet élément est très important, et suggère que nous ne sommes pas tant appelés à « faire le bien », comme si c'était une chose extérieure abstraite, mais plutôt à « se faire soi-même "bien" », dans notre manière de vivre les rapports que nous avons avec le monde et les autres.

Pourtant, et simultanément à tous ces aspects, le caractère très *fragile* de l'intention n'en est pas moins explicite. D'abord, son pervertissement de l'intérieur est d'une facilité déconcertante, une simple prise de conscience, ou complaisance, suffisant à faire de la bonne intention une mauvaise intention. À ce titre, il est notable de voir l'auteur souligner que toute bonne intention porte en elle-même de manière larvée son corrélatif mauvais et inversement, équivoque infinie qui vient désigner une nouvelle fois son caractère 'insondable'. Est-ce que je *me* préfère dans le geste que je pose pour rendre service à mon vis-à-vis, en me faisant mon propre spectateur et en m'en gonflant de satisfaction, ou si c'est bien vers lui que je suis tourné avec bienveillance et pour lui que j'agis? Cette obscure tension vibratoire constitue le cours même de la vie de la conscience aux yeux du philosophe. Elle ne s'arrête jamais et ne sera donc en aucun temps définitivement univoque.

38. SI, 194, 213 et VA1, 49.

Ensuite, il faut considérer la proximité de l'intention avec le dynamisme du temps. En lien avec ce que nous avons déjà suggéré, nous pouvons en effet dire que ce qu'elle vise dans son propre mouvement se trouve perpétuellement achevé et inachevé: 'la chose, à la minute précise de l'intention, est aussi bien faite que non faite [...], et elle se défait aussitôt[39]', de sorte que tout est toujours à recommencer.

Dans le même esprit, le philosophe mentionne aussi que l'intention tendue à l'infini se sentira toujours plus ou moins trahie, déformée par les actes réels et finis par lesquels elle aura cherché à s'incarner et se réaliser, point que nous avions également soulevé de l'intuition par rapport au langage en parlant de l'organe-obstacle. À cet égard, dans son désir en instance de réalisation, l'auteur fait remarquer que l'intention montre une ressemblance avec l'amour tel qu'en parle Platon, à savoir qu'elle est riche et pauvre à la fois. C'est alors la tragédie de notre finitude et de l'alternative, d'où procède la tragédie de la culture, qui manifeste une fois de plus sa présence: un seul possible se réalisera, qui ne pourra tout cumuler en lui, et nous n'aurons pas le choix d'assumer la déception corrélative à l'acte réellement posé.

Au demeurant, nous pouvons ajouter que l'intention prétend franchement à une autonomie qui n'hésitera pas à mépriser la rigueur propre à la loi morale... Serait-elle donc encline à la désobéissance? Nous sommes presque arrivés au moment d'éclaircir ce point des plus délicats, mais indiquons dans l'immédiat que l'auteur présente cette faiblesse comme, en définitive, une force, considérant le critère de l'amour du prochain. Il précise: 'L'intention est aussi fragile qu'un charme: contre elle le mécanicisme a toujours raison dans le détail et toujours tort en gros.' C'est en présentant le thème du purisme que nous pourrons opérer les distinctions nécessaires.

39. Dernière citation dans SI, 39. Le caractère insondable de l'intention est mentionné dans 47 et 50, l'idée de 'corrélatif mauvais' dans 46, et la fragilité de l'intention face à la complaisance dans 32-33. *Cf.* également, sur le mouvement de complaisance, G. Suarès, 'Vladimir Jankélévitch; Qui suis-je?', Lyon, La Manufacture, 1986, 28-29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoi qu'il en soit, nous pouvons pressentir, à même ces différents aspects, le caractère très exigeant de la morale jankélévitchienne. Il nous paraît bien résumé dans le premier volume du *Traité des vertus*, *Le sérieux de l'intention*, par les titres du dernier chapitre et de certaines de ses sections : « il faut faire le bien », toute tergiversation sur ce point étant honnie ; « c'est à moi de le faire », et non à d'éventuels « autres » que j'accuserais sans rien faire moi-même ; et « séance tenante », autrement dit pas demain matin ni la semaine prochaine mais *maintenant*. Remarquons que l'intention ainsi orientée exprime à nouveau, dès le départ, une volonté nette de sortie de soi, pour entrer en relation active avec l'autre qu'est le monde, et ultimement mon prochain... La suite du parcours est de là déjà « signifiée »[40].

Premier portrait de l'innocence

Revenons maintenant au thème de l'innocence. De ce que nous avons déjà évoqué, il est possible de dire qu'elle consiste, dans le dynamisme du devenir, à vivre et agir en vue du bien dans la situation concrète où nous nous trouvons, cela en lui étant tout entier donné, sans le moindre regard sur soi. Isabelle de Montmollin l'associe en ce sens à « l'esprit d'enfance », dont il s'agit de reconquérir la fraîcheur moyennant l'éveil puis l'émerveillement devant le monde. Le rôle de l'intention, d'ailleurs explicitement associé au *sérieux* par le philosophe, est au demeurant bien net dans pareil tableau. Mais qu'y a-t-il de plus encore ?

De fait, il y a beaucoup à dire. Commençons par la présentation que l'auteur nous fait de l'innocence : ‘ “l'état de grâce” ’, lui-même situé ‘ à la cime de l'âme ’. Jankélévitch explique qu'elle se poste aux deux extrémités de la vie morale, dont la continuation l'entretient dans l'inquiétude et la mauvaise conscience. Plus précisément, l'innocence consiste en ‘ le commencement et le dénouement ’ de la vie morale, se manifestant dans la vie concrète comme ‘ la spontanéité et l'authenticité intentionnelle de toutes les vertus ’[41]. Comme elle est aussi ineffable et indicible que l'intuition et l'intention, il est par suite très difficile de bien l'assigner elle aussi... L'auteur nous dit qu'elle est ‘ une attitude spirituelle de l'âme totale ’, qui la fait non pas ignorante ou inconsciente, ni davantage folle ou sotte, mais plutôt, et d'une certaine manière, « préconsciente ». Nous comprenons que ce qu'elle peut savoir d'elle-même, sa présence ou son attention aux choses, elle ne s'en complaît pas pour autant, et demeure quand même et tout entière ‘ tournée vers le dehors ’. De la sorte, l'auteur nous dit que si l'innocent comme tel demeure bien un ‘ être pensant ’, il ne se constitue néanmoins jamais pour autant comme un objet pour lui-même, et que *c'est* précisément cette attitude d'oubli de soi qui le tourne, par suite et en vérité, vers l'extérieur[42].

Le philosophe ajoute que l'innocence présente dans son mouvement même quelque chose de curieusement intemporel, et que cela lui permet d'atteindre son objet de manière *immédiate* étant donné qu'elle se constitue alors elle-même comme ‘ *médium* ’. Nous reconnaissons encore là quelque chose d'analogue à l'éclair instantané de l'intuition, et dont il est intéressant de voir le caractère « non temporel » attribué par l'auteur, comme si l'instant en lui-même, dont c'est la succession de plusieurs qui produit le flux du temps, n'était pas lui-même « du » temps, bien qu'il le constitue. Le propre de l'innocence est d'aller sans détour à l'objet selon un ‘ mouvement expansif et centrifuge ’. Elle montre de la sorte, continue le philosophe, une remarquable ‘ disposition à recevoir ’, de même qu'une sagesse caractéristique qui lui confère un pouvoir créateur dans le fil de la durée. L'on peut clairement en déduire que la quête des occasions la présuppose[43].

40. VA2, 271. Sur la ressemblance de l'intention avec l'amour en tant que riche et pauvre, *cf.* SI, 194 (et d'autre part Platon, *Le Banquet*, 203a-e) ; sur la finitude et l'alternative comme à la source de la tragédie de la culture, *cf.* SI, 210 ; sur les trois impératifs ‘ il faut faire le bien ’, etc., *cf.* SI, 217 *sq.*

41. IM, 193, 435 et 175 pour les deux dernières citations. L'idée d'état de grâce est également mentionnée dans 419. Sur les liens faits par I. de Montmollin avec l'esprit d'enfance, *cf.*, *op. cit.*, 194.

42. IM, 185-186, VA2, 195 et IM, 195. Sur le caractère préconscient de l'innocence, *cf.* IM, 187 ; sur le rejet de toute folie ou simplisme la concernant, *cf.* IM, 361.

43. IM, 194 et 193. Sur le caractère intemporel de l'innocence, *cf.* 184 ; sur le contact immédiat avec son objet, *cf.* 188 ; sur son pouvoir créateur, *cf.* 189.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est ainsi que Jankélévitch fait un éloquent portrait de l'innocence, la présentant comme une affaire de simplicité, de pureté, d'unité sans partage et d'aventure[44]. Insistant sur sa noblesse, il réitère qu'elle ne constitue en rien une béatitude niaise mais une *force*, et que la première de toute est 'l'Admiration'. Son caractère évanescent le conduit à la décrire encore comme 'une existence quasi inexistante et une présence absente', un 'état de potentialité et de parfaite disponibilité', 'insensible à soi, mais sensible à tout l'univers'[45]. Qui plus est, il ajoute que cet oubli de soi pour tendre vers le monde la constitue *elle-même* comme 'l'état de félicité': 'l'heureuse innocence s'oublie elle-même extatiquement en sa chose'. Il semble qu'alors que l'intention désignait une fulguration instantanée, l'innocence indiquerait davantage quelque chose comme une «disposition», peut-être pourrions-nous dire une tonalité. Mais elle désigne aussi, comme nous devions nous y attendre, un sommet qu'il s'agit de tâcher d'atteindre dans un processus toujours inachevé. Selon Jankélévitch, 'l'amoureuse et gnostique innocence' constitue 'la limite d'une conscience vraiment dynamique, vraiment infinie', autrement dit vraiment en rapport avec son milieu, monde comme autrui.

Nous voyons par ces éléments combien l'innocence poursuit la manifestation déjà bien amorcée de l'idée d'une sortie de soi et d'une ouverture à l'altérité au sens large, point qui manifeste de manière privilégiée sa profonde parenté avec l'intuition. S'il est vrai que c'est en réalité elle qui nous arrache à l'enfer inactif de l'ennui, il faut s'attendre à la trouver tant dans l'accomplissement des vraies œuvres humaines, et leur valeur propre, que dans l'enthousiasme dont l'être humain éveillé au monde fait toujours preuve. 'L'innocence est la grande inspiratrice des hommes'[46].

Pour notre propre analyse, soulignons en outre que le vif avantage d'une telle manière d'être par rapport à autrui, aux

44. Sur la simplicité, *cf.* VA2, 354 et IM, 433; pour les autres, *cf.* IM, respectivement 175, 189 et 192.

45. VA1, 391, et IM, 193, 196 et 195; sur l'innocence comme force, *cf.* 357.

46. IM, 195 et 188, SI, 164 et IM, 447.

yeux du philosophe, est qu'elle confère une transparence non seulement de soi pour les autres, mais encore des autres pour soi: '[l'innocent] est à la fois pénétrable et pénétrant'. D'une part, en effet, l'innocence 'lit à livre ouvert dans l'extériorité', ce qui va d'ailleurs très loin: 'non seulement elle voit le vrai, mais elle en est le porte-parole; et non seulement elle est le porte-parole de la vérité, mais elle *est* la vérité elle-même: car au travers de l'innocent la nature entière transparaît en filigrane; oui, dans ce regard absent c'est la totale présence du monde qui nous regarde de ses yeux sérieux et limpides'. Somme toute, l'innocence désigne rien de moins que le regard même que nous attribuions à l'intuition dans sa rencontre pleine et active du monde extérieur, comme elle constitue la trame du dynamisme de celui qui, faisant «le bien», se «fait lui-même bien», pour reprendre la formulation que nous suggérions...

D'autre part, il faut ajouter que sa réelle disponibilité et sa sincérité concernent aussi l'approche d'autrui. C'est grâce à elle que les chemins tortueux de la différence radicale et de l'absolu plural peuvent enfin s'aplanir, et qu'une réelle *rencontre* du vis-à-vis, dans la vérité, la confiance et la sympathie, devient possible. Dans le cadre de cette rencontre, du reste, le philosophe vient spécifier que le rapport au monde lui-même en trouvera un surcroît de clarté, nous comprenons dans le dialogue, et il fait une belle analogie à cet effet: 'La fonction de l'innocent, comme celle du verre invisible, est de laisser voir le monde extérieur sans être vu lui-même.' Ouverture au monde, ouverture à autrui, rapport au monde et rapport à autrui: tout cela semble trouver dans l'innocence le souffle nécessaire à son actualisation.

Cela dit, l'auteur ajoute tout de même que '[le] chemin qui mène au presque-rien de l'innocence diaphane s'appelle, à son tour, Conscience'[47]. Or, ce que nous avons déjà dit de la vie de la conscience laisse entrevoir que le défi de l'innocence ne sera donc pas facile dans notre condition de finitude en devenir...

47. IM, 189, 193, 190 et VA1, 268. Sur l'innocence comme rendant possible la rencontre de l'autre, *cf.* IM, 195.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La chute de la prise de conscience ou la complaisance

Nous parlions de l'intention soumise à la fugacité de l'instant. L'innocence aussi est concernée, et se trouve dans une situation hautement instable, comme en équilibre sur un fil : elle peut à tout moment succomber à la prise de conscience qui la fera chuter dans la complaisance.

Nous avons vu tout le dynamisme du devenir, constitutif de l'homme aux yeux du philosophe. C'est bien lui qui se trouve en cause ici : 'Tout nous parle de mouvement, tout nous conseille le passage à l'acte et le dédoublement de la conscience. Plus immaculée en cela qu'une tunique de lin, l'innocence représente en cela le maximum de l'instabilité.' Nous retrouvons l'esprit de nos premières considérations sur le pur et l'impur et le dédoublement de conscience : il n'en faut pas davantage pour nous confronter au problème de la *tentation*.

L'auteur suggère de manière intéressante qu'elle concerne au premier chef l'innocence 'la plus candide', et il en propose deux visages : 'L'homme est tenté en général par le passage de l'innocence sans conscience à la conscience sans innocence, mais il est tenté en outre par l'envie chimérique de retenir l'innocence dans la conscience : il veut *savoir* ce qu'il est, tout en continuant d'*être* ce qu'il sait, et inversement [...] être l'autre en continuant de le connaître.' La tragédie simmélienne de la culture se profile à nouveau, cette fois sous les traits de la tragédie de la conscience elle-même : l'homme est un être conscient de lui-même, ce que l'auteur rend parfois par l'expression « sujet-objet ». De là, il ne sera pas surprenant qu'il cherche à actualiser tous les possibles impliqués : 's'offrir soi-même à soi-même le spectacle [...] de sa propre existence', 'éprouver et contempler en même temps, être à la fois immanent et transcendant, englobé et englobant, dedans et dehors – voilà la grande tentation du sujet-objet'[48]. Nous avons toujours affaire à la dichotomie silésienne, signature de l'alternative, qui emprisonne l'homme mais que celui-ci voudrait pourtant dépasser. Nous voudrions tellement nous regarder agir en même temps que nous agissons, connaître ce que nous

48. IM, respectivement 328, 196, 199, 382 et 249.

sommes *au même titre que* ce que nous sommes vraiment dans la vie concrète ! Les implications sont des plus profondes, car c'est précisément dans le cas où elle succombe à cet attrait, nous dit l'auteur, que la conscience propre se prendra ni plus ni moins pour le centre de l'univers, comme nous l'avons dit, et qu'elle ne voudra plus sortir d'elle-même pour rencontrer une « altérité ». Elle s'imposera, au contraire, au monde qui l'entoure, prétendant tout rapporter à elle-même. Et revoilà la bonne conscience satisfaite d'elle-même, qui dans le cours de la vie sera davantage soucieuse du regard admiratif d'autrui que de se mettre à son service.

Dès lors, tout semble perdu : cette mutation a pour effet de détériorer tout acte vertueux en triste comédie, 'le bon mouvement innocent en représentation théâtrale'. En ce sens, il est pertinent de remarquer au passage que la faute est décrite par le philosophe comme une aliénation certes – altérité que nous pourrions peut-être associer à l'idée d'un « faux soi » – mais surtout comme un laisser-aller et une 'glissade', beaucoup plus que comme une « action à l'encontre ». La conscience mobile s'abandonne à se considérer elle-même, et c'est cet « autoreniement » qui la change, pourrions-nous dire, en un corps inerte, dans la mesure où elle renonce ainsi au devenir et à l'autoréalisation à l'infini : '*Le péché est la préférence de l'homme pour l'imperfection*', laquelle consiste, en l'espèce, au repliement sur soi, c'est-à-dire au refus de l'autre.

Comme cela a déjà été manifesté en parlant de l'isolement morbide de l'ennui, une telle éventualité confine l'homme non seulement à se perdre lui-même mais à perdre aussi tout le reste, ne vivant plus ces réelles *relations* nécessaires à sa vie. Dans l'inévitable rapport au monde de l'homme ainsi disposé, nous le verrons alors développer une attitude instrumentale et exploiteuse plutôt que contemplatrice et désintéressée, tandis que, dans le rapport à autrui, en plus de cet aspect qui le conduira à l'utiliser et le mépriser, le philosophe poursuit l'analogie déjà évoquée en disant que la vitre limpide deviendra miroir opaque : 'la conscience-de-soi est comme une respiration qui ternit le verre transparent en déposant sur lui la buée de son haleine'. C'est désormais *l'image de nous-mêmes* qui nous intéressera dans la rencontre plutôt que *l'autre en lui-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même, grave implosion qui est tout le drame de Narcisse, et dont l'introspection malheureuse et maniaque ne sera qu'une des conséquences dans la durée. Somme toute, il est net que la « tentation » dont il s'agit consiste, à nouveau, à prétendre être en même temps acteur et son propre spectateur, le lot de la complaisance étant ' d'usurper [...] le point de vue du Toi, du Lui et même du "On" '[49]. Tous les moyens seront bons, même l'optique d'un témoin complètement imaginaire !

Aux yeux de Jankélévitch, il est bien sûr impératif pour la conscience de rejeter courageusement cette propension pour être vraiment elle-même et entrer en relation avec le monde. Mais il poursuit en ajoutant, comme nous l'avions vu en parlant de la conscience, que toute la tragédie est que l'éventualité décrite se trouve en fait *inévitable*, qu'elle se produira tôt ou tard dans une vie humaine, laquelle ne peut pas ne pas être consciente d'elle-même. En outre, l'échec dont il s'agit s'avère irréversible puisque l'innocence, si elle peut être rétablie, ne pourra en revanche jamais l'être ' à l'identique '. Quelque chose sera irrémédiablement perdu le jour de la première prise de conscience, ce que nous ratifions d'ailleurs par le caractère grave et presque « solennel » que nous conférons aux premières fautes d'un enfant, comme le premier mensonge. Dérisoirement, cette suite d'événements fait partie de la route même de la maturité humaine, soutient notre auteur. Le dessillement des yeux quant aux ' mystères intravitaux et implicitement consubstantiels à la nature de la conscience ' viendra, avec les tentations subséquentes, et il est non seulement inutile mais irréaliste de chercher à l'empêcher.

De ce point de vue, Jankélévitch ajoute du reste que le fait de succomber n'est même pas nécessaire ici, puisque le simple *fait* de la tentation en elle-même signe déjà son congé à

49. SI, 160, IM, 312, 190 et 381. Sur l'homme qui exploite le monde au lieu de le contempler, *cf.* IM, 205. Sur le lien entre le péché et le refus de l'autre, *cf.* I. de Montmollin, 236. D'autre part, sur la comparaison avec le mythe de Narcisse, qui rejoint nos considérations introductives, *cf.* Lavelle, dans *L'erreur de Narcisse*, où l'auteur fait bien ressortir que Narcisse prétend revendiquer sa propre image pour lui-même seul, alors que seul autrui peut vraiment la recevoir dans une relation réciproque.

l'innocence diaphane, qui par définition ne la connaît pas[50]. Un piège semble ainsi se refermer sur la conscience.

Le sporadisme des valeurs, épreuve pour la volonté ; contre le purisme

Cela étant dit, et de manière plus générale, nous jugeons opportun de faire remarquer maintenant que l'auteur soutient l'existence de « maux nécessaires » en matière morale. D'où vient cette idée ? Elle découle en fait directement de ce que l'auteur appelle le sporadisme des valeurs, et il nous semble incontournable de nous y arrêter un peu pour en dégager les principales implications.

Il s'agit d'une autre conséquence de l'alternative, où l'on retrouve l'esprit des tensions déjà observées dans la pensée de ce philosophe, en particulier sa métaphysique.

Jankélévitch récuse comme idéalistes et « romantiques » les systèmes moraux selon lesquels l'édifice moral est d'une cohérence parfaite au plan pratique. Si en effet l'on peut *imaginer* un état de fait où des vertus comme la sincérité, la justice et l'amour seraient toujours complémentaires, dans la *réalité*, nous dit-il, il faut constater qu'elles reproduisent l'antagonisme en quelque sorte « égocentrique » que l'on observe déjà entre les hommes, tous différents les uns des autres. Chaque vertu revendique par devers soi une valeur *absolue*, de sorte qu'il y aura tôt ou tard des conflits dans les situations concrètes, par exemple le problème de mentir ou non à un homme qui en cherche un autre pour le voler ou le tuer. L'on se retrouvera alors dans un dilemme insoluble *stricto sensu*, les valeurs de sincérité littérale et de justice envers la victime potentielle

50. IM, 328 et 330. Sur l'impératif pour la conscience de lutter contre cette propension, *cf.* 257 ; sur l'idée que la seule tentation supprime l'innocence, *cf.* 340 et 343. D'autre part, l'on peut bien voir à quel point l'auteur s'inspire du récit de la chute tel que décrit dans la Genèse, et qu'il interprète à sa manière. Il existe bien sûr différentes lectures, la « chute » étant ici assimilée à l'inévitable prise de conscience elle-même, alors qu'en revanche, la lecture chrétienne catholique par exemple, notamment sous l'influence de saint Augustin, se concentre plutôt sur l'idée de l'orgueil et de la désobéissance, du fait contingent d'avoir voulu décider soi-même du bien et du mal en faisant fi de ce qu'avait posé le Créateur.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

revendiquant à l'infini un respect total impossible dans les faits. L'auteur explicite son point de vue au moyen d'une analogie avec la lumière et le prisme, qu'il déploie comme partiellement imparfaite mais de manière à faire ressortir son propos :

> comme la lumière blanche se décompose en couleurs juxtaposées, ainsi le rayon de la valeur unique s'étale sur la palette de notre psyché en un pluriel de valeurs inégalement importantes. Mais les composantes que le prisme analyse recomposent la lumière blanche par leur synthèse : dans la conscience de l'homme, au contraire, les valeurs descellées deviennent exclusives l'une de l'autre : et elles ne sont pas des aspects complémentaires qui reconstitueraient le tout en s'assemblant, mais elles sont chacune un univers et un absolu pour soi [...]

Ainsi en récoltons-nous un ' état de guerre chronique ', signature de ce nouvel impossible-nécessaire, qui nous déchire sans cesse et contribue à entretenir notre mauvaise conscience. Ce ' décousu métempirique des normes ', cette ' dysharmonie ', n'est en définitive rien d'autre que le *mal* lui-même aux yeux de l'auteur, du moins au sens métaphysique. Le résultat concret est que notre finitude soumise à l'alternative se trouvera tôt ou tard confrontée à des situations où elle se devra de choisir d'une manière selon laquelle tout ne sera pas « sauvé », rigoureusement parlant. Le critère de sélection, « valeur unique » dans cette longue citation, sera bien sûr la vertu de l'amour, comme nous le verrons[51].

Les dispositions d'intention dont nous parlions joueront par suite un jeu très serré avec les maux nécessaires à assumer... Nous retrouvons ici sous la plume de notre auteur les notions de pur et d'impur, appliquées cette fois à ce que nous pourrions appeler le « contenu » de la vie morale.

Nous le constatons : la prétention respective des valeurs au respect absolu et leur collision dans des situations concrètes résument l'un des endroits privilégiés où l'homme expérimente

51. IM, 314 et 305. *Cf.* également PM, 153 : ' il y a quelque chose de tropical dans cette profusion où les normes s'enchevêtrent inextricablement et chevauchent l'une sur l'autre. Le désordre et l'incohérence liés au sporadisme des valeurs, loin de composer une harmonie, attisent une guerre civile. '

la tragédie de l'alternative. L'« impur » ne concernera plus cette fois le devenir dans l'ipséité propre ou le rapport au monde en tant que non-moi, mais plutôt la nécessité de nous « salir les mains », tout au moins du point de vue de la rigueur « littéraliste », tout en *faisant* néanmoins le bien. Le cas du mensonge au voleur ou au tueur est typique, où la véridicité ferait plus de tort concret, et trahirait davantage un manque de charité envers le prochain, que l'entorse à son impératif radical. À cet égard, nous dit Jankélévitch, l'homme se doit de continuer de poursuivre concrètement le bien, en assumant chemin faisant les inévitables attitudes opposées à l'un ou l'autre interdit catégorique relatif à chaque vertu par devers soi. Il souligne à quel point la situation est plus que jamais *sérieuse*, et que c'est non sans un goût amer que l'être intermédiaire que nous sommes assumera ainsi de l'« impur » dans son existence.

Ceci dit, le philosophe poursuit en soutenant avec force que le fait de persister à respecter *stricto sensu* tous les impératifs conduirait précisément à trahir le plus important d'entre eux, qui est celui de l'amour du prochain. Ainsi, nous dirions sur demande une vérité douloureuse au mourant, dût-il en mourir sur l'heure, et nous dirions à l'agresseur, toujours sur sa demande, que l'homme qu'il poursuit pour le tuer se cache bien dans notre sous-sol ! Jankélévitch donne le nom de « purisme » à une telle attitude, et il la traite sans ménagement. À cause d'elle, en effet, la vertu devient non seulement invivable et méprisable mais encore impossible *de facto*, à cause des incontournables situations conflictuelles. Ce comportement n'exprime en fait rien de moins qu'un refus du devenir, une ' phobie de l'Autre ', et plus précisément du ' contact ', dans la mesure où la personne en question se retranche de façon déterminée dans ses quartiers, avec ses certitudes propres et surtout abstraites. Nous retrouvons ainsi dans le purisme la répulsion envers l'altérité du non-moi.

Le philosophe observe d'ailleurs qu'une telle attitude entraînera encore une répulsion envers le corps, en tant qu'il constitue le lieu par où l'altérité, donc l'impureté, peut faire effraction en moi : ' De ces multiples relations compromettantes le corps est l'instrument : car c'est lui qui établit la communication avec le non-moi et nous relationne avec l'altérité. En

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait c'est la raison qui pense la *relation* et, la pensant, nous soustrait déjà à l'impur [car *ceci* fait alors partie intégrante de nous] : par le corps nous entrons seulement dans des *rapports* vécus avec l'altérité.' Et ce rapport sera des plus suspects, de même que le corps par lequel il se produit! L'on pourra en arriver, au surplus, à vouloir opérer le même mouvement de distanciation et de repliement avec ses propres pensées, alors perçues comme contaminées par leur objet extérieur impur, et pourtant bien absent. Nous sommes toujours confrontés au même problème sur ce chapitre : 'la pureté tiendrait uniquement à l'être-sans, l'impureté à l'être-avec', comme si l'« autre » était lui-même le mal[52]...

Vladimir Jankélévitch n'hésite pas à poser cette attitude comme une hypocrisie, avançant même que l'objet de sa dissimulation est en réalité le rejet de la vertu : 'Vouloir la pureté absolue pour la vouloir impossible' est sans contredit la marque d'une attitude qui est 'exotériquement volonté et machiavéliquement nolonté'. Il donne un autre exemple en parlant des 'pseudo-pacifistes qui veulent la paix dans tous les cas pour la livrer, désarmée, à la violence'. Ce comportement relève du régime de ce qu'il appelle parfois la « tête sans corps », ou l'angélisme, qui prétend ignorer dédaigneusement l'univers des moyens pour atteindre directement la fin visée. De la sorte, nous pouvons bien voir que le problème a, comme toujours, partie liée avec le sérieux : 'La volonté qui veut d'emblée le pur n'est pas une volonté *sérieuse* ; ce qui est sérieux, c'est l'assomption du composé, âme et corps réunis, et de la totalité psychosomatique ; et ce qui est frivole, c'est de se placer au-dessus de la mêlée et de volatiliser l'obstacle et de futiliser la tragédie de la contradiction.' De la sorte, le critère pour en sortir s'avérera une nouvelle fois cette perspicacité semblable à l'esprit de finesse pascalien, discernant le comportement que la charité impose d'assumer ici et maintenant, et comprenant aussi par exemple '[qu'être] tout le temps et brutalement sincère, c'est

52. PI, 35, 61, 60 et 108. Sur les pensées jugées contaminées par un objet impur absent, *cf.* 64-65 ; sur l'identification de l'autre avec le mal, *cf.* 115.

parfois ne l'être pas ; et [que] vice-versa pour être sincère profondément il faut cesser de l'être'.

Nous avions déjà pu sentir une réticence analogue dans les considérations antérieures sur le pur et l'impur, alors que ce dernier avait été associé à l'altérité en général que le moi répugne à assumer. Nous pouvons comprendre maintenant que le « purisme », alors qu'il fait profession d'une parfaite identité à soi, sans la moindre tache, cache en réalité un *refus de l'autre* aussi bien que de l'action concrète, et de là un échec radical. Remarquons d'ailleurs en ce sens cette boutade de l'auteur à son endroit : 'Agir, c'est sortir de soi pour entrer en relation avec l'altérité, et c'est par conséquent déroger et déchoir.' Aussi, 'bénie la philosophie de l'impureté puisqu'elle est la philosophie de la chose possible et faisable et qui doit être faite et qui par conséquent sera faite'[53]. Nous l'avions reconnue : à travers tous ces propos, c'est bien toujours la pureté événementielle et instantanée de *l'intention du bien* qui est signifiée comme seule importante, et dont nous avons vu que l'auteur la disait bonne en elle-même, indépendamment de tout critère extérieur. De là, nous voyons bien également, malgré ces précisions en apparence concessives du point de vue de la lettre de la loi morale, que l'impérativité de la rectitude au niveau de la volonté et des actes individuels, qui rejoint celle de Kant, demeure claire et même implacable dans la philosophie morale de Vladimir Jankélévitch.

En outre, nous retrouvons cette sévérité dans le problème de la mauvaise conscience lui-même : la vraie pureté, fragile entre toutes, implique le fait de se considérer soi-même comme impur, autrement nous sombrons tout de suite, aux yeux du philosophe, dans l'impure complaisance qui, elle, ne connaît pas d'exception. Fille de l'instant, la pureté dépend donc tout entière de notre libre volonté pour perdurer dans l'intervalle :

> Notre pureté morale est un peu comme le monde, d'après Descartes, qui ne subsisterait pas un seul instant si le Créateur

53. Respectivement VA1, 251, IM, 371, VA1, 251, 273 et à nouveau 251, PI, 70 et VA1, 261. En guise d'exemples sur la mention des régimes de la tête sans corps et du corps sans tête, *cf.* VA1, 273, VA2, 219. Enfin, sur l'esprit de finesse pascalien, *cf. Pensées*, éd. Brunschvicg, fragment 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne le recréait à toutes les secondes de la durée. Notre pureté à chaque instant s'abîmerait dans le non-être si nous n'étions là pour la regonfler sans cesse et la continuer à toute minute laborieusement. L'homme ne peut espérer une pureté que s'il se juge lui-même impur, car c'est dans le contentement de la complaisance qu'il a le plus irrémédiablement perdu la pureté acquise.

De là, la pureté apparaît bien comme le fruit de mon intention du bien, donc de ma volonté, mais toujours moyennant le critère de l'innocence qui ne louche pas sur soi : 'Personne [...] ne peut affirmer de soi-même, et à cette minute même : "Je suis pur" ', de sorte que 'la profession de pureté est plus qu'un angélisme, c'est un non-sens et une imposture radicale'. Nous retrouvons ainsi la même articulation paradoxale : 'Désespérément irréelle, mais réalisable à l'infini, la pureté fait encore entendre son appel dans le concert discordant de notre être. Elle règle nos efforts. Elle aimante notre action. Elle donne un sens à nos valeurs.' C'est bien l'impératif de la rectitude d'intention et de l'innocence qui se découvre une nouvelle fois ici. Le philosophe est du reste bien net : 'Avouons-le enfin, la pureté et l'impureté sont avant tout des intentions.' Sur le plan moral, cela indique avec netteté en quoi la vertu, à laquelle nous arrivons, n'a pas '*d'impetus*', qu'elle ne peut s'arrondir dans un régime acquis comme celui du mouvement local sans force contrariante. Le régime de la vie morale n'est en réalité rien d'autre que celui de 'l'impulsion instantanée', où il faut toujours tout recommencer à neuf, à même la succession d'instants qu'est la durée[54]. Ce trait précis, leitmotiv dans la pensée de notre auteur, s'avère donc bien au rendez-vous à tous ses différents niveaux.

Pour revenir maintenant plus directement à notre propos sur le dilemme de la conscience propre devant une telle situation, l'auteur est d'avis que bien que l'égocentrisme de la complaisance soit pour l'homme en devenir un « mal nécessaire », il ne doit néanmoins jamais être prétexté *en faveur* de ce laisser-

54. AVM, 168, PI, 5, 7, 25 et 264, et AVM, 195. D'autre part, sur la morale kantienne, la référence principale demeure bien sûr la *Doctrine de la vertu*, deuxième partie de la *Métaphysique des mœurs* (Paris, Vrin, 1968).

aller. Il doit au contraire toujours le fuir et poursuivre à l'infini la pureté de l'innocence. Ici encore, c'est la loi de l'alternative qui joue son rôle, au niveau de la disjonction entre l'acteur et le spectateur. En effet, en raison des puissantes propensions de la conscience à la complaisance égocentrique, Jankélévitch explique qu'il y a des éléments de vérité d'une situation qu'il vaut mieux pour elle ne pas savoir. Le cas des maux nécessaires à assumer est alors privilégié, puisque, dans cette situation, mon intérêt propre aura tôt fait de se croire justifié de s'y attacher de bon gré. Le « moindre mal » dans le cas problématique n'en sera alors plus un, mais bien plus une heureuse aubaine me permettant pour une fois de m'attacher ouvertement à un comportement répréhensible qui m'attire en lui-même ! Toutes les occasions seront ainsi bienvenues, qui me permettraient somme toute de convertir le mal « nécessaire » en mal *voulu*. En utilisant la terminologie des moyens et des fins, où l'on comprend que les moyens seraient justement des « maux nécessaires », le philosophe parle cette fois de « corps sans tête » pour désigner ceux qui se complaisent dans les moyens en laissant de côté, du point de vue de l'intention, la fin supposément visée à travers eux.

Nous avons donc sous les yeux 'deux systèmes optiques disjoints, l'un à l'usage du "témoin philosophe" et l'autre à l'usage de l'agent', et les maux nécessaires, lorsqu'il y en a, ne doivent être connus comme tels que par le premier. Le second, que le philosophe compare à l'enfant à qui il ne faut pas tout dire, s'en griserait. Si le témoin peut voir et dire que tout n'est pas possible en ce monde, en revanche, 'selon l'optique de l'agent il faut dire au contraire que vouloir est pouvoir et qu'on peut tout ce qu'on veut'.

L'auteur précise que cette distinction a aussi des implications concernant le statut selon lequel une action donnée est considérée. Ainsi, du point de vue du spectateur, il arrivera que le fait de succomber à une tentation ne soit pas grave en lui-même et relève d'un lapsus, par exemple une faute isolée de gourmandise. Par contre, en première personne, tout échec de ce genre, même pour des broutilles, constituera une 'honteuse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

capitulation'[55]. La sévérité de la vision morale de Jankélévitch apparaît là de nouveau.

Nous l'avions déjà vue énoncée : « il faut faire le bien »...

Cela dit, l'auteur ne soutient pas moins que le sort de l'innocence n'est pas pour autant jeté, après l'incontournable première prise de conscience et la présence d'impuretés nécessaires dans notre condition mixte... Mais comment est-ce donc possible ? C'est là que se détache l'importante articulation de la différence entre innocence citérieure et innocence ultérieure, où nous verrons bien se distinguer les deux extrémités de la vie morale auxquelles nous faisions allusion, sans oublier la tension perpétuelle qui affecte leur entre-deux et qui est, à ses yeux, *notre* vie.

De l'innocence citérieure à l'innocence ultérieure

Si d'une certaine manière, nous dit Jankélévitch, le devenir lui-même nous reconstruit une innocence « à mesure » ou 'négative', ne serait-ce que par l'oubli ou la perpétuelle nouveauté de chaque instant, cela ne suffit pas en morale, considérant le critère de la rectitude d'intention sans laquelle l'égoïsme s'impose et détruit tout de l'intérieur. Certes, l'alternative à laquelle nous sommes confinés étant ce qu'elle est, le philosophe nous dira que mieux vaut l'innocence sans en avoir conscience que la conscience centrée sur elle-même et donc sans innocence. L'agent plutôt que le témoin ! Tout de même, dans la vie de l'homme en devenir, il faut bien rendre compte de la manière dont celui-ci oscille inévitablement entre ces différents états, et de là chercher ce qu'il y advient de l'innocence[56].

Nous découvrons alors une dynamique particulière, que l'auteur déploie en quatre stades. Il mentionne d'abord l'innocence citérieure, qui correspond à l'inconscience enfantine et dont nous venons de voir l'inéluctable destinée. Il s'agit dans ce

55. IM, 93, SI, 119 et IM, 351. Sur la poursuite infinie de l'innocence sans complaisance pour les maux nécessaires, *cf.* IM, 312.

56. Sur l'insuffisance du devenir en matière d'innocence, moyennant le critère de la rectitude d'intention, *cf.* IM, 358-359 et PM, 154 ; sur l'innocence sans conscience préférable à son inverse, *cf.* IM, 210.

cas de l'agent encore inconscient de lui-même. Dans un second temps, le philosophe nomme la médiocre « demi-conscience », qui correspond à la prise de conscience de soi dont nous avons parlé plus d'une fois, narcissique et gloutonne, et prétendant sauvegarder son image devant les autres, ce qu'elle peut aussi bien faire en se complaisant dans les « maux nécessaires » que dans le purisme maniaque, par exemple. Ce stade est suivi en troisième lieu par celui de « l'extrême conscience de la sagesse ». Cette dernière désigne le mouvement selon lequel nous nous distançons une seconde fois de nous-mêmes, en l'occurrence de l'orgueilleux mouvement de la demi-conscience, pour relativiser les prétentions propres et, de là, établir un certain équilibre entre moi et les autres. Je ne suis pas seul au monde et les autres comptent bel et bien eux aussi. Cela se produit *via* une instance globalisante, extérieure et impartiale présentée comme le « logos », ou « raison », et que nous retrouverons, quoique légèrement différente, en parlant de la vertu de justice. Ce point, conjugué d'autre part au feu de la déception qui ne manque pas de dissiper dans le cours de la vie les illusions de l'emphase égocentriste, fait de cette conscience un principe de modestie. Au sommet, enfin, nous avons l'innocence ultérieure, dont le propre est de céder la première place à autrui et de vivre de charité. Nous pouvons observer du mouvement d'ensemble que l'innocence se sert de la mauvaise conscience comme d'un organe-obstacle pour « rebondir » à sa manière de l'événement qui semblait pourtant la supprimer. Il convient d'insister sur le quatrième temps de cette progression[57].

Nous le savons maintenant : le presque-rien de l'innocence se consomme dans un vécu direct et sans dédoublement, par exemple : 'être sage sans jouir de sa sagesse par réflexion, espérer sans se rendre à soi-même un sensible témoignage de son espérance', etc. L'innocence ultérieure, à l'extrémité supérieure de la vie morale, s'avère ainsi 'l'innocence redevenue innocente en dépit du savoir et du souci et grâce à ces épreuves mêmes'. C'est elle qui réussit le tour de force paradoxal d'être consciente sans être complaisante. C'est également elle qui

57. Pour tout ce développement, *cf.* IM, 395-396, sauf pour le lien avec la modestie, *cf.* 367.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaît l'existence des maux nécessaires mais continue d'agir comme si aucun d'entre eux, pris concrètement et particulièrement, ne l'était. Et c'est encore elle qui sait que « vouloir » ne veut pas toujours dire « pouvoir », mais continue néanmoins d'agir avec conviction comme s'il en était bien ainsi[58]. L'innocence ultérieure constitue en définitive une sorte de « quod continué », éternellement nouveau, 'l'instant qui se continue comme instant', ce que l'auteur appelle une fois de plus '*retentissement*', de même que 'commencement éternel'. Nous mentionnions son idée selon laquelle nous devions toujours recommencer à l'infini en matière morale, que rien n'était jamais achevé une fois pour toutes. Il semble que l'innocence ultérieure désignerait, paradoxalement en même temps, le *mode* et l'*action* selon lesquels nous y arrivons dans notre existence en devenir.

Du reste, par cette autre avenue, nous voyons à nouveau l'innocence rejoindre directement l'intuition, où nous avons vu que s'épousaient instant et intervalle. Tout en concernant le feu de l'action, elle peut de la sorte également s'ériger en habitus. Revenant sur la sagesse qui lui est propre, le philosophe spécifie que le fait de se maintenir à la 'fine extrême pointe de l'instant', abandonnée aux 'grâces de l'instant présent' dans une '*continuation* éternelle', donne à l'innocence ultérieure une agilité instantanée face aux différentes occurrences, même tragiques et hérissés d'impératifs contradictoires[59]. Il reprend à ce titre le propos évoqué plus haut, pour dire enfin que c'est l'innocence ultérieure qui se révèle le plus profondément 'gnostique'. Elle 'fonde [elle-même] la vérité du vrai', en la « posant » elle-même dans son action, de sorte qu'il vaut mieux dire qu'elle « est » la vérité plutôt qu'elle ne la « sait », en quoi elle échappe à l'objection de la dichotomie soulevée par Silesius. Le critère du vrai apparaît bien ici comme la pureté d'intention et non la soumission littérale à un édifice de concepts abstraits. C'est ainsi,

58. IM, 406, 362 et 394. Sur l'innocence comme presque-rien, *cf.* 194 ; sur la conscience de l'innocence sans la complaisance, *cf.* PI, 133.

59. IM, respectivement 436, 437, 396, 419 et 435. Sur le lien entre l'innocence et l'intuition, *cf.* 437 ; sur son pouvoir de devenir habitus, *cf.* 438 ; sur l'agilité de l'innocence face aux situations difficiles, *cf.* 421.

selon l'auteur, que le mensonge à l'assassin recherchant un homme caché dans notre sous-sol constitue dans ce contexte *la vérité même*, par-delà la « véracité littérale »... De la sorte, la tragédie de l'alternative, le sporadisme des valeurs et les maux nécessaires qui en résultent sont particulièrement expérimentés par l'innocence ultérieure... mais c'est pour les transcender, bien que ce ne soit que pour un instant !

Par suite, nous ne serons guère surpris de voir Jankélévitch associer directement l'innocence au mystère du je-ne-sais-quoi : 'Profondeur superficielle et sans arrière-pensées, la transparente innocence sait quelque chose, mais elle ne sait pas *qu*'elle le sait : ce qu'elle sait est donc un *je-ne-sais-quoi* [...].' L'innocence 'désigne le mystère', étant elle-même un mystère 'qui tient entier dans son effectivité pure', claire et obscure à la fois, limpide et comme absente... Au demeurant, et comme pour l'intuition du je-ne-sais-quoi, Jankélévitch avance qu'elle nous conduit à la joie, et même au 'miracle de la joie continuée'. Elle est elle-même 'l'éternelle matinée' déjà évoquée, 'qui à chaque nouvelle aurore réitère le premier matin du monde'[60]. C'est en vivant d'elle et par elle que nous communions réellement au monde, que nous allons réellement à la rencontre de cet *autre* qui se présente à nous. Que rendra-t-elle donc possible à propos de la rencontre bienveillante d'un autre être humain ?...

À ce titre, il convient de noter encore sur ce chapitre que l'innocence nous fait toucher, à sa manière, au mystère de l'impalpable ipséité et de la personne. La première prise de conscience l'ayant dédoublée d'avec elle-même, la fragile pointe restauratrice de l'innocence ne peut en effet jaillir que depuis son intimité même : '[l']innocence sans conscience et presque sans être est le clair regard de l'ipséité'. Jankélévitch nous dit de l'innocent : 'il y a là quelqu'un, un moi qui n'est plus pour-soi, mais malgré tout un moi, une libre monade, un

60. IM, respectivement 401, 434, 443, 445, 439 et 442. Sur le lien avec la dichotomie silésienne, *cf.* 434 ; sur le lien avec le sporadisme des valeurs et la tragédie de l'alternative, *cf.* 402. D'autre part, I. de Montmollin soutient en toutes lettres que l'innocence selon Jankélévitch est seule à nous restituer « en sa limpidité, *la présence du monde* » (201).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sujet-substance chargé inconsciemment du fardeau de sa propre dignité', 'une monade morale dont toute l'essence est esprit'.

En ce sens, il mentionne qu'une forme particulière de l'innocence est la pudeur, 'trouble imperceptible qui révèle involontairement le mystère', manifestant une nouvelle fois au passage notre condition mi-ange et mi-bête, dont la première partie ne veut pas être réduite à la seconde. Voilà sans doute une raison plus profonde et plus noble pour laquelle nous nous rétractons devant la moindre tangence d'un «non-moi», soucieux du 'mystère intangible' qu'est 'le mystère familier de l'innocence' et que nous ne voulons pas exhiber à tous vents[61]...

Il ressort bien de l'ensemble de ces considérations que le moteur de l'attitude décrite ici n'est bel et bien rien d'autre que *l'appréhension bienveillante d'autrui*. De fait, le philosophe souligne que l'innocence ultérieure vit, désire, espère, agit en tous points pour l'autre appréhendé en tant que toi: 'L'innocence ultérieure est la cité céleste de la deuxième personne, qui est partenaire d'amour et de grâce'. Elle intervertit, ni plus ni moins, la première et la deuxième personne. C'est selon ces modalités qu'elle se manifeste tout entière comme *esprit*, ou «pneuma», et non comme lettre morte et stupide. Jankélévitch ajoute en ce sens qu'elle nous invite à faire «comme» elle fait et non «ce» qu'elle se trouve à faire dans les circonstances «d'ici et maintenant». Comme toujours, la *manière* a le dernier mot, alors qu'il s'agit d'aller toujours «au-delà», de devenir passionnément et coûte que coûte tout ce que l'on peut devenir sans prétendre à rien, et surtout pas à son innocence d'ailleurs!

61. Respectivement IM, 194, 449, 194, 454 et 457. L'auteur évoque également la pudeur pour parler de la conscience aimante dans son attitude envers l'aimé, alors qu'elle cherche à éviter un 'assaut frontal tout en se maintenant dans l'ordre de l'amour; la pudeur est la phobie de l'abordage effronté, jointe à un secret appétit de dialogue [...] elle hésite, ambivalente, entre l'anonymat impersonnel de l'abstraction et le colloque de plein fouet. L'oblicuité pudique est la résultante de ces deux forces divergentes' (VA2, 304-305). Elle paraît alors semblable au respect, mais davantage dans un mouvement par rapport à soi-même plutôt que considérant autrui. Notons que Max Scheler s'est également intéressé à cette question dans *La pudeur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952.

Comme nous avons pu le voir jusqu'ici dans l'ensemble de notre progression, la prise de conscience de soi ainsi que la résistance du monde apprennent bien des choses à la conscience candide. Nous comprenons que le fruit de toutes ces découvertes n'est en fait rien d'autre que *l'existence d'autrui elle-même*, qui ne pouvait être soupçonnée dans le monde clos de l'inconscience enfantine. C'est ainsi que l'innocence ultérieure pousse à leur terme les points que nous soulevions plus haut, en l'occurrence lorsque «l'altérité en général», à laquelle nous avons vu qu'il s'agissait de s'ouvrir, se concentre et prend soudainement les traits d'un autre être humain appréhendé nommément dans toute sa mystérieuse effectivité, disons comme Lévinas un *visage*. D'autre part, alors que l'innocence citérieure enfantine «savait» mais sans le «savoir», nous comprenons que l'innocence ultérieure adulte «sait» qu'elle «sait», connaît toutes ses limites, mais passe outre et replonge de nouveau à corps perdu dans l'action pour autrui en tant que toi[62].

Et bien sûr, il est crucial, pour une bonne compréhension de la pensée de notre auteur, de ne pas oublier que la tragédie de la conscience n'est jamais pour autant surmontée *pour de bon* dans la vie concrète. Le mouvement en quatre temps que nous avons présenté ne peut être que soumis au devenir sans fin: '[on] n'est jamais vertueux une fois pour toutes', d'où le fait que notre 'mauvaise conscience inquiète' ne ménagera jamais sa peine. Nous nous devons de saisir et de retenir que, jusqu'à notre mort, il n'y aura jamais, dans notre existence, de «dernier mot» au débat que nous venons de décrire entre innocence et complaisance. Il faudrait plutôt évoquer quelque chose comme une «vibration», terme parfois utilisé par l'auteur, où le mouvement d'oscillation évoqué atteindrait une

62. IM, 398. Sur l'interversion de la première et de la deuxième personne par l'innocence, *cf.* 402; sur le lien avec la manière et son importance, *cf.* 429; sur les différences entre l'innocence citérieure et l'innocence ultérieure quant au savoir et à la manière, *cf.* 399. Sur les considérations de Lévinas à propos du visage, nous rappelons la référence à la troisième section de *Totalité et infini*...

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intensité maximale. Et *c'est ce mouvement même* qui constitue, à ses yeux, la *vie* même de la conscience en devenir.

Certes, Jankélévitch précise que l'on peut néanmoins dire l'innocence 'inexterminable' en tant que perpétuellement vigilante, et, à cet égard précis, à l'abri de la tentation. Quoi qu'il en soit, tout indique que l'innocence et la conscience se devancent l'une l'autre à l'infini dans l'existence morale, et que la seconde constitue, en définitive et paradoxalement, l'*organe-obstacle* de la première, un mouvement imperceptible qu'il est très difficile de limiter à sa condition d'organe, et qui peut ainsi facilement paralyser la vie de la vertu.

Ainsi, malgré et sans doute *par* toutes les difficultés impliquées, c'est bien l'innocence ultérieure qui se veut, selon Jankélévitch, la signature de toute vertu authentique, bien qu'elle ne soit pas elle-même une vertu. C'est après tout sans elle, comme nous le savons maintenant, que '[l]'intention [...] n'est que prétention'. De là, nous pouvons comprendre, pour la suite de notre exploration, que la *vertu* elle-même se vivra concrètement d'une manière qui la rendra, elle aussi, très délicate à assigner. En effet, soucieuse de l'esprit qu'il s'agit d'avoir, la vertu n'en fera d'autre part jamais profession! Alors, comment bien l'identifier dans la vie concrète? L'auteur définit son allure caractéristique en trois points: 'le premier mot de la vertu, c'est d'en adopter systématiquement le "genre", et le deuxième, qui a nom Ironie, d'en éviter au contraire toutes les apparences; et le troisième d'éviter une affectation d'humilité où l'orgueil trouverait des revanches suspectes'. Non seulement son existence en sera discrète, mais du point de vue de l'agent, nous voyons bien que l'équilibre résultant sera comme toujours d'une extrême fragilité. Ces lignes le manifestent particulièrement bien: 'aucune vertu n'est vertueuse *pour soi*, mais il y a une vertu en soi et pour l'autre, une vertu dans la mauvaise conscience de soi-même et l'innocente inconscience de son propre mérite; bien qu'en son for intime et dans sa parfaite humilité elle se reconnaisse impure, tentée, coupable, la vertu, comme le remords, sera méritoire et durable parce qu'elle n'en aura rien su'[63]. L'innocente vertu, assumant sérieusement le mouvement du devenir, va ainsi son chemin, et bien malin qui discernera les détails de son existence intime!

De là, il est net que la vertu, à l'instar de la conscience, est également une réalité soumise à la loi de l'alternative. Plus encore, nous pourrions même suggérer que c'est la dichotomie radicale déjà mentionnée entre le dire et le faire, ou «l'être», qui fait elle-même toute la tension de l'existence humaine dans l'intervalle, et qui constitue le destin de notre condition de finitude. Au surplus, la difficulté de leur assignation concrète tient réellement au fait que le «bien» est relatif à l'ipséité même de l'agent moral, d'où cette nuance typique de l'auteur: 'La vertu devient donc à la fois moins et plus précaire, plus parce qu'elle dépend d'une participation personnelle de la volonté, et moins parce que, fondée en amour, c'est-à-dire dans la seule source inépuisable et toujours renouvelée de la perfection, elle échappe aux relativités sociologiques de l'éducation.' La volonté sauve tout comme son absence perd tout. Or, c'est chacun par devers soi qui s'en trouve responsable, et non l'entourage...

C'est ainsi que l'innocence sera intimement impliquée dans toute la suite de nos propos, en tant qu'oubli de soi vers l'autre ou «hétéropathie», comme le montrent déjà ces lignes par lesquelles nous nous permettons d'anticiper: 'Aimer, donner, pardonner, créer, – ces quatre mots désignent quatre formes d'initiative, quatre formes d'innocence: sous ces quatre formes la conscience accomplit un mouvement efférent et direct vers l'autre ou vers l'objet, un mouvement sans retour sur soi[64].'

63. Respectivement IM, 351, 458 et 404, SI, 164 et VA1, 32. Sur la conscience comme paralysant facilement la vie vertueuse, *cf.* PM, 175; sur l'innocence ultérieure signature de la vertu sans en être elle-même une, *cf.* IM, 387.

64. VA1, 49 et VA2, 267. Sur la vertu et la conscience comme soumises à l'alternative, *cf.* IM, 390; sur la dichotomie 'faire-être' comme destin de notre condition finie, *cf.* VA1, 340; sur l'idée 'd'hétéropathie' concernant l'innocence, *cf.* IM, 408.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si nous avons vu de manière générale en quoi et selon quelles modalités la conscience propre était appelée à faire le bien, et que ceci comprenait en définitive et intrinsèquement l'idée de sortir de soi-même pour vivre dans le monde et se mettre au service d'autrui, le temps vient maintenant d'y voir de plus près en nous intéressant aux différentes *manifestations concrètes* que cela va comporter en première personne. Aussi allons-nous maintenant tenter un parcours de l'univers des vertus selon Vladimir Jankélévitch.

L'univers des vertus ; courage et fidélité

Nous savons maintenant que l'intention et l'innocence sont la marque d'une conscience déprise d'elle-même et en quelque sorte donnée au monde. En ce sens, dans son dernier ouvrage de philosophie morale, le philosophe suggère *a contrario* que le critère fondamental de la morale est le ' refus du plaisir égoïste ', et que celle-ci ' nous donne la force du refus et de l'abnégation '. Cela montre déjà la direction par laquelle commence le chemin que nous allons voir.

La structure même du *Traité des vertus* est érigée par Jankélévitch de manière à lui permettre une série de longues « variations » sur les dispositions qu'il identifie comme décisives en vue du bien de l'humain, cela dans une pérégrination qui, comme nous l'avons dit en introduction, consiste en une préparation à l'analyse de l'amour.

Il suggère dans un premier temps que notre existence en devenir est constituée de telle manière que l'on peut dire en un sens que la vertu « s'apprend », par l'enseignement des bonnes manières et la pratique qui crée l'habitude, mais plus profondément qu'elle ne « s'apprend pas ». En effet, comme nous en sommes maintenant informés, elle commence par elle-même seule en tant qu'acte de la volonté. De la sorte, elle ne résulte jamais d'un travail technique que l'on pourrait croire éventuellement complet et acquis, mais se vit toujours concrètement dans le devenir imprévisible, et suppose des attitudes perpétuellement différentes selon les cas, ou les « occasions », qui se présentent dans la vie courante. La nuance qui s'impose tiendrait au fait que ' [l'on] n'apprend pas à commencer mais seulement à continuer '. L'auteur souligne que les choses essentielles doivent être *désirées* pour être accomplies, que tout commandement purement extérieur est en ce sens voué à l'échec, et qu'ainsi les « bonnes manières » s'apprennent certes, mais pas le *bon* mouvement ici et maintenant. Pareille zone d'obscurité quant à l'apprentissage de la vertu peut être associée au fait qu'elle relève de l'instant, et qu'elle s'avère par suite une réalité inassignable en dépit de son évidence : ' On ne peut localiser le mouvement courageux ou sincère, ni en assigner la minute précise, – et pourtant il y a une évidence, une éblouissante et brévissime évidence de la sincérité, du courage et du désintéressement. ' Si leur point de départ est l'intention, il n'y a guère de surprise à ce que les différentes vertus en épousent les traits... L'auteur dit encore : ' Les fulgurations du bon mouvement, les clignotements de l'intention désintéressée sont en général sans lendemain ; ce ne sont que des étincelles et des *apparitions disparaissantes*. ' C'est bien pourquoi rien n'est jamais acquis en morale et qu'il faille toujours « recommencer »[65].

De là, le philosophe amorce l'examen des vertus qu'il juge principales. Il souligne bien que la vertu n'est pas de l'ordre du sentiment mais bien un *habitus*, ' une disposition qualitative de toute l'âme ', de telle sorte que ' les vertus se décrivent plutôt qu'elles ne s'analysent '. Il ne s'agit pas, pour ce genre de réalité, de la ' [débiter] comme au bazar ' mais bien de la ' [vivre] par élection et vocation '. Cela dit, et nous avons déjà suggéré les tensions présentes à ce niveau, cela n'empêche pas l'auteur de nier, dans un autre sens, que la vertu soit une habitude : ' car, à mesure qu'elle devient habituelle, la manière d'être morale se dessèche et se vide de toute intentionnalité ; elle devient tic, automatisme et radotage d'un perroquet vertueux '[66]. Il faut donc bien s'entendre, et, de la même manière que nous parlions de « noces » paradoxales entre l'instant et l'intervalle, évoquer une « tonalité » de vie qui nous rendra aptes à improviser de

65. Respectivement PM, 27 et 31, VA1, 72, SI, 41 et 124. Sur la vertu qui en un sens s'apprend et en un autre pas, cf. VA1, 74 sq. et, de manière générale, le tome 1 du *Traité des vertus*, Le sérieux de l'intention ; sur l'opposition des bonnes manières au bon mouvement, cf. VA1, 74.

66. VA1, 12 et 20, PM, 11.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manière heureuse dans le cours imprévisible et irréversible du devenir.

Rappelons que nous verrons dans les portraits qui suivent la *manière* selon laquelle *je* suis appelé à m'ouvrir à autrui en tant que *toi*. Le parcours de Jankélévitch commence par le courage et la fidélité.

Le philosophe choisit de débuter par le courage, parce qu'il constitue à ses yeux la vertu véritablement *initiatrice*, sans laquelle rien ne se passerait, ni sortie de soi, ni même action. C'est là pourquoi l'intention, telle que nous l'avons vue, en relève particulièrement... L'auteur nous dit, sur le même ton que précédemment, que le courage commence par lui-même, et qu'il est d'abord et avant tout une affaire de volonté, dont il 'dénude, essentialise et simplifie' l'intimité profonde. Nous avions vu le même caractère «auto-fondateur» à propos de la volonté de vouloir. Selon Jankélévitch, le courage constitue rien de moins que la 'vitalité même'. C'est par lui qu'il advient «quelque chose».

L'auteur n'est pas sans remarquer le paradoxe, observé dès l'Antiquité grecque, selon lequel le courage présuppose la peur. Nous retrouvons de la sorte, à cette occasion, le rôle toujours présent de l'organe-obstacle: '[l']obstacle qui empêche le courage est aussi l'aliment qui le fait vivre; ce poids est un lest, cette lourdeur une légèreté. Sur le tremplin de la lourdeur et de la chair pesante la volonté prend son élan pour rebondir vers les hauteurs [...] la constante retombée et la déroute de la chair craintive, est le contrepoids qui développe sa force ascensionnelle et sa force progressive. Cette force est le courage.' Sans les limites du corps et la peur, peut-être nous endormirions-nous avec complaisance sur nos lauriers, et même l'absence de menace à notre vie, qui persisterait tout de même dans cette condition, ne changerait rien à la gravité de la perte de l'élan vers le monde et les autres que nous donnent par ricochet nos résistances et répulsions.

De là, nous pouvons saisir que la vertu de courage présuppose la résistance du monde extérieur, telle que nous l'avons présentée, et l'imposition du labeur qui en résulte pour soi-même: 'Le courage, même le plus élémentaire, suppose la résistance minimale – la pesante matière à soulever, la masse qui fait obstacle – et avec la résistance l'effort [...].' Plus encore, et toujours en lien intime avec nos précédentes considérations sur la volonté, cela révèle que le courage commande un acte *libre*. Le courage est 'prêt à bondir de toute la détente centrifuge de son vouloir tendu; [...] confirmant la futurition, [il] abonde dans le sens de l'irréversible et oppose en cela au tropisme du revenir la vocation de la liberté'. Il y a en lui «ascendance» et «progression», mouvements où l'on reconnaît la sortie de soi, en tant que le soi se trouve ici effrayé et voudrait rester replié. Le lien avec la répulsion immédiate du soi devant l'altérité y est bien net. La difficulté et la répulsion qu'il s'agit de dépasser seraient en effet celles de voir bousculé son petit univers personnel avec son égocentrisme et son confort immédiat. Observons que l'auteur parle également à ce titre d'un 'arrachement à la torpeur de la continuation' et du 'dépassement de toute économie'[67].

Cela dit, l'auteur est d'avis que la peur n'est pas le seul mouvement de conscience à jouer un rôle d'organe-obstacle ici. Il faut compter aussi la réflexion elle-même, en tant que son propre est de montrer la chose à faire dans une situation donnée, mais sans la remplacer pour autant ni non plus dire qu'il faille la faire. Là encore, pareille situation implique la nécessité de passer outre à ces dimensions abstraites que l'on pourrait considérer indéfiniment sans jamais agir, pour plonger dans le feu *irrationnel* de la décision et de l'acte. Car le courage, qui tient de l'innocence, concerne forcément la *réalité vécue* et non les concepts abstraits, dont nous avons déjà vu la dichotomie du «quid» et du «quod» qui fait les seconds «clairs» et la première «obscure». C'est ainsi que le courage est encore présenté par l'auteur comme 'l'option elle-même', qui crée du nouveau en ce monde et qui 'choisit dans la nuit', ayant quelque chose d'aveugle par rapport à «l'intelligence» distante, claire et abstraite.

Mais comme Jankélévitch l'avait déjà fait en faveur de l'innocence, il s'empresse d'ajouter que l'impulsion ainsi dési-

67. VA1, respectivement 113, 136, 96, 125, 136 et 111. Sur l'intention comme relevant du courage, *cf.* 121.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gnée n'est en rien pour autant ignorante et tâtonnante. Elle est plutôt, elle aussi, de l'ordre de l'intuition fulgurante, constituant ‘une docte nescience, une sorte de science effilée et infiniment amenuisée dont la pointe aiguë coïncide avec l'action’. C'est le courage qui nous fabrique ce que le philosophe appelle une ‘surnature’, contre la résistance du réel aussi bien que notre immédiateté narcissique, revancharde, poltronne et paresseuse: ‘Le courageux refuse d'adhérer à l'existence viscérale et se décolle de son être-propre courageusement.’

Somme toute, il apparaît que le défi à relever dans le courage est de *devenir ce que l'on est* vraiment, passer de la puissance à l'acte et de la superficie à la profondeur, selon le paradoxe déjà vu: ‘Il y a une assomption de soi qui est le courage élémentaire.’ Il est donc clair que le courage est une affaire *de maîtrise et de possession de soi-même*. Selon le philosophe, cette épreuve sera à son paroxysme dans le phénomène de la douleur, qu'il souligne comme ‘l'occasion privilégiée du courage’. De là, nous ne serons guère surpris de le voir lier cette vertu au thème de l'ipséité propre dans son isolement, pour prétendre que sa matière privilégiée se trouve être précisément ‘le mystère de la douloureuse solitude’[68]. Il faut avoir le courage d'affronter notre unicité monadique pour la réaliser pleinement, plutôt que d'y coller paresseusement et de s'y enfermer.

Le philosophe ajoute de manière intéressante que l'impulsion concrète du courage, en tant que vertu et participant de l'intention, constitue un autre exemple puissant dans l'existence humaine de ce qu'il présente comme «je-ne-sais-quoi», «presque-rien» et «apparition disparaissante». Dans la vie pratique en effet, le courage ressemble à ce qu'est l'intuition dans la vie de l'esprit, à savoir le saut, la mystérieuse et si concrète motion qui permet de dépasser notre condition finie, le temps d'une étincelle, pour saisir dans toute sa vigueur le quod et le charme mystérieux des choses. Mais dans le cas présent, poursuit-il, la différence est que «l'objet» s'avère le futur en instance, dont le pressentiment nous pousse dans la décision:

68. VA1, respectivement 103, 109, 120, 126, 127, 134 et 133. Sur le courage appelé à passer de la puissance à l'acte et de la superficie à la profondeur, *cf.* 127.

‘Le courage est l'intention de l'instant en instance [...] l'instant courageux désigne notre point de tangence avec l'avenir prochain [...] sur ce seuil vertigineux de deux instants, la volonté prononce le fiat de la décision *séance tenante* [...] l'objet du courage [...] [est] l'urgence active de la décision sur le seuil de l'acte.’ Nous avons affaire à la vertu qui nous fait aller dans le sens de la nouveauté, donc du mouvement naturel du devenir, comme le suggère bien l'idée qu'elle ‘aide le devenir à faire advenir l'avenir’. Sa relation à l'instant se trouve alors des plus explicites, et par le fait même le rôle intime du temps en ce qui la concerne, alors qu'il s'agit *d'exister* intensément en lui. Aussi pouvons-nous dire que le courage, ‘intention innocente et passionnément extroversée’, constitue la vertu même de l'homme à la quête des occasions. Et dans la mesure où est toujours impliquée l'existence d'un risque, cette vertu se trouve également relative à la tragédie de l'alternative: non seulement, comme pour toute action, il y aura toujours en elle renoncement à des possibilités *autres*, mais il faudra également toujours considérer en l'assumant la présence latente de celles de l'échec, la blessure, voire la mort. À cet égard, le courage, tout en renversant la peur, demeure tout de même une nouvelle signature de notre finitude.

Cela dit, et toujours en lien avec le mystère du je-ne-sais-quoi, Jankélévitch soutient avec force que si le courage «choisit dans la nuit», comme nous disions, cette nuit ne dure qu'un instant et nous révèle «quelque chose d'autre» qui nous remplit de *joie*. ‘Car le courage est la joie; la joie de toutes les vertus, et la joie de démarrer dans la douleur inchoative de risquer.’ La joie propre à l'effort créateur, où l'on retrouve à nouveau l'esprit bergsonien et dont notre auteur dit qu'elle ‘ne fait cortège qu'au Surplus et à l'excédent’, vient donc fleurir ici de manière particulière[69].

Bref, il appert que le courage récapitule en lui-même ce que nous avons dit de l'intention, tout en pouvant être présenté comme la *volonté de vouloir elle-même*. Il est ‘la vertu de

69. VA1, 107, 122, 121 et 135 et VA2, 307. Sur le courage comme je-ne-sais-quoi, presque-rien et apparition disparaissante, *cf.* VA1, 97; sur le courage comme lié à notre finitude, *cf.* 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme' en tant qu'il marche avec détermination dans le devenir et dans le monde, malgré les risques et les obscurités. Il constitue 'l'immédiat contact avec la réalité', qu'il s'agit de 'vaincre'. Dans une telle sortie de soi, active et tendue avec espérance vers l'avenir, dans ce commencement de tout commencement, l'on peut déjà surprendre, ajoute le philosophe, la ferveur de l'amour. Mais ce n'en est encore que le premier balbutiement!

Dans la mire de notre propos, spécifions que le philosophe n'est pas sans mettre à l'avant-scène le courage nécessaire à la réelle rencontre d'autrui, au 'désintéressement altruiste', même si les choses ne seront bien sûr pas les mêmes selon que nous ayons affaire à un partenaire dans un duo ou un adversaire dans un duel... Nous retrouvons là l'esprit de la fin de nos considérations sur la vie concrète dans le monde: 'Le courage affronte une deuxième personne, ou un obstacle prochain, ici et maintenant: il réunit donc en lui-même tous les caractères du Sérieux.' La sagesse finale du sérieux que nous avions présentée semble plonger dans le vif du réel *à l'occasion* de la vertu de courage. Remarquons également ces lignes très évocatrices où l'auteur identifie le courage au fait d'« oser », devant un « vis-à-vis » appréhendé comme un « toi »: 'Comme l'amant s'adresse à sa deuxième personne d'amour, ainsi le courage envisage et interpelle l'adversaire, par une allocution immédiate, tutoyante et sans détours. C'est cela, oser: [...] retrouver la directe et dangereuse relation transitive du moi au toi.' Le courage apparaît de la sorte comme *la première impulsion permettant le rapport à autrui*. C'est l'ensemble de nos propos sur l'innocence qui se trouve éclairci par ces éléments, dans la mesure où cette vertu vient signer l'avènement de 'l'innocence restaurée', par-delà 'l'innocence détruite'[70].

Du même souffle, Jankélévitch enchaîne que ce qui a été amorcé de manière fulgurante dans le courage sera maintenu dans la suite du devenir par la *fidélité*: 'le courage est la vertu inaugurale du commencement, de même que la fidélité est la

70. VA1, 122, 136-37, 136 et 123 et IM, 344. Sur le courage lié à la volonté de vouloir, *cf.* VA1, 74; sur le courage comme première annonce de l'amour et comme nécessaire à une réelle rencontre d'autrui, *cf.* 119.

vertu de la continuation [...]'. Celle-ci regarde conséquemment l'intervalle, par rapport au courage qui concerne l'instant. Pour cette raison même, il y aura là une indéniable tension, puisqu'en un sens, ces deux vertus se démentent l'une l'autre – la persistance et l'acte novateur se repoussent – tout en se recoupant d'autre part – le courage implique déjà l'endurance et la patience, comme la fidélité suppose encore la force.

La fidélité, nous dit le philosophe, suppose un « objet » bien délimité ainsi qu'une manière précise de se comporter, ce qui lui confère, de ce point de vue, un caractère conservateur et abstrait. L'auteur l'appelle la 'vertu du Même', étant donné qu'elle s'attache à une idée, une parole, un homme... Sa valeur découle directement de son objet, être fidèle à un dictateur étant méprisable, par exemple. De là, nous voyons bien que cette vertu suppose d'une part le désir, l'inspiration du cœur envers son objet, à l'opposé de la profession mécanique et desséchée, voire contrainte, ou de l'utilitarisme méprisant; et qu'elle implique d'autre part l'ordre de la raison, en tant qu'elle établit définitivement des choix ou des conduites[71].

Cela dit, en elle-même, cette vertu présente la valeur de lutter contre l'oubli dans la suite du temps, la lassitude, et le reniement plus ou moins explicite. Par là, nous pouvons mieux voir en quoi elle constitue une 'résistance' et un 'effort', à propos de quoi l'auteur parle encore d'un 'attachement *malgré*'. La loi de l'organe-obstacle est à nouveau fidèle au rendez-vous: l'ingratitude facile et la frivolité sont les empêchements qui font exister la fidélité et lui donnent son prix. Certes, 'la fidélité est suspendue à l'acte de choisir' propre au courage, sans quoi elle n'aurait aucun objet, mais elle nous confronte ensuite au fait qu'il s'agit maintenant, ayant osé commencer, de *continuer*. L'on pourrait peut-être comparer cette vertu à la vitesse de croisière, que l'on a acquise et que l'on s'applique à maintenir. Quoi qu'il en soit, Jankélévitch spécifie bien qu'elle constitue le cœur de la patience, qui '*surmonte*' le temps.

71. VA1, 89 et 140-141. Sur la tension entre courage et fidélité, *cf.* 166; sur les conditions de la fidélité et son opposition à la profession sans âme ou l'utilitarisme, *cf.* 150 et 169; sur le lien de la fidélité avec l'ordre de la raison, *cf.* 154.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Du reste, concernant le temps et le devenir, force est d'ajouter que la fidélité se trouve avoir une relation intime avec l'irréversible et l'irrévocable, puisqu'une fois prise la décision initiale, elle s'interdit le retour en arrière tout en retenant à l'avance la futurition perpétuellement novatrice. De ce strict point de vue, l'on peut remarquer qu'il y a là une forme de fermeture à l'altérité… mais Jankélévitch précise tout de même que l'objet de la fidélité sera par excellence quelqu'un d'autre en tant que « toi », alors qu'il s'agira, lisons-nous, de ne pas le laisser tomber facilement à même la suite des événements tandis que nous nous sommes engagés dans un rapport direct avec lui, et ce, peu importe que les circonstances soient immédiates – interrompre sans autre raison que l'égocentrisme un service que nous sommes en train de lui rendre –, ou de plus longue portée – l'union conjugale. Aussi avons-nous bien là une vertu qui concerne particulièrement le rapport à autrui, comme le montrent ces propos par lesquels nous anticipons une nouvelle fois notre progression : ‘ le fidèle n'est pas fidèle à la fidélité, ni à soi, mais à l'aimé ’ ; ‘ [l]'Autre est son intention transitive ’. Cela suggère que l'altérité perpétuelle du devenir doit, en un sens, être niée afin d'établir une pérennité qui seule permet la réelle et pleine rencontre d'autrui. La mémoire joue également ici son rôle, en tant qu'« attachement affectueux du cœur fidèle à la personne de l'autre, c'est-à-dire au toi ou à une idée aimée comme toi et située avec moi dans un rapport d'allocution et de tutoiement ’.

L'auteur n'est pas sans faire remarquer en outre que c'est la fidélité à la parole qui permet la confiance entre les hommes, et de là la vie en société. Par ce point, nous touchons certes déjà à la sincérité, mais nous retrouvons aussi la trame du devenir, l'aspect souligné ici étant le fait que si elle rend toutes choses fugaces, elle comporte tout de même aussi sa part de durée, de conservation, que retient et ratifie la mémoire. La fidélité, qui pérennise ce qui pourrait facilement s'éteindre sans retour, se rattache ainsi également au désir d'immortalité rapidement évoqué un peu plus haut[72].

72. VA1, 142-143, 165, 151 et à nouveau 142 pour les trois dernières citations. Sur le lien entre la fidélité et l'irréversible et l'irrévocable, *cf.* 166 ; sur le lien de la fidélité avec la sincérité, *cf.* 144 et 151 ; sur son lien avec le désir d'immortalité, *cf.* 151.

Somme toute, la fidélité, nous dit Jankélévitch, est ce sans quoi ‘ la vertu elle-même ne serait qu'un feu de paille trompeur et décevant ’. Grâce à elle, l'éclair devient clarté et l'étincelle lumière. Elle ‘ raffermit l'existence et la consistance de l'humain ’, qui grâce à elle ne sera pas comme une girouette à la merci des vents de l'impulsivité et de l'instinct. Elle qui est ‘ sélection de valeurs et attachement à ces valeurs ’, elle ‘ atteste en effet la dignité, le caractère sérieux et soucieux de la personne et de la conscience humaines […] ’. Elle seule, renchérit l'auteur, peut fonder ‘ une vie spirituelle et morale ’, à même de nous donner ‘ une quotidienneté capable de nous tenir compagnie au fil du devenir ’. Certes, les épreuves de l'existence peuvent être très lourdes, mais pour les cas où l'adversité est la plus forte, elle en vient à s'identifier, conclut le philosophe, avec la ‘ foi ’[73], ce que nous comprenons comme la confiance aiguë envers la personne pour qui nous assumons un comportement fidèle, par-delà toutes les difficultés.

Nous pouvons ainsi retenir de ces considérations l'idée que le courage nous permet la sortie de soi pour aller vers autrui, et que la fidélité fonde la perduration de la relation avec lui.

Sincérité

Le développement suivant du *Traité des vertus* est consacré à la sincérité. Cette dernière regarde bien sûr au premier chef la parole adressée à l'autre. Jankélévitch nous dit bien : ‘ C'est la particularité présente de ce quelqu'un, objet d'amour, qui est la pierre de touche de la sincérité. ’ Le lien avec le thème d'autrui s'avère encore plus clair que pour les deux vertus précédentes, et, pour le montrer, commençons par l'énoncé d'une autre évidence, déjà implicitement présente lorsque nous avons parlé de malentendu et « d'absolu plural » : si les êtres que nous sommes sont bien « monadiques », rigoureusement séparés en tant qu'individus, il en découle que nous n'avons jamais

73. VA1, respectivement 145, 153, 151, 177 et 154. Sur le lien avec l'éclair et la lumière, *cf.* 174.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

accès à quiconque « de l'intérieur » pour connaître ses sentiments et ses pensées, comme nous le faisons spontanément avec nous-mêmes. Dans la pensée de notre auteur, il s'ajoute à cela la valeur absolue de chacun à titre de personne, comme le fait que nous sommes plusieurs dans un monde commun que nous avons à partager... De tout cela découle l'importance cruciale de la sincérité, sans laquelle nous pouvons voir qu'aucune réelle appréhension de l'autre ne sera possible. La gravité du vice du mensonge, comme détruisant la confiance et par suite le tissu social, transparaît bien ici, et Jankélévitch ne s'y trompe pas en lui consacrant un important développement.

C'est bien tout le problème du malentendu, toute la difficulté d'exprimer ce que nous pensons ou vivons, qui reparaît ici, et d'une manière soulignant avec netteté les graves implications en jeu. En effet, et dérisoirement, 'le vrai dépend du véridique'. Son existence indépendante de ce que nous disons et faisons ne lui suffit pas pour exister concrètement, de manière reconnue, entre les hommes. Il a encore besoin, pour ce faire, d'être affirmé « tel quel » par ceux-ci, sans quoi sa neutralisation est possible et même facile, comme le montrent l'ignorance et le mensonge. De là, l'auteur affirme que si le courage tout court était relatif au fait d'« être » bien soi-même dans son devenir propre, le courage propre à la sincérité sera celui 'des adjectifs du moi', alors que nous assumons dans nos paroles ce que nous pensons et ce que nous sommes, au sens attributif, et cela quitte à décevoir un vis-à-vis qui attendrait peut-être autre chose de nous. 'Il ne suffit plus [...] de s'assumer soi-même en général : il faut encore, par rapport à autrui, endosser ses propres appartenances et professer ses propres convictions.' La sincérité vise une vérité relative à l'étonnant paradoxe de l'absolu plural, qui constitue par rapport à soi-même l'étonnant 'pluriel des Autres'[74]. Nous vivons dans un monde commun et nous nous influençons réellement les uns les autres par ce que nous sommes, à commencer par nos actions. Aussi est-il de notre responsabilité d'offrir à autrui un

74. AES, 204-205 et VA1, 130-131 pour toutes les citations suivantes ; pour la dernière, *cf.* 221. D'autre part, sur le thème du mensonge en lui-même, qui reviendra dans le dernier chapitre, *cf.* l'ouvrage *Du mensonge*.

témoignage fidèle de ce qu'il en est du monde et de notre vie, du moins à nos propres yeux.

Nous avons vu le rapport complexe de la conscience avec elle-même, en particulier la tension aiguë de la mauvaise conscience, et nous avons considéré la solution forte et fragile de l'innocence apportée par l'auteur à ce problème. C'est ici le lieu de présenter une autre description par l'auteur de l'oscillation sans fin propre à ce dynamisme. Après la « demi-conscience » malheureuse et la conscience qui reprend ses esprits, l'auteur parle cette fois de la « surconscience », dont le propre est de prendre conscience de l'attitude innocente fraîchement retrouvée. Cette seconde complaisance a pour effet de la lui faire perdre à nouveau, ramenant le spectre de la mauvaise conscience. Mais ensuite, pousse encore le philosophe dans un mouvement caractéristique, le balancier peut revenir une nouvelle fois et la conscience se ressaisir pour retrouver l'équilibre de l'innocence. Le sujet de cet autre mouvement est appelé par notre auteur la « superconscience »[75]. Et c'est ici, selon lui, qu'apparaît dans sa plénitude la vertu de sincérité.

Jankélévitch la place à mi-chemin de la conscience morale impure et de l'innocence limpide, dans la mesure où elle a bien pris acte de la possibilité du dédoublement de conscience mais sans pour autant y succomber. L'auteur nous la présente à cet égard comme 'la conscience sincère de la surconscience', 'englobante' et 'plus que lucide', qui assume sans illusion l'impureté personnelle à tous ses niveaux, et n'en continue pas moins d'avancer avec courage dans le devenir propre. La sincérité, poursuit l'auteur, constitue par suite une 'vertu de synthèse', puisqu'elle est le propre d'une conscience 'organisée en épaisseur', qui restaure en l'homme 'l'harmonie du composé'. En d'autres termes, elle représente 'la vertu d'une âme réconciliée avec soi', à côté de laquelle même les ramifications subtiles du menteur paraîtront superficielles. Le philosophe ajoute à ce

75. *Cf.*, en guise d'exemple pour ces expressions, SI, 159. D'autre part, c'est ainsi que l'innocence peut être décrite au regard de cette terminologie comme 'la surconscience de la malheureuse conscience-de-soi' (SI, 146). La mauvaise conscience ressort ainsi très bien comme son organe-obstacle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

titre que la sincérité présente à l'égard d'autrui comme menteur un caractère gnostique, une clairvoyance de ce qu'il est vraiment par-delà son jeu et ses mascarades.

Spécifions, en nous rappelant nos précédents développements, que le paradoxe d'une sincérité avec soi-même, dans une mouvance comme celle de notre ipséité, ne sera pas du tout aisé à saisir ni à vivre. En ce sens, l'insincérité avec soi correspond ici directement avec le confort de l'ambiguïté sociale que nous avons vue et que nous reverrons en parlant du malentendu. Et le fait même d'atteindre la superconscience sera bien sûr toujours précaire, à la merci de la moindre nouvelle prise de conscience satisfaite... Répétons-le : la suite des événements est irrémédiablement imprévisible et dépend toujours de notre volonté libre dans son dynamisme. La sincérité affiche ainsi, aux yeux de Jankélévitch, le caractère d'un *passage* : elle nous reconduit de la mixité à la pureté, 'de la mauvaise conscience à la bonne et du mensonge à l'innocence'[76].

L'auteur présente la sincérité comme une 'vertu majeure', au même titre que le courage initiateur, et déjà très proche de la justice comme de l'amour. Comme lui, elle relève du quod, puisqu'elle n'a de réel sens que dans l'instant[77]. De plus, à la différence de la fidélité dont la valeur dépend de l'objet, il nous dit qu'elle est bonne en elle-même et par elle-même, pouvant même conférer sa part de valeur à une conduite qui n'en a d'autre part aucune, que l'on songe à une erreur commise de bonne foi. En poursuivant la comparaison avec la fidélité, Jankélévitch ajoute qu'elle a tout de même quelque chose d'une 'fidélité-minute', réduite au seul instant, dans la mesure où elle aussi s'oppose au désaveu du changement, toujours imminent dans le devenir. Cela dit, il tient à préciser que dans la vie concrète, dont il s'agit toujours, cette vertu demeure une réalité

76. Respectivement VA1, 215, 274 et 182. Sur la sincérité placée à mi-chemin de la conscience morale impure et de l'innocence limpide, *cf.* VA1, 274 ; sur la sincérité gnostique à l'égard d'autrui, *cf.* 215 ; sur le lien avec le malentendu, *cf.* 236.

77. *Cf.* VA1, 182. L'auteur dit à cet égard que le courage affronte l'instant, alors que la sincérité le veut limpide (*cf.* 243).

très élémentaire dans la mesure où il s'agit d'être soi-même simplement et naturellement.

La vertu de sincérité se résume bien par ces courtes formules, auxquelles l'auteur consacre d'ailleurs des développements nommément identifiés : « Dire ce qu'on pense », « Faire comme on dit », « Devenir ce qu'on est ». Il s'agit que 'battent enfin même mesure la pensée et le discours, nos convictions et nos serments', pour que nous ayons ainsi une 'conscience de bon aloi, faite d'un seul bloc et aussi pure que le cristal'[78]. De là, il ressort bien de toutes ces analyses que non seulement le rapport à autrui mais aussi le curieux rapport à soi-même sont profondément concernés par elle.

Humilité et modestie

Le tableau suivant de l'exposé de Jankélévitch met à l'avant-scène l'humilité et la modestie.

Manifestons cette autre évidence, selon laquelle si le vis-à-vis est un autre et que « je » me trouve devant lui, avec ma vie, mes perceptions, mes idées, bref mon être, je devrai veiller à ne pas laisser tout ceci s'ériger *contre* « celui » qui m'est alors manifesté, afin de le recevoir et le reconnaître réellement. L'auteur en dégage que les deux présentes vertus sont intimement rattachées à la précédente, en tant qu'elles présupposent une connaissance et une prise en acte de ce que « je » suis réellement ; en d'autres termes : 'l'intention désintéressée de la vérité'. Seulement, cette fois-ci, c'est vers autrui que nous tournons notre regard plutôt que vers nous-mêmes.

La modestie, nous dit Jankélévitch, 'c'est la conscience qui s'ouvre', quoiqu'elle soit encore 'intransitive'. En effet, bien qu'elle soit ouverte à l'extériorité, elle n'est pour lors pas encore tournée vers un vis-à-vis concret, mais seulement vers autrui en tant que « lui ». Le modeste étant sincère face à soi-même, il ne s'illusionne pas sur son pur apparaître, et de là, il

78. VA1, 241 et 244 et SI, 238. Sur la sincérité restituant une valeur à l'erreur commise de bonne foi, *cf.* VA1, 181 ; sur son caractère concrètement simple, *cf.* 242 ; sur le développement des trois formules « Dire ce qu'on pense », « Faire comme on dit » et « devenir ce qu'on est », *cf.* SI, 220-244.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sait se détacher de son bien propre pour désirer « en général » faire celui d'un autre. En cela, l'on peut constater que la modestie manifeste déjà une prédilection pour autrui, nous préparant à l'amour : 'la toute première condition pour aimer les autres est de ne pas être amoureux de soi-même et d'extirper toute complaisance narcissique, toute philautie, tout *amour-propre*, et de faire le vide derrière soi [...] le modeste [...] se traite lui-même [...] comme un autre parmi tant d'autres'.

Le lien avec le délicat rapport de la conscience avec elle-même est patent : la modestie est 'une attitude détachée du moi envers soi'. Grâce à elle, la conscience ne fait pas la belle et ne s'impose pas à son vis-à-vis. Elle sait passer du « point de vue » propre à la '*vue* complète' ou 'synopse', de sorte qu'un monde unique succède aux mondes multiples, et qu'il se crée un équilibre en tout point favorable à l'accueil et la rencontre de l'autre[79]. En ce sens, la prise de conscience de soi comme du monde prend une modalité particulière, annonçant déjà les vertus de justice et d'équité, et nous donnant une autre initiation originale à l'absolu plural que constitue le genre humain. Jankélévitch ajoute que la modestie implique de manière forte la prise en acte et le bon usage de notre condition de finitude, impure, intermédiaire, et soumise à la loi de l'alternative. Il n'hésite alors pas à faire de la modestie 'le *sérieux* par excellence', qui nous retient 'sur la voie droite de l'innocence'. Et si elle annonce déjà l'amour bien qu'en troisième personne seulement, c'est qu'elle 'veut le bien d'un autre, de n'importe quel autre pourvu que ce ne soit pas mon bien, ma gloire ou ma puissance à moi'[80].

Cela dit, cette vertu possède tout de même un caractère stable et uniforme. C'est sur ce point précis, continue l'auteur, qu'elle vient s'opposer à l'humilité, d'autre part immédiatement voisine. Celle-ci constitue davantage un mouvement

79. VA1, 339, 320 et 324 pour les suivantes, sauf les deux dernières ('vue complète' et 'synopse'), 322. Sur la sincérité du modeste face à soi-même, *cf.* 320-321 ; sur le fait qu'il est sans illusion quant à son apparence, *cf.* 334.

80. VA1, 338, 342 et 324. Sur le lien avec l'absolu plural, *cf.* 338 ; sur la modestie assumant la finitude, l'impur et l'alternative, *cf.* 336.

d'abaissement infini, en définitive tendu vers l'extériorité d'autrui. Alors que la modestie vise davantage l'état de fait de la vérité propre et de l'existence d'autrui, un peu comme faisait déjà la fidélité, l'humilité est ce qui donne vie au processus selon lequel on s'oublie pour se tourner vers autrui : 'Si la modestie est la *continuité* d'une intermédiarité, l'humilité est plutôt la *continuation* d'un abaissement.' De la sorte, l'humilité obéit franchement à la loi du devenir, qui est futurition et infatigable renouvellement. Jankélévitch suggère que la modestie s'approche davantage de l'amitié, avec son caractère plus paisible et stable, tandis que l'humilité manifesterait ici sa ressemblance avec l'amour, du fait de son mouvement ardent et sans limites. Dans le même esprit, mentionnons que le philosophe associe également la modestie à la raison et l'humilité à l'intuition.

Il découle de ces dernières considérations que l'humilité va plus loin que la modestie. C'est elle qui sait au plus haut degré que rien n'est jamais acquis en vertu, et que l'arrondissement satisfait dans une « conduite vertueuse » en a d'emblée tout perdu. Cette conscience de la 'précarité de tout acquis', au sens figé du terme, a pour effet de la tenir en haleine dans la vie concrète où « je » suis sans cesse appelé à faire le bien séance tenante. L'humilité consiste à cet égard, selon notre auteur, en une tension tragique et perpétuelle. Il précise qu'elle nous protège non seulement de l'enlisement dans la suffisance, mais encore, à l'autre extrémité, de la honte, qui nous conduirait jusqu'à vouloir disparaître pour exténuer la faute commise. En effet, nous dit-il, devant l'apparente impasse du remords, l'humilité, mystérieusement, se constitue elle-même comme « néant ». Selon le processus évoqué des différentes prises de conscience, elle a ainsi le pouvoir de nous « recréer » en « comprenant » pleinement et sans artifice la situation, refermant de cette manière la blessure infligée. Par-delà l'amour-propre, l'humilité représente dans ce cas une solution instantanée, comme la « percée » de l'intuition, à cette contradiction d'autre part insoluble dans la durée comme telle[81].

81. VA1, 367 pour les citations, sauf la dernière, VA1, 29. Pour le lien de l'humilité avec le devenir, *cf.* 398 ; pour la comparaison de l'humilité et de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au même titre que la sincérité, ajoute Jankélévitch, l'humilité se veut par suite le 'passage continuel de la mauvaise conscience à la bonne'. Et il n'y a guère de surprise à voir l'auteur nous spécifier que 'l'innocence est sa condition fondamentale', en ceci qu'elle ne doit jamais '*prétendre*'. Mais il pousse plus loin la comparaison entre les deux vertus sur ce point précis: 'La modestie est un état et une négative innocence; mais l'humilité est à la fois un état et un acte, une négativité passive et une positive négation, et non pas tant une innocence première qu'une innocence perpétuellement reconquise sur la conscience.' Nous le voyons bien: l'humilité est l'apanage de l'innocence ultérieure.

De manière plus centrale pour nous, cette vertu révèle elle aussi, d'une manière qui lui est propre, une ouverture vers l'extérieur, ou l'«altérité»: 'le temple de l'humilité est le "sanctuaire" où tout annonce l'Absolument autre'. Elle constitue 'une attente, un espoir, un abandonnement'. L'auteur la compare au respect, dont nous avons vu en parlant du «vous» le caractère dévoué mais encore distant.

Vertu 'extrême' et 'ascensionnelle', l'humilité, ajoute le philosophe, 'nihilise son être-propre en admirant celui des autres'[82], et 'se situe à la pointe extrême de l'âme'. Il l'identifie alors franchement à 'l'ipséité dynamique réduite à son insaisissable presque-rien', *«je» en tant que totalement tourné vers le monde pour le recevoir*, un peu comme quand nous contemplons le coucher de soleil en «oubliant» d'une certaine manière que nous sommes là. Cette vertu a la faculté de rendre souple et disponible, de sorte qu'elle incarne magnifiquement l'innocence et la volonté de vouloir, comme elle révèle très bien la nature de l'ipséité propre en tant qu'elle est appelée à s'investir dans le monde. De là, nous comprenons davantage le caractère conducteur, 'anagogique' de l'humilité, et combien celle-ci

la modestie avec l'amitié et l'amour, *cf.* 366-367, et avec la raison et l'intuition, *cf.* 387; sur l'humilité comme remède à la honte, *cf.* 386-387, et comme solution instantanée à une contradiction dans la durée, *cf.* 384.

82. VA1, respectivement 384, 302, 395, 358, 285, 304 et 285. *Cf.* encore ce passage: 'l'intention des humbles est [...] d'oublier leur propre moi [...] de ne penser qu'aux supériorités de l'autre' (364).

dépend particulièrement à son tour de la disposition innocente, sans laquelle la conscience se constituera séance tenante et complaisamment comme son propre objet, cessant de s'intéresser à autrui et au monde. L'auteur donne encore à un tel mouvement infini d'appauvrissement le nom de «mendicité».

Cela étant dit, qu'en sera-t-il plus précisément de cette ouverture par rapport à autrui lui-même? Comment sera-t-il accueilli en tant que personne? Cette précision du philosophe synthétise bien la situation: 'le rapetissement n'est pas sans un tête-à-tête et sans la présence de quelqu'un devant l'humilié; et ce quelqu'un est plus que le Non-moi – car il est, comme moi-même, moi pour soi; en d'autres termes ce quelqu'un est l'Autre. Le modeste s'efface dans le pluriel impersonnel, anonyme et collectif du *Nous*; mais l'humble est en rapport personnel d'invocation et de supplication avec le *Toi*'[83]. Le ton observé en parlant de la modestie reparaît ici, et la nécessité de la présence d'autrui, et encore d'autrui désigné directement *en tant que* deuxième personne, vient s'imposer avec force. L'auteur tient à préciser que 'si l'égo tend vers zéro, c'est pour se rendre parfaitement réceptif à une personne concrète, à cet Autre par excellence qu'est le Toi'. Quant à la mendicité, il ajoute qu'elle se trouve être le rapport 'du moi dénué au toi comblé' espérant de sa part un mouvement analogue, dont le fruit sera la gratitude. En définitive, l'humilité, en nous délivrant de tous les mauvais plis de l'égocentrisme et de l'existence en circuit fermé, nous ouvre enfin le monde en nous restituant 'la fraîcheur virginale des sensations'. Et c'est précisément ainsi qu'elle engendre l'admiration, dont l'objet par excellence ne sera rien ni personne d'autre que *toi*[84].

L'on peut donc dire de l'humilité, poursuit le philosophe, qu'elle fait couple avec la charité ou l'amour, comme le courage s'associait avec la persévérante fidélité: 'L'humilité est la sacristine de la charité.' De même, il ajoute que si le courage est la

83. VA1, 401, 363, 302 et 368. Sur le lien de l'humilité avec l'innocence et la volonté de vouloir, *cf.* 363; sur le lien avec l'idée de mendicité, *cf.* 364.

84. VA1, 363, 312-313 et 400. Sur le lien avec la gratitude, *cf.* 360, et avec l'admiration, *cf.* 391.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vertu instauratrice de toute vertu dans l'action, l'humilité s'avère la « vertu-fondation », qui fera en sorte que l'instigation concrète elle-même se produira : ' un cœur humble est la résidence naturelle du courage '. L'esprit de la morale de Jankélévitch ressort de nouveau à cette occasion, comme quoi c'est bien la manière qui compte plutôt que l'objet de l'action... Le philosophe le manifeste cette fois en disant que c'est le ' rapetissement ' qui compte plutôt que la ' petitesse '. Tout de même, renchérit-il, l'humilité n'en est pas moins appelée à être elle aussi développée comme un '*habitus*', une ' disposition légère et heureuse de toute l'âme ', laquelle, si l'on est toujours seul pour lors, n'en constitue pas moins déjà une marque d'autonomie et de liberté.

Somme toute, nous pouvons comprendre et retenir de l'humilité qu'elle constitue le presque-rien qui annonce notre ' rebondissement vers la hauteur ', moyennant l'organe-obstacle de la complaisance. En d'autres termes, elle est ' le prélude de l'amour '[85].

Justice et équité

Finalement, arrivant au terme de sa progression vers l'amour comme cœur et résumé de toutes les vertus, Vladimir Jankélévitch consacre un dernier chapitre aux thèmes de la justice et de l'équité.

En évoquant le mystère de l'absolu plural, nous avons souligné de manière particulière la valeur égale, et qui plus est absolue, de chaque être humain. Il est maintenant temps de voir de quoi il en retourne dans le concret, c'est-à-dire la vie sociale et en devenir, alors que nous entrons réellement en relation avec nos semblables, comme cela s'annonçait déjà en parlant de l'humilité.

Selon que l'on parle de compensation ou de commutation (échange ou réparation), le trait propre à la justice, souligne plus particulièrement Jankélévitch, est de chercher à *équilibrer*, autrement dit effacer, les inévitables inégalités qui se

85. VA1, respectivement 401, 368, 386, 402 et 364. Sur l'humilité associée à l'amour comme le courage à la fidélité, *cf.* 287.

présentent dans la vie sociale humaine. En effet, les conditions de vie comme la liberté de chacun engendrent des résultats bien différents selon les individus. Aussi l'auteur nous dit-il : ' Les hommes, égaux selon l'Être, s'inégalisent superficiellement et matériellement selon l'Avoir, moralement selon le Faire. ' En outre, ces inégalités affichent une propension à l'aggravation, que l'on pourrait approcher de ce que Bergson appelait la frénésie. Elles risquent de corrompre toujours davantage la société, en principe jusqu'à la détruire. À ce titre, la justice ' annule les empiètements, neutralise les dépassements, nivelle les dénivellations '. Cette vertu est le ' conservatoire de la valeur ', ayant l'injustice elle-même pour matière propre.

Le philosophe suggère en effet que la justice rappelle la fidélité, qui fait prévaloir la pérennité sur le flux dans le dynamisme du devenir, mais à ceci près que l'objet de ses combats n'est plus l'égoïsme ni même l'ouverture à autrui au sens général, mais bien les injustices extérieures comme telles : ' il y a une Justice abstraite, une Justice transcendante qui proteste, entité surnaturelle et vérité éternelle et immortel principe, contre l'injustice des hommes '. De là, elle opérera selon des critères objectifs et stricts, disons de « raison », en mettant tout le monde sur le même plan, sans aucune discrimination : ' La justice, déesse de l'équilibre, [n'a] qu'un poids et qu'une mesure '[86]. La ' raison conciliatrice ' constitue dans ce contexte particulier l'instance qui saura opérer les distinctions nécessaires et stopper la loi de « frénésie », tant dans la logique que dans les actes. De cette manière, la justice nous incite, selon l'auteur, à la ' sobriété ', en quoi elle n'est pas sans rappeler cette fois la modestie. ' [Protestation] rationnelle contre la violence [...] l'instinct égoïste et [...] l'avidité pléonexique ', elle met en relation les êtres monadiquement séparés que nous sommes, mais de manière à manifester l'inégalité entre eux. Elle se présente alors comme ' l'instance médiatrice qui, par la répartition

86. VA2, respectivement 52, 136, 57, 10 et 37. Sur la justice ayant pour matière propre l'injustice, *cf.* 136 ; sur le lien avec la fidélité, *cf.* 15. Sur la frénésie bergsonienne, l'on pourra consulter, en guise d'exemple, *Les deux sources…*, 314-220.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

proportionnelle, rétablit entre les solitudes une relation de sociabilité, et, dans cet espace social, projette l'invisible inégalité des personnes'. Son but, dans cette situation, sera de chercher à 'compenser la faiblesse' par rapport aux forces qui lui sont contraires dans les rapports humains. En conséquence, la justice demandera à chacun ce qu'il peut bel et bien donner, ou bien travaillera pour que soit rendu son dû à qui se le voit refusé, ou encore exhortera chacun à ne pas exiger d'autrui davantage que son dû.

Cela dit, l'on peut déjà deviner que, pour que la justice ne demeure pas un pur souhait et puisse réellement prétendre à l'effectivité, le philosophe ajoutera qu'elle doit s'allier à la force. C'est seulement ainsi qu'elle pourra parvenir à contrebalancer l'impuissance dérisoire de la vérité en elle-même dont nous avons parlé, et qui s'incarne ici dans la violence impérieuse de l'injustice. L'on peut donc dire de cette vertu qu'elle veille à rétablir le 'cours normal et naturel des choses', à ce que la vérité l'emporte vraiment et que l'illégalité soit réellement punie. En outre, nous devons mentionner l'insistance de l'auteur à préciser que le désir d'égalité qui l'anime doit absolument se distinguer de l'instinct égoïste de la jalousie, qui s'entête à refuser de reconnaître la supériorité de l'autre ou l'infériorité propre dans les cas où elles sont réelles[87]. L'humilité est donc, elle aussi, clairement sous-entendue dans la vertu de justice.

Cependant, chacun sait que les choses ne sont pas simples dans les affaires humaines, et l'on pourrait être tenté de sourire quelque peu sarcastiquement devant pareil programme... Mais le caractère normatif de la justice ne s'en trouve pourtant qu'amplifié, souligne Jankélévitch : 'L'égalité est une exigence idéale et non pas un fait, mais c'est justement en quoi elle est normative.' Cherchant plus profondément pour rendre compte d'une telle difficulté, l'auteur associe alors la justice au « logos », brièvement mentionné en parlant de l'innocence ultérieure et du regard de la modestie. En cela, la justice se rapproche cette fois davantage de la vertu de sincérité. Immédiatement en effet,

87. VA2, respectivement 41, 42, 57, 56, à nouveau 57 et 58. Sur la différence entre désir d'égalité et jalousie, *cf.* 38.

ce n'est pas encore la reconnaissance de l'autre comme tel qui est son but, mais bien l'établissement de la vérité, sise bien au-delà de notre vie terre-à-terre avec nos points de vue respectifs, nos intérêts éclatés et conflictuels. De là, par contre, nous ne tarderons pas à y retrouver une fois de plus autrui, puisque dans notre manière même de vivre, nous nous trouverons à quitter notre point de vue propre pour intégrer l'existence et la présence effective de l'autre : 'le logos, sinon hétérocentrique, du moins omnilatéral, va directement à l'ipséité de chaque homme et à l'hominité de tous les hommes'. En conséquence, l'auteur tient à préciser que le mot « logos » n'est en fait qu'une façon de dire, que nous ne devons pas le réduire à l'univers « abstrait » qu'il paraît indiquer, puisque c'est de 'la manière de traiter les hommes' qu'il s'agit en réalité, et non du jugement proprement dit, toujours secondaire par rapport à l'action. Plus précisément, l'idée qu'il cherche à exprimer est que c'est le jugement lui-même qui vient se faire acte *via* le changement de regard préconisé, permettant ainsi au droit d'exister réellement. C'est le moment de le redire sous cet autre angle : autrui existe, je ne suis pas seul dans l'univers, et je me dois de vivre en conséquence.

Notons que dans son ouvrage sur le pardon, l'auteur fera des développements analogues mais en parlant plutôt d'"intellection', tout en soulignant son ouverture à l'autre de même que les traits de l'"effort sur soi' et du 'saut aventureux' que cela représente.

Dans cet esprit, ajoute Jankélévitch, la justice peut être regardée comme la 'vérité même' et en ce sens, une '*solution*'. Après tout, elle 'tarit la source des abus', son objet n'étant pas l'"équivalence physique des marchandises' par exemple, mais bien la 'dignité infinie de la personne' elle-même, égale et absolue pour tous et chacun. C'est ainsi que la dimension éminemment collective de cette vertu en fait rien de moins qu'un 'rapport', une 'corrélation' incluant la présence d'autrui comme égale en valeur et reconnaissance avec la mienne. Le principe de la justice est par suite la 'fraternité', elle-même 'principe de la communication' en ce sens, et dont le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophe ajoute que c'est elle qui fondera efficacement 'la paix, la symbiose commerçante et l'active amitié'[88].

Conséquemment, et dans l'esprit des analyses précédentes, la vertu de justice sera appelée à ne pas se réduire à une vulgaire application stricte et aveugle d'une suite de lois, que l'égoïsme pourrait facilement récupérer à son service contre les autres. Au contraire, soucieuse d'autrui, elle se devra de savoir faire la part des choses selon les cas et les circonstances, pour prendre les mesures conséquentes: 'Sacrifiant la légalité d'un instant ponctuel à la légitimité en esprit, sacrifiant la rigueur formaliste des règles à l'obligation la plus générale, sacrifiant la correction grammatique à la vérité pneumatique, la justice congédie résolument l'intransigeance absolutiste; elle apporte les nuances et les gauchissements sans lesquels le droit serait irrespirable.' En tant qu'effectivité, elle revêt de la sorte un caractère éminemment *éthique*, se voulant un signe de 'probité' et d'"impartialité', où se manifeste une fois de plus sa volonté de précision: 'elle désigne une certaine tournure simple et naturelle de l'esprit, une habitude de viser juste et de marquer l'heure juste, sans avancer ni retarder, sans exagération ni affectation d'aucune sorte'.

De ce point de vue, nous pouvons comprendre que la justice, «rationnelle», appelle bien déjà, elle aussi, la charité, «irrationnelle», qu'elle ne s'épuise pas dans son caractère strictement quidditatif, et présuppose toujours le quod de l'ipséité dans son surgissement et sa valeur absolue. La justice s'approche également du désintéressement de l'amour en opérant par rapport au logos égalitariste un mouvement analogue à celui de l'humilité par rapport à la modestie. En effet, elle aussi vide le moi de lui-même, dans ses revendications strictes et «légitimes», pour se mettre tout entière et concrètement au service de l'autre en tant que toi, cela jusqu'à se refuser tout droit propre et même se sacrifier, comme nous le verrons plus loin.

88. VA2, 44 et 62, P, 116 et VA2, respectivement 160, 162, 36, 63, 85 et 32. La manière dont le logos s'adresse à 'l'hominité' des hommes est également abordée dans SI, 78 *sq.* Le thème du pardon sera d'autre part examiné dans notre dernier chapitre.

Ainsi pouvons-nous voir qu'il y a dans la vertu de justice une incontestable *charge* pour le moi, qui vient dépasser de beaucoup la simple prise en acte «abstraite» de l'existence et des droits de l'autre: 'Si la réciprocité des points de vue est elle-même rationnelle, l'effort qui m'est demandé pour renoncer au privilège de la première personne et pour traiter la deuxième comme la première, est un effort hyperbolique; cet effort, c'est la justice'[89]. Comme l'humilité, elle suggère avec force l'idée récurrente d'une «sortie de soi», nécessaire à l'amour...

Cela dit et en revanche, il faut rappeler que, comme dans le cas de l'humilité également, l'«autrui» visé dans le présent tableau n'est toujours pas le «tu» direct et frontal de l'amour, mais encore la troisième personne, bien que celle-ci présuppose tout de même ici les deux premières. Si la vertu de justice se met réellement au service des hommes, elle a en effet encore un caractère impartial, spectateur, détaché de l'engagement brûlant avec un vis-à-vis. En un mot, elle constitue «quelque chose» de paradoxalement «absent», comme une instance cherchant à établir dans ses opérations un récit purement «objectif». Aussi faut-il prendre garde: tout ceci peut fort bien déboucher sur la manie, abstraite en elle-même et concrètement méprisante envers autrui, de vouloir décrypter dans le détail tout geste et toute parole. C'est uniquement dans l'amour que l'on aura une attitude enfin actrice, avec un vis-à-vis appréhendé en tant que prochain, ou «toi»: 'Justice et amour, ils sont tous deux [...] relatifs à l'autre, mais la justice va au droit d'autrui et l'amour à l'être personnel du partenaire [...] La justice ne connaît que des œuvres, tandis que l'amour aime la personne pour la personne [...] indépendamment de son mérite.'

Bref, il apparaît que la justice ne s'adresse toujours pas à 'l'Autre' mais plutôt à 'l'Égal', 'notre Semblable abstrait et

89. VA2, 77, 12 et 101. Sur la justice rationnelle et la charité irrationnelle, *cf.* 50; sur la justice débordant le quid jusque dans le quod, *cf.* 50; sur le lien entre justice et amour comparé à celui entre humilité et modestie, *cf.* 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

arithmétique' qui relève finalement encore du 'Même'. Cette comparaison s'éclaircira dans la suite de notre propos.

Dans cette direction néanmoins, Jankélévitch poursuit encore un peu, en ajoutant que le point où il n'est plus possible de légiférer, en raison de la diversité et de la complexité des cas individuels, est celui où commence l'*équité*. Contre la tendance de la loi à s'immobiliser dans l'absolu, l'auteur évoque la 'sainte injustice' d'Antigone. L'équité présente un sens du « tout » à l'opposé du réductionnisme abstrait, et elle constitue ainsi, dans le présent tableau, ce qui vient parachever le sens concret d'autrui : 'l'équité fait acception de la personne plutôt que du concept, l'équité considère la durée dans son ensemble plutôt que le moment de la faute ; l'équité est totalisante, c'est-à-dire tient compte de toutes les circonstances d'un cas concret pour obtenir sur ce cas la vérité la plus générale et la plus humaine, dût-elle sacrifier la rigueur à cette vérité'. Nous retrouvons ici les nuances dont nous avons dit au passage que la vertu de justice devait en faire preuve, comme le problème des maux nécessaires liés au sporadisme des valeurs. L'équité, suggère le philosophe, nous permet de découvrir que le critère de l'« égalité », qui est une mesure, ne se prête pas si bien aux personnes humaines, qui sont des absolus, et que ces dernières seraient davantage à regarder comme 'qualitativement diverses' plutôt qu'« égales ».

De là, elle nous inspire envers autrui 'bienveillance, indulgence et clémence'. Elle 'donne de l'air à la justice', étant le 'mouvement d'une justice vitale, non-écrite, extra-légale, qui tâtonne à la recherche de son équilibre', une 'justice anomique, [...] [qui] se rapproche asymptotiquement d'une justice inattingible [...] [elle-même] au-delà de toute justice', et qui regarde, comprenons-nous, non pas la troisième personne mais la deuxième, non pas « les hommes » mais *toi, ici, séance tenante*, dans toute ta dignité comme ton irréductibilité à toute abstraction[90].

90. VA2, respectivement 143, 84, 78, 79, 83, à nouveau 79, 140 et 165. Sur l'idée que la troisième personne présuppose les deux premières, *cf.* 113 ; sur la justice spectatrice et cherchant à être 'objective', cf. 116.

La perspective visée est ainsi, et peut-être plus que jamais, difficile, puisqu'il s'agit de réaliser un paradoxal '*privilège universel*' : nous sommes appelés à honorer en chacun *sa* valeur absolue personnelle, au long des événements de la vie et leurs circonstances... Dans la vie concrète où il n'y a jamais que des cas inédits et uniques, l'équité constitue alors 'le sens personnaliste et pluraliste de cette diversité', la 'finesse' contre la vulgaire 'mathématique'. Comme toujours, la solution du problème réside dans un mouvement allant à l'infini. En fait, c'est par l'équité que la voie est ouverte à l'amour dans l'univers encore abstrait et impersonnel de la justice : 'Dans cette logique impassible l'équité pratique la première brèche, la première ouverture par laquelle l'amour s'engouffrera ; dans la dure justice, l'équité représente l'attendrissement naissant.' Disons au passage que le thème du pardon se profile déjà ici.

Du propos de l'auteur sur ce point, mentionnons également la pitié, présentée comme un mouvement permettant lui aussi d'approcher autrui comme un « toi » : 'La pitié soustrait son objet au réseau des intérêts sordides et, par une brusque simplification, recrée le Tu en chair et en os sous l'indifférente troisième personne ; la distance s'efface, qui retenait les personnes dans un rapport impersonnel et lointain : il n'y a plus d'abstractions administratives et conceptuelles, il n'y a que le "prochain", notre frère en détresse.'

Enfin, concernant les cas où la friction demeure, et en plus du respect déjà présenté, Vladimir Jankélévitch ajoute que l'équité trouve aussi à ses côtés, entre la justice et l'amour, la tolérance. Il la présente comme une attitude négative et intransitive, s'imposant à autrui dans les cas de mécompréhension et, de là, d'incapacité d'aimer : 'La tolérance est l'adaptation de l'homme à un monde de désaccord [...] un modus vivendi avec la mésentente.' Elle possède tout de même le sérieux informé de la condition finie et déchirée de l'homme, qui lui donne 'la conscience de la vérité de l'autre' comme le respect de sa volonté, en quoi elle rejoint la modestie. Mais il lui manque encore clairement le 'saut qualitatif' de la justice, qui lui permettrait de passer d'une telle conscience de sa vérité propre à la 'reconnaissance impartiale' de son droit. Elle constitue tout de même, nous dit le philosophe, une solution provisoire pour la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

coexistence en situation plus ou moins conflictuelle. Nous reconnaissons bien ici les effets du sporadisme des valeurs, lequel se trouve également concerné dans la mesure où la tolérance jouera un rôle important lorsqu'il s'agit de trancher dans la vie concrète entre le respect des personnes absolues et des lois morales elles-mêmes absolues. Ainsi, pour ménager un malade à propos de la mort d'une personne aimée, l'on pourra « tolérer » un mensonge[91]. Bien évidemment, il demeure très clair que des problèmes aigus surgiront tôt ou tard de ce côté, disons de l'ordre de l'impossible-nécessaire... Ils seront à nouveau tranchés par l'amour, comme nous verrons.

« Tout le monde a des droits sauf moi »

Seulement, même après toutes ces considérations, nous n'avons toujours pas rendu le fin mot de cette progression vers le cœur de toute vertu. Nous venons de parler de « logos » et d'équité, par quoi autrui pouvait progressivement prendre une place digne de ce nom dans notre vie propre, et nous avons dit un peu plus haut que l'innocence ultérieure, qui accorde franchement la première place à autrui, impliquait la possibilité que l'action soit posée *même* au détriment de soi. Ce notable rétablissement d'un déséquilibre, mais cette fois au profit de la seconde personne, constitue la pierre de touche des présentes considérations : *je* suis appelé à me mettre entièrement et radicalement à *ton* service. Ce point se trouve particulièrement bien exprimé dans l'axiome : « tout le monde a des droits sauf moi », qui couronne la théorie de la justice de notre auteur. Il se trouve à prendre, encore plus directement que le « logos », le contre-pied du « seulement-moi » de l'égoïsme, de sa volonté de s'exclure de la communauté humaine universelle et de s'imposer à autrui comme il l'entend. Nous allons compléter le présent portrait en regardant de près cet important élément.

91. VA2, respectivement 84, 82, 168, 104, 100, 101. Sur la tolérance comme pis-aller en cas de mécompréhension ou d'incapacité d'aimer, *cf.* 86-87 ; sur son lien avec le sérieux, *cf.* 95 ; sur le fait qu'elle respecte la volonté de l'autre, *cf.* 102 ; sur la tolérance du mensonge par charité, *cf.* 91-92.

C'est toujours la dichotomie « acteur-spectateur » qui joue son rôle ici, en d'autres termes le fait que 'l'existence change de sens, de statut et de valeur selon la personne de la conjugaison'. Jankélévitch poursuit le développement amorcé en disant que l'égalité abstraite des personnes humaines devant la justice du « logos », en tant que critère d'autorité morale, implique certes rigoureusement que je reconnaisse à autrui les droits conséquents, mais d'autre part ne doit en rien entraîner pour moi le droit de revendiquer quoi que ce soit en son nom, et ce bien que « mon » droit demeure pourtant bien réel *du point de vue d'autrui* : 'chacun a, en fait, des devoirs envers moi, et l'ironie est que je ne puis, sur le plan des principes, m'en prévaloir. Autrement dit, votre devoir et mon droit sont pour moi indépendants, et ils sont solidaires seulement pour le témoin qui du dehors les contemple l'un et l'autre simultanément, et d'en haut considère leur ajustement réciproque.' Il en découle que l'autre est seul à pouvoir 'reconnaître directement mon droit' : son énoncé pourtant légitime n'est « vrai » qu'en troisième personne, alors que la prétention d'y recourir en première personne se trouve 'paradoxalement fausse', un peu, lisons-nous, comme le fait de dire la vérité brutale au mourant qui la demande est jugé mensonger par l'auteur, moyennant le critère de l'amour. En effet, pareille revendication, « littéralement » juste, me coûte sur l'heure mon innocence et ma sincérité puisqu'elle me replonge dans l'arrogance et la complaisance.

Bien sûr, ajoutera cependant l'auteur, cela ne m'interdit pas de pouvoir jouir des avantages qui découlent de mes droits. Seulement, indique-t-il, cela ne pourra se vivre qu'« à la sauvette »', et, surtout, en considérant le bienfait comme un pur cadeau d'autrui se mettant à mon service de son propre mouvement, et non la rétribution d'une dette fermement exigée et attendue[92].

Parallèlement, de mon propre point de vue, il est clair et ferme que mon vis-à-vis *a droit* 'à mon propre dévouement ; je lui concède un droit que je me refuse à moi-même', le fait de

92. SI, 9 et VA2, 68 pour les citations suivantes. Sur le logos contre 'contre-pied' de l'égoïsme, *cf.* PI, 212.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne pas me mettre à son service en fonction de ce droit constituant bien une grave faute. Le philosophe jette en pleine lumière le violent paradoxe dont il s'agit, et qui résume le caractère profondément complexe de la vie morale : 'incompréhensiblement, scandaleusement et même injustement, ce droit qui appartient à tous n'est pas mien'. D'où sa thèse : 'le moi n'a, pour soi, que des devoirs ; il n'y a que l'autre qui ait des droits ; ou encore : tout le monde a des droits, *sauf moi* (ce qui est "inexact") ', l'assertion s'avérant fausse dans le principe, à la troisième personne, mais vraie dans les faits, à la première personne. Peut-être pourrions-nous la dire fausse dans l'ordre du quid quoique vraie dans celui du quod... Quoi qu'il en soit, *je* constitue l'unique personne concernée par elle, 'le porteur privilégié de l'obligation', bien que ce privilège soit, du point de vue du témoin, 'œcuménique', chacun étant « je » pour lui-même.

Avec cet élément, le déploiement de la primauté d'autrui comme prochain dans la philosophie morale de Vladimir Jankélévitch se trouve complètement déployé dans sa tonalité propre. Ce sont vers *ses* droits, et non les miens, ni ceux de « l'homme » au sens vide « d'autrui », que mon intention devra se tourner : 'Ce qui est sacré pour moi et qui est l'objet de mon souci quotidien et de ma constante sollicitude, ce ne sont pas tellement les droits de l'être humain en général, au nombre desquels figurent les miens, ce sont avant tout les droits de l'autre, et ce sont plus particulièrement les tiens – car je travaille pour tes droits, et non pas pour les miens '[93]. C'est bien l'esprit de l'innocence et des vertus qui se manifeste dans ces propos.

Mais il reste encore un autre pan à dévoiler ici. L'auteur soutient franchement : 'Les droits de l'autre sont eux-mêmes pour moi autant de devoirs qu'il me faut assumer et jalousement préserver, comme on veille sur un trésor infiniment précieux.' Est remarquable ici l'émergence de la notion de *devoir*, où l'on retrouve une nouvelle fois l'esprit de la morale kantienne.

93. VA2, 69 et 71, PM, 168. *Cf.* encore PM, 156 *sq.* et I. de Montmollin, 336-338. Notons que, d'autre part, Jankélévitch reproche formellement à Kant d'avoir défendu la thèse selon laquelle 'tout le monde a des droits, y inclus moi', reposant sur la valeur absolue conférée à toute personne humaine. Il la qualifie alors de 'complaisance métaphysique' (VA1, 379).

À première vue, soutient Jankélévitch, le devoir procède de notre condition monadique avec sa valeur infinie, et du fait que nous sommes plusieurs dans l'existence à partager cette condition : 'Le devoir ne serait [...] pas sans rapports avec l'état de déchirement que nous appelions pluriel des absolus ou Absolu plural : dans une cité écartelée par l'incompossibilité des monades, par la concurrence des intérêts et par le sporadisme des droits, il n'y a pas de place pour tout le monde ; les ipséités rivales s'entr'empêchent et s'entre-gênent et se tiennent mutuellement en respect : le devoir exprimerait indirectement cette gêne et ce décousu.' De fait, nous sommes confrontés à l'appréhension d'autrui comme repoussant *en tant qu'*il est un autre, et que sa présence bouscule mon confort pour me soumettre au feu de la mauvaise conscience : 'La présence d'autrui, que le régime de la bonne santé, de la bonne humeur et de la bonne conscience bien contente mettait entre parenthèses, cette présence réorganise autour d'elle tout l'univers des valeurs ; mon prochain est désormais mon unique devoir, mon souci permanent et parfois même mon remords. C'en est fini de notre sincérité.'

Le « devoir » nous pousse ainsi à son tour vers l'impératif auquel toutes les vertus nous convient : *sortir de nous-mêmes*. Bien sûr, cela concerne non seulement le rapport à autrui mais aussi celui de notre propre accomplissement en devenir : 'le devoir, exprimant l'inachèvement infini de l'être moral, est avant tout appel et vocation'. Nous nous devons en effet d'agir dans le monde, où il y a les autres, et nous mettre à leur service... Dans ce contexte, le devoir désigne l'" empire-sur-soi ', la 'résistance à la pesanteur des inclinations' avec leur facilité immédiate, 'la coûteuse discontinuité'. Il nous pousse à appréhender le prochain tel qu'il est, c'est-à-dire *radicalement autre* : 'le devoir vise un autre toujours autre, autre que moi à l'infini et autre même que tout autre ; autre avec un exposant infini'. Il n'y a pas là la moindre prise pour un quelconque intérêt propre cherchant à se reconstituer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'auteur suggère également que le devoir peut être regardé comme le futur corrélatif à la mauvaise conscience prise en tant que passé, puisqu'il nous provoque relativement aux actions à poser plutôt qu'à celles déjà posées. De cette manière, nous pouvons dire qu'il apporte sa propre contribution pour nous aider à comprendre que l'acte n'est pas une réalité figée mais bien *in motu*: il n'y a ici ni conditionnement progressif ni « capital » à accumuler, pour s'en gonfler stupidement ensuite, mais bien la nécessité de toujours renoncer au confort immédiat et de recommencer les mêmes efforts dans le service d'autrui, comme si c'était la première fois[94].

La notion de devoir permet une répartition qui nous fournit une compréhension plus claire de l'ensemble du propos de l'auteur sur l'étonnant axiome que nous étudions, comme en font foi ces lignes:

> Certes, votre droit est mon devoir, comme mon devoir est votre droit; mais votre devoir, à son tour, n'est mon droit que par raccroc, indirectement et un peu honteusement; et d'ailleurs les devoirs des autres ne me regardent pas, les devoirs des autres ne sont pas mon *affaire*, et je n'ai pas à m'en occuper; je ne suis pas chargé de veiller à leur place à l'observation de leurs devoirs: seuls m'incombent mes propres devoirs envers eux; tout le reste n'est qu'hypocrisie! [...] Il y a donc réversibilité entre *mon devoir* et *ton droit*, mais non pas entre ton devoir et mon droit.

La réversibilité du premier des deux couples cités doit être comprise comme tenant au fait que 'devoir et droit représentent, celui-là en creux et celui-ci en relief, deux faces d'une même réalité; mon devoir et ton droit sont en réalité donnés ensemble, celui-là comme forme vide et gratuite de mon labeur, celui-ci comme matière et contenu de ce labeur'.

Mais pourquoi donc toutes ces précautions de la part de Jankélévitch? Nous comprenons qu'il fait tout ce qui est en son pouvoir pour éviter que l'hypocrisie ne refasse subtilement

94. Respectivement PM, 177, VA2, 69 et PM, 116, 187 et 164. Sur le devoir comme futur lié à la mauvaise conscience, *cf.* SI, 179; sur le recommencement à l'infini sans 'capital', *cf.* SI, 125. Concernant la morale kantienne et l'idée de devoir, *cf.* toujours *Doctrine de la vertu*...

surface en harcelant son vis-à-vis au nom des « devoirs » dont « il faut » s'acquitter. C'est confronté à cette éventualité que l'auteur répète avec force que c'est moi-même et moi-même seul qui suis concerné par la notion de devoir, dans le but de me mettre au service de l'autre: 'Je ne suis pas le gendarme de tes devoirs, mais je suis le défenseur de tes droits.' En ce sens, l'auteur s'oppose également à l'éventualité de prétendre cantonner son existence morale dans sa « vie privée » en rejetant tout propos extérieur sur son compte comme une intrusion indue. En effet, c'est bien un principe de réelle fraternité qui doit se dégager de cet axiome: '*À chacun ses devoirs*, désormais, ne saurait être la formule navrante de l'égoïsme, mais tout le contraire: la devise du désintéressement universel et de cette innocence universelle dans laquelle les hommes se rencontrent et, hors de toute relation mercenaire, échangent entre eux le baiser de la paix'[95].

De la sorte, cette étonnante 'double paradoxologie qui gouverne les droits et devoirs de l'homme' constitue un autre des reflets de l'hétérogénéité factuelle de mon ipséité et de celle de mon vis-à-vis, du fait que nous avons bel et bien affaire à 'deux personnes', 'deux mondes', 'la première personne [ayant] toutes les charges et la deuxième tous les droits' quand les « deux mondes » se rencontrent. Les précisions issues de cette insistance donnent d'ailleurs au philosophe l'opportunité d'apporter une autre distinction qu'il convient d'opérer entre « toi » et « moi »: 'Cette égoïté qui n'est pas mienne et qui a une moitié seulement de dignité personnelle – les droits sans les devoirs, – c'est justement ce que j'appelle le Tu et le Toi. Un Toi est un Moi sans devoirs. Un Moi est un Toi sans droits.'

Cependant, et une fois encore, ces propos ne sont toujours pas exhaustifs selon la vertu accomplie, car ils se maintiennent également au niveau plus « abstrait » de la justice. Depuis le point de vue en trois dimensions de l'amour, Jankélévitch reviendra sur cet élément pour dire que le devoir ne doit en rien se réduire à une sorte de « technique » ou de

95. VA2, 70-71 et PM, 168 et 179. *Cf.* aussi G. Suarès, 27, où il insiste notamment sur le primat donné par le philosophe aux droits de l'autre et non à ceux 'de l'humain en général'; *cf.* également 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consensus froid où l'on continue de se regarder comme des chiens de faïence. Il est au contraire 'positif et premier', regardant avec bienveillance l'ipséité même de l'autre. Qui plus est, l'apparente sévérité du propos de Jankélévitch quant à la conscience propre et ses devoirs se développe en réalité toujours, sans faillir, sur la trame de fond de la *joie*. À ce titre, l'auteur ne manque pas d'appeler à sa défense les amants eux-mêmes, qui appliquent spontanément et joyeusement l'un pour l'autre le principe de la négation des droits propres pour se mettre tout entiers au service de ceux de l'autre. Nous arrivons presque à l'analyse de ces points, mais mentionnons déjà que Jankélévitch définit le critère fondant la reconnaissance de droits à mon vis-à-vis comme la *dignité humaine* elle-même, dont nous avons déjà parlé sans la nommer en traitant de l'ipséité personnelle. C'est ainsi que 'nul n'est dispensé d'honorer en son prochain la dignité de l'homme', et, de là, que '[le] droit d'autrui est la visée innocente, la visée intentionnelle de mon devoir'[96].

Remarquons enfin cette précision cruciale : 'ce déséquilibre à mon détriment, [...] cette injuste exception dont je m'institue la victime volontaire sont la condition même du vivant rapport de moi à toi'. La *sortie de soi jusqu'au bout*, renversant le déséquilibre de la prédilection égoïste avec « ses » intérêts et « ses » droits, se dévoile ainsi nettement comme le *critère du réel rapport à autrui*. Le philosophe rejoint de la sorte ses propos précédents sur l'humilité, de même que sur l'exigence d'autoréalisation de soi dans le devenir : 'au-delà du moi, qui n'a même pas conscience de soi, [la conscience] prend intérêt à l'existence de l'autre, qui est objet d'amour ; à l'horizon de l'être brut, elle découvre le devant-être, qui est la tâche gratuite de l'homme moral ; cette tâche s'appelle le devoir'.

À qui jugerait lésée, voire bafouée la dignité de son ipséité propre dans un tel dynamisme, qui pourrait sembler ainsi réduite à une existence de vassale, le philosophe a cette intéressante réponse, qui récapitule son propos tout en associant l'idée de dignité à celle de la responsabilité du service de l'autre :

96. PM, 45, VA2, 72 (*cf.* aussi J3, 38 pour la citation distinguant 'toi' et 'moi'), 70, 52 et 71.

> Il y a des ipséités, mais il n'y a pas de « droits » revendicables, et toute prétention, en justice ouverte, est injuste [...] Bien mieux : toute ma dignité est peut-être d'ignorer mon droit, et justement de ne pas réclamer le respect de l'autre comme un droit. Mes droits m'incombent, – ce qui veut dire : mon actif est un passif et mes pouvoirs sont des charges. Noblesse oblige et engage. L'homme, créature mélangée et qui subit jusque dans sa dignité morale le reflux de l'alternative, l'homme a les devoirs de ses droits : d'avoir un droit lui crée l'obligation de l'exercer et de s'en montrer digne et d'être à la hauteur de son propre pouvoir ; mais il n'a pas les droits de ses devoirs, le devoir ne donnant droit à rien. Sa dignité impose à l'homme une responsabilité et lui crée des devoirs.

Nous pouvons bien saisir que l'ensemble de ces propos a pour critère l'intention, appelée à répondre personnellement à l'impératif de faire le bien séance tenante.

Mais alors, pourrait-on objecter, que puis-je me permettre d'attendre d'autrui en fonction de désirs propres qui sont puissants et encore de mes *besoins* incontournables ? Nous avons dit « à la sauvette », « indirectement et un peu honteusement »... mais encore ? N'y a-t-il pas le risque *réel* qu'autrui me rejette et ne me donne pas ce qui me revient vraiment, voire nécessairement ?

Sans éluder la question, l'auteur a tenu à terminer son dernier ouvrage de philosophie morale en nous rassurant, dans une formule qui, malgré tous les subterfuges pervers dont nous avons vu qu'était capable la conscience humaine, laisse quand même transparaître une confiance ultime envers les hommes dans leur attitude spontanée les uns envers les autres, pour autant que nous ne prétendions pas les bousculer impérieusement : 'Je n'ai droit à rien et, nonobstant, je recevrai en définitive ce qui me revient, ce qui me revient sans m'être dû. Je le recevrai à condition de ne pas le réclamer, de ne pas même y avoir pensé ; je le recevrai en toute humilité et en toute innocence. Je le recevrai... mais chut ! ne le répétez pas... Que personne n'en sache rien. Hélas ! nous venons de le dire ! Nous avons divulgué le secret, et il ne saurait en être autrement.' La seule manière de 'le dire sans le dire' serait en fait, termine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'auteur, d'imiter l'oracle de Delphes, qui ' ne dit pas, ne cache pas, mais signifie '[97]...

Il y a une profonde ironie et un paradoxe déroutant dans le fait qu'il y ait quelque malaise, comme une pudeur, à considérer mes propres droits pourtant légitimes... 'Mystère', dit une fois de plus l'auteur sur ce point où l'on retrouve le drame de l'alternative et de la mauvaise conscience. Mais cela ne l'empêche pas de spécifier que le « peu de chose » que je suis, je le suis bel et bien, et que ce « quelque chose » constitue le principe de tout ce dont nous parlons ici : 'entre le rien de [l']humilité et l'enflure de la jactance, [ce quelque chose] sauvegarde ce précieux mouvement du cœur qui est un fin rayon de lumière, qui est oubli de soi au-dedans et ouverture infinie à autrui, vaste comme le ciel'. C'est bien là l'ipséité légère et nébuleuse – quoique évidente ! – dont nous avons parlé. Aussi pouvons-nous dire que nous en avons par la loi morale une nouvelle manifestation, et probablement la plus *concrète* : 'La loi morale, qui s'adresse non pas seulement à la personne, [...] mais *à moi* sans détours ni circonlocutions, [...] désigne d'un coup le *tout de moi-même* ; [...] l'unicité même de la personne [...] a quelque chose d'abstrait et de conceptuel et de neutre à côté de cette vivante et transparente simplicité de l'Égo solidaire de soi en toutes ses parties, c'est-à-dire conscient et responsable.' « Je » *suis* pleinement en tant que responsable de mon prochain, et telle est l'assignation la plus explicite de mon « être » dynamique et organique, dans tous ses différents devenirs, ses désirs, ses devoirs... et son mystère[98].

Somme toute, nous pourrions suggérer que l'axiome selon lequel tout le monde a des droits sauf moi nous ramène encore, par une autre avenue, à l'idée que nous avons besoin d'autrui pour vraiment exister.

Interrelation des vertus ; admiration

Ce nouveau parcours, opéré dans l'univers de la morale jankélévitchienne, montre bien à quel point ce que nous avons

97. VA2, 73, PM, 66, VA2, 75 et PM, 187-188.
98. PM, 173 et 181 et SI, 236.

désigné comme l'intention, l'innocence et les vertus, autant de « mouvements » que l'auteur se devait bien de distinguer en raison de l'organe-obstacle que constitue la fixité du langage, sont en fait des *réalités intimement entrelacées dans le vécu concret de l'homme*. Les Stoïciens n'avaient pas tort de dire qu'il suffit d'avoir une seule vertu pour les avoir toutes, ou qu'il nous en manque une seule pour n'en avoir aucune ! Chemin faisant et comme nous l'avons entrevu, Vladimir Jankélévitch ne se prive d'ailleurs pas pour exprimer cette intimité relationnelle.

Ainsi, ayant présenté le courage comme le propre du vouloir et la vertu de tout commencement, il propose cette explicitation de sa présence dans les autres vertus : 'vouloir de la vérité ou Sincérité, vouloir du bonheur de l'autre ou Charité, vouloir de son propre rien ou humilité'. Il insiste également sur la nécessaire fidélité du courage dans la continuation de l'existence.

Plus loin, parlant de la sincérité, nous le voyons la relier concrètement aux autres vertus : 'Il faut du courage pour être sincère ; mais la sincérité à son tour a la modestie pour conséquence et pour compagne la justice', ajoutant en définitive qu'elle est sans doute elle-même une manière d'aimer.

De même, parlant de l'humilité et condensant ce qu'est appelée à être la vie de l'homme de bien au fil des jours, l'auteur suggère qu'elle se doit d'être ' quelque chose comme une fidèle petitesse [autre nom pour l'humilité] encadrée entre la grâce initiale du courage, et la grâce terminale de l'amour'.

En définitive, nous sommes à même de constater que Vladimir Jankélévitch choisit de « classer » les vertus, puisqu'il le faut bien, selon l'ordre du quid, qui prend intellectuellement acte d'une situation et s'en tient à une attitude donnée, et l'ordre du quod, qui saisit intuitivement la situation concrète et mouvante qui est la sienne, et adopte ainsi, en improvisant selon les cas, une attitude *in actu* qui ne connaît pas de « limite », en d'autres termes qui agira le plus qu'elle peut dans un processus allant à l'infini.

Nous pouvons également dire qu'alors que les vertus quidditatives s'intéressent davantage à l'« objet », celles relatives

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au quod regarderaient plutôt la « manière ». Les dispositions que nous avons vues décrites ici apparaissent elles-mêmes divisées selon l'ordre dans lesquelles nous les vivons, et Jankélévitch en dégage cet intéressant condensé : 'l'humilité est [...] à la modestie comme l'amour à l'amitié, comme la mendicité à la pauvreté, et comme le courage à la fidélité'. Il ajoutera plus loin la même relation entre la justice et ce que nous avons vu comme le « logos »[99]. Dans ces couples, nous voyons que la vertu quodditative se trouve être celle qui donne son souffle à son corrélat quidditatif, qui sombrerait autrement dans l'automatisme vide, comme à l'inverse la vertu quidditative assure une continuité à son corrélat quodditatif, dont le risque inhérent serait la ferveur sans lendemain. Par exemple, l'humilité constitue à proprement parler le « modeste » de la modestie, comme la modestie pourra faire de l'humilité un *modus vivendi*. Et bien sûr, il nous faut dire et redire avec notre auteur – sans jamais nous lasser ! – que la loi de l'alternative joue toujours son rôle, et que l'attitude vertueuse, un peu comme l'intuition dans la connaissance, cherchera à la vaincre dans l'étincelle vivante et mourante de l'instant, selon un processus qui ne connaîtra jamais de répit, puisque l'acquis n'y constituera en aucun cas une garantie quant à la suite contingente des événements, dans un devenir où nous sommes libres.

Nous jugeons pertinent de mentionner que dans *Le paradoxe de la morale*, le philosophe parlera également de notre retenue, notre pudeur face aux sommets de la vertu, susceptibles de tenter notre complaisance. Il parlera alors de 'mitoyenneté' et de 'perfections moyennes', évoquant la modestie par rapport à l'humilité et la justice par rapport à la charité, pour ajouter enfin : 'Et il y a une foule d'autres vertus, de perfections mineures dans cette vallée de l'existence moyenne : la discrétion et la retenue qui nous épargnent la jalousie de Némésis, la timidité, la pudeur enfin ; et surtout la mesure, qui est à la fois moyenne et souveraine [...].' Autant de nouveaux signes de notre condition de finitude, avec laquelle nous n'avons pas le choix de composer tout en nous méfiant de notre tenace égoïsme. Quoi qu'il en soit, nous pouvons bien voir que notre vertu sera toujours foncièrement dépendante de notre *liberté* et de notre *responsabilité*, elles-mêmes à la merci de notre devenir constitutif.

99. VA1, 74, 182, 287 et 368 ; sur le lien entre justice et 'logos', *cf.* VA2, 73. Sur la procédure délicate de l'exposé de Jankélévitch sur les vertus, telle que nous la décrivons, *cf.* en outre I. de Montmollin : 's'il est nécessaire à l'auteur de séparer l'inséparable, afin d'en parler, *seul le plan unitaire de l'esprit est en réalité visé*' (327).

De ce long développement, retenons pour notre recherche que nous y avons vu se déployer le « soi » au sens moral du terme, autrement dit ce qu'il est appelé à devenir en tant qu'il est un être de communauté, en relation avec des êtres semblables à lui. De même, à travers ces lignes, autrui en tant que « toi » s'est manifesté davantage sous l'angle de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport à ce « soi ». Comme nous avons vu que le « je » avait besoin de l'autre pour exister comme tel, il semble qu'autrui ait aussi besoin de mon engagement actif et dévoué envers lui pour avoir une existence pleine et concrète. Notre responsabilité, notre devoir, le bien qu'il faut faire séance tenante, s'avère précisément de répondre à ce besoin.

C'est selon toutes ces dispositions que l'être humain selon Jankélévitch se prédispose adéquatement à la 'Rencontre' et au 'Dialogue', pareille '"disposition d'accueil"' se voulant la seule voie permettant, dans l'éclair de l'instant, la révélation de la 'plénitude concrète et vivante de la présence en chair et en os' que constitue celle de l'autre être humain comme deuxième personne. L'actualité d'un tel propos dans la crise culturelle que nous avons évoquée pourrait difficilement être plus évidente, comme nous aurons l'occasion d'y revenir.

Le point de départ véritable de la philosophie étant l'étonnement, dont le propre est de nous saisir, nous ne serons donc guère surpris de voir le philosophe du je-ne-sais-quoi et du charme nous dire en définitive du mouvement vers autrui que son origine est l'*admiration*. Cette dernière, qui fut nommée en cours de route, résume en elle-même tout ce que nous avons dit de la disposition à laquelle se doit de tendre la conscience propre. L'admiration, que nous avions vue comme la première innocence, constitue encore la quintessence du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement originel de l'univers où nous allons entrer maintenant : 'l'Admiration est la mobilité élémentaire d'un cœur qui va à l'autre, la première motion centrifuge, le premier oubli de soi, la première innocence'. Oui, c'est bien autrui qui constitue le point de mire de la volonté morale, en tant qu'il s'oppose à nos réflexes narcissiques : 'La volonté morale veut et reveut sans relâche et sans trêve, [...] pour retenir l'homme au bord de la satisfaction et dans le souci innocent de son prochain, et dans le renouvellement de ce souci sans cesse ravivé'[100].

Pourtant, tout cela ayant été dit et malgré nombre d'éléments éclairants et remarquables que nous avons vus amenés par notre auteur, nous demeurons pour lors sur notre appétit concernant cette *cible* que tous nos propos tentent de viser. La pleine et entière manifestation d'autrui, et encore une réelle rencontre avec lui, ne seront possibles que dans le monde mystérieux et prodigieux de l'*amour*, ce « corrélat quodditatif » de la vertu de justice qui vient la parachever, ce moteur de simplicité et cette innocence retrouvée. Il est maintenant temps d'y passer.

100. Respectivement PM, 39, SI, 240, VA2, 301, VA1, 391 et AVM, 188. Sur le défi de la vertu, en tant qu'être libre, en devenir et sans 'acquis', *cf.* I. de Montmollin, 328.

III

L'amour comme pleine réalisation du rapport à autrui

La question de l'amour est décisive entre toutes pour l'être humain, car même au milieu des plus grandes aisances, celui qui n'aime pas et n'est pas aimé est malheureux, alors qu'un peu d'amour au cœur de l'indigence procure des instants lumineux et rayonnants dans la durée. L'amour réel présente la magnifique et étonnante faculté de donner un sens, une direction à l'existence, alors que son absence confine à une existence plate, à peine vraiment émue par des expériences superficielles et éclatées qui ne riment à rien. Nous avons en lui un thème immense qui nous confronte à des questions aussi cruciales que fascinantes, par exemple celles de la beauté, de la liberté, de la justice... Du reste, quiconque en conviendra, jamais la problématique du rapport à autrui n'y est posée de manière aussi vive.

Nous savons maintenant qu'avec un auteur comme Vladimir Jankélévitch, le truisme de l'importance d'autrui dans l'existence humaine retrouve le relief qui lui est dû. Sans doute nous suggérerait-il que nous avons là le dernier des truismes ! De fait, le philosophe cherche à affirmer de toutes les manières possibles que le rapport à autrui trouve son accomplissement complet dans l'amour, et que ce dernier constitue lui-même le plein épanouissement de l'être humain en tant que personne. La suite de notre recherche visera à investiguer ce point,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

brillamment désigné par Isabelle de Montmollin comme une « phénoménologie de l'acte d'aimer ».

Dès les premières lignes du tome *Les vertus et l'amour*, nous voyons l'auteur poser 'l'impératif inconditionnel' qu'est le 'commandement d'aimer l'Autre', en l'occurrence 'cette personne, ce toi vis-à-vis de moi'. Il ajoute que 'le Tu est le registre naturel de l'amour, parce que l'amour est le don total et sans restriction aucune'[1]. Par là, il montre clairement la direction à prendre, selon lui, afin de rencontrer réellement et complètement autrui, de même que les axes à considérer pour comprendre cette dynamique. En y portant notre regard, nous ferons en même temps notre entrée dans ce qui constitue *le cœur de sa philosophie morale*.

Nous allons tâcher d'analyser la manière dont il rend compte de la mystérieuse, fragile et prodigieuse union d'amour avec autrui en tant que toi, en examinant de près non seulement la dynamique de sortie de soi qu'il présuppose et le mystère du « nous » qui le résume, mais encore la manière dont l'amour donne à ses yeux son dynamisme à l'univers des vertus que nous venons de voir, et comment il constitue lui-même le critère ultime de la vérité et de la bonté, pour ne nommer que cela. La grave question des obstacles sur la route de l'amour et de ses mouvements contraires, culminant dans la méchanceté, sera abordée dans le dernier chapitre, tout comme celle de ses cas extrêmes et des tensions qui en découlent. Ce sera alors l'occasion de compléter l'exposition et l'analyse des éléments centraux de l'univers où nous entrons maintenant.

L'AMOUR COMME VISÉE PUIS RENCONTRE DE L'AUTRE

Nous avons vu que le sommet de l'altérité résidait dans la présence immédiate d'autrui. Nous avons dégagé de quelle

1. VA1, 7 et VA2, 113. *Cf.* au demeurant I. de Montmollin sur la 'phénoménologie de l'acte d'aimer', 321, sur l'amour comme plein épanouissement de l'humain en tant que personne, 319, sans oublier ce passage : « [Le *Traité des vertus*] n'exprime rien d'autre qu'une phénoménologie de l'amour et de son *sens* » (327). *Cf.* aussi E. Lisciena-Petrini, 'Angelus vagulus', dans la revue *Lignes*, n° 28, Paris, Hazan, 1996, 125.

manière nous devions nous disposer pour nous mettre à son service, et encore que c'était *à l'occasion* de cette motion que nous pouvions réellement le rencontrer comme un « toi ». Faisaient alors difficulté d'une part l'altérité de l'autre et d'autre part la propension propre à l'égocentrisme.

Alors qu'il cherche à développer le mystère de l'amour, Jankélévitch n'oublie aucune des sérieuses difficultés impliquées, et il ne se prive pas pour citer en ce sens une longue série d'auteurs prétendant débusquer des mouvements narcissiques jusqu'aux tréfonds des actions apparemment désintéressées. Il évoque ainsi les propos des moralistes français, en particulier La Rochefoucauld, le rigorisme kantien, les analyses de Nietzsche dans *La généalogie de la morale*... Au vu de ces différentes suggestions, tout semble indiquer que l'« altruisme » ne dépasse, en réalité, jamais le rapport à autrui abstrait dont nous avons parlé, et qu'il ne peut donc être qu'une affaire de sophismes et d'hypocrisie cynique. Serions-nous donc prisonniers d'une forme de « solipsisme moral » ? Considérant l'expérience ordinaire, nous avons déjà répondu à cette question par la négative, mais en nous contentant d'affirmer le caractère très mystérieux du rapport à autrui.

En fait, comme notre parcours des vertus l'a déjà signifié, la réalité évidente de la rencontre et du dialogue n'est pas condamnée à être déclarée contradictoire et impossible par toute tentative d'explication, ni davantage à demeurer drapée dans une obscurité totale. Confiné à cette impasse apparente, l'auteur reprend sa thèse centrale, déjà apparue à plusieurs reprises dans notre parcours, selon laquelle l'altérité radicale du vis-à-vis impose pour l'appréhender en vérité une *sortie de soi radicale*. Nous disions que sans l'impulsion du courage, il ne pouvait rien se réaliser en matière de vertu. De la même manière, sans ouverture, sans mouvement propre vers l'extérieur, il ne peut rien « arriver » non plus en ce qui concerne autrui, pas même une rencontre, dont nous savons que le critère ne peut être que de désigner et appréhender l'ipséité personnelle étrangère *elle-même*.

Selon Jankélévitch, l'amour, qui résume toute vertu, apparaît d'abord comme une *visée*, puis un *mouvement* conduisant à une *rencontre* dans laquelle se réalise une mystérieuse,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fragile et extraordinaire *union*. Et cette réalité contient en elle-même toute la vie humaine dans sa vérité et sa plénitude, disons d'un mot son je-ne-sais-quoi, sans lequel elle ne rime à rien. Entreprenons une exploration de ces différents aspects, où continuera de se déployer l'esprit des principales thèses avancées.

Mouvement du cœur et révélation de l'autre en lui-même ; gratuité

Pour être en réel et complet *rapport* avec autrui, Vladimir Jankélévitch fait bien ressortir qu'il faut une '*intention*', une '*transitivité*' et une '*réciprocité*', en d'autres termes une 'véritable relation dialogique, c'est-à-dire une corrélation d'échange'.

Il convient de rappeler ici le critère universel du devenir : l'amour n'est pas 'chose', et encore moins 'profession', mais bien 'mouvement et intention pneumatique'. En tant que possédant cette qualité, le philosophe insiste pour souligner qu'il ne peut pas être 'un sentiment, ni une fonction, mais un certain rapport entre tous les sentiments et une figure de la personne totale ; une qualité de la libre volonté'. Nous n'avons pas affaire à une émotion ni à une disposition instinctive ou mécanique : la personne dont il jaillit le produit en toute liberté et en tant qu'actrice, comme il sied à toute vertu. À cette occasion, remarquons que l'auteur présente l'intention comme à la fois un '*mouvement*' et un '*immédiat*'. Cela revient à dire que nous parlons d'une réalité qui ne peut se fabriquer artificiellement mais dépend du seul désir propre : 'l'amour ne naît pas sur commande, mais spontanément ; il faut en avoir envie, et il n'y a pas de recettes pour le forcer'. C'est le temps de le redire : « c'est à moi de le faire », et personne ne peut me remplacer[2].

2. PDP, 250, AVM, 189, VA2, 306, VA1, 12, SI, 261 et VA2, 221. L'idée d'intention pneumatique paraît également dans SI, 164 et PI, 299. L'auteur dit encore que l'amour est 'une chose qu'on fait par vocation spontanée ou par inspiration cordiale, non par profession' (VA1, 150). Également : '[l']intention amoureuse est un mouvement spontané' (VA2, 225), 'toujours total et tout entier présent' (VA2, 320). Concernant les allusions faites plus haut, l'on peut consulter La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977, Kant, *op. cit.*, et Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Union générale des éditions, 1974.

Ensuite, comme nous l'avons répété, cette motion concerne directement autrui en tant qu'*autre* : 'le mouvement d'amour, s'il est sincère, vise toujours la présence de quelqu'un'. Il en résulte une drastique « plongée au dehors » : 'le sujet d'amour qui, en ligne droite, court rejoindre son accusatif d'amour, [...] débouche dans l'altérité infiniment lointaine du non-moi'. Jankélévitch fait bien ressortir que le sommet de l'altérité qu'est le semblable « prochain-lointain » constitue *de facto* et en lui-même un appel à ce saut sans retour : '[l]'ultériorité immédiate du Futur et de l'Aventure [...] correspond à la proximité immédiate de la Seconde Personne située entre le lointain Autrui et le Moi-propre substantiellement indivis en son propre Soi-même'. La sortie qui suit est d'autant plus étonnante qu'autrui, comme nous le savons, n'y sera pas atteint qu'en surface mais bien dans sa vérité intime et profonde... À cet égard, il est fort intéressant de voir l'auteur avancer que l'amour accomplit miraculeusement 'la synthèse du *quid* et du *quod* [...] [laquelle] atteint l'ipséité d'autrui'. Comme nous l'avons posé en parlant du rapport à « toi », c'est bien cette mystérieuse ipséité de la personne de l'autre, ce je-ne-sais-quoi irréductible qu'on ne peut entrevoir qu'à l'infini, qui constitue *en tant que tel* l'objet de l'amour.

De là ressortent bien les deux éléments essentiels en matière d'amour, en l'occurrence la *présence d'autrui* et le *mouvement vers lui*, le second trouvant bien sûr son principe dans la première : 'c'est le mouvement qui importe [...] et ce mouvement n'a un sens transitif que s'il vise l'ipséité de l'autre'. Il y a d'abord « visée », puis « mouvement vers » « l'objet » visé, en l'occurrence le prochain, selon l'esprit de la parabole du bon Samaritain[3].

Par-delà le « logos » tolérant et abstrait de la justice, les volontés plus ou moins égoïstes de perfectionnement individuel, l'appréhension de la distance mystérieuse de l'autre – attirante mais aussi repoussante – Jankélévitch atteste du fait

3. PI, 301 et 307-308, VA2, 129, J1, 87 et VA2, 253. Sur l'ipséité comme objet de l'amour, *cf.* VA2, 211.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que c'est l'amour et lui seul qui constitue le *lieu de révélation* de l'ipséité étrangère : 'l'amour signifie l'insertion paradoxale, soudaine, inexplicable de l'Autre', qui 'va tout droit, par visée infaillible et gnose infuse, à [l'] ipséité' en la prenant pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une totalité et non une somme d'éléments distincts : '[il] n'est pas *sélection* préférentielle de certains caractères dans un tout, mais *élection* massive de ce tout, qu'il adopte comme personne vivante et fin-en-soi'. En un mot, il 'vise l'Unique que sa deuxième personne est seule à être', et c'est ce dessein parfaitement innocent et bienveillant qui lui en donne une 'intuition synthétique concrète' de 'l'unité organique'[4]. C'est cette *manière* elle-même, que l'innocence ultérieure annonçait déjà, qui rend l'amour seul à pouvoir « lire » et comprendre l'ipséité d'autrui, jusque dans les ramifications complexes de son devenir, de ses mouvements de conscience, voire de ses mensonges : 'seul l'amour peut avoir le dernier mot, l'amour seul capable d'embrasser d'un coup toute la série indéfinie des réductions réflexives, et, par une intuition globale, d'enserrer ce devenir continu qui définit la personne'.

Une comparaison avec la mystérieuse communion au monde par la saisie du je-ne-sais-quoi s'impose avec force ici. Le philosophe évoque dans le présent contexte une 'intuition sympathique', puis ailleurs une 'sympathie gnostique', dont le mouvement propre consiste à transcender dans un éclair la dichotomie silésienne pour mystérieusement *devenir* – ou dans l'instant « être » – l'autre être humain qu'elle connaît. Il ne manque alors pas de préciser que pareil mouvement s'oppose *de facto* à celui de l'intelligence mécanicienne et abstraite : 'la sympathie, unissant la lucidité de l'intuition à l'ardeur de l'amour, est le parfait antidote de la froide dissection analytique qui recompose le tout avec ses éléments'. Cela indique que si le rapport à « autrui » et même à « lui » succombe facilement à

4. VA2, 353, 210, 234, 230 et à nouveau 234. Considérons également ces passages : 'Aimanté par sa deuxième personne, l'amour exprime sans symbole ni allégorie le sens le plus total, le plus ontologique du destin de l'autre, et sa signification toujours directe et littérale' (VA2, 210) ; 'La seule existence dont j'aie l'intuition immédiate est la mienne propre, et l'amour est ma seule façon d'obtenir sur l'existence étrangère une intuition du même ordre' (VA2, 208).

la dissection abstraite de l'autre, c'est le rapport à « toi » qui *constitue* en lui-même la saisie unitaire et personnelle de l'ipséité vis-à-vis. D'où, par suite, ses traits caractéristiques et indispensables d'oubli de soi et de mouvement : '[l'amour] s'oublie lui-même et va au devant de l'autre : grand "chasseur", [...] l'amour aimant est une conscience entièrement extroversée dans le monde'. Comme nous avions dit, en matière de justice, qu'il y avait « saut qualitatif » de la conscience de la vérité d'autrui à celle de son droit proprement dit, Jankélévitch ajoute qu'il y a de même un *saut* depuis la compréhension d'autrui, toujours extérieure, jusqu'à l'amour d'autrui, et que c'est précisément l'étonnante 'intuition sympathique' qui constitue le moteur de cette 'mutation brusque', sinon *celle-ci* elle-même. Bien sûr, pareille motion 'spontanée' ne pourra en rien constituer un 'effort d'imagination', un 'transfert introjectif continué' par lequel on se représenterait seulement la situation de l'aimé, mais bien un 'élan simple et spontané de toute l'âme', par lequel celle-ci se trouvera 'd'emblée et immédiatement' à la place de l'autre pour vivre ce qu'il vit *avec* lui, les joies comme les douleurs par exemple[5].

Il en découle, soutient l'auteur, que c'est 'l'amant, et lui seul, [qui] possède la gnose intime et pénétrante de sa deuxième personne'. Mais il ajoute aussitôt qu'« il sait sans savoir qu'il sait ni ce qu'il sait'. En effet, bien des obscurités subsistent au cœur même de cet acte du simple fait que le vis-à-vis demeure un autre, et la seule appréhension de ce *mystère* suffit déjà à l'amant pour ne pas réduire la personne aimée à aucun de ses attributs, qualités ou défauts. La personne est au contraire embrassée tout entière et sans condition, avec tous ses possibles : 'Ce que nous aimons, c'est la destinée entière de l'aimé, son malheur et sa liberté [...].' L'amour, dit bien le philosophe français, aime l'homme sans '*quatenus*'. Au vu d'une telle description, il est net que nous sommes bien dans l'ordre de l'intention et de l'instant, en un mot du *quod*[6].

5. VA1, 216 (*cf.* aussi DM, 48), VA2, 101, SI, 265, VA2, 234, 314, 101 et 225.

6. P, 117, VA2, 235 et PM, 49. Jankélévitch dit aussi dans *Le sérieux de l'intention* : 'l'objet de la préférence est le mystère de l'ipséité, la pure

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De là, nous voyons bien que la « visée » et le « mouvement » qui nous intéressent se caractérisent par une foncière *gratuité* : ' La préférabilité inconditionnelle d'autrui par rapport à moi se résume dans le premier paradoxe qui est aussi le premier aspect du désintéressement : l'abnégation n'a ni cause ni motivation rationnelle. ' Montaigne a parfaitement raison dans sa formule célèbre : ' l'autre n'est pas aimé *en tant qu*'il est ceci ou cela, en tant qu'il possède certains talents ou exerce telles activités particulières, mais parce qu'il est celui qu'il est '. Toute demande de « raison » pour rendre compte de ses choix et gestes ne peut être que foncièrement ignorée : ' le pur et simple fait de la secondarité de la seconde personne est la *déraisonnable* raison de l'amour humain '[7]. Autrement, insiste le philosophe, il risquerait fort que nous n'ayons affaire qu'à un ' réflexe moral ' allant de soi, ou une prédilection conditionnelle à la présence d'un trait ou d'un avoir que se trouve à posséder pour l'instant l'aimé... sinon un désintéressement « professionnel » et complaisant, devenu lui-même sa propre motivation ! Aussi Jankélévitch insiste-t-il pour soutenir qu'il n'y a aucune « téléologie » qui tienne en amour, aucune « raison » au sens arrêté : c'est ' l'absence de raison qui est ici la raison '. Il appert tout simplement que dans le phénomène amoureux, la personne aimante est touchée et séduite, dans le même instant, par « un autre monde » :

présence de l'existant, l'autre lui-même, et non pas les adjectifs de l'autre ; la prédilection désintéressée vise l'injustifiable quoddité de la personne par un geste gratuit et gracieux [...] ' (SI, 226). Également : ' La préférabilité inconditionnelle de l'autre ne peut pas être rationnellement justifiée. La vie de l'autre a un prix infini, *quel que soit cet autre*, indépendamment des qualités, talents ou compétences de cet autre ' (PM, 40). Au surplus, *cf.* Lucien Jerphagnon, ' Hapax : l'amour, la mort et la philosophie première ', dans la revue *Lignes*, nº 28, où l'expérience de l'amour selon Jankélévitch est présentée, avec celle de la mort imminente, comme les occasions privilégiées d'" entrevision de l'autre et de soi-même comme ipséité, c'est-à-dire comme absolu d'unicité : *hapax* ' (75).

7. PM, 46 et VA2, 213. *Cf.* également PM, 47-48, IN, 45, ainsi que G. Suarès, 28, et Enrica Lisciani-Petrini, ' Angelus vagulus ', dans la revue *Lignes*, nº 28, 121-122. Sur la formule célèbre de Montaigne à propos de son amitié avec La Boétie, ' parce que c'était lui, parce que c'était moi ', *cf.* l'essai I, XXVIII, ' De l'amitié ', dans *Essais 1*, Paris, Gallimard, 1962.

> Le fait impalpable d'être un autre, c'est-à-dire d'être mon semblable-différent, monadiquement distinct de moi-même, est, si l'on peut dire, la cause d'un amour sans cause. La cause impalpable ne peut avoir pour effet qu'un amour inexplicable. Aimer l'autre simplement parce qu'il est un autre, sans aucune raison et indépendamment de ses mérites, c'est le propre d'un amour pur et désintéressé, d'un amour immotivé. Parce que c'est moi, parce que c'est elle : ce *parce-que* circulaire qui ne répond pas à un pourquoi et renvoie à lui-même, voilà l'absurde formule de l'amour gratuit. [...] il n'y a pas d'autre raison d'aimer que le fait de la pure altérité[8].

Le thème de la gratuité permet au philosophe d'expliciter davantage les deux critères fondamentaux avancés. D'abord, la présence du vis-à-vis s'affiche comme simultanément cause nécessaire et suffisante : ' La pure et simple présence de l'autre est à la fois cause nécessaire, c'est-à-dire négative, parce que "sine qua non", et cause suffisante, c'est-à-dire seule et unique, et nécessaire a fortiori ; rien ne commence sans la première puisqu'elle est condition minimum et permission hypothétique, mais tout est stérile sans la seconde puisqu'elle est source effective et cause efficiente de l'amour ; d'un amour qui arrive pour de bon et qui n'a pas de comptes à rendre. ' Autrement dit, l'amour ne saurait tourner en circuit fermé en ne se nourrissant que d'images désincarnées : il lui faut « quelqu'un ». Ensuite, le mouvement de la première personne à la seconde s'opère radicalement et gratuitement : ' la première personne s'élance vers l'autre d'un élan prévenant, spontané, qui, loin de se laisser aimanter par une valeur antécédente, fonde lui-même cette valeur, et ceci indépendamment de toute considération

8. VA2, 220 (*cf.* aussi 244) et PM, 169-170. *Cf.* également cet extrait : ' parce que l'impératif d'amour est radicalement immotivé, il est catégorique ! Je t'aime parce que c'est toi [...] Ce qui n'est évidemment pas "une raison" ! Au mieux : c'est une mauvaise raison ! Ou plus simplement : j'aime sans raison. Et mieux encore : j'aime contre toute raison ! J'aime parce que j'aime... Il n'y a pas de parce-que. Le parce-que est la pure et simple répétition du pourquoi ' (PM, 41). L'auteur dira ailleurs que ' l'amour de quelqu'un est [...] causa sui ', qu'il ' commence par lui-même ', ' subitement ', et ' par une soudaine inspiration ', selon la loi du ' tout-ou-rien ' (VA2, 231, 244 et PM, 171).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

utilitaire ou sociale, de tout motif rationnel, de toute préférabilité objectivement fondée'[9].

Il est pertinent de remarquer que ces précisions sur l'approche de la personne aimée nous donnent de mieux discerner la différence suggérée plus haut entre l'amour et le respect. En effet, alors que ce dernier s'approche de l'autre à pas feutrés, usant de médiations révélées dans l'usage du vouvoiement, en revanche, l'amour est celui qui va hardiment et frontalement vers l'autre en le désignant par le tutoiement : 'la ravissante dilection [...] a son centre de gravité et son accent tonique hors d'elle-même, et précisément dans le Tu'. De là, la métamorphose du mouvement vers autrui ne peut être que totale : 'La douceur subite du premier tutoiement, de la première immédiateté doit naître [...] d'un seul coup et d'emblée, et par une mutation soudaine qui fait tomber l'écran intermédiaire : c'est la modulation miraculeuse du respect à l'amour, modulation qui est aussi bien une conversion.' Et nous y retrouvons bien le courage, comme il sied à tout point de départ : 'le courage et l'amour désignent la nue ipséité de l'autre et l'interpellent par son nom propre'.

Somme toute, un bon résumé de ce que nous exposons ici serait de dire qu'aux yeux de Jankélévitch, l'amour engendre un rapport de *fraternité* avec autrui : 'l'amour, et l'amour seul, est capable d'aller à l'Autre en tant que l'Autre est absolument dissemblable du moi ; l'amour seul fait ce miracle de pénétrer et de comprendre la personne étrangère, de rendre prochain le lointain et de présentifier l'absent [...] L'amour, qui est radioscopique, rend l'opaque transparent ; par une véritable métamorphose, il fait de l'étrangeté la plus aiguë la plus chère fraternité.' Qui plus est, le philosophe du devenir tient à souligner que ce rapprochement se trouve lui-même *créé* par le mouvement d'amour, qu'il n'est en rien abstraitement préexistant : 'loin qu'il aime son prochain, comme le suggérerait une explication raisonnable et motivée, *parce que* ce prochain est son frère, il faut dire plutôt que le prochain devient son frère à force d'être aimé'. De la sorte, le prochain, 'toi d'un moi et [interlocuteur] d'un duo de grâce', se trouve lui aussi, à sa manière, un témoin du fait que 'l'amour, tel un créateur de génie, est cause et non effet', à la différence de la justice qui pose son objet au préalable pour ensuite considérer autrui. D'où la suggestion finale de l'auteur sur ce chapitre : 'la fraternité est [...] le principe de la justice, alors qu'elle est l'œuvre de l'amour[10]'.

9. VA2, 245 et PM, 48. L'auteur tient également ces propos : 'l'autre n'est pas la raison d'aimer, car il se confond avec le *fait qu*'on aime' (VA2, 245) ; 'l'autre n'est pas la "cause" de l'amour, car l'amour est lui-même et immédiatement l'expérience et le besoin de l'autre ; l'amour cherche son "autre", son toi, son cher *ipse* avant même de le connaître' (VA2, 215) ; 'notre amour pour l'altérité de l'autre est un pur amour parce qu'il s'adresse à l'essence même de l'être aimé' (PM, 170) ; 'Le bien-aimé est celui qu'on aime d'un amour inconditionnel et anhypothétique ; le bien-aimé est aimé *pour lui-même*' [VA2, 222] ; 'l'amour commence d'emblée par lui-même, et il est d'emblée hyperbolique' (VA2, 203) ; 'on ne peut aimer que l'aimé' (VA2, 281). L'idée de 'pur amour' et celle de faire de cette vertu 'la source de toute légalité' seront traitées dans la progression en cours.

Voilà donc manifesté ce qui constitue au fond le seul *réel* mouvement vers autrui, celui qui est 'initiative prévenante et spontanée, gratification jaillissante et directe effusion d'un cœur qui devance son prochain'. Cet 'amour désintéressé', 'spontané et prévenant et inconditionnel', qui ne peut être forcé de l'extérieur, est encore désigné par Jankélévitch comme le *mouvement du cœur*. C'est lui qui fait foi de tout : 'rien n'y est si le cœur n'y est pas ; et si le cœur y est, tout est sauvé, transfiguré par une nouvelle lumière'. L'amour est encore le seul à ratifier le fait que nous ayons affaire à une *bonne volonté*, qui saura persister dans la durée : 'La sérieuse et sincère bonne volonté s'éprouve elle-même dans la corrélation concrète, discrète, directe, présente, particulière d'une première et d'une deuxième personne.' Et cette bonne volonté amoureuse, où l'on reconnaît explicitement l'intention, présupposera elle-même l'innocence, présentée ici comme la 'condition vitale d'un amour sans arrière-pensées, d'une action courageuse et spontanée', au même titre qu'inversement l'amour seul constitue le critère pour se prononcer sur 'le sérieux et la sincérité de l'innocence'[11].

10. VA2, respectivement 200, 112, 303, 84, 144, 84 et 85.
11. VA2, 142, 260, 147 et 133, PM, 175 et VA2, 281.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le philosophe n'hésite pas à avancer, par la suite, que c'est cette bonne volonté elle-même en réalité qui 'affirme l'être du prochain. [...] Le bon-vouloir fait apparaître Quelqu'un derrière l'hydre du Quelconque.' En même temps que nous étudions la manière dont autrui se révèle à nous, nous touchons ainsi à ce que l'on pourrait appeler l'« ordre du bien », intimement lié aux impératifs moraux fondamentaux que nous avons vus, et concernant aussi bien l'ipséité propre que le vis-à-vis aimé nommément: 'L'amour, sélectif autant qu'impératif, commande ce qu'il faut faire, et dit qu'il faut le faire, et sur l'heure, et que c'est à moi de le faire. La loi du Bien en cela n'est pas de l'ordre de l'instinct, elle est de l'ordre de l'amour; elle exige ensemble le quod et le quid, elle spécifie *lequel*, et désigne donc non seulement l'espèce mais l'individu.' La loi de l'amour du prochain, à même les aléas du devenir imprévisible, donne finalement une « matière concrète », pourrions-nous dire, à ces impératifs que nous disions confus en eux-mêmes. L'humain appelé à aimer est ainsi décrit par l'auteur, selon cette perspective, comme un surprenant '"plein du vide" [qui] s'appelle exigence d'aimer quand on envisage son aspect subjectif, ipséité personnelle quand on envisage son aspect objectif; mais les deux ne font qu'un: car aimer n'est point aimer si ce n'est aimer quelqu'un, celui-ci ou celle-là, toi ou telle femme'[12].

Ainsi débouchons-nous sur une idée qui manifeste à nouveau l'une des thèses les plus importantes de notre auteur: le mouvement d'amour non seulement nous révèle l'autre mais en outre, il nous révèle à nous-mêmes, qui plus est dans ce que nous avons de meilleur...

Organe-obstacle de la distance et impératif de la sortie de soi; pauvreté

Nous avons pourtant vu la taille de l'obstacle à franchir, et les sentiments contradictoires qu'il nous inspire envers le vis-à-vis « proche-et-loin »: 'Mystère inquiétant de l'angoisse, mystère captivant du charme, mystère à la fois attirant et repoussant du respect, – ces trois mystères désignent un même

12. SI, 260, 265 et 266.

inapprochable secret qui habille la personne d'une sorte de tunique invisible', révélant au demeurant cette inviolabilité ultime également soulignée avec force par Lévinas.

Jankélévitch n'en est pas moins clair: la personne aimante a raison, d'un seul coup, de cette impasse apparente, en « plongeant » spontanément, hors de soi, en elle. La distance et la différence radicales de l'autre semblaient se dresser comme un abîme infranchissable, mais elles se révèlent finalement comme ce que l'on pourrait appeler « l'organe-obstacle de la communication ». En se référant à Luis Sala-Molins et Raymond Lulle, l'auteur soutient que 'l'amour [...] a besoin de la dualité pour à l'infini l'abolir, de la différence pour sans cesse la réduire, de l'obstacle pour continuellement le nier'. Soumis au régime de l'alternative, il en découle que 'l'inévitable douleur d'enfantement, comme l'incompréhension nécessaire, comme la laborieuse médiation, comme l'obstacle enfin sont inhérents à l'acte d'amour et constitutifs de cet acte même'. Après tout, nous parlons bien de *rapport* à autrui...

De la même manière que l'autre surgit en tant que « quod » dans notre existence, l'amour, sous l'impulsion de cette irruption, jaillit de nous pour aller à sa rencontre dans une paradoxale « action à distance ». Conséquemment, 'la distance qui fait obstacle à l'amour est par là même ce qui nous fait aimer; l'amour aime malgré la distance et à cause d'elle'. Aussi l'autre doit-il réellement être « un autre » et encore le rester, sans la moindre possibilité de « fusion »: 'Non, il n'y a pas d'amour si les deux partenaires monadiques du duel amoureux ne sont pas indépendants l'un de l'autre et absolument autres l'un que l'autre... [...] Cet aimé bien distinct de l'amant, voilà toute la vérité du rapport amoureux'[13].

13. VA2, 106, 200 et 85, PDP, 252 et 249. L'auteur dit pareillement: 'la quoddité de l'amour tient à l'obstacle et à la distance [...]' (VA2, 226; *cf.* aussi SI, 248). En outre: '[l']amour veut l'aération du rapport, et qui dit rapport transitif dit libre choix et obstacle, distance et vide intermédiaire' (VA2, 193). De même: 'Il faut bien que l'amant, s'il veut avoir quelqu'un à aimer, reconstitue à tout instant la distance qui l'en sépare et préserve l'indépendance du partenaire' (AES, 97). Et encore: '[la] résistance d'un Toi en chair et en os [...] est l'aliment substantiel de l'amour. Le Tu de l'amour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourtant, ce phénomène est bel et bien couronné, continue l'auteur, par une 'expérience unitive' indéniable et source d'une grande joie... Mais cette 'communion sympathique' elle-même *exige* de l'autre son caractère réellement étranger et *inassimilable* au moi: 'l'amour n'exige pas tant la mystique et dévorante coïncidence du sujet et de l'objet que l'indépendance du toi'. Cette indépendance finale d'autrui constitue un élément essentiel, sans quoi le rapport amoureux se trouve réduit à la fusion, illustrée dans le mythe platonicien de l'androgyne.

Mais encore? Devons-nous simplement nous moquer de la raison protestant devant ce qui semble bien contradictoire? Peut-être, mais l'auteur est d'avis que ce sont en fait les considérations précédentes sur le «prochain-lointain» qui constituent la clé du présent problème. L'altérité de 'l'autre notre prochain' constitue *de facto* et elle-même l'organe-obstacle permettant le jaillissement de l'amour. C'est le paradoxe que nous avons décrit qui nous conduit au cœur du thème de la différence – et donc la distance – nécessaire à la rencontre de l'autre, et *a fortiori* à l'amour, selon un principe analogue à celui gérant les rapports de l'intuition avec le monde: 'La distance du Je au Tu est aussi nécessaire à la fusion amoureuse que le distancement gnoséologique à la connaissance.' En définitive, l'auteur dira que c'est *la distance elle-même* qui constitue l'organe-obstacle: 'Le véritable organe-obstacle, c'est la distance moyenne, toujours réduite et jamais annulée, qui nous sépare d'une aimée toujours plus proche et toujours aussi lointaine'[14]. C'est «l'empêchement de l'altérité», en tant que distante, qui fait *jaillir l'éclair* de l'amour envers l'ipséité ainsi appréhendée, comme nous pourrions dire du jaillissement de l'intuition dans son processus de saisie instantanée du monde *extérieur*. Pareille lecture de «l'amour d'autrui», avec le caractère unitif qu'il implique tout de même, témoigne d'une remarquable perspicacité de la part de notre auteur.

est la personne complète et concrète, l'aimé d'un colloque amoureux qui est dialogue [...]' (VA2, 116-117).

14. AVM, 246, VA2, 287 et 300, SI, 261 et 21. D'autre part, on trouvera le mythe platonicien de l'androgyne dans *Le Banquet*, 192b-193a.

Nous pouvons dire de ces considérations qu'elles viennent parachever la démonstration de la nécessité de la présence de quelqu'un pour l'amour: 'Pour l'amour, l'autre est l'aimé!' Et encore: 'l'autre seul peut être aimé *pour l'amour de lui-même*'. C'est bien lui qui constitue la fin de l'acte et non le fait d'aimer en lui-même, qui ramènerait l'aimé au statut secondaire de moyen. De ce strict point de vue, l'on pourrait même aller jusqu'à avancer que c'est l'aimé qui joue le rôle décisif, bien qu'il ne soit pas lui-même l'acteur[15]!

Le moment vient d'expliciter la radicale *sortie de soi*, plusieurs fois mentionnée chemin faisant, et exigée par Jankélévitch au cœur de pareil processus: '[l'amour] suppose la discontinuité monadologique des personnes, et il est extase par là même', n'admettant même pas 'un soupçon de *rétroversion* égotropique', comme le demandait déjà l'idée que tout le monde ait des droits sauf moi. Le 'mouvement instantané du cœur', auquel nous venons de faire allusion, implique une sorte «d'auto-anéantissement»: 'L'amour, nous disent les extatiques, annihile et consume le sujet aimant et l'absorbe dans l'objet aimé'[16].

15. VA2, 143 et 226. Sur l'aimé comme fin de l'acte d'amour, *cf.* VA2, 227 et aussi 281, où l'auteur se réfère à Fénelon. Considérons en outre ce passage: 'L'aimé, – voilà le véritable contenu de cette quoddité inconditionnelle; voilà la véritable intention transitive de cette aséité amoureuse' (VA2, 216). Et dans la droite ligne de ce que nous disions précédemment, le philosophe insiste sur l'importance de ne pas se laisser prendre par les apparences relativement à l'amour d'autrui. Par exemple: '[aimer] les mêmes choses et s'aimer, comme dans l'Évangile, *les uns les autres* sont deux amours bien distincts: car l'amour est matériel et grammatique dans le premier cas, au lieu qu'il est pneumatique dans le second, tenant non plus à l'identité de son objet, mais à l'unité de sa direction intentionnelle' (VA2, 291).

16. VA2, 287, PI, 299, VA2, 132 et 275. *Cf.* également ceci: 'moins soucieuse d'exister davantage que de s'alléger de soi pour coïncider avec l'autre, la présence devenue absence rejoint là où il est l'absent devenu présent [...] On peut donc bien parler ici d'une "extase"!' (VA2, 201). Et encore: 'le sujet se réfugie dans son prédicat, le substantif, par une sorte d'extase, et devient son propre adjectif. [...] l'accent tonique est décidément sur l'attribut' (VA2, 281).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais en quoi consiste cette « annihilation » ? Le philosophe répond qu'il s'agit d'abandonner ' l'ipséité de son *ipse*', précisant : 'Tout entier extroversé, tourné vers l'autre, et en l'espèce vers la deuxième personne, l'amant, dans l'amour limite, tend à l'oubli de soi, à une sorte de perdition extatique et d'anesthésie intérieure.' Notre existence « pour » l'être aimé est alors telle que c'est « comme si » nous n'existions plus.

Pour tâcher de rendre l'idée de ce ' désir vraiment centrifuge', l'auteur suggère une analogie avec l'énergie électrique, selon laquelle 'le moi d'amour, avec ses deux foyers [moi et toi], entretient en lui-même une charge, un fécond déséquilibre, une différence de potentiel que le courant de la dilection compense à toute minute [...] '. Constamment attiré et repoussé par l'altérité de l'aimé, l'amant « va et vient » entre ces deux conditions où la seule permanence est celle de son *mouvement vers* lui, sans lequel cette intense agitation n'aurait pas lieu. De là, le philosophe suggère que l'amant *oscille* « de l'autre à lui-même », qu'il ne peut jamais quitter une fois pour toutes, et trouve simultanément joie et douleur dans le fait d'être à la fois « deux » et « un ». Pour la suite, l'individu humain se trouve ainsi constitué qu'il demeure finalement prisonnier de la dichotomie silésienne, bien que l'alternative puisse être « relativement » transcendée grâce au temps, par la magie de ce va-et-vient dans l'instant.

Jankélévitch évoque également cette réalité en parlant d'« intentionnalité », laquelle désigne une nouvelle fois le « saut » puis l'identification miraculeuse, mais sans lendemain, à l'objet visé. Nous reconnaissons bien là le *vouloir*, tout comme son opposition à la rétroversion complaisante :

> Le vouloir pur est pur [...] parce qu'il est, comme le pur amour fénelonien ou la bonne volonté kantienne le sont à l'égard d'autrui, absolument « désintéressé » de soi, c'est-à-dire extatiquement, exhaustivement, intégralement déversé dans son objet. [...] Étant essentiellement transitif, le vouloir purissime qui est véritable bonne volonté ou bienveillance extatique [...] est le point-origine d'une extase dont le voulu est la fin, le principe d'une ouverture, qui résiste à la tentation du tournoiement et du recourbement, donc au narcissisme et à l'adoration de soi.

Nous pouvons en déduire que l'oubli de soi que nous avions vu impliqué dans l'humilité trouve ici sa *dimension positive*, alors que l'humble vient « reprendre vie » dans la personne même de ' l'autre son aimée '[17].

Bien évidemment, l'auteur ne rate pas cette nouvelle occasion de préciser le lien entre cette réalité et la relation entre l'intuition et l'altérité du monde : 'L'extase n'est-elle pas à sa manière une intuition vécue ? ' Dans un autre ouvrage, il explicite : 'dans le don total qu'elle fait de son *Esse*, la généreuse égoïté s'extroverse tout entière et, par manière d'extase, tout entière s'oublie et se recueille en l'autre sans laisser rien perdre de soi, comme l'intellection sympathique s'installe par intuition à la place et à l'intérieur de l'objet étranger. Transport global, indivis, par lequel le moi se déplace et se soulève d'un bloc vers son frère ! ' Du reste, il faut ajouter que cette espèce de force de gravitation ainsi exercée par l'autre sur moi non seulement m'arrache à moi-même, mais encore m'ouvre elle-même d'une manière particulière au monde comme tel, avec son je-ne-sais-quoi : 'le moi d'amour se veut raréfié, absent et quasi inexistant ; cet être sans poids, aimanté par la deuxième personne, cède à l'attraction de l'univers'. Comme nous l'avions déjà suggéré, c'est le monde entier qui m'est révélé sous un jour nouveau par l'irruption de l'autre aimé dans ma propre existence étrangement « hors de soi ». Le « jardin enchanté » évoqué à la fin de nos propos sur le je-ne-sais-quoi le sera sans doute plus que jamais, et il ne s'agira pas d'un beau rêve replié

17. VA2, 273, PM, 143-144, VA2, 201 et J3, 59-60. Sur l'alternative relativement transcendée, *cf.* PDP, 250-251 ; sur l'idée d'intentionnalité, *cf.* PM, 164 ; sur l'humble qui reprend vie dans l'aimé, *cf.* VA2, 273. L'auteur dit également : 'La négativité du renoncement et la positivité de l'amour sont [...] les deux aspects d'un même mouvement hétérocentrique' (P, 116). De même : 'On pourrait dire que l'amour est le pur mouvement par lequel l'unique tend paradoxalement vers la nue simplicité en s'identifiant à un autre' (PI, 301). Le philosophe observe ailleurs que le mouvement propre à la donation montre bien, à sa manière, la différence en même temps que le lien intime entre l'humilité et l'amour : 'Le don d'amour [...] est le symétrique de l'humble réceptivité dans un même ordre de grâce et d'efférence pure : humilité et charité, elles sont toutes deux sans réflexion, et vides non point de substance [...] mais [...] de complaisance et de retour sur soi' (VA2, 8).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur soi mais bien d'une *perception hors de soi*! En ce sens, le prochain, « autrui en tant que toi », peut bien être regardé comme l'*occasion* par excellence.

Il importe de réitérer ici et maintenant l'idée que le don implique toujours la gratuité : ' l'amour [...] se donne lui-même et tout entier, il fait don à l'autre de sa propre ipséité, et il ne demande rien en échange '. Aussi, un autre aspect important qu'il est légitime de faire ressortir dans le présent contexte, sur lequel Jankélévitch rejoint *Le banquet* comme saint François de Sales, est que l'amour est forcément *pauvre* dans son dynamisme caractéristique : ' l'amour est toujours en état de nomadisme et de pèlerinage, toujours sur les routes [...], et non pas sédentaire mais sans domicile fixe [...] ; il dort à la belle étoile et dans les chemins. Car l'amour est celui-qui-va : ιτης! Tel est ce dieu vagabond dont François de Sales dit, après Diotime, qu'il est nu, déchaux, chétif, couchant ès portes et sur la dure. ' Ce point reconduit le philosophe à présenter l'amour comme une manifestation privilégiée de la loi universelle du devenir, dépourvu de tout « retour » : ' [l]'amour désintéressé est [...] pure spontanéité efférente et centrifuge. Cette efférence où s'exprime toute l'essence du mouvement gratuit représente la vocation même du devenir, s'il est vrai que le devenir implique la futurition, c'est-à-dire l'irréversibilité : tourné vers le seul avenir, le devenir exclut tout *revenir* [...] un devenir qui va dans le sens de la grâce exclut [...] toute pensée de retour, tout automatisme et toute réitération. ' Ce dynamisme manifeste également bien en quoi l'amour est foncièrement *acteur*, qu'il consiste non pas à ' s'étonner passivement de l'autre ' mais bien à lui ' porter secours ' concrètement, et en tant que « toi »[18].

Quant à cette pauvreté assumée sans jamais se désavouer, elle indique que c'est une ' relation aumônière ' que l'amour engendrera avec autrui : ' vivre sous le toit d'autrui, "sub alieno tecto" et à la table d'autrui et dans des vêtements prêtés, – tel

18. PM, 145, VA2, 325, 200-201 et 260, VA1, 87 (*cf.* aussi 160), VA2, 262 et 8. *Cf.* d'autre part *Le Banquet*, 203c-d, et les réflexions de saint François de Sales dans *Traité de l'amour de Dieu*, VI, 15 (Paris, Seuil, 1962). L'on pourra également consulter du même auteur *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1996, notamment la troisième partie sur les vertus.

est l'aspect positif de cette totale dépossession du moi '. Cela signifie que la sortie radicale de soi impliquera le fait d'assumer réellement une situation de *dépendance* et de *besoin* par rapport à autrui, ce qui va plus loin que la simple appréhension du besoin d'autrui envers nous dont nous parlions dans le précédent chapitre. De la sorte, nous retrouvons dans l'amour les traits de la mendicité, mais en tant que cette pauvreté elle-même, dans sa passivité apparente, se déploie comme une action pouvant être elle-même principe d'une action similaire chez autrui : ' La mendicité s'ouvre à l'Autre impuissante, désarmée, offerte, pour que l'Autre à son tour s'ouvre à elle. ' Ce que nous avions cherché à manifester d'autrui dans le portrait des vertus, à savoir le besoin qu'il a de *moi*, s'applique maintenant à la première personne : c'est moi qui suis pauvre et m'expose tel à autrui, quoique en toute innocence, et sans chercher par là à le manipuler pour obtenir ses services. En effet, l'amour respecte toujours la liberté d'autrui, n'exigeant jamais mais *espérant* seulement sa réponse.

La sortie de soi joue de la sorte un rôle absolument capital, qui jaillit dans la droite ligne du paradoxe de la distance nécessaire à l'amour : c'est elle en définitive qui permet de ' [faire] coïncider des monades qui ont cessé de s'entr'empêcher par leur massivité, de se cacher derrière leur opacité, de se retrancher dans leur jalouse sécession '. Aussi reconnaissons-nous bien en elle la nécessaire présence de l'*intention* en tant que mouvement de bienveillance pour autrui. Cela vient préciser avec toujours davantage de finesse ce que nous avancions plus haut : ' L'amour est l'intention par excellence, – non plus l'intention comme volonté formelle, mais l'intention dans son contenu, c'est-à-dire l'intention comme bienveillance, celle qui est à la fois bonne volonté et volonté du bien, volonté du bonheur de l'autre. ' De fait, nous dit Jankélévitch, ' la bienveillance est profondément amour ', et ' [l]'Amour accomplit l'éthique de l'intention '. Nous touchons ainsi à la *manière* selon laquelle le « mouvement du cœur » évoqué permet de « rapprocher » le vis-à-vis de la troisième à la deuxième personne, ce qui en donne une intuition semblable à celle que chacun a de soi-même de manière unique. Je te connais dans la mesure où je veux ton bien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comment pourrait-on assigner ou « fixer » quoi que ce soit dans une mobilité aussi légère que celles de l'ipséité propre, de son vis-à-vis et du mouvement d'amour qui les met en relation ? « L'amour-intention » ne pourra donc que *demeurer*, comme nous disions de lui en le considérant sous d'autres noms, une réalité mystérieuse et ineffable malgré son évidence immédiate dans l'expérience : 'l'amour, comme l'évidence insaisissable de la liberté ou de la vitalité, est tout entier dans l'intention, "in motu" ; l'amour est l'influx insaisissable et impalpable qui passe d'un amant à l'autre, mais on le chercherait en vain dans la substance de chaque personne considérée isolément'. De la sorte, le mystère de la rencontre d'un « tu » que nous pourrions dire « rendu immédiat quoique toujours étranger » trouve ici quelques lumières pour notre intelligence, mais tout en conservant sa « tonalité » – fondamentale – de mystère[19].

Ce thème de la sortie de soi, et de l'oscillation qui en découle entre l'autre et soi-même, est *absolument fondamental* dans le cadre de notre recherche. Il contient en lui-même tout ce que Jankélévitch a à dire du rapport à autrui, et c'est lui en réalité que nous continuerons d'approfondir sous différents angles, et aussi de questionner, dans la suite de notre propos.

Générosité et don de soi comme seule manière d'exister

Nous pouvons dire, par une autre avenue, que la dynamique de la sortie de soi propre à l'amour consiste en une affaire de *générosité*. De manière révélatrice, Jankélévitch lui consacre une section entière dans son long chapitre sur l'amour et, à cette occasion, il remet au premier plan le thème de la sortie de soi impliquée dans le mouvement vers l'autre : 'Quant à la générosité, c'est son propre soi qu'elle nie indirectement, en s'oubliant elle-même : directement elle affirme le toi, au devant duquel elle va.' Cette attention mérite d'ores et déjà considération pour bien comprendre la vision de l'amour de notre auteur.

19. VA1, 316 et 313, VA2, 132, 136, 147 et 354.

Le philosophe distingue deux niveaux à la générosité. Le premier, strictement empirique, est semblable à la justice, en ceci qu'il n'est toujours pas tourné vers une deuxième personne nommément identifiée. Je donne pour donner, sans plus. Le second niveau, quant à lui, s'adresse bien à un « toi », et l'auteur parle alors de générosité métempirique, dont il nous dit en toutes lettres qu'elle rejoint l'amour. Nous le voyons bien : le critère à retenir est celui du *don*, plus précisément son acte, disons le « donner ». Non seulement ce geste implique par définition la présence d'un autre concret, mais encore il implique la considération de nos avoirs, c'est-à-dire nos biens, en plus de notre être propre : '[plus] que l'amour, et dans un sens bien plus littéral et matériel, la générosité est liée à l'avoir, ou à l'être-propre considéré comme un avoir, bref à la donation et la distribution des richesses'.

De là, le philosophe explicite un autre dynamisme paradoxal que nous avons déjà pu pressentir dans nos précédents propos : celui de *l'enrichissement dans le don*. Intimement lié à la vertu, il se résume dans l'idée que le fait de donner ses propres biens pour le bien d'autrui « enrichit » notre être propre au rythme même de la désappropriation de nos biens. Ceux-ci ne sont alors plus 'qu'un tremplin où la générosité rebondit', de plus en plus haut, mon « être » tout en devenir trouvant l'accomplissement dans la joie du don. Le philosophe pose cette dynamique comme étant le *nerf* de l'impératif moral de faire le bien et d'aimer l'autre, puisqu'elle constitue en réalité *ce* qui permet au soi centré sur lui-même et ses possessions de se mettre enfin en mouvement dans l'existence : 'd'abord *donnez* ce que vous *avez*, sans arrière-pensée et sans réserve, pour mobiliser et dégeler la substantialité statique de l'avoir, et substituer à l'Autos propriétaire la circulation dynamique, transitive et intentionnelle de l'oblation'.

Nous pouvons dire que c'est la vertu initiatrice du courage qui assume le geste du don. Seulement, les choses vont beaucoup plus loin encore, car ce n'est pas uniquement ce qui est mien que je suis appelé à donner à autrui dans le rapport charitable, mais bien *moi-même* : 'Ce que l'ipséité généreuse prodigue à autrui, ce n'est pas le *mien*, mais le *moi*. Le moi "se donne" lui-même, – c'est-à-dire : le moi-sujet tout entier se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donne tout entier comme objet.' Ce ne sont plus seulement les avoirs qui sont donnés, mais plutôt «l'être» comme tel: 'l'amour, se privant, donne l'essentiel, et non le superflu'[20].

Confronté à la nouvelle difficulté de rendre compte d'une telle motion, à commencer par sa possibilité, Jankélévitch remet au premier plan la thèse selon laquelle l'humain peut réellement se donner lui-même et mieux encore, qu'il ne se pose et ne se conserve dans son être que dans la mesure où il le donne, et *du fait même* de le donner. Cette situation, indique-t-il, s'observe de manière privilégiée dans la générosité bienveillante et amoureuse: 'il y a [...] une générosité surnaturelle qui s'enrichit paradoxalement dans l'acte même de renoncer; plus elle dépense, plus elle possède; plus elle donne, plus elle est riche! Comprenez si vous pouvez... Telle est pourtant l'arithmétique miraculeuse de l'amour!' C'est la même idée essentielle qui revient: comme la vertu n'existe que dans la paradoxale «dépossession» de l'innocence, de même mon être propre n'existe que dans le mouvement du don à autrui dans une rencontre d'amour, dont le dynamisme infini l'enrichira toujours davantage, à condition qu'il ne louche en rien sur cet acquis potentiel. Par le fait de donner et lui seul, nous *possédons*, comme Juliette le dit à Roméo... à moins qu'en fait l'objet de notre don ne renaisse lui-même à chaque seconde de notre geste d'offrande comme le phénix de ses cendres: 'celui qui donne garde incompréhensiblement ce qu'il a donné, ou bien même il recouvre au centuple [...] les trésors perdus, – mais toutefois à condition de ne l'avoir pas voulu expressément, ou bien (ce qui revient au même) il recrée au fur et à mesure son trésor[21]'.

20. VA2, 315, 316, 252, 251, 321 et 317. Sur l'idée de la générosité métempirique comme rejoignant l'amour, *cf.* VA2, 327, ainsi que 317, où il dit que la générosité ne fait plus qu'un avec la charité elle-même; sur la présence de l'autre impliquée dans la générosité, *cf.* VA2, 315.

21. VA2, 318. *Cf.* encore 166, de même que cet autre passage: 'les présents de la générosité sont un trésor dont la perte, inexplicablement, m'enrichit, loin de m'appauvrir' (VA2, 318-319). L'auteur suggère également que l'on peut comparer cette situation avec le caractère infini du devoir: 'de même qu'en matière de devoir ce qui est fait reste à faire, de même l'amant garde ce qu'il donne' (VA2, 319). Remarquons au passage que tout ceci n'est pas sans rappeler le problème séculaire du modus operandi de la connaissance en lui-même, présent dès le noûs grec (Héraclite, Anaxagore, Aristote) et que le thème phénoménologique de l'intentionnalité a mis une nouvelle fois à vif depuis plusieurs décades. Sur ceci, Jankélévitch se réfère encore à Plotin, selon qui l'âme en extase est 'à la fois et incompréhensiblement en soi et hors de soi, ravie à elle-même et au-dedans enrichie' (VA2, 299). Au surplus, *cf.* Guy Suarès, 25.

Telle est la loi de l'amour: 'il donne incompréhensiblement ce qu'il n'a pas, et il le crée non seulement pour le donner, mais *en le donnant*, et dans l'acte miraculeux de la donation elle-même'. Ce dynamisme est inépuisable du moment que «le cœur y est», et la vie même du généreux s'en trouve *dédoublée*, plutôt que doublée comme dans le triste monologue de la conscience avec elle-même. Il vit alors en effet *aussi bien* en l'autre qu'il continue parallèlement de vivre pour lui-même en tant que monade: 'pneumatiquement le don n'appauvrit pas le donateur quoiqu'il enrichisse le bénéficiaire; pneumatiquement, ce qui est en plus pour le bénéficiaire est aussi en plus pour son bienfaiteur! [...] Consumant, et du même coup, exaltant l'ipséité, la donation enrichit l'être, à proportion qu'elle amoindrit et appauvrit l'avoir de cet être; ce que le donateur a donné, inexplicablement et miraculeusement il l'a encore; plus il donne, plus il conserve; plus il gaspille, plus il possède!'

Cela suggère de manière éloquente en quoi l'amour se caractérise simultanément par une grande richesse de cœur *et* l'humilité, sans parler de la pauvreté matérielle.

C'est ainsi que tout le «bien» que nous faisons à notre prochain *n'existe* réellement et n'est en même temps nôtre qu'à cette stricte condition, sans quoi nous ne sommes que dans le vœu et l'imaginaire. Selon Jankélévitch, nous n'avons pas à chercher notre richesse – et encore tout notre «être» – ailleurs que *dans cette disposition charitable elle-même*: c'est paradoxalement la prodigalité qui est condition de la richesse, et le renoncement celle de l'existence pleine et entière, tout cela *à même* l'intarissable source du devenir. Aussi peut-il dire que '[la] générosité [...] est une vitalité', mieux encore *notre* vitalité, car c'est son activité propre qui *constitue notre nature même*: 'la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fonction universelle de l'homme est de donner à l'infini, de rendre sans cesse ce que sans cesse il reçoit'[22].

Cela étant dit, et l'intention étant toujours le critère plutôt que l'avoir proprement dit, le philosophe continue en précisant que le présent phénomène se distingue par une surprenante réciprocité, dans la mesure où le fait de rendre son dû à autrui pourra lui-même être « opéré », vécu comme un « don ». Cela signifie que le geste posé peut être regardé comme don non seulement par le bénéficiaire, comme le disait déjà le principe selon lequel tout le monde a des droits sauf moi, mais encore par le donateur lui-même, en tant qu'il se tourne innocemment et joyeusement vers son débiteur, plutôt que de s'acquitter sèchement de sa dette. En pareil cas, l'auteur dit que 'l'inégalité qui résulte du don gratuit est principe de gratitude', ce qui se rapproche aussi de l'axiome cité, dans la mesure où il s'agit encore de recevoir comme un cadeau et avec joie ce qu'autrui nous donne, même et peut-être surtout ce qui nous est dû « en droit ». De la sorte, '[générosité] et gratitude sont [...] l'une à l'endroit et l'autre à l'envers, deux formes du même acte gratuit'. Et c'est sans parler du caractère ultimement sans prix de l'intention : 'il y a dans toute intention bienveillante quelque chose qui ne peut pas être remboursé ; et c'est cette impossibilité d'être quitte, c'est cette insolvabilité d'un débiteur éternel qu'en son humble impuissance exprime le mot Merci'.

Ainsi, comme nous ne sommes plus au niveau des avoirs sensibles, et que le mouvement n'est plus à sens unique, chaque partenaire assumant simultanément et de manière propre les rôles d'indigent et de bienfaiteur, l'esprit de générosité engendre une 'communauté d'égaux', dans laquelle le bénéficiaire lui-même est, 'par sa propre gratitude, élevé à la dignité du donateur'. Voilà exposé de manière éclatante en quoi la générosité sert l'amour, qui ne peut admettre *que* des égaux, 'transparents l'un à l'autre'[23].

22. PM, 121, VA2, 261, 316 et 252.

23. VA2, 246, 320, 164 (*cf.* aussi 229), 321 et 299. Sur le rendu vécu comme un don, cf. VA1, 163.

Ce passage nous paraît bien dire l'essentiel de ce portrait, en revenant à la dichotomie silésienne et en faisant ressortir l'idée d'une création de soi *à même* la prodigalité en devenir de l'amour, le « soi » ainsi posé recevant du reste précisément le nom de *je-ne-sais-quoi* :

> L'homme généreux s'enrichit lui-même par la seule volonté de se garder pauvre et démuni [...] On peut donc en un sens donner ce qu'on n'a pas, et par suite aussi on peut donner ce qu'on est, – car « ce qu'on est », dans une certaine mesure, c'est ce que l'on n'a pas [...] Nous disions : je n'*ai* pas ce que je *suis*. On se crée soi-même en se donnant et pour se donner. Cet être que l'on n'a pas, puisqu'on l'« est », devient quodditativement un je-ne-sais-quoi que l'on a ; [...] la personne [...] se saisit elle-même intuitivement dans son effectivité métempirique et dans sa radicale origine : elle se rend ainsi capable de faire à autrui le don de son ipséité, qui est de toutes les possessions la plus impossédable et la moins accessible.

En se constituant *lui-même* comme « cadeau », le généreux ratifie le caractère profondément dynamique du don, pour faire à son prochain le présent le plus précieux qu'il pouvait lui faire : 'Le don se donne lui-même. Ce qui veut dire d'abord que le don n'est plus possession inerte, mais intention active, sujet vivant, mouvement d'un cœur chaleureux et fontaine jaillissante de tous les présents d'amour. Et réciproquement cela veut dire que le bienfaiteur est lui-même un présent [...] et un trésor précieux entre tous les trésors.'

Don-de-soi... De même que nous parlons de « don » aussi bien pour qualifier le geste du donateur que l'objet donné lui-même, l'auteur évoque à nouveau une oscillation, une « vibration » entre le don et le soi, comme une alternance très rapide entre « quoddification » et « quiddification », selon laquelle le geste, en danger de s'arrondir dans la complaisance qui le tuerait, est redynamisé par l'intention aimante et continue de plus belle. De là, le don apparaît bien lui aussi comme de l'ordre du *quod*, un jaillissement subit, mystérieux et instantané, qui 'reproduit tous les mystères de l'acte créateur'[24].

24. VA2, 323, 324 et 260. Sur la vibration entre le don et le soi, *cf.* aussi VA2, 325 ; sur le don comme étant de l'ordre du quod, *cf.* VA2, 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La générosité vient de la sorte couronner le propos précédent sur la « sortie de soi »[25], comme cette analogie le montre bien : ‘ la générosité excentrique, attirée par l’autre, laisse derrière elle ce moi comme le papillon laisse une guenille ou une chrysalide vide ; le moi d’amour, emporté par l’élan de sa lévitation généreuse, s’exténue lui-même joyeusement ’. Et ainsi, l’unité innocente vient s’opposer à la conscience divisée : ‘ Si le don empirique, avec ses arrières-pensées, est l’état de partage, le don-de-soi est le régime de l’homme intégral et de la pureté de cœur, sans division ni restrictions. ’

C’est la générosité qui constitue, selon le philosophe, la ‘ source de l’existence retrouvée, [qui] nous [fait] innocents et transparents comme au premier matin du monde ’, dans l’esprit de ce que nous disions en terminant la seconde partie de notre premier chapitre. Vertu ‘ synoptique ’ ou ‘ panoramique ’, elle sait ne pas se perdre dans les détails pour se réduire à l’essentiel, de sorte que nous pouvons reconnaître en elle les traits de l’équité et du sérieux, comme la joie fraîche et candide de l’innocence. ‘ [Initiative], génialité, improvisation aventureuse, dépense créatrice ’, « désordre » qui se veut lui-même la source de l’ordre vivant et infiniment « progressant » de l’existence humaine, la générosité se veut en effet, elle aussi, source de joie : ‘ le donateur qui donne spontanément connaîtra l’exultation de la joie ’. Nous avons avec elle la disposition qui nous arrache à l’existence unidimensionnelle et à l’ennui morbide, qui ‘ nous restitue nos raisons de vivre ’, qui nous donne, somme toute, *un rapport réel et vivant avec autrui*[26].

De cette analyse, l’auteur dégage une ‘ paradoxologie ’ de la générosité, qui se développe selon une gradation analogue à celle que nous avions vue en parlant de la vie de la conscience : il y a dans un premier temps le miracle de ‘ *garder en donnant* ’, puis le surmiracle de ‘ *retrouver plus qu’on a donné* ’ et enfin le

25. En lien avec nos propos sur le ‘ don enrichissant ’, notons cette suggestion de l’auteur que ‘ l’innocence, tournée vers le dehors, implique un véritable enrichissement positif et un apport créateur ou novateur de substance étrangère ’ (VA2, 195).

26. VA2, 200 et 326, VA1, 220, VA2, 335, 333, 189 et 328. Sur la générosité comme désordre source de l’ordre, *cf.* VA2, 319-320.

supermiracle de ‘ *donner sans rien avoir* ’ au sens strict du terme, qui se produit ‘ au moment où l’on donne et précisément pour pouvoir donner, par une véritable création donatrice qui est aussi bien une donation créatrice ’[27]. C’est là le fait de « créer *en* donnant et *pour* donner » que nous évoquions. C’est précisément de cette *manière*, souligne le philosophe, que l’humain a le pouvoir de se constituer ‘ pur faire-être sans être ’, à l’instar de Dieu dans sa philosophie première mais à l’importante différence près que ce n’est que dans un événement précis et pour un seul instant. En même temps, il s’agit bien de la voie par laquelle il peut se réaliser en tant que personne.

Aussi, nous n’avons guère à être surpris de voir Jankélévitch prétendre que l’amour ne pourra exister qu’en tant qu’il portera en lui le germe de la générosité, et exiger pour ce faire des ‘ âmes simples ’, sans aucun ‘ pli de conscience ’, aucun regard vers soi dans le sens opposé du mouvement en cours, des âmes ‘ allocentriques ’ jusqu’au bout et sans retour. Cela nous aide à voir toujours plus finement en quoi l’amour vrai ne peut se vérifier que dans la ‘ coïncidence innocente ’ et la ‘ perdition extatique ’. Nous avons considéré les mouvements complexes de la conscience, et comment toute la vie morale était comme sa propre vibration de l’état clos à l’état ouvert, pour parler comme Bergson. L’auteur dit bien en ce sens que ‘ l’amour est ce mouvement sans fin et la synthèse de ces consciences alternantes, et la simplification soudaine de ces complexités ’[28].

Aussi n’est-il pas suffisant, pour aimer, de viser autrui et de se mouvoir vers lui, bien que cela nous en procure déjà une révélation. Il faut encore assumer jusqu’au bout la sortie de soi *et* le don généreux de soi... pour y trouver paradoxalement, et en même temps, la seule véritable existence propre.

27. VA2, 321-322 ; I. de Montmollin dit de son côté que l’idée de création est « absolument essentielle pour comprendre le rôle de l’amour dans la philosophie de Jankélévitch, ainsi que la vocation de l’homme » (48).

28. VA2, 267 et VA1, 30. Sur l’amour comme portant en lui le germe de la générosité, *cf.* VA2, 332. Sur le « clos » et l’« ouvert » dans la morale bergsonienne, *cf.* en particulier *Les deux sources...*, 56-63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'AMOUR COMME UNION À L'AUTRE

Nous n'avons d'autre choix que de poursuivre l'investigation du phénomène de la *rencontre amoureuse*, de *ce* qui s'y produit entre « toi » et « moi ». Que pouvons-nous dire encore, fût-ce partiellement dans le pauvre univers des mots, de cette « union » déjà maintes fois évoquée ? Comment Jankélévitch s'y prend-il pour relever ce défi ?

« Devenir l'autre »

Nous avons parlé en cours de route « d'identification instantanée »… Le paradoxe déjà présenté est également rendu par l'auteur en ces termes : 'Aimer, c'est [...] à la fois être et n'être pas soi-même ; l'amour accomplit ce miracle d'être avec un autre, *coesse*, d'être à la place de l'autre, d'être cet autre. L'amour est la contradiction résolue et vécue.' En effet, 'il ne s'agit pas seulement de connaître l'Autre, mais d'*être* cet autre en le devenant'. Les unités rigoureusement monadiques subitement ne le sont plus et s'interpénètrent, le mouvement ne pouvant être, comme nous disions, que « total » : 'devenir avec une petite portion de son âme l'autre tout entier n'est d'aucune manière un amour. C'est le rapport de totalité à totalité, ou de personne à personne, qui est l'amour : car l'amour part de l'essentiel à l'essentiel ; toi et moi sont pris coextensivement, c'est-à-dire dans toute leur extension.'

Comment rendre compte d'un pareil *devenir* ? Il faut revenir à la mystérieuse « sympathie gnostique » mentionnée précédemment. L'auteur fait appel à l'intellection, au sens le plus riche du terme, pour préciser la manière dont l'ipséité aimante appréhende et « comprend », pour ainsi dire, son aimé. L'on reconnaît ici une nouvelle fois l'influence de Bergson :

> *l'intellection*, loin d'être un mouvement en surface se propageant de la périphérie vers le centre, sera une pénétration verticale au vif de l'impénétrable, un mouvement en profondeur, une saisie immédiate, soudaine et miraculeuse de la totalité ; la totalité est saisie d'emblée par un acte prévenant, avant ses propres éléments ; de même que la continuité possible entre les qualités est du type de la durée et de la modulation, ainsi nos ipséités personnelles, composant un pluriel de solitudes, c'est-à-dire d'absolus, communiquent entre elles par les seules voies amoureuses de l'intuition, de la sympathie et de la télépathie morale.

Intellection et amour apparaissent comme deux mouvements intimement liés, considérant que c'est l'amour qui voit clairement 'l'autre son aimé', et que l'intellection, pour « lire » adéquatement son vis-à-vis, quel qu'il soit, a besoin de cette clarté qu'elle ne peut produire elle-même. C'est à même cette disposition, poursuit l'auteur, que s'opère 'le rapprochement qui rend prochain les lointains', et par lequel l'« autre » *devient* un prochain, de telle sorte que sa saisie profonde se réalise ou, mieux, est réalisée[29].

Pour la suite, cette espèce de phénomène de « télépathie » en lui-même, qui relève de la pure mobilité, paraît devoir être constaté dans l'expérience sans que l'on puisse l'expliquer, du moins par la raison abstraite et figée. C'est au mystère de la *communication* proprement dit que nous touchons désormais :

> C'est dans l'efférence minimale de la proximité la plus étroite et du plus court chemin que l'amour accomplit le miracle le plus inexplicable. Les mystères domestiques ne sont-ils pas surnaturels entre tous ? Les fins-en-soi, les « absolus » au pluriel que nous appelons ipséités communiquent incompréhensiblement à travers le vide d'un royaume déchiré : cette perdition du moi dans une ipséité étrangère et si voisine, si lointaine et si fraternelle est un fait qui ne s'explique pas mais s'accomplit.

Nous pouvons bien voir que c'est le « don d'amour » dont nous venons de parler qui en constitue le moteur, avec son remarquable dynamisme réciproque : 'Le don d'amour, qui réside essentiellement dans la communication, appartient à la fois à celui qui donne et à celui qui reçoit et ne diminue ni ne se divise dans le partage [...].'

Sur un tel caractère insondable, nous voyons le philosophe se référer aux grands romanciers : 'Proust le dit, mais aussi Tolstoï : l'amour obéit à des lois plus magiques que rationnelles ; l'amour est incompréhensible.' Mais selon lui, un aspect peut tout de même en être explicité, relativement au fait

29. VA2, 208, 300 et 289, J2, 235 (*cf.* aussi DM, 113) et VA2, 132. Sur l'intellection ayant besoin de la clarté produite par l'amour, *cf.* P, 119-120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que nous ne devions pas réduire à la pensée et aux mots « ce » qui les débordera toujours, que nous ne parlons pas ici « d'objet » au sens figé. Nous sommes dans le monde de l'esprit, qui n'a rien à faire de considérations physiques isolant chaque objet à sa place dans l'espace, ni de l'alternative qui repousse dans leur genre respectif le possesseur et le possédé. De la sorte, cette ' mutualité irrationnelle ', cette ' interpénétration totale, qui est la loi des existences spirituelles, est intimement liée au mystère de l'omniprésence ', dont l'intuition nous a aussi manifesté des aspects, de même que la réciprocité dans la générosité. La notion bergsonienne de « devenir substantiel » endossée par l'auteur fait à nouveau sentir sa présence ici, entendant montrer une fois de plus combien toute la vie de l'homme doit être pensée en termes de *manière*[30].

Pour autant, chaque être n'en demeurant pas moins unique et en aucun cas interchangeable, cette étrange capacité, attestée par l'expérience, et qui peut nous donner jusqu'au fait d'éprouver soi-même ce que l'autre ressent – souffrance, joie – est explicitement présentée par le philosophe comme un ' miracle ', qui est ' l'essence même de l'amour ' :

> « je me réjouis *de* la joie de l'autre » signifie [...] : *je* suis joyeux de *sa* propre joie, j'éprouve moi-même sa joie elle-même ; la joie étrangère n'est plus le complément, mais le sujet : en sorte que par un vrai miracle d'ambiprésence il y a deux sujets « convoulants » à l'acte de la joie, le Je et le Tu, deux personnes conjointes en une seule première-seconde personne, deux sœurs siamoises qui respirent de la même respiration et veulent d'une unique volonté ; [...] nos deux joies sont contemporaines, et elles sont donc également initiales, ayant jailli du même acte d'amour ; pour cette joie non pas dédoublée, mais doublée, il n'y a plus qu'une seule circulation du sang : la succession de la cause et de l'effet se contracte en un double mouvement simultané et instantané qui est à soi-même ensemble effet et cause, influencé et influençant, c'est-à-dire « causa sui ».

Non que ce soit rigoureusement *sa* joie que j'éprouve, impossibilité claire. L'auteur évoque plutôt un ' retentissement sympathique ', un ' "ressentiment" ' par lequel mon propre sentiment réagit à celui de l'autre, ' comme le son éveille la résonance '. L'amour se fonde lui-même, disions-nous... mais le fruit de cette ' ardeur ' n'en est pas moins une sorte de « participation » en laquelle le monde de la deuxième personne devient pour moi le véritable monde concret, ' un espace qualitatif et passionnel ', où tous les lieux et les objets évoquant la personne aimée sont bénis et « magiques ». Se référant à Buber, Jankélévitch précise : ' non que rien n'existe hors [de l'aimé], mais "toutes choses vivent dans sa lumière" ', et nous ne voulons plus agir et vivre que pour lui[31].

C'est précisément dans ces hautes sphères que s'accomplit l'étonnant phénomène : le moi amoureux de l'autre et ' ravi à soi par l'effet de cette sympathie extatique ', cesse ni plus ni moins d'exister ' en son honneur [...] avant de renaître en lui ', par quoi il ' transcende le principe d'identité '. Il veut de sa volonté, vit de sa vie, de telle sorte que c'est bel et bien le Toi, ' premier Autre ', ' personne numéro Deux ', ' point de tangence de deux univers, l'univers du non-moi et l'univers du moi ', qui devient le Moi, sans que celui-ci quitte pourtant son être physique, dans une sorte de ' magie télépathique ' « dédoublant », comme nous disions, son existence.

30. VA2, 133, 320 et 220, PI, 253.

31. VA2, 299, 297-298, 294, 276 et 301. *Cf.* également Buber, *op. cit.*, 26. Jankélévitch explique encore que c'est ma disposition entièrement extroversée en autrui qui fait que c'est sa ' joie en personne ' qui vient se réjouir en moi, ' intensifiant ma vie propre de sa vie propre '... D'où l'affirmation que ' [se] mettre à la place de l'autre ou dans la peau de l'autre, ce n'est donc nullement quitter la sienne '. Je me réjouis de ta joie directement, ou bien ' j'ai mal à ton épaule ' (VA2, 297-298). Ainsi, ' l'amant existe [...] deux fois à la fois ' (PI, 308), ' le bonheur de l'autre a littéralement pris en moi-même la place du mien ; et par conséquent, je n'existe plus qu'en l'autre : l'autre, l'objet du plaisir, est paradoxalement devenu à ma place le sujet de mon propre plaisir ; tu est devenu moi à ma place ' (SI, 44). L'auteur compare une fois de plus cette motion à celle de l'intuition, en tant qu'elle peut ressentir ' à distance et par extroversion [...] ce que ressent l'autre lui-même, *ipsissimus* ', dans un ' revivre ' et une ' recréation ' qui sont eux-mêmes originaux (J2, 200, DM, 76). Et de souligner ce ' miracle de l'indigence infinie qui est infinie richesse ; car l'Amant devient l'Autre tout entier et reste lui-même ; le Toi n'est jamais Moi quoique le tien soit mien ' (AES, 96). Bref, l'on peut dire qu'autrui me communique son être comme ses avoirs, pourrions-nous dire, et m'enrichit par là même.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'amour se caractérise de la sorte par une notable 'involonté propre', en ceci qu'il ne désire rien d'autre que ce que l'aimé désire lui-même, toujours selon le principe de l'« écho ». Dans la mesure où *je t'*aime, en effet, 'c'est ta volonté qui veut en moi et à ma place; nos deux vouloirs ne coïncident pas par la matière, ils communient dans la forme; ce ne sont pas leurs objets ou contenus qui sont les mêmes, ce sont les deux sujets qui n'en font qu'un'[32]. C'est cette étonnante « volonté en deuxième personne » que Jankélévitch présente comme l'" espace "du Tendre" ', le 'lieu de la Rencontre et du Dialogue' évoqué à la fin du précédent chapitre. Le je-ne-sais-quoi de l'intention vient y fleurir de manière particulière, pour donner à son prochain le merveilleux cadeau de l'*existence*: 'l'intention aimante est ambiguë en ce qu'elle n'est ni être ni non-être, mais elle n'est pas ambivalente: le rapport du Je au Tu est un rapport déterminé et univoque qui restitue à l'autre un nom, une individualité, un visage expressif'.

Par de tels propos, nous voyons le principe de la sortie de soi poussé toujours plus avant... Nous y retrouvons au surplus, et en toute clarté, le paradoxe de l'inversion des rôles, du principe selon lequel « tout le monde a des droits sauf moi », résumant l'essentiel de l'existence morale:

> La conversion d'un extrême à l'autre, d'un extrême à l'extrême diamétralement opposé, marque pour la conscience l'avènement d'une vie morale: la première personne, première pour moi-même selon la grammaire et la conjugaison, passe dernière: toujours pour moi; la deuxième personne, celle du partenaire (le toi) devient pneumatiquement la première, la toute première pour moi, me déloge de mon égoïté et prend ma place [...] tout en restant numériquement une autre personne: elle sera, par l'intérêt passionné que je prends à son existence et à son bonheur, ma nouvelle première personne[33]!

32. PI, 308 et VA2, 298. L'auteur dit encore en ce sens: 'L'amour, ce n'est pas de vouloir ce que tu veux, mais de vouloir comme tu veux; de "convouloir" à la volonté de l'aimé' (VA2, 292).

33. VA2, 301, PI, 309 et PM, 166.

Quant à la distance qui fatalement me sépare toujours d'elle, elle sera non seulement la source d'un éveil, puis d'un désir, mais encore celle d'un effort sans relâche pour continuer de m'en approcher par tous les moyens.

Seulement, c'est rendu à ce sommet que le pendant de cette réalité se manifeste à nouveau, l'entreprise ne pouvant qu'être vouée à une impasse finale en tant que ce vis-à-vis reste un « autre »: 'L'éloignement devient "propinquité" et finalement proximité superlative sans jamais se réduire à une coïncidence ponctuelle qui serait la mort de l'amour. L'amour tend vers la différence infinitésimale, impondérable, impalpable, indosable, laquelle est pour ainsi dire l'extrême limite du duel et de l'un. Au moment où la distance entre l'amant et l'aimé est devenue minimale, les deux partenaires sont presque indiscernables l'un de l'autre... presque, mais *presque* seulement!' L'incontournable inachèvement de toute réalité finie et en devenir, qui reparaît sans cesse au cœur de la philosophie de notre auteur, est bien au rendez-vous. L'identification évoquée, quoique réelle, ne pourra donc jamais concerner que l'éclair fulgurant de l'instant, sans pouvoir s'installer une fois pour toutes dans l'intervalle... Par la motion de l'amour, nous pourrons « devenir » miraculeusement l'autre, mais sans jamais « l'être » pour de bon. C'est la réalité de l'équivoque infinie qui reparaît: les amants pourront bien « se posséder réciproquement », être « l'un dans l'autre »... mais en un sens sans jamais l'être, chacun restant finalement par devers soi un « je » devant un « autre », condition dérisoirement *sine qua non* de tout le phénomène!

Aussi pouvons-nous dégager des présentes analyses, tout en laissant le « mystère » intact, que la communication constitue le fruit d'une initiative spontanée d'êtres foncièrement *mobiles*, moyennant l'organe-obstacle de leur différence et de la distance qui les sépare, et non une réalité d'abord abstraite que l'on fabriquerait ensuite mécaniquement à partir d'entités figées. Le mouvement permet lui-même le rapport entre ces différentes mobilités, et quant à celui de l'amour proprement dit, il produit une « communion » instantanée, moyennant un généreux don de soi, une « perdition » de la conscience propre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans celle de l'autre que nous avons nommé « toi » ou, déjà quelques fois, l'« aimé »[34].

Mais le miracle effectif de devenir « instantanément » l'autre en tant que nous l'aimons n'a pas encore révélé tous ses secrets...

Amant, aimé ; « nous », réciprocité et loi d'avalanche

Ce que nous venons de poser manifeste une nouvelle fois avec clarté combien l'amour est foncièrement *acteur* : 'l'amour est avant tout l'aimant[35]'.

Le philosophe oppose ainsi de manière éloquente ce qu'il appelle la philosophie de l'amant, aventureuse, extatique et passionnée, et la philosophie de l'aimé, immobile, narcissique, et attendant tout de l'extérieur. Le thème de la beauté joue un rôle prépondérant dans cette optique, en tant que l'aimé présente le caractère d'une beauté statique et satisfaite, finalement laïde, tandis que l'amour, immédiatement laïd et pauvre, est

34. PDP, 150. Sur le lien avec l'équivoque infinie, *cf.* PI, 254. D'autre part, ce passage du *Traité des vertus* récapitule bien l'ensemble de l'analyse de Jankélévitch :

[il y a] des monades l'une à l'autre imperméables comme autant d'empires dans un empire ; et ces ipséités communiquent entre elles dans et par le seul miracle de l'amour qui les fait communier magiquement et à distance malgré leur claustration monadique. La sympathie ne découvre pas une communauté préexistante, mais elle crée cette communauté malgré l'obstacle de l'altérité et les résistances de l'égoïsme ; que dis-je ? Elle la crée paradoxalement *à cause de* cet obstacle et *grâce à* ces résistances elles-mêmes [...] Ce n'est donc pas la communauté qui explique physiquement et motive l'amour, mais à l'inverse c'est l'amour prévenant qui fonde la communauté ; la dynamique de la métamorphose amoureuse, faisant de l'Autre notre prochain, pacifie une contradiction que la justice statique se donne d'avance résolue' (VA2, 179).

Le subtil régime du 'presque' sera d'autre part repris dans notre dernier chapitre, quand nous nous interrogerons sur la question des éventuelles 'limites' de l'amour.

35. Considérons d'ailleurs la suite de ce passage : 'l'amour *de* l'autre désignant non pas la situation d'aimé, d'aimé en quelque sorte professionnel, mais l'amour pour l'autre ; non pas l'amour reçu, mais l'amour donné, et non pas l'état d'aimé mais l'acte d'aimer [...] Ainsi tout commence par l'amour aimant. Disons plus trivialement : Toute l'essence de l'amour est d'aimer ! L'amour ne consiste pas à être aimé, mais à aimer' (VA2, 308-309).

toutefois embelli par son acte d'aimer lui-même qui le transfigure, point à nouveau inspiré du *Banquet* de Platon. Et bien entendu, la relation « amant-aimé » sera fort différente selon qu'on la regarde du point de vue de l'acteur et du spectateur : 'Pour le spectateur qui le considère en témoin, cet amour est (au sens subjectif) l'*amour de l'amant*, l'amour dont aime un amant, l'amour que l'amant éprouve ; mais pour le sujet engagé dans la relation, cet amour est (au sens objectif) l'*amour de l'aimé*, l'amour que l'amant porte à l'aimé : au premier point de vue un amour absolu sans objet aimé ; au second point de vue un aimé en soi, sans aucun sujet pour l'aimer !'

En ce sens, même si nous avons suggéré chemin faisant que l'aimé pouvait d'une certaine manière être regardé comme le critère de l'amour, ce sera néanmoins toujours *l'amant qui sera sa cause première*. La situation indépendante « d'aimé » n'existe pas :

> l'amour sans autre précision, c'est toujours l'amour aimant : ce n'est pas l'amour que j'inspire, et qui est source pour l'aimé de vanité frivole, c'est l'amour que je porte à quelqu'un. L'amour que j'éprouve mérite seul ce beau nom d'amour, le plus beau de tous les noms ; lui seul est initial et premier ; lui seul est source d'une joie profonde, même quand il est malheureux ; un amour aimant non aimé, un amour joyeux-malheureux est finalement plus heureux qu'un amour heureux et aimé et stupidement comblé[36].

C'est donc la passion déchirante, voire déchirée dans les faits, qui est conforme à la motion caractéristique de l'amour, et non la réception passive et satisfaite.

Cela dit, si le mouvement de l'amant vers l'aimé est déjà une chose étonnante et merveilleuse, que dire lorsque cela se produit simultanément de part et d'autre ! En pareil cas, les choses iront encore plus loin que dans celui de la réciprocité inhérente à l'attitude généreuse, nouveau défi lancé à notre compréhension.

Jankélévitch fait ressortir le caractère profondément paradoxal de la *réciprocité amoureuse* en la présentant comme la

36. VA2, 313, PI, 307, VA2, 312-313. L'auteur nomme également à ce sujet l'amour narcissique, 'captatif' et 'propriétaire' face à autrui (AES, 96).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

'triple et totale contradiction de l'amour partagé', à savoir: 'c'est la même chose en moi qui est aimante et aimé (cette chose étant mon tout indivisible comme personne); celui qui m'aime est précisément celui que j'aime; les deux enfin sous le même rapport et en même temps'. Miraculeuse 'simultanéité', selon laquelle les amants sont sur la même longueur d'onde et au même instant, 'bienheureuse contemporanéité', 'unisson des âmes', 'coïncidence' qui est en fait '*duo*' et 'corrélation', bien sûr hautement fragile et difficile à obtenir de la part d'esprits monadiques... Mais pour peu que nous atteignions cette harmonie, le philosophe nous dit que les amants ne s'y installeront pas béatement: dans un dynamisme infini, déjà annoncé chemin faisant, ils chercheront plutôt sans fin à compenser, en le déséquilibrant, le don d'amour de l'autre. Il en résulte un remarquable mouvement que nous pourrions dire «en spirale ascendante». L'auteur en explicite le *modus operandi* au moyen d'une belle analogie avec la navette du tisserand. Ce long passage mérite d'être cité:

> L'amant aimé n'a de cesse qu'il n'ait repris l'initiative et reconstitué son avance: il aimera encore davantage, de façon à aimer l'aimé plus qu'il n'en est aimé, de façon à aimer de nouveau d'un amour immutuel; à peine l'équilibre de la mutualité est-il rétabli, l'amant aimé prend follement l'initiative de le déséquilibrer. L'amant aimé et l'aimé amant peuvent ainsi s'aimer à l'envi, chacun [...] prenant à cœur de rattraper et devancer l'autre. Toujours l'avalanche! L'amour est le plus dynamique qui aime non pas une chose inerte, mais un autre amour, à condition toutefois que l'amour aimé soit précisément l'amour de cet amour. L'amour de l'un rebondit alors sur l'amour de l'autre. Un amant aimé par celui même dont il est l'amant (et non par un autre), un aimé qui est l'amant de celui même dont il est aimé (et non pas d'un autre), – voilà bien la coïncidence la plus miraculeuse qu'on puisse rêver: le jeu de la réciprocité et de l'irréciprocité, de la mutualité et de la gratuité amorce un vertigineux crescendo d'amour. Il n'y a plus carrousel [...] mais il y a rebondissement infini d'une tendresse qui va et vient, navette agile, entre l'amant-aimé et l'aimé-amant[37].

37. VA2, 118-119, J2, 239 (*cf.* aussi DM, 118-119) et VA2, 307-308. Considérons du reste ces autres passages: 'Toute la mutualité amoureuse tient dans ce régime paradoxal du doublement: la "frénésie" de l'auction ou de la surenchère à laquelle le crescendo d'amour obéit semble défier l'arithmétique usuelle. L'innocent reçoit l'amour que son prochain lui porte non pas comme une chose due ou méritée qui le dispenserait de la réciproque, mais comme une grâce inattendue qui enhardit son propre amour' (VA2, 74). De même: 'l'amour de l'autre pour moi non seulement *fait* et intensifie mon amour pour lui, mais encore est cet amour lui-même: [...] un amour "partagé" est en fait un amour "redoublé", et la mutualité encourage et confirme [...] un sentiment authentique' (VA2, 305). Et encore: '[l]'amour de l'amant se double dans l'amour de l'aimé qu'il a lui-même éveillé et trouve dans ce trésor précieux d'un mutuel attachement une raison d'aimer supplémentaire' (VA2, 307). De là se trouve davantage déployée le caractère dissymétrique propre à l'amour, ainsi que sa dimension réellement fondamentale: 'l'amour a pour ressort intime sa propre disparité; l'amour crée lui-même ce déséquilibre, cette injuste préférence, cette dénivellation enfin qui sont le levain de l'offrande: qu'il soit pitié ou générosité, qu'il plaigne son frère ou qu'il éprouve le besoin de lui faire plaisir ou de lui communiquer sa joie [...], dans l'un et l'autre cas il recrée le déséquilibre à l'infini et à l'infini le compense; dilection qui est prédilection et partiale étroitesse, l'amour préfère l'autre à soi-même et, contre tout bon sens, le juge perpétuellement désavantagé' (VA2, 142). Au demeurant, Lluis Sala-Molins souligne de manière particulière l'oscillation amoureuse et son illustration par la navette du tisserand; *cf.* 'L'amour tisserand', dans *Magazine littéraire*, nº 333, 'Vladimir Jankélévitch, philosophie, histoire, musique', juin 1995, 39-41.

Cette étonnante réalité se révèle particulièrement, spécifie l'auteur, par le *regard*: 'Lorsque s'entre-regardent le sujet qui est objet et l'objet qui est sujet, lorsque le regard du moi, qui est je pour soi et tu pour le toi, croise le regard du toi qui est je pour soi-même et tu pour moi, une véritable mutualité spirituelle se trame.'

Et bien sûr, nous reconnaissons toujours au cœur de pareille dynamique, associée au 'sérieux du désir' et sa 'force centrifuge', la réalité de la *gratuité*, au cœur de tout amour. Comment pareil «crescendo» ne serait-il pas source de *joie* au sens présenté, en même temps que de douleur devant l'inséparable – et nécessaire – distance?

Nous avons parlé, à propos de la générosité, du délicat équilibre entre richesse, pauvreté et don. Nous pouvons dire maintenant que nous y tenons en fait, aux yeux de notre auteur, toute la dynamique propre à l'amour: 'Ce renversement "du Contre au Pour" et de la pauvreté en richesse, cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

oscillation de vacuité à réplétion et de réplétion à vacuité, cette systole et cette diastole enfin représentent le double mouvement alternatif d'amour, – d'un amour tantôt effilé jusqu'à n'être plus que la fine pointe de l'*acumen spiritus* et la cime aiguë du moi en son point de tangence avec la deuxième personne, tantôt épaissi jusqu'à l'extrême et surabondante et redondante opulence.' Voilà donc comment l'amour, comme l'Eros platonicien, est simultanément *poros* et *penia*, en tant qu'il alterne rapidement, ou qu'il « vibre », de l'un à l'autre. Comme partout dans l'univers de notre auteur, nous n'avons pas à chercher de réponses figées face à ce foisonnement de situations en apparence contradictoires. Nous devons plutôt voir l'amour comme le devenir où elles se compénètrent toutes et où nous sommes appelés à vivre sans relâche : 'l'amour est une solution ; il réveille les problèmes et pacifie les contradictions ; il est à la fois la question et la réponse, la continuelle réponse et l'incessante interrogation[38]'. C'est un peu comme un « déséquilibre continué », toujours maintenu tant bien que mal, ce qui nous ramène à l'analogie du cycliste.

Pour autant, Jankélévitch, qui ne peut dans pareil contexte oublier la contrepartie de chaque mouvement décrit, remet alors en avant l'inévitable et extrême tension qui subsiste entre les deux « amants-aimés », maintenant par le fait même un minimum d'équivoque entre le désir d'union et celui de conserver son être propre : 'Il ne faut [...] pas s'étonner si l'amoureuse navette n'a pas toujours l'air de savoir ce qu'elle veut, si elle est tiraillée en sens opposés, si l'*amic* et l'*amat* sont, pour tout dire, en état de déchirement et d'ambivalence.' Pareille précarité conduit l'auteur à regarder l'union amoureuse comme le fruit d'un *travail*, de même nature que celui que nous faisons à même la réalité résistante, ou celui de la survie de notre corps sans cesse menacé par la mort.

C'est l'étonnant phénomène dont nous venons de voir le portrait brossé par l'auteur qui se trouve résumé dans ce que l'on peut appeler le *mystère du « nous »*, rapidement mentionné dans le précédent chapitre.

38. J1, 99, VA2, 220, VA1, 87 et 301.

Ce pronom signifie à lui seul la fin de la solitude où nous semblions enfermés au départ, chacun par devers soi : 'Le Nous charitable est une conquête sur l'inimitié passionnelle du partenaire : la chair impénétrable est convertie, transfigurée par cette grâce de l'amour ; l'imperméable est rendu perméable, l'opaque transparent...' L'auteur ne néglige pas de le distinguer à la fois du faux rapport à soi et du faux rapport à « autrui » au sens neutre et vide. Dans le nous, comme nous venons de le poser, « je » se trouve aussi présent que « toi » : 'le Nous n'est pas la tierce personne étrangère et neutre, ni le Je solitaire en son autisme et sa philautie, mais le moi au pluriel, le moi polycéphale et multiplié par lui-même dans la société chorale de ses frères ; non pas un moi collectif [...] mais *moi personnellement*, moi contemporain de ma propre peine et, avec moi, chacun de vous dans la communauté des bonnes volontés'. L'insistance du philosophe à placer la première personne au cœur de ce principe de *communauté* est bien claire. Il évoque à ce sujet le concept slave de « sobornost », ou 'conciliarité', qu'il résume dans l'idée surprenante et remarquable d'un '*pluriel en première personne*', émanant de la première personne en tant qu'elle s'y trouve comme actrice : 'le Nous, personne chorale ou conciliaire, est une radio-activité du Je, et chaque Je (comprenne qui pourra !) en est le centre [...]'[39]. Et bien évidemment, la différence entre moi et l'autre y est solidement établie comme nécessaire et incontournable : 'l'amour de la première personne pour la seconde est réellement, malgré la proximité spatiale, un influx à distance et à travers le vide métaphysique qui sépare irréductiblement deux absolus ; passerelle jetée d'un univers à l'autre dans un monde déchiré, le mouvement amatif crée l'unité incompréhensiblement double du Nous'. Nous pouvons le constater : c'est au cœur du mystère de l'Absolu plural

39. PDP, 252, VA2, 116, SI, 230, VA2, 286, SI, 230 et J3, 69. *Cf.* I. de Montmollin, 133-135, où elle évoque le « paradoxe "ecclésial" de l'ipséité [...] qui est "pléiade" », en soulignant le caractère « collectif » ou « conciliaire » de la conscience humaine, que toute la philosophie de Jankélévitch tâche d'expliciter. Le « nous » y est d'autre part posé comme le fruit du mouvement d'amour, seul véritable lieu d'actualisation de la personne humaine (*cf.* 343). *Cf.* également sur ces points A. Lorente-Perinan, dans *Écrits pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978, 166.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le « nous » vient nous plonger, en manifestant notamment la manière concrète à développer pour s'y poser.

Ce passage nous paraît bien dire l'essentiel, tout en récapitulant de nouveau les principaux éléments amenés jusqu'ici :

> l'amour est la passerelle jetée à travers le vide entre des entités libres et métempiriquement égales [...] L'amour n'en finit pas de lever un huis clos sans cesse rétabli, d'ouvrir infatigablement des fenêtres perpétuellement refermées. L'amour relationne ce qui n'a pas de relations ; l'amour fait communiquer les incommunicables ; l'amour est le rapport des univers sans rapports, le trait d'union de ces ipséités totales, organiques, impériales, dont nous disions qu'elles sont l'Absolu au pluriel ; au firmament des monades il recoud ce qui est décousu, et il circule incompréhensiblement dans l'intermonde des personnes pour construire avec ces « moi » insulaires le paradoxe d'un « nous » et d'une première personne au pluriel, c'est-à-dire une république morale.

Certes, dans la mesure même où chaque « je » constitue par devers soi le centre de ce « nous », l'on ne peut pas se permettre de négliger la conscience d'autrui dans sa dignité et son indépendance. Ceci impliquera notamment le fait de ne pas envahir son existence impérieusement et à l'improviste, comme nous avons déjà dit en parlant du respect. Sous cet angle, l'on pourrait peut-être voir du bon dans le fait que l'étincelle de l'amour ne soit qu'instantanée, car la durée, et *a fortiori* la permanence, serait sans doute pénible à vivre !...

Mais alors, comment les « amants » devront-ils réellement *vivre ensemble* dans l'intervalle de la vie ordinaire ? Jankélévitch répond que c'est précisément le respect qui revient à la charge pour contrebalancer et garantir un certain équilibre : ' comme le mouvement d'amour est discontinu, les marques extérieures du respect en tapissent les entre-deux, en comblent les intervalles, en relient les élans intermittents ; le respect emplit les vides de l'extase, et il protège l'amour lui-même contre les privautés déplaisantes, contre la familiarité prématurée, contre la gloutonnerie du tutoiement '. La liberté toujours laissée à l'autre de répondre ou non à « cette motion-ci » vers lui reste absolument fondamentale en matière d'amour et, en ce sens, le respect ne joue plus un rôle timide par rapport à lui, mais bien un rôle de partenaire dans la durée.

De tout ce que nous avons posé, ce que nous jugeons le plus important à remarquer est que l'identification subite et gratuite à la personne même de l'autre, par ailleurs « moi pour soi » au même titre que ma propre personne, se manifeste comme *la quintessence du miracle de l'amour*. Et de ce merveilleux dynamisme, nous ne pouvons pas ne pas rappeler, au point où nous en sommes, que l'ipséité propre y trouve une joyeuse *ratification d'existence* : ' Pour le moi condamné à la solitude ou au soliloque et menacé par le solipsisme, le Toi, personne d'amour, n'est-il pas quelque chose comme la première assurance de vivre ? dans le regard de l'aimé-amant l'amant-aimé ne lit-il pas pour ainsi dire la confirmation de sa propre existence ? ' Les chemins du philosophe du je-ne-sais-quoi et du presque-rien nous conduisent ainsi avec une constance remarquable, *par* des notions comme le don de soi, la générosité, l'union amoureuse et la réciprocité, à ce paradoxe à la fois classique et combien actuel : *il faut passer par l'autre pour fonder sa propre existence*, et encore son identité, telle que nous la forgeons dans notre devenir propre avec ses choix, ses obstacles et ses rencontres[40].

Paradoxe de l'amour universel ; non-réciprocité de l'amour pur

Au vu de telles analyses, aussi délicates et complexes que remarquables et stimulantes, nous pourrions à nouveau poser la question : qui donc aimer ? Nous venons de dire qu'il n'existe pas « d'aimé en soi », et nous avons vu précédemment que le

40. PI, 308-309, VA2, 286, 117 et IN, 185. Sur l'autre moi pour soi comme je le suis pour moi-même, *cf.* encore SI, 9. Sur l'idée de passer par l'autre pour fonder sa propre existence, *cf.* également E. Lisciani-Petrini, dans *Lignes*, nº 28, 126, où elle souligne ce point chez Jankélévitch en le liant là encore au mythe platonicien de l'androgyne : l'amant cherche à « excéder de soi » vers l'union avec l'aimé, afin de retrouver une unité originelle dont il porte naturellement le souvenir dans sa chair (*cf.* 126). Elle fait du reste la suggestion intéressante que la vision jankélévitchienne de l'amour conduit à regarder l'identité propre comme « faite d'autre » via le rapport avec lui sans lequel elle n'est rien. Cela ne peut que changer tout le rapport au monde, car nous serons ainsi appelés à l'aborder comme faisant partie de nous mais tout en le laissant exister « au dehors », sans chercher à se l'approprier égoïstement (*cf.* 130).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prochain n'était jamais que ce vis-à-vis-*ci*, sans autre considération...

Dans la vie concrète, précise Vladimir Jankélévitch, il y aura certes toujours une part de contingence quant au fait d'aimer cette personne-ci, sur ma route, plutôt que telle autre. La parabole du bon Samaritain l'illustre fort bien.

Mais il s'empresse de répéter que c'est là un élément que *seul le témoin doit savoir*, l'agent ne pouvant qu'être tout entier « dans » l'innocence sincère de son geste. En effet, comme le montrent bien les philosophies antithétiques de l'amant et de l'aimé, la conscience de ce point anéantirait son amour, qui n'aurait alors plus de véritable « complément direct » : 'Un amant assez lucide et détaché pour usurper l'optique du témoin joue une ridicule comédie : s'il est capable d'être en tiers, c'est-à-dire hors du duo dont il est pourtant le partenaire, c'est qu'il a perdu son innocence ou qu'il a ipso facto cessé d'aimer, en prenant conscience de sa propre relativité.' De la même manière, il avance qu'un amour ne faisant que loucher sur l'éventualité d'une renonciation trahit une insincérité immédiate, tout comme le fait de chercher seulement l'émotion qui l'accompagne, sans réelle considération pour l'autre. Ce que saint Augustin, en évoquant sa jeunesse dissolue, désignait en disant « amare amabam » n'est qu'un 'amour avec exposant, et par conséquent sans innocence'. Du point de vue de l'acteur, il ne faut jamais s'arrêter, et la « modération » elle-même est un crime ! À cet égard, le philosophe aime se rapporter au pur amour de Fénelon : 'il n'y a pas amour si l'amant ne se jette à cœur perdu dans l'éternel présent de sa passion, sans limite de durée ni "distinguo" ni partage d'influence. Fénelon appelait pur amour cet amour hyperbolique et maximaliste qui emplit l'âme entière et la vie entière et le cœur tout entier'[41].

41. VA2, 236 (*cf.* aussi 216) et 282, VA1, 170. Sur la modération opposée à l'amour, *cf.* PM, 63. Sur l'expression rapportée d'Augustin, *cf. Confessions*, III, 1 : « Je n'aimais pas encore, et j'aimais à aimer » (Paris, GF-Flammarion, 1964, 49). Sur l'idée de « pur amour » chez Fénelon, déjà nommée au passage, *cf. Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai*, (Paris, Vivès, 1854, tome 1er), 'Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne', article XIX, 583-595.

Seulement voilà : dans l'instant où il se produit, nous n'avons guère le choix de regarder cet amour comme particulier, étant donné qu'il refuse toute autre présence, toute autre prédilection que celle de son aimé. D'où cette objection redoutable : ne sommes-nous pas, au cœur des présentes analyses, dans une perspective que l'on pourrait dire « exclusiviste », selon laquelle « un seul » sera aimé au détriment des autres, cela dit en rappelant l'évidence fondamentale que tous les êtres humains ont besoin d'amour ? Le « nous » évoqué semble déjà suggérer qu'il n'en est rien... mais encore ?

En réalité, explicite Jankélévitch, il est très important de distinguer l'amour étroit et jaloux qui rejette tout ce qui n'est pas l'aimé jusque dans l'intervalle, jusqu'à l'ensemble de l'existence propre, et l'amour de charité dont le propre est plutôt d'étendre sa dilection pour autrui à l'égard de tous. Il opère alors cette précision : 'bien que l'amour dû à l'un ne soit pas prélevé sur l'amour dû à l'autre, ni sur un quantum déterminé, bien qu'il n'y ait pas à cet égard de concurrence entre les aimés, la créature a cependant la poitrine trop étroite pour aimer je ne dis pas son prochain comme soi-même, mais l'univers entier comme son prochain le plus proche [...] Elle ignore l'arithmétique paradoxale de la création en vertu de laquelle plus on donne, plus on a.' La justice stricte et la jalousie semblent dès lors au rendez-vous... mais c'est l'esprit de la générosité qui revient à la charge, et à partir duquel le philosophe dégage une nouvelle manière – inattendue – de transcender l'alternative issue de notre condition de finitude.

Ce qu'il désigne comme la « charité surnaturelle » réalise en effet un paradoxal « privilège universel », déjà nommé en parlant de l'équité, selon une dynamique dans laquelle c'est tout l'univers qui est appréhendé comme un Toi, point où nous reconnaissons une nouvelle fois l'influence de Buber, et où '[l']extension n'est plus aux dépens de l'intensité', l'amour s'avivant paradoxalement à mesure qu'il s'étend. L'amant en retire le pouvoir d'accueillir en lui le pluriel des absolus, bien qu'au niveau 'empirique' et instantané, il sera forcément rattrapé par l'alternative, ne pouvant jamais aimer que « quelqu'un » de précis, en chair et en os. Pour autant, ce quelqu'un sera, nous dit le philosophe, son 'point fort', par opposition à une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attitude plus abstraite comme celle de la justice qui risquerait fort de se réduire jalousement à lui seul. En effet, ‘l’unique a pour [l’amant], comme le “type” pour l’art, une valeur générale’, de sorte qu’il ‘contribue à tresser le réseau complet des rapports qui l’unissent à l’univers’. Autrement dit, l’aimé immédiat constitue le point de départ d’une motion d’amour envers le monde lui-même, mais surtout envers tous les hommes. Jankélévitch désigne de la sorte un ‘Toi universel’, lequel constitue en réalité ‘le fondement du Nous’ dont nous avons parlé, ‘paradoxe du *Je au pluriel*’ qui ‘fonde la communauté d’amour’. L’auteur voit ici un lieu privilégié, analogue à l’éclair de l’intuition comme à l’étincelle de la joie, de ce qu’il appelle avec saint François de Sales la « fine pointe » de l’âme, qui nous donne d’accéder au « tout autre ordre ». D’où, à cette occasion, une notable intervention du thème de la *grâce*, qui n’est pas sans rappeler l’ineffable charme attribué au je-ne-sais-quoi :

> la charité n’est-elle pas justement la brèche fulgurante en pleine alternative ? Comme ses sœurs la joie et l’intuition, comme toutes les situations-limites et comme tous les sommets vertigineux qui jalonnent la ligne de faîte discontinue de l’existence, la charité est fille de la grâce : et c’est par la grâce héroïque que nous crevons de loin en loin le plafond de l’alternative ; l’amour aigu réussit par instants sa percée métempirique à travers la croûte d’impure et mauvaise conscience qui nous retient dans notre condition moyenne de créatures amphibies ; c’est pourquoi saint François de Sales parle de la cime effilée, de la fine suprême pointe qui nous permet d’accéder au tout-autre-ordre, et puis d’effleurer, d’une tangence impalpable, l’Absolument-autre[42].

L’union d’amour, concrètement réduite à la considération pour une seule ipséité monadique, résume et accomplit en elle-même le mystère profond de l’existence du monde, de son rapport à lui, de son approche la plus aiguë et enfin de l’existence propre. C’est ainsi que se trouve prévenu selon l’auteur le caractère apparemment trop « possessif » de l’amour dans ce que nous en avons présenté, et que se trouve accompli *in motu*

42. VA2, 122, 175-176, 177 et 238-239. Sur l’amour refusant toute autre prédilection que l’aimé, *cf.* VA2, 235 et 175. Sur saint François de Sales et la fine pointe de l’âme, *cf. Traité de l’amour de Dieu*, I, 12.

le miracle ‘d’aimer l’univers comme Toi, et le Tout en chaque personne’. Le philosophe nous conduit de la sorte à un amour ‘évidemment paradoxal’, qui ‘aime *l’hominité* de l’homme [...], qui aime le genre humain comme on aime quelqu’un, qui aime incompréhensiblement la personne-en-général, qui aime le genre humain incarné dans la personne et la personne élargie aux dimensions de l’humanité’. L’éventualité d’un tel amour n’était donc pas morte avec la condamnation du faux amour « d’autrui » révélateur de narcissisme.

Il est d’autre part significatif de voir Jankélévitch tenir des propos fort semblables en parlant de la générosité, alors que le caractère exclusif et compétiteur des monades est laissé entre parenthèses. Il en résulte, poursuit-il alors, la singularité que ‘l’amour généreux se concentre en s’étendant’ : ‘chez l’homme généreux le paradoxe du cumul et de l’amour total est accompli’. L’alternative apparaît cette fois comme relative au monde des possessions, et elle se trouve transcendée par l’avènement de la « générosité-esprit » et de ‘l’universel superlatif’ : ‘Votre succès n’est pas mon échec ; votre avantage n’est pas mon désavantage, ni votre actif n’est mon passif ; la morosité même de l’obligation disparaît pour un cœur généreux : vos droits ne sont plus vécus pour moi comme des devoirs, ils sont ma joie et ma vie.’ Cette étonnante prodigalité contribue elle aussi, à sa propre manière, à élargir l’individu fini en fonction de la tâche colossale d’aimer réellement ses frères selon leur valeur absolue : ‘dans la capacité infinie d’un cœur généreux qui recrée inépuisablement ses propres richesses au fur et à mesure qu’il les dépense, il y a place pour un pluriel “d’absolus”[43]’.

43. VA2, 178 (*cf.* aussi 308 sur le ‘nous’), PM, 45, VA2, 331, 334-335 et 177. L’auteur dit ailleurs, dans un autre contexte : ‘Le cœur de l’homme s’ouvre à l’étranger, et il l’accueille dans sa maison. Et ce cœur dit aux étrangers : Entrez, entrez tous, il y aura dans ma poitrine de la place pour tout le monde. Car l’amour est ouverture et générosité’ (PDP, 255). Du reste, il appert sous cet angle que la générosité parvient à cumuler l’amour et la justice, qui semblaient pourtant s’opposer à ce niveau ultime : ‘La générosité, transcendant l’alternative de la justice universaliste et de l’amour injuste [en tant qu’il aime un aimé au détriment des autres], est une attitude universellement amoureuse par rapport à l’homme en général : aussi œcumé-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La générosité nous aide donc elle aussi à comprendre le principe de « conciliarité » présenté, en tant que l'amour, dit l'auteur à cette occasion, y réussit le ' tour de force ' de désigner ' l'universellement humain de l'ipséité ', même s'il ne pourra jamais aimer concrètement que son prochain en se mettant à son service[44].

Ces nouvelles nuances remarquablement fines continuent de dégager avec toujours plus de netteté que c'est bien le prochain qui constitue la seule porte d'entrée pour le réel amour de l'« humain », comme nous pourrions dire que c'est l'amour de l'« humain » qui constitue *la* manière de se rapprocher du « lointain » vis-à-vis pour l'aimer. L'auteur dit bien : ' C'est en aimant autrui dans nos proches que nous avons la possibilité de faire de chaque Autre un prochain, de "secondariser" toute tierce personne ; c'est en aimant d'amour immédiat la personne singulière que nous apprenons à reconnaître notre frère dans l'étranger, à vivre dans un monde d'universelle proximité, d'ubiquité, d'omniprésence pneumatique, à supprimer enfin, avec l'éloignement, la profondeur de la perspective. ' L'amour apparaît ainsi à nouveau comme *la* solution de nos problèmes, qui ' arrange tout ', en tant qu'il ' recoud le décousu et le sporadisme des ipséités, pacifie le mystère monadique [...] réconcilie avec lui-même le déchirement de l'Absolu plural '. Il n'est rien de moins que ' l'accueil universel ', et aimer l'humain comme un universel dans tout prochain d'autre part accueilli pour lui-même résumerait ce que l'on pourrait regarder comme le paradoxe de la générosité dite « métempirique »[45].

nique que la justice, la générosité est aussi fervente que l'amour ' (VA2, 331).

44. VA2, 176. L'articulation délicate dont il s'agit est rendue ainsi : ' Cet amour de toute l'âme s'adresse à l'humain de l'homme [...] Précisons pourtant : cet universellement humain de chaque créature, Agapé elle-même ne le chérit jamais qu'à l'occasion et à propos d'une personne particulière et singulière, d'une présence : en définitive on aime toujours *quelqu'un*, celui-ci ou celui-là ; de sorte qu'on n'aime jamais "en général" **[...]** L'amour s'adresse toujours à une deuxième personne sans laquelle il ne serait que nom vide et concept abstrait ; et ce Toi [...] est [...] la seule garantie du sérieux et de la sincérité de l'amant ' (VA2, 174).

45. VA2, 132 (*cf.* aussi E. Lisciana-Petrini, dans *Lignes*, nº 28, 132), 75 et 154.

L'auteur précisera d'autre part que l'amour qui aime quelqu'un au détriment d'un autre ou contre un autre est sans contredit un amour encore mélangé. En revanche, celui dont nous parlons maintenant, cœur de la pensée morale de l'auteur, est le seul parfaitement *pur*, sans amour-propre, ni compromis, ni doute ; un amour ' sérieux et passionné ', qui se donne une ' vision globale et indivisible de l'ipséité aimée ' à laquelle il attribue une ' valeur infinie '. Et bien entendu, comme pour la quête du je-ne-sais-quoi, de la pureté ou de la vertu, il faudra toujours « recommencer », notre finitude en devenir nous faisant d'un instant à l'autre chuter de ces sommets... De la sorte, l'amour se veut encore, nous dit Jankélévitch, ' une itération ou répétition qui est commencement continué ', ajoutant : ' amour est la vieille nouveauté éternellement jeune ', dont ' [la] volonté passionnée du bonheur de l'autre [...] est toujours dans sa première jeunesse et sa toute première fraîcheur '. Aussi ce recommencement à l'infini ne doit-il pas être regardé comme une triste corvée et une malédiction, mais au contraire comme le sel de l'existence, une perpétuelle et joyeuse vigueur qu'il est de notre responsabilité de maintenir en vie. Le philosophe ne manque jamais les occasions de souligner les ressources inépuisables de l'amour, perpétuellement recréées au fur et à mesure que l'amant les utilise, ' ce qui est donné [n'étant] jamais en moins '. Le puits sans fond de la générosité, avec son principe d'enrichissement dans le don, en était déjà une évocation.

À qui serait tenté de se décourager devant une tâche jugée trop lourde, l'auteur souligne ainsi que *tout humain, de par sa nature même, a accès à ces dimensions* : ' Tout le monde possède les ressources suffisantes pour aimer, attendu que ces ressources ne sont même pas des "ressources", mais la simple essence de notre *Esse*. ' Tout de même, les « dimensions » de l'amour sont telles qu'il semble que ce soit grâce à notre devenir constitutif que notre pauvre finitude soit capable d'y accéder : ' Tout se passe comme si le mouvement d'amour était trop grand pour un cœur d'homme : il faut qu'il se développe selon la succession du temps ; le temps devient ainsi pour l'absolu du mouve-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment spirituel la dimension normale'[46]. Il n'y a donc pas matière à se démoraliser devant le travail à accomplir : il faut marcher encore et encore, courageusement et passionnément. Tel est l'unique moyen d'éviter la tristesse, la lourdeur et l'ennui, la seule option pour étouffer toute perception de la simple présence d'autrui comme une agression (« L'enfer, c'est les autres »), avec la guerre sourde ou ouverte qui en découle. Telle est la seule voie de la *vraie vie* et de la *vraie plénitude*, où nous retrouvons la responsabilité de notre volonté et de nos intentions comme conditionnant tout le processus que nous voyons décrit...

Nous pouvons constater le caractère particulièrement subtil et remarquable des analyses du philosophe sur la réciprocité amoureuse. Pour autant, une nouvelle difficulté se profile à l'horizon. Certes, nous venons de voir que l'amour vient à bout, du moins dans l'étincelle de l'instant, des propensions de l'homme à l'égocentrisme, en le tournant spontanément et joyeusement vers l'autre. Mais ceci étant posé, l'auteur ajoute : 'l'amant aimé [...] est presque forcément simple et naturel par rapport au toi, c'est-à-dire à l'aimé-amant : l'être substantiel du sujet est en quelque sorte absorbé dans le partenaire du colloque d'amour ; sauf s'il n'est pas aimé lui-même, l'amant, se désistant de toute jalousie, renonce à plaire et à briller'. Cette dernière précision n'est pas négligeable, car elle suggère qu'en cas de « non-réciprocité », même l'amant aura toutes les chances de recommencer à revendiquer pour lui-même au lieu de se tourner vers l'autre. L'amour devrait-il donc être *réciproque* pour exister ?

L'auteur donne alors cette réponse qui pourra sembler déroutante à première vue : la réciprocité ne pousse pas jusqu'au bout le principe de gratuité fondamental à l'amour. C'est en réalité l'amour 'fini et impur' qui a *besoin* de la réciprocité comme moteur, et qui proteste de toutes ses forces s'il ne l'a pas. Au-delà, Jankélévitch avance que l'amour pur et infini ignore jusqu'à cette considération, et qu'il aime de manière

46. VA2, 233, SI, 269, AVM, 189, VA2, 46 et 49, VA1, 25. Sur l'amour 'mélangé' qui aime au détriment d'un autre, *cf.* VA2, 259 ; sur le lien avec la générosité, *cf.* VA2, 319.

parfaitement inconditionnelle : 'L'amant n'est pas aimé, et pourtant il n'en aime que plus ! Il ne réclame rien en échange, n'espère rien, ne s'attend à rien. L'amant non aimé aime sans contrepartie, sans espoir, d'un amour hyperbolique et parfois sublime.' Nous avons bien parlé, et à maintes reprises, de *gratuité*... À cette occasion, le philosophe se réfère vigoureusement à ses sources privilégiées sur ce thème : 'Le "désintéressement" de Fénelon, la "bonne volonté" de Kant, la "pureté du cœur" de Kierkegaard sont trois formes d'un même maximalisme, trois façons d'exprimer cette impérativité catégorique et intransigeante d'un amour qui aime sans réserve ni partage.'

Même si l'amour réciproque est réellement une chose merveilleuse, il demeure pourtant, aux yeux de Jankélévitch, objet de suspicion au regard de l'appétit et de la complaisance qui peuvent le détourner de sa fin, comme le pensaient déjà Kant ou le courant dit des moralistes français. Aussi, le philosophe indique-t-il que l'amour le plus élémentaire, le plus exempt de tout reproche possible, sera non seulement celui qui est sans motifs, mais encore celui qui n'est pas partagé : 'bien que l'amour puisse, en droit, être justifié par des raisons et, à fortiori être payé de retour, l'amour le moins suspect et le plus pur sera l'amour *immotivé*, l'amour *immérité*, l'amour *immutuel*'. Le fait que l'aimé ne réponde pas lui-même à l'amour que l'amant lui porte constituera un signe de plus en faveur de la *réalité* de cet amour : 'quand l'amour est dissymétrique, il y a une chance de plus pour que nous ayons affaire à un amant désintéressé'[47].

47. VA1, 342, VA2, 305, 306, 232-233 et 140, P, 183. L'auteur explicite au demeurant le caractère suspicieux de l'amour partagé en ces termes : 'étant donné la déchéance et l'impureté de l'être psychosomatique, sa finitude, sa lamentable faiblesse, son égoïsme, on n'est jamais sûr qu'un amant payé de retour n'obéisse pas à des motifs de vanité et d'amour-propre ; la créature est si dominée par la concupiscence et l'intérêt personnel, si accessible à la flatterie que tout amour réciproque est a priori suspect. [...] Quels critères nous permettront alors de distinguer l'équilibre de commutation et la mercenarité pure et simple ?' (P, 181). Ce ton pour le moins sévère sera toutefois quelque peu adouci lorsque l'auteur parlera des mouvements d'afférence et d'efférence de l'amour, comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela ne veut bien sûr pas dire qu'il faille rejeter toute réciprocité. Il faut seulement en conclure qu'elle ne constitue pas un critère décisif de l'amour : 'L'amour [...] est inconditionnel. L'amour pur et simple aime son aimé à tous points de vue et en toute circonstance : c'est-à-dire en tous lieux et à tout moment, dans toutes les situations, de toutes manières et de tout son cœur.' À cet égard, la parabole du bon Samaritain, qui ne choisit pas l'identité du malheureux à qui il porte secours, constitue toujours le meilleur exemple. L'auteur dit encore : 'quand l'autre est n'importe qui, quand il est l'Autre simple et le simple aimé du plus simple amour, il est devenu évident que notre amour pour lui ne doit plus rien à l'estime : l'autre n'est alors aimé que parce qu'il est l'autre et parce qu'il incarne le pur mystère du Toi, le mystère prochain et lointain entre tous'. Nous verrons dans le dernier chapitre les lourdes conséquences de ce point.

Les altérités de la femme et de Dieu ; amour et philosophie

Cela dit, pour rendre justice le plus complètement possible aux thèses de Vladimir Jankélévitch, deux précisions demeurent à faire quant au thème de l'altérité proprement dit. Les éléments que nous venons de voir permettant de les montrer d'une manière plus intelligible, nous avons choisi de ne les faire intervenir que maintenant. Ils permettront au demeurant de faire un lien intéressant entre la motion que nous étudions et la vie que constitue la philosophie.

Il s'agit en fait de modalités particulières que l'altérité prend dans notre existence. Dans un premier temps, l'auteur n'omet pas de préciser que du point de vue de l'homme, l'autre par excellence demeure la femme, l'altérité avec laquelle il est convié de manière privilégiée au dialogue. En effet, 'l'"Autre" par excellence, c'est l'autre sexe'. Il y a là une porte d'entrée unique pour la rencontre de l'autre comme pour l'amour : 'Une fois au moins dans sa médiocre vie l'homme le plus sec, tandis qu'il était amoureux, aura connu la grâce de vivre pour un autre, pour une femme [...].' À cet égard, le philosophe vient proposer le mariage comme l'école de l'altruisme et de l'amour de l'humain au sens universel que nous avons vu : 'c'est bien l'humble familiarité quotidienne, et c'est la tendre mutualité conjugale dans le malheur comme dans le bonheur, dans les jours ouvriers comme dans les jours de fête qui sont non pas seulement l'épreuve de l'altruisme véritable, mais aussi l'école d'une philanthropie ardente. La sérieuse et sincère bonne volonté s'éprouve elle-même dans la corrélation concrète, discrète, directe, présente, particulière d'une première et d'une deuxième personne'[48].

Pour autant, la situation tendue devant le vis-à-vis prochain-lointain étant ce qu'elle est, c'est encore avec la femme que l'homme aura la relation la plus tumultueuse : 'comme [...] la femme est mon Autre le plus proche et en même temps le plus lointain, mon semblable-différent par excellence, c'est avec la féminité que l'homme aura le rapport le plus passionnel, le plus contradictoire, le plus déchiré'. La situation est plus que jamais attirante et repoussante à la fois ! Dans ce tableau très contrasté, le philosophe évoque une nouvelle fois le thème de la beauté, qu'il présente à cette occasion comme 'l'apparence la plus redoutable', laquelle sera aussi, quand elle s'avère trompeuse, la source des 'malentendus les plus graves, les plus durables, et [des] rancunes les plus véhémentes'. Il rappelle en outre, considérant la dimension sexuelle du rapport amoureux de l'homme et de la femme, que l'amour véritable ne peut procéder selon la logique de l'appétit et la convoitise. Il ne peut s'agir que d'une liberté qui, quoiqu'elle éprouve bien par devers soi un désir, n'en demeure pas moins tout entière tournée vers son autre « distant », ce qui permet une véritable « relation ». L'auteur entend opposer cet élément à la complémentarité, au sens où celle-ci me ferait regarder mon vis-à-vis comme une partie de moi qu'il me manque, comme dans le mythe de l'androgyne. De ce point de vue, donc, la femme ne doit pas être regardée selon lui comme le « complémentaire » de l'homme mais bien comme « son autre », au sens fort, et c'est cette indépendance elle-même, en tant que

48. DM, 86, VA2, 173 et 133. Sur la femme comme autre de l'homme et le dialogue entre les deux, *cf.* S, 119, tiré de 'Prochaine et lointaine... la femme', où l'auteur redit d'elle ce que nous avons vu, dans l'ensemble, du toi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différence et distance, qui permettra qu'un courant d'amour véritable circule mystérieusement entre lui et elle. Dans l'intervalle de la vie concrète, l'amour se tournera toujours résolument vers le futur, mais il ne pourra certes pas ne pas connaître la langueur et la nostalgie, fatalement issues de la situation même selon laquelle il se trouve « avec-et-sans » l'autre, comme nous disions. Pour autant, cette souffrance sera bien plus digne et humaine que celle qui guettera inévitablement l'attitude opposée de l'avidité narcissique et gloutonne, qui ne fait pas de réel cas de l'altérité de sa partenaire et ne pense en fait qu'à l'assouvissement de ses propres besoins : 'Celui qui n'éprouve que le besoin de l'autre n'a pas connu l'amour[49].'

Puis, dans un second temps, et en se référant à l'évangéliste saint Jean, l'auteur joint encore à ses analyses de l'amour l'altérité suprême qu'est celle de Dieu, abordée plus haut sous un autre angle lorsque nous avons dit un mot de ses thèses métaphysiques. Nous ne serons guère surpris de le voir le rapprocher intimement du dynamisme même que nous décrivons dans le présent chapitre, jusqu'à affirmer l'identité des deux : 'Dieu est amour parce qu'il n'y a pas d'autre Absolu que cette activation de la bonté. [...] l'Absolu est tout entier bonté aimante, vivant rapport avec l'autre, effusion quoddditative des valeurs. [...] C'est l'amour qui fait tout le bien de la bienveillance, tout le bon de la bonne volonté.'

D'autre part, Dieu pose question en tant qu'altérité par excellence : 'Dieu n'est [...] pas un autre comme les autres, un autre entre tant d'autres : Dieu n'est pas, comme mon voisin, le relativement-autre du moi, mais il est l'absolument-autre, l'inimitable et l'incomparable ; [...] il nous impose l'instant de la conversion et le saut dans le "tout autre ordre".' C'est donc à nouveau l'étincelle du mouvement qui vient se poser à cette occasion comme critère de l'amour, 'libre mouvement exprès

49. J2, 66 (*cf.* aussi 240), DM, 86-87 et S, 121. Sur le caractère 'attirant-repoussant' de l'homme avec la femme, *cf.* PDP, 252 ; sur 'l'indépendance' de l'homme et la femme permettant l'amour entre eux, *cf.* S, 119-121. Bien sûr, une comparaison minutieuse de ces éléments avec les vastes analyses de Lévinas sur ces questions serait également fort digne de considération.

et spontané [...] qui [...] relationne avec l'Absolu'. Et c'est encore ce 'saut', ce 'passage radical à la limite' qui 'permettent seuls de rejoindre l'Absolument-autre par delà l'univers des univers et la galaxie des galaxies', cela de manière parfaitement désintéressée comme il le mérite, c'est-à-dire 'sans référence à notre béatitude'. En ce sens, l'auteur est d'avis que l'on peut regarder l'amour de Dieu comme 'l'initiation à l'Absolument-autre et la haute école de l'altérocentrisme', avec le bémol toutefois que puisque Dieu est un être parfait et donc « aimable », cet amour n'est peut-être pas le plus caractéristique, où il s'agit d'aimer gratuitement et même contre toutes valeurs, qualités et apparences[50].

Par leur caractère explicitement extérieur et très interpellant, l'on peut suggérer que les thèmes de la femme et de Dieu désignent ainsi deux altérités privilégiées pour manifester l'intimité de la philosophie et de l'amour dans la pensée de notre auteur. En effet, dans chaque cas (et cela concerne bien sûr aussi la femme par rapport à l'homme), nous avons affaire non seulement à une sortie de soi, mais encore à une *quête*, une recherche passionnée et déchirée de plénitude chez un « autre », dont les accents évoquent franchement la véritable « philosophie », éprise de la sagesse. L'auteur est bien de cet avis, en proposant que la philosophie, en tant qu'éveil, en tant qu'antidote contre l'esprit de division et de discorde, n'est rien d'autre « qu'un des noms de l'amour », pour s'exprimer comme le pseudo-Denys. Aussi, en conclusion de sa thèse de doctorat sur Schelling, n'hésite-t-il pas à soutenir qu'« amour » est le vrai nom de la philosophie, nous donnant l'accès, dans l'éclair de l'intuition, à la totalité. Qui s'éveille au monde et s'interroge sur le mystère de l'existence, qui admire le coucher de soleil en étant sensible à son je-ne-sais-quoi, qui cherche à saisir dans l'intuition l'étonnant « il y a » des choses, qui s'étonne devant son prochain et le rencontre dans le dialogue et le service, qui

50. VA2, 173, 199, 200, 201 et 202. Nous sentons bien ici des réserves analogues à celles que nous venons de voir à propos de l'amour réciproque et de ses gratifications.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pense, qui goûte, qui éprouve ainsi la vie *aime*, en un mot[51]. Et telle est la vraie philosophie. Voilà un message qu'il est hautement pertinent de méditer et de répéter dans une culture fortement axée sur l'esprit technique et utilitariste, où la philosophie risque de devenir une discipline spécialisée parmi les autres, avec un objet aux contours alors forcément flous, variant toujours plus selon les écoles, et une méthode abstraite par quoi elle se discrédite d'elle-même aux yeux de l'humain ordinaire qui y vit et y souffre sans rien y comprendre.

C'est donc de cette brillante manière que l'amour comme rencontre de l'autre puis union à lui, du moins pour ce qui regarde sa trame essentielle, est rendu dans ces pages décisives de la philosophie de Vladimir Jankélévitch.

L'AMOUR COMME FONDEMENT ABSOLU DE LA VIE MORALE

Après avoir montré les grands axes du *phénomène* amoureux proprement dit selon la perspective de notre auteur, poursuivons le portrait de cette réalité immense, car il en subsiste encore des aspects qui ne peuvent être laissés dans l'ombre. Le fait qu'il constitue aux yeux de Jankélévitch le sommet de l'existence humaine, elle-même de nature morale, ne peut en effet que lui attirer tous les vocables de l'ordre de la suprématie. Il importe de le considérer également en ces sens.

Vertu des vertus

Dans un premier temps, nous jugeons légitime de revenir brièvement à l'univers des vertus, que nous avions présentées comme l'ensemble de ses dispositions préalables. L'amour est présenté par le philosophe français comme la « courroie » qui ' transmet aux vertus la mobilité de la vie '[52]. Voyons les principaux liens que l'auteur articule entre lui et elles.

Jankélévitch dit de l'amour que nous y retrouvons le caractère actif et audacieux du *courage*, comme la conscience

51. *Cf.* OC, 354 ; sur le lien avec l'intuition et la totalité, *cf.* I. de Montmollin, 373.

52. VA2, 170, 207 et 258.

désillusionnée et simple de la *modestie*. Comme nous l'avons posé, l'amour aimant, qui ' s'oublie lui-même extatiquement dans la visée intentionnelle de l'aimé ', se situe tout à l'opposé d'une disposition immobile, où l'on exige que ce soit l'autre qui vienne à nous, comme le fait la médiocrité narcissique évoquée dans la philosophie de l'aimé. C'est ainsi que la motion propre vers l'autre révèle d'une manière particulière ces deux vertus : ' Le poltron vaniteux, se rengorgeant en sa suffisance, défie ou attire les autres, mais demeure sur place ; le courageux et le modeste, vides d'eux-mêmes, vont chercher l'autre là où il est. ' Alors qu'il revient sur la gratuité, le philosophe se réfère une nouvelle fois au pur amour fénelonien pour le présenter cette fois comme ' la *sincérité* même ', la vérité innocente de la motion parfaitement désintéressée pour l'autre, et dont dépend la réciprocité : ' Pour que la mutualité d'amour, pour que le rapport d'allocution avec le Prochain [...] redeviennent absolument sincères, les ipséités doivent cesser de s'attendre les unes les autres, de se décharger l'une sur l'autre, de renvoyer l'une à l'autre. [...] Moyennant cette clause d'innocence, la monade sort de son isolement égoïste, rayonne en Autrui, retrouve enfin le principe ecclésial de la fraternité '[53]. Nous avions mentionné au passage que le mensonge empêchait toute sociabilité...

D'autre part, puisqu'" [aimer] et continuer d'aimer sont une seule et même chose ', l'auteur ajoute que c'est l'amour qui est réellement *fidèle*, échappant aux fluctuations du devenir aveugle : ' L'amour véritable est soustrait au va-et-vient des circonstances et aux variations de la raison d'État ; l'amour est durable par vocation. ' Lui et lui seul ' assume une durée intensive, et par suite une fidélité créatrice qui inspire la confiance ', une ' fidélité spontanée ' et vivante, au lieu d'une continuation platement répétitive et insincère.

Deux vertus sont toutefois davantage développées par Jankélévitch dans leur relation avec l'amour, qui lui apparaît beaucoup plus proche.

53. VA1, 85 et 335, VA2, 230 et 237 (c'est nous qui soulignons) et SI, 249.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il y a d'abord l'*humilité*, déjà nommée dans le présent chapitre, et dont la présence est limpide dans la motion amoureuse : 'l'amour est presque nécessairement à base d'humilité'. C'est là pour Jankélévitch une occasion de revenir sur le thème central de la sortie de soi : '[L]'humble, au lieu de coïncider sans se déranger, coïncide avec l'autre sur place, c'est-à-dire là où est l'autre, par une sorte de perdition extatique qui le fait s'oublier lui-même'[54]. Nous avons parlé de cette vertu comme étant le prélude de l'amour. En effet, non seulement elle se pose comme 'vertu de désappropriation extatique', mais encore elle implique précisément elle-même *la* prise en acte de ce que nous appelions la *différence*, et donc l'écart, entre l'autre et soi-même : 'l'humilité commence, comme le respect, avec le pathos de la distance, avec l'aperception de la qualité'. Alors que l'humilité ouvre et rend disponible à autrui, l'amour, en tant que « celui qui va », le rejoindra franchement, constituant le revers positif et le plein accomplissement de cette disposition : 'pas plus que la fidélité ne peut, sans courage, "commencer", l'humilité ne peut, sans charité, "aboutir"'. Avec l'amour sera enfin rendu possible le miracle de 'la coïncidence sympathique du moi avec l'absolument-autre'[55].

L'autre vertu aux rapports plus particuliers avec l'amour est la *justice*. L'on peut dire qu'elle lui ressemble sur le fait de considérer l'autre pour lui-même, mais à condition de rappeler que, comme l'humilité, elle en a une approche toujours impersonnelle : 'Le désintéressement selon la justice est un désintéressement impersonnel et anonyme, tandis que le désintéressement selon l'amour est un désintéressement préférentiel à l'égard de la deuxième personne.' Les conséquences de ce point sont lourdes comme nous le savons, car si nous restons au plan de la troisième personne, le risque est alors grand de développer un amour abstrait de l'humanité qui sera de l'ordre du faux rapport à « autrui ». En ce sens, l'auteur n'hésite d'ailleurs pas à rapprocher cette comédie menteuse de la justice elle-même, en tant que l'on prétend en isoler « l'exercice » pour s'en contenter : 'si notre prochain reste lointain, c'est-à-dire si le genre humain, au lieu de s'incarner dans le gueux que voici, demeure entité cosmopolitique et impersonnelle, notre charité n'est rien qu'une justice [...] Le particularisme de l'amour, jusqu'en sa plus généreuse ampleur, aime toujours celui-ci ou celui-là, quel qu'il soit : sa deuxième personne devient le Représentant incarné, c'est-à-dire le vicaire de l'homme en général [...].' D'où cette opposition, radicale pour un auteur comme le nôtre, relativement au critère du mouvement : 'La justice est stagnation stérile, au lieu que l'amour est féconde futurition. À tout moment la justice est tourbillonnement stationnaire de l'amour ; et à tout moment l'amour est la mobilité de la justice[56].' Cette dernière ne semble donc pas non plus avoir pour elle le dynamisme caractéristique de l'amour, moyennant l'impulsion initiale du courage.

Au surplus, et en nous rappelant l'axiome selon lequel « tout le monde a des droits sauf moi », nous pouvons remarquer combien l'ordre « raisonnable » du « logos » déjà mentionné s'oppose clairement à l'ordre « sans raison » de l'amour : 'Tout le monde, et moi inclus' dans un cas, d'où d'éventuelles collisions quand d'une manière ou d'une autre les besoins ou revendications de l'autre se mettent en travers des miens, et 'tous, excepté moi' dans l'autre, où seuls les droits d'autrui conditionnent mon action. La justice, nous dit Jankélévitch, est en définitive 'une vocation ouverte et sans retour, sur l'infini de l'altérité', et 'l'amour est la volonté de la justice'. Il est même sa '*continuité*', au-delà de l'effort de continuation de l'ordre que la justice s'astreint à maintenir malgré les abus des hommes. Nous avons bien vu que l'amour était vu par

54. VA1, 171 et 169, VA2, 138, 139 et 273, VA1, 390. L'auteur dit également de l'humble qu'il 's'absorbe en l'autre, bien éloigné de l'absorber en lui' (VA1, 390).

55. VA2, 248, VA1, 390, 287 et à nouveau 390. Le philosophe explicite encore : 'La charité opère ex nihilo, depuis le rien de l'humilité, et comme celle-ci va du plein au vide, celle-là retourne du néant à la plénitude' (VA2, 316). Également : 'l'amour [...] donne un contenu positif à l'humilité ; l'amour passe par l'intention donatrice et accomplit l'humilité' (VA2, 273). *Cf.* aussi VA2, 8, où l'auteur parle de l'humilité comme d'un 'prolégomène négatif' de l'amour, ainsi que PI, 305. Du reste, nous retrouvons encore ici des accents voisins de ceux de Lévinas, dans *Totalité et infini*, *Humanisme de l'autre homme*...

56. VA2, 144.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Jankélévitch comme la seule « solution » à nos problèmes... Dans le présent cas, cela signifie qu'' [aucun] mécanisme social ne remplace cette bonne volonté, cette inspiration d'une bienveillance éloquente et ingénieuse qui est la seule raison suffisante du désintéressement, [et] la seule garantie permanente de la paix'. Nous rejoignons ainsi avec force l'esprit des propos précédents sur l'équité et la générosité.

Dans le principe, n'en suggère toutefois pas moins le philosophe, ' [une] pure justice en acte serait indiscernable de l'amour'... En fait, il appert que nous avons une nouvelle fois affaire à une poursuite où il n'y aura pas de dernier mot : ' ainsi la justice rattrape sans cesse l'amour qui sans cesse lui échappe : justice et amour se poursuivent l'un l'autre à l'infini [...] '. Sous cet angle, ces deux vertus se présentent manifestement comme ' deux vocations hétérogènes et divergentes ', l'une complétant l'autre sans éviter toutefois de fréquentes collisions, et, de ce point de vue, des oppositions, dues au sporadisme des valeurs inhérent à notre condition de finitude[57]. C'est alors l'amour qui fera force de loi.

De la sorte, si les différentes vertus jouent bien un rôle essentiel dans ce dont nous parlons maintenant, nous pouvons bien voir, et toujours plus clairement, en quoi *c'est l'amour seul qui s'adresse à autrui comme un « toi »*, et qui se met à son service pour en édifier l'avenir. Ainsi Jankélévitch peut-il soutenir que l'amour ' n'est pas autre chose que la vertu en toute vertu, la "scintilla virtutis" sans laquelle nos perfections ne sont que jobardise et grandiloquence '. ' Dans cette sublime vertu toutes les vertus sont impliquées '[58]. Mais les choses vont encore plus loin en ce sens...

57. VA2, 74, 62, 138, 137, 165 et 148.

58. VA1, 41 et VA2, 7. Sur l'amour édifiant l'avenir de l'aimé, *cf.* VA2, 171. *Cf.* encore ces passages : ' l'amour est vertu conductrice [...] L'amour, étant le principe de la mesure, est lui-même sans mesure, mais les autres vertus se mesurent à ce parangon, c'est-à-dire sont vertueuses dans la mesure où elles sont aimantes ' (VA2, 352). ' L'amour est la vérité et la vie de toutes les vertus ' (VA2, 7).

Vérité

Dans la droite ligne des analyses du précédent chapitre, l'auteur n'hésite pas à avancer en effet que l'amour est le seul à être ' vertueux inconditionnellement et catégoriquement ', qu'il a toujours raison dans ses décrets, quels qu'ils soient. Par exemple, comme nous l'avons déjà suggéré, il est toujours *vrai* même en cas de mensonge littéral où c'est la sincérité stricte qui serait méchante et de là fausse. L'amour inaugure son propre ordre, qui se révèle le plus important de tous en ce monde. Il se doit donc d'être dans tous les cas honorable moralement parlant. Nous revenons ainsi aux aspects les plus délicats de la philosophie morale de notre auteur.

Jankélévitch opère à cette occasion un autre de ses « retournements » caractéristiques, selon lequel c'est cette fois l'amour lui-même qui se trouve au principe de ce que nous avions vu comme le « logos » en parlant de la justice. De là, et comme l'ensemble de son analyse l'indiquait déjà, ce ne peut être que lui qui constitue le réel critère de la « mesure » en matière de rectitude morale. C'est encore lui qui rend pleinement justice à la réalité telle qu'elle est, et qui est authentiquement magnanime :

> Par un renversement paradoxal, c'est donc l'amour, et non la vérité qui représente, en opposition avec l'automatisme de la franchise-réflexe, le principe du logos ; c'est l'amour qui est profond, général et, somme toute, *raisonnable*, qui, au-delà de l'instant, prend en considération l'avenir et la plus longue durée possible, qui tient compte de tous les aspects d'une question, et de proche en proche, conjointement avec le cas individuel, du bonheur universel ; l'amour fait acception de la solidarité de tous les êtres.

L'amour, connaissant l'ipséité de l'autre, est celui qui ne se perdra jamais dans les détails futiles, et au besoin ignorera franchement un fait brut isolé, en tant que non représentatif de la vérité d'ensemble. Car il ' vise plus haut, plus loin, plus profond ', ce qui résume tout son caractère ' pneumatique ' et ' synoptique '[59]. C'est toujours l'esprit de l'équité tel que nous

59. VA1, 12 (*cf.* aussi 141) et 256-257. Sur le mensonge charitable ' vrai ' et la sincérité méchante ' fausse ', *cf.* VA1, 250.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'avons vu, et dont nous avions dit que l'auteur en faisait une première incursion de l'amour dans la justice...

Il en résulte aux yeux du philosophe que saint Augustin a entièrement raison de dire « aime et fais ce que tu veux ». L'amour est la clé de toute situation difficultueuse, en particulier quant au sporadisme des valeurs, et il saura prendre toutes les bannières selon les circonstances : 'actif, sincère et menteur, paisible et guerrier, doux et agressif', 'violent et tranquille', mais sans toutefois jamais sacrifier à la haine, sa contradictoire directe par rapport à autrui, ni à l'égoïsme qui le contredit par rapport à soi-même. 'L'amour est le superlatif absolu *à partir duquel* tous les problèmes se posent', et qui peut dès lors résoudre 'en acte et à l'infini' bien des problèmes autrement insolubles, à commencer par 'le débat des ipséités contradictoires, toutes viables et complètes, toutes quodditativement égales et quidditativement inégales, qui se font concurrence les unes aux autres', ainsi que le montrait déjà la présentation de ce principe « faux » dans le quid mais « vrai » dans le quod, selon lequel tout le monde a des droits sauf moi. Peu importe l'attitude qu'il aura jugée la meilleure dans une situation donnée, il aura notre bénédiction morale et en cas d'entorse à l'une ou l'autre règle, on lui pardonnera tout. Somme toute, l'amour peut être regardé comme étant par excellence celui qui « fait comme il dit »[60].

La conséquence de cet important élément s'impose : il n'y a ni 'casuistique' ni 'métrétique' en amour. Il constitue lui-même *la* solution unique et infaillible, le 'fil d'Ariane qui d'un coup simplifie la diversité des cas et permet à l'homme égaré de retrouver la voie droite dans les sinuosités du labyrinthe tortueux'. Et cette manière précise de s'ajuster à chaque « cas », à chaque prochain, révèle également, et à nouveau, qu'il ne

60. VA1, 283, VA2, 274, 353 et 74. Sur le lien avec saint Augustin, *cf.* VA2, 351. La célèbre citation « aime et fais ce que tu veux » se trouve dans *Commentaire de la première épître de saint Jean*, VII, 8, Paris, Cerf, 1961. Sur l'amour à qui l'on pardonne toute infraction aux règles, *cf.* VA1, 260 ; sur le lien avec l'idée de 'faire comme on dit', *cf.* VA1, 230. D'autre part, l'auteur dira encore de l'amour qu'il est 'bon dans tous les cas' (PI, 300), 'ensemble hors du droit et source du droit' (VA2, 274).

peut y avoir de marche à suivre pré-établie en ce qui concerne l'humain et la morale : 'il n'y a en général aucune recette pour aimer les hommes : le tout est dans la manière de les prendre'. Tout se joue dans le rapport concret avec le prochain, par définition toujours unique et imprévisible dans le cours du devenir. Aussi, concernant la question de la nature « concrète » des commandements de l'amour, de s'interroger sur une éventuelle « liste » précise qui pourrait nous orienter, il faut répondre que « cela » n'existe pas et ne peut exister...

Du reste, si l'auteur pose l'amour comme un impératif catégorique et infaillible, il tient à rappeler dans le même élan que ce caractère de « cime » ne l'empêche en rien d'être accessible à tous : 'au-delà du commandement d'amour il y a encore l'amour, et toujours l'amour. Aimer son prochain, – telle est la seule chose qui soit exécutable sur-le-champ et pour chacun de nous, la seule qu'il faille faire absolument, la seule qui soit prescrite sans aucune restriction, la seule dont l'absence rend toute sublimité vaine et fausse, dont la présence rend toute imperfection pardonnable. L'amour est la cime de la cime, *acumen acuminis*'[61].

Le philosophe pose ainsi l'amour vrai et innocent comme la source même des *valeurs* dignes de l'humain, et selon lesquelles il doit se comporter : 'l'amour, à supposer qu'il soit sincère, ne se trompe jamais, – non pas en ce sens qu'il serait infaillible comme l'instinct [...] mais parce que l'amour *est* lui-même cette vérité, parce qu'il n'y a pas d'autre "Bien" que d'aimer. L'amour [...] n'a pas de valeurs, il est *la valeur même*. La valeur [...] n'est pas à la surface de l'amour comme une dorure de luxe qui en relèverait le prix, puisque c'est l'amour, au contraire, qui fait la valeur des valeurs. Il est absolument bon d'aimer, d'aimer n'importe qui [...].'

Au surplus, il convient de répéter dans le présent contexte que pour ce philosophe du devenir, c'est le fait d'aimer qui

61. VA2, 351, VA1, 217 et VA2, 7. L'auteur dira ailleurs : 'L'amour est notre vocation, et c'est en quoi il est fort comme la mort, ouvrant sans cesse ce que la mort referme', pour ajouter que 'cette possibilité de l'ouverture immortalisante n'est pas lointaine, mais prochaine, et [qu'] elle tient toute dans un ébranlement infinitésimal de l'esprit' (VA2, 134).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rend bon son objet, et non l'objet aimé qui serait préalablement bon pour attirer l'amour d'une volonté neutre au départ : ' c'est l'amour immotivé qui rend l'aimé aimable, ce n'est pas l'aimable qui est le motif raisonnable et bienséant de l'amour '[62]. De là, son caractère de « quod sans quid » est patent, et c'est bien pourquoi il ne peut y avoir de marche à suivre abstraite le concernant. Nous avons plutôt affaire à un dynamisme entièrement libre pourvu d'une créativité propre à chaque prochain rencontré, selon ses besoins :

> l'impératif d'amour ne prescrit pas ce qu'il faut faire, [il] prescrit qu'il faut le faire, sans dire quoi ; [...] inspiration éloquente et persuasive et ingénieuse, il donne ipso facto un contenu matériel à son impératif formellement catégorique : aimer n'est pas seulement un impératif absolument exigible, c'est quelque chose de suffisamment précis, même s'il n'y a pas de ceci-ou-cela à aimer (car c'est l'amour lui-même qui est le Bien) ; aussi l'amant sait-il dans tous les cas et du premier coup ce qu'il a à faire, et il n'a pas besoin qu'on le lui dise, car le temps d'ouvrir la bouche et il l'a déjà fait. Tel est le mouvement infaillible du cœur par opposition à cette politesse étudiée qui toujours consulte convenances et précédents, et qui tâtonne. Ici, comme dit Leibniz, la « mer à boire » ; et là la gnose infuse[63].

62. VA2, 135 (*cf.* aussi 258) et SI, 226. *Cf.* également ceci : ' l'amour ne [choisit] pas d'aimer parce que ses motifs sont forts, mais au contraire ses motifs sont forts parce qu'il les choisit ' (VA2, 146 ; *cf.* aussi 158). L'auteur se réfère au cas de l'amour inconditionnel de la mère pour son enfant, uniquement du fait que c'est le sien : ' On voit bien que l'amour justifiant et motivant prévient toute motivation et toute justification et qu'il a donc sa source en pleine métempirie ' (VA2, 228). Dans un autre ouvrage, l'auteur présente également l'amour comme ' source de toute valeur ' (PI, 300).

63. VA2, 143 (cf. aussi 243). Le portrait de cette effusion joyeuse se poursuit encore, longuement, comme en témoignent ces différents extraits : ' l'amour est seul éloquent et souverainement ingénieux ' (VA1, 62) ; ' [l]'amour est la source prévenante et jaillissante des improvisations ; l'amour rend l'amant inventif, éloquent et même génial à sa manière ' (VA1, 75) ; il est ' positivité toute gracieuse ' (VA2, 106), osant agir par-delà l'ordre du logos et de la troisième personne dans lequel l'on pourrait spéculer à l'infini ; ' [l]'amour est coureur d'aventures et assomption du beau risque ' (VA2, 145) ; ' [l]'amour est une "destinée" puisqu'il est orientation transitive vers l'autre sans arrière-pensée de retour : tous les espoirs lui sont permis, tout le ciel infini de l'extériorité est devant lui ' (VA2, 195).

Nous serrons ainsi de toujours plus près cette « vérité pneumatique », cette ' vérité paradoxale ' ' plus que vraie ', ' survérité prévenante et irradiante ' qui se moque au besoin de la « vérité grammatique », comme dans le cas du mensonge à l'assassin. Et à qui s'inquiéterait encore du danger inhérent à une telle suprématie, l'auteur insiste pour dire qu'il n'y a aucune crainte à avoir, car ' l'amour, en sûr et fidèle ami, n'abusera pas de notre confiance, ni ne décevra notre attente, ni ne profitera de l'impunité que lui laissent les vacances du droit '.

En tant que l'origine même des valeurs, l'auteur ajoute que l'amour peut être regardé comme ' littéralement l'au-delà de la vérité '. Il est ' l'initiative pure ', ' le commencement, comme le courage est le commencement '. Sauf qu'à la différence de ce dernier, qui affronte, l'amour ' inaugure un ordre nouveau [...] qui a son sens en lui-même '. Il est la ' *primauté* métempirique ', la ' primauté d'instauration et d'innovation ', qui brise « quodditativement » le triste mouvement cyclique de l'impulsion égoïste évoquée plus haut, dans une motion qui constitue à la fois son point d'origine et sa consommation : ' l'impulsion égoïste n'interrompt pas le mouvement acquis, mais elle tourne sur place selon le périodisme itératif et cyclique de son rythme naturel. L'amour, lui, est la rupture quodditative de cette continuation : aussi n'implique-t-il pas récurrence mais progrès... L'amour est donc à la fois premier et dernier, préliminaire et terminal ! En lui l'oméga rejoint l'alpha. L'amour prononce le mot de la fin avec le fiat du commencement '[64].

Bref, l'on peut dire que l'amour est courageux, fidèle, sincère, humble, juste, en un mot *innocent*. C'est ainsi qu'il est principe de vérité et que le monde entier lui appartient.

Démesure

En ce sens, l'on peut dire que le « purisme » dénoncé au précédent chapitre trouve enfin ici sa véritable vocation : ' si nous n'avons pas admis le purisme de la sincérité, c'est justement au nom du purisme de l'amour ; car la loi d'amour est

64. VA2, 146, 139, 74, 264 et 264-265.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

seule catégoriquement catégorique, excluant toute nuance, toute réserve, tout maquignonnage'.

Cela signifie non seulement que l'amour jankélévitchien ne connaît aucune exception, aucune mise entre parenthèses dans la vie concrète, mais encore qu'il se caractérise par la *démesure*, sans arrêt ni limite, ne considérant jamais être arrivé au bout de son dessein et ne connaissant pas la satisfaction du devoir accompli : 'l'amour ne connaît qu'une mesure : le Maximum, qu'un degré : le Superlatif ; qu'une seule loi : le Tout-ou-rien'. 'Ici pas de peu et de beaucoup, pas de plus ou de moins, ici, jamais trop, jamais assez!' N'oublions pas que 'la quoddité fulgurante de l'intention se dépasse elle-même, comme déborde de soi la sensation ponctuelle'. Il s'ensuit que l'amour ne se réduit jamais à l'éclair de l'instant, mais il aime durablement et encore exclusivement, les seules idées de partage et de désaffection relevant pour lui d'une haute trahison, comme nous disions[65].

De là, le philosophe ne peut qu'être de nouveau d'accord avec saint Augustin, cette fois pour dire que « la mesure de l'amour est d'aimer sans mesure », qu'aucune structure ne peut le canaliser : '[...] *de toute âme*! Tout partout et tout le temps. Ce mot, d'un seul coup et en une fois, déprécie tout programme, balaye tout horaire, subalternise dosage et posologie. Les catégories sont mises au rancart. *Tout ou rien*! Avec cela, tout est dit.' Jankélévitch reprend à Bergson sa notion de frénésie, cette fois-ci heureuse : 'l'amour reconnaît une seule loi, qui est la loi illégale de la "frénésie" : excès et outrance inflationniste, Hyperbole et Hybris sont toute sa légalité[66]!'

65. VA2, 349 (cf. aussi PI, 301), VA1, 170 (*cf.* aussi VA2, 141 et PM, 55) et VA2, 242. Sur le rejet de tout partage et toute démission, *cf.* également VA1, 170.

66. PM, 104 et VA2, 141. Sur saint Augustin, *cf.* VA1, 296, PM, 63 et SI, 132. Considérons également cet extrait : 'L'impetus amoureux ne veut rien savoir du régulateur qui, à l'occasion, compenserait ses débordements ; sa seule loi est le de-plus-en-plus, qui s'exalte et s'enivre de lui-même, comme une fureur sacrée : sa seule loi est le crescendo frénétique et l'accelerando, et le precipitando qui va jusqu'au vertige et risque finalement de tout faire sauter' (PM, 64). *Cf.* encore VA2, 232-233, ainsi que E. Lisciani-Petrini, dans *Lignes*, n° 28, 122-123.

Il n'y a pas d'autre purisme que celui de l'amour, et la « démesure » conséquente semble imiter le mouvement même de la vie, observable dans la formidable prodigalité de la nature.

Pureté

Nous avons vu précédemment la non-réciprocité comme un « indice négatif » d'amour véritable. Mais ce que nous venons de dire nous permet de renchérir en soutenant que c'est bien la *pureté* qui constitue son « indice positif ».

Nous pouvons dire que nous avons avec elle un autre nom de l'innocence : 'l'innocence est l'ipséité de la pureté et le cœur de cette pureté', seule à pouvoir enfin conduire à 'un rapport vraiment transitif avec l'autre' où l'on n'a plus peur d'être « contaminé » par lui, comme nous avons vu. Enfin délivrée du narcissisme agressif, la pure innocence aborde franchement son vis-à-vis dans un joyeux oubli de soi, et l'auteur précise qu'elle se communique elle-même, dans le rapport, à son vis-à-vis, dans la mesure où la pureté purifie, donne envie d'être pur soi-même. En effet, 'ce n'est pas l'amour qui vient d'un cœur pur, c'est plutôt le cœur impur qui est purifié par l'amour : car l'amour purifiant, justifiant, sanctifiant est le principe de toute pureté'. Nous sommes alors au cœur même de la « vertu des vertus » : 'l'amour ne se conçoit que pur ; le pur amour est donc pur dans les deux sens, hypothétique et catégorique, d'abord en tant qu'il est exempt de haine, et ensuite par sa valeur absolue ou maximale'.

À la limite, ajoutera le philosophe, amour et pureté se confondent, de sorte que l'on pourrait aussi bien parler de pur amour que de pureté aimante[67].

67. PI, 300, 293, VA2, 173 et PI, 114. Sur la pureté purifiante pour l'autre, *cf.* PI, 294 ; sur l'amour et la pureté qui se confondent, *cf.* PI, 301. *Cf.* au demeurant ce passage, où la supériorité du rapport direct à autrui se trouve une fois de plus attestée :

il faut regarder en face son partenaire, bien dans les yeux, et ne penser qu'à lui : voilà la vocation affirmative par excellence ; interdire la vision oblique et indirecte, c'était nous rappeler que le tropisme altéro-centrique est la condition de toute pureté ; ce n'est pas le corrélat qui est fait pour la relation, c'est la relation qui a comme raison d'être unique et unique contenu le cor-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ajoutons au surplus, dans la droite ligne de nos considérations sur les vertus, que Jankélévitch aime bien se référer à la notion de *pureté du cœur*, empruntée à Kierkegaard. Le petit traité où le philosophe danois développe cette notion présente en effet de surprenantes similitudes avec ce que nous venons de rapporter de la pensée morale de notre auteur. Ce dernier nous dit lui-même : ‘Cet état d’une conscience sérieuse et totalement engagée est ce que Kierkegaard, après les Psaumes et le Sermon sur la montagne, appelle la Pureté du cœur’, résolument et passionnément engagée à faire le bien et à servir son prochain dans un total oubli de soi[68].

Pureté du cœur, pureté d’intention, pure innocence... Autant de noms d’une seule réalité, je-ne-sais-quoi suprême, qui se concentre dans le nom « amour ».

Bonté

Ces différents éléments nous reconduisent, mine de rien, à ce qui constitue *l’alternative centrale dans l’existence humaine* selon Vladimir Jankélévitch : ou nous restons enfermés en nous-mêmes, dans l’ennui et l’agressivité, ou nous nous mettons au service de l’autre, dans la joie et l’amour. En ce sens, l’on peut bien dire : c’est moi *ou* l’autre.

Pareille situation ne peut avoir que les plus fortes conséquences, et l’auteur n’hésite pas à parler franchement : ‘L’homme n’a [...] le choix qu’entre l’amour tout-aimant et l’hypocrisie ; entre la bonne volonté d’un seul tenant et la duplicité[69].’ Cet amour, « survérité » effusive dans une vie concrète et totale *pour* l’autre, n’est rien d’autre pour Jankélévitch que la ‘*Bonté*’, dont il dit bien qu’elle embrasse autant la dimension de la durée où elle s’installe que le caractère universel qu’elle implique : ‘dans la mesure où [la charité] est l’amour transfiguré en vertu, c’est-à-dire devenu permanent et chronique, étendu à l’universalité des hommes et à la totalité de la personne, dans la mesure où cet amour occupe tous les instants d’une durée continue, où l’aimé de cet amour est, en extension, l’humanité entière, où l’amant de cet amour est, en profondeur, l’âme entière du sujet, dans cette mesure la charité n’est autre chose que la “bonté”.’

Et quel est le fin mot de cette bonté ? Nous avons déjà vu que l’amour désignait notre nature même aux yeux de Jankélévitch. Aussi nous dit-il que la bonté où il se concrétise désigne en définitive ‘la valeur intime du libre vouloir et l’*ipse* même de l’ipséité [...]’. La ‘bonté en acte’, ‘source intarissable de l’amour, [comme] la charité en est la permanence’, constitue, lisons-nous, *l’être humain lui-même*, perpétuel devenir, je-ne-sais-quoi inassignable et liberté, en tant que pleinement développé et accompli. L’être humain n’est réellement humain que pour autant qu’il aime son prochain de tout son cœur et son vouloir, « en acte et en vérité », pour reprendre la formule johannique.

Et bien sûr, cette nouvelle allusion à la volonté continue de montrer *l’intention* au cœur même de tout ce dont nous parlons. Nous pouvons la voir partout dans l’existence réellement humaine, et l’auteur profite de l’occasion pour opérer cette intéressante synthèse de tout notre parcours : ‘Il y a [...] quelque chose de commun à l’intention gnostique, qui est *Intuition*, à l’intention poétique, qui est *Inspiration*, à l’intention drastique, qui est *Liberté*, quelque chose par quoi elles sont pures toutes les trois : toutes les trois sont pures dans la mesure où elles participent à l’efférence gratuite de l’*Amour*, qui est

rélat : cette aimantation exclusive par la présence de quelqu’un, par l’existence de quelque chose, ne maintient-elle pas l’innocente relation dans l’état d’ingénuité qui résulte pour tout homme de l’efférence gracieuse et de l’oubli de soi ? (PI, 293).

Qui plus est, cet amour pur qui s’adresse à son cher prochain s’oppose avec clarté au faux amour d’autrui qui n’est personne, pauvre ‘amour apocryphe’ qui ne s’adresse même pas à quelqu’un seulement et qui ne fait que se complaire sur son propre égo (*cf.* PI, 309).

68. Sur les liens avec Kierkegaard sur la pureté du cœur, *cf.* Hélène Politis, ‘Jankélévitch kierkegaardien’, dans *L’Arc*, nº 75, 1979, 76-79, sans oublier l’ouvrage lui-même : Soren Kierkegaard, *La pureté du cœur*, Bazoges-en-Pareds, Le Traducteur, 1935.

69. PM, 54. *Cf.* également ceci : ‘*De deux choses l’une* : telle est la grande polarité du tout ou rien, du oui et du non, de l’être et du non-être [...] L’abnégation ou l’idolâtrie du moi : tel est le choix escarpé, vertigineux qu’il nous faut assumer et que nous appelons option’ (PM, 107).

Facebook : La culture ne s’hérite pas elle se conquiert

l'intention tout court, l'intention par excellence, la seule intention pure[70].'

Ce n'est jamais que ce « mouvement bienveillant vers le dehors » que nous poursuivons sans relâche dans la présente étude, en distinguant ses différents objets possibles pour nous arrêter sur le plus important d'entre eux, autrui en tant que toi, et l'approfondir.

Je-ne-sais-quoi et charme

Le thème de l'amour concentrant tous les autres dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch, le présent chapitre, tout en esquissant un parcours « organique » au cœur de cet univers où tout est relié, signifie du reste avec clarté les liens intimes qu'il entretient avec les points dont nous avons traité dans les chapitres précédents concernant le rapport au monde. Parmi eux, comme cela a déjà été suggéré, le je-ne-sais-quoi vient sans contredit en tête de liste, et avec lui le charme.

Au cœur des propos de Jankélévitch sur l'amour, nous avons en effet déjà pu entrevoir que l'ineffable *je-ne-sais-quoi* était bien au rendez-vous. Il l'est d'abord en tant que mystère aimantant le mouvement de l'amant, qui dans son désir proprement dit ne « connaît » ni ne « possède » son aimé, mais plus spécifiquement encore en tant que source de vie. En nous rappelant les observations du premier chapitre, nous pouvons dire qu'il désigne la palpitation même que l'auteur cherche toujours à décrire, et qui pousse à la « rencontre totale » des êtres dont

70. VA2, 146 (c'est nous qui soulignons), VA2, 171-172 et PI, 298. Ajoutons dans la même ligne que ces intentions, que l'auteur appelle encore 'les trois innocences', réussissent, nous dit-il, à 'ne pas penser à soi' tandis qu'elles se tournent vers le monde (PI, 298), et à endosser le devenir dans la rectitude, autrement dit directement et à l'endroit : 'La conscience à l'endroit, ratifiant le devenir et le mouvement, affirmant l'existence de l'autre, est une conscience qui dit oui : oui à l'avenir, oui à l'aimé ; la rétrospection et la philautie et le souci égocentriste disent non comme le fuyard dit non ; mais le pur est positivité absolue. La voie qu'il adopte est la voie droite, *via recta* ; et par conséquent le désir de s'oublier soi-même au profit d'un autre et de ne jamais penser à soi est une volonté de rectitude' (PI, 313). Toute la vie du dynamisme de l'amour, avec son génie et son mystère, est d'être déployée sans retour vers le prochain pour le servir, quoi qu'il lui en coûte.

nous avons déjà du reste présenté les ipséités respectives comme autant de « je-ne-sais-quoi ».

Jankélévitch insiste sur l'idée que, dans le phénomène amoureux, il emmène avec lui, et d'une manière particulière, le *charme* : 'Le je-ne-sais-quoi est plus particulièrement donneur d'existence quand il est rapport du moi au toi, c'est-à-dire quand il est charme. Ici l'on peut bien dire : l'effectivité est toute dans la communication.' Qui plus est, au même titre que la liberté se retrouve toujours et contre toute attente au bout des déterminations et conditionnements, que la vie est encore au-delà de tous les mécanismes biologiques, nous savons maintenant que l'amour se situe au-delà de l'ordre strict de la justice et des actions. En cela également, nous dit l'auteur, il se manifeste comme charme : 'L'évidence de l'amour, comme l'évidence évasive du charme, est [...] un effet d'ensemble. [...] le charme s'évanouit pour une dissection anatomique qui isole la partie dans le tout et un trait du visage dans la totalité personnelle [...] L'amour est ce charme. Il se dérobe à l'analyse [...].'

La liberté reparaît ainsi, comme récapitulant elle aussi en elle-même les points essentiels que nous avons posés : l'amour, 'mouvement simple et direct' 'qui va franchement à la rencontre de l'autre' 'en tant que toi' constitue ultimement 'le rapport de deux personnes libres', et non une simple sympathie extérieure, ni davantage une fusion. Le rapport est réel et chaque « je » dit « tu » à son vis-à-vis : c'est bien là tout le profond mystère du « nous »[71].

L'on retrouve en outre le je-ne-sais-quoi tel quel, avec tout son mystère, dans le but de l'amant, déjà présenté comme diffus par rapport à l'ipséité vis-à-vis et concrète. L'auteur précise bien, en se référant à l'« allo ti » de Platon, que ce n'est pas l'union avec l'aimé qu'il cherche dans son élan passionné, 'car l'union supprimera l'objet même de l'amour ; c'est *quelque chose d'autre* que l'amant lui-même ne peut dire, qu'il ne peut exprimer sinon par énigmes et par signes [...] Quelque chose d'autre ! Et toujours plus et toujours au-delà ! αλλο τι... Je ne

71. J1, 94, VA2, 167 et 354. *Cf.* aussi 300, sans oublier 192 : '[l'amour] est seul engagé dans le duel de deux corrélats égaux et libres'. Sur le je-ne-sais-quoi lié à l'impossibilité ultime de posséder l'aimé, *cf.* VA1, 82.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sais quoi de plus vaste que la vie...', répétant une fois de plus qu'il peut alors arriver que 'l'entrevision de ce je-ne-sais-quoi nous soit fugitivement concédée. Mais ce ne sont que des lueurs clignotantes et douteuses.' Comment pourrait-il en être autrement dans un contexte de « distance nécessaire » ? Le philosophe évoque de nouveau dans cette atmosphère ce qu'il appelle 'le point fascinant de l'amour', le présentant comme 'ce reste inépuisable, inexprimable, indéfinissable qui est toujours au-delà de nos concepts, ce résidu irréductible et cryptique, cet impalpable je-ne-sais-quoi enfin'.

Cet « allo ti » indicible sans lequel rien ne manque et tout manque, avait déjà été identifié comme le seul véritable remède au problème de l'ennui égoïste, jamais aussi brutal que lorsqu'il jaillit dérisoirement de l'opulence et du confort parfaits... Au point où nous en sommes, nous pouvons entendre l'auteur nous dire qu'il n'y a rien de mieux que 'la tendre sollicitude pour la deuxième personne' pour 'passionner le temps', et ne plus loucher avec complaisance sur soi-même ou avec angoisse sur un devenir vide parce que sans orientation[72].

Les choses sont donc claires : c'est bien ce même je-ne-sais-quoi, et plus que jamais d'ailleurs, qui conditionne l'univers de l'amour, et nous incite vigoureusement à sortir de nous-mêmes pour aller à la rencontre de l'autre. Il est intéressant en ce sens de voir l'auteur le comparer au sourire, dont il dit d'autre part qu'il 'est déjà accueil et salutation'... Il ajoute encore : 'De même que le sourire éclaire un visage indifférent et dispose le partenaire à la confiance, à la civilisation, à la salutation cordiale, de même le je-ne-sais-quoi institue entre les ipséités closes un certain état d'ouverture et de mutuel accueil : la grimace close et le rictus figé se dégèlent en sourire, le malentendu et la bouderie cèdent à la vivante amitié ; là où les monades se regardaient comme des chiens de faïence, le courant de la vie circule à nouveau'[73].

72. VA1, 88, VA2, 106 (*cf.* aussi 279) et AES, 178.

73. AES, 180 et J1, 107-108. Qui plus est, quant au rapport à l'ineffable je-ne-sais-quoi, nous ne pouvons pas ne pas nommer une nouvelle fois le rôle, si central chez Jankélévitch, de la musique, cette très chère 'autre'

Le rôle du je-ne-sais-quoi en matière d'amour est donc indiscutablement probant, et vient s'ajouter aux différents traits que nous venons de considérer, dans le but de manifester en quoi nous pouvons bien dire que l'amour constitue ni plus ni moins le fondement absolu de la vie morale dans la pensée de notre auteur.

L'amour est l'accomplissement du rapport à autrui

Notre parcours a vu passer l'ennui, l'éveil au monde et à son passionnant je-ne-sais-quoi, la complaisance méprisante et le rapport bienveillant avec autrui... Il est désormais bien net, après les indications du présent chapitre, que 'contre la complaisance l'amour gratuit et spontané [est] précisément le seul antidote'.

Ainsi, confronté à l'obstacle de l'absolu plural des ipséités et au frein de l'égoïsme par lequel chacun ne cherche qu'à s'établir comme il l'entend et contre les autres, Jankélévitch ne se lasse pas de répéter avec force que l'*amour* constitue la disposition, et la seule, qui supprime cette propension : 'l'amour empêche le moi de revenir au néant de son propre soi-même', 'ouverture décisive du cercle infernal nommé philautie', qui

de la philosophie. Le philosophe ne manque pas de l'associer intimement à l'amour, moyennant notamment le va-et-vient de la parole :

Dans la mesure où elle est un duo et un rapport dialogique, l'opération amoureuse abonde et surabonde en douces paroles d'amour. Nous pourrions évoquer à nouveau les bourdonnements de la navette et, dans les profondeurs du silence, le tendre cœur des amoureux qui bat pour l'être aimé. L'amour n'est pas seulement parole, et parole poétique, il est aussi, comme le *Canor* céleste de Richard Rolle, chant d'amour. La transitivité de l'influx amoureux n'use-t-elle pas du chant et de la poésie autant que du discours ? C'est l'amour qui met en verve les rossignols du printemps ; c'est l'amour qui rend si bavards les oiseaux énamourés, qui fait rire les trilles et déroule les arpèges (PDP, 254).

Nous avions vu associés la philosophie et l'amour un peu plus haut, et nous pouvons ajouter ici que philosophie et musique constituent les deux voies privilégiées nous conduisant au je-ne-sais-quoi et au charme, eux-mêmes seuil de l'univers prodigieux de l'amour. Le présent travail se concentrant sur la première, nous nous contenterons de suggérer que le thème du rapport, plus subtil mais bien réel, de la musique et de l'amour constituerait une autre voie à explorer et mériterait également une étude systématique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

‘rompt et redresse le circuit plus ou moins agrandi, mais toujours refermé, que l’amour-propre décrit quand il trace sa boucle, délaye ses périphrases et contrefait l’altruisme’, pour reprendre les éléments du précédent chapitre.

La thèse de Jankélévitch pourrait donc se résumer ainsi : *c’est le rapport franc et bienveillant avec le prochain, dans l’intention innocente de le servir, qui constitue le critère ultime de toute valeur, toute vérité, toute bonté et toute pureté*. Et tous ces propos rejoignent bien ce qui constitue le nerf de la vision du monde de notre auteur : *l’amour va dans le sens du devenir*, ou ‘futuri-tion’, selon lequel il faut sans cesse renier son « être » propre immédiat pour en devenir toujours « un autre » à l’infini : ‘Ce qui est premier, c’est la spécificité d’un mouvement intentionnel tout absorbé dans l’oubli de soi et dans la coïncidence extatique avec l’autre [...].’ Se rapportant une fois de plus à son maître Bergson, l’auteur parle d’une ‘philosophie du Oui’, qui procède à l’endroit sur une voie droite, en direction du futur, par rapport au temps, comme du prochain, par rapport à l’action concrète[74].

Aussi pouvons-nous également dégager de l’ensemble des présentes considérations que c’est dans l’amour que se découvre le véritable *altruisme*, ‘radical’, et généreusement suscité par la présence « allégeante » du ‘Tout-autre’, faisant de l’égo un ‘moi-fusée’ qui se précipite passionnément vers lui. *C’est donc bel et bien l’amour qui constitue le vrai et le plein rapport à autrui*, vivant et humain, un devoir qui concerne au premier chef non pas les « autres » lointains, voire imaginaires, mais bien les proches : ‘La finalité catégorique, anhypothétique et désintéressée de l’amour ne doit pas s’entendre de l’amour lui-même, mais de l’aimé, c’est-à-dire du bonheur de quelqu’un : ce qui est inconditionnel, ce n’est pas l’obligation d’aimer en général, d’aimer sans savoir qui, d’aimer sans même pouvoir dire qui on aime, – c’est de rendre heureux ses proches et sa compagne.’ « Action et non profession », avons-nous dit... L’auteur aime répéter le mot de Fénelon : il faut aimer ‘non point *pour aimer*, mais *pour l’aimé*’. Sans quoi notre amour bascule très vite en

74. VA2, 117, 134 et 219. Sur le lien avec Bergson, *cf.* HB, 294.

complaisance, souvent revancharde, et ‘l’amour, oubliant la deuxième personne qui est son vital complément direct, devient intransitif et insincère’[75]. Contre la philautie narcissique et passive, l’amour transitif et actif vient se poser avec une ferveur particulière chez notre auteur[76].

Cela dit, dans les nombreuses pages consacrées par le philosophe à ce thème si riche, nous sentons bien son désir de ne chercher qu’à décrire une de ces réalités immédiates et fondamentales dont il s’avère si difficile de parler pour cette raison même, à l’instar de la « vie » et de la « liberté » par exemple. De sorte que, fort de toutes ses fines et complexes analyses, Jankélévitch insiste particulièrement pour répéter qu’il ne parle de rien d’autre que de *notre existence ordinaire d’humain elle-même*, et que, de retour dans l’expérience concrète, l’amour vrai, simple et joyeux, ce ‘chant d’oiseau dans le ciel’, est *facile*, peut-être même la chose la plus facile du monde du moment que l’on choisisse de « commencer ». Le naturel avec lequel jaillit le rapport à autrui entre les hommes de bonne volonté révèle d’ailleurs déjà cette propension, comme en témoigne ce passage remarquable :

> Quand deux hommes l’un à l’autre étrangers et inconnus l’un pour l’autre se rencontrent dans l’immense solitude d’un désert ou dans le silence éternel des montagnes, ces deux hommes esseulés se regardent et se saluent ; ils entrent en rapport sans avoir besoin d’être présentés l’un à l’autre ; ils se serrent la main sans autre forme de protocole. Ils sont seuls dans la nature hostile, mais ils se connaissent déjà, bien qu’ils ne se soient jamais vus ; ils échangent une première parole et le vent, les rochers, la nature élémentaire leur renvoient l’écho de cette parole. Cette parole est déjà en elle-même une bienvenue. Telle est la parole que le voyageur solitaire, perdu dans la nuit,

75. VA2, 201 et 281, PI, 307 (pour le mot de Fénelon, *cf.* aussi J3, 62 et PDP, 249), AES, 204.

76. La critique de la philautie se rend toutefois très loin chez Jankélévitch, jusqu’à refuser toute forme d’amour de soi. En ce sens, l’auteur critique d’ailleurs sévèrement l’amitié aristotélicienne comme étant fondamentalement de nature narcissique, ce qui ne va pas sans de sérieuses implications pour notre thème central. La question est pour autant aussi riche que complexe, et nous la considérerons à part dans notre recherche (*cf.* Appendice).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

adresse à un autre voyageur solitaire ; telle la parole qu'au-delà de toute prosopolepsie mesquine l'homme adresse à un autre homme sur le chemin de la vie. Dans un monde inhumain cette salutation atteste la fraternité de deux visages et célébrera la rencontre de deux regards.

Néanmoins, en se souvenant de ses thèses sur la délicate « volonté de vouloir », le philosophe ne peut faire autrement qu'enchaîner en rappelant la difficulté de cette facilité : ' aimer est à la fois la chose la plus facile et la plus difficile du monde : la plus difficile parce que seule absolument coûteuse et déchirante, seule contraire à notre intérêt et à notre amour-propre, et la plus facile parce qu'elle n'est pas au bout d'un effort linéaire qui pousserait toujours dans le même sens [...].' Elle est une affaire de ' simplicité d'esprit ', qui résume aussi, à sa manière, toute l'existence proprement humaine : ' avoir été jeune, avoir aimé, souffert, espéré et passionnément attendu d'un autre son bonheur, – voilà certes la vie authentique. Car qu'est-ce qu'aimer, sinon vivre et se sentir vivre ? '[77].

Voilà donc comment, selon le philosophe du je-ne-sais-quoi et du presque-rien, le rapport à autrui est accompli par l'amour, et que l'amour définit l'être humain.

L'ensemble des analyses du présent chapitre vient donc bien manifester en toute clarté que le thème du rapport à autrui, culminant dans l'amour, sous-tend réellement l'ensemble de la philosophie de notre auteur. Ce dernier y cherche sans cesse à l'indiquer et le signifier par tous les moyens comme le seul lieu d'accomplissement de l'homme. De l'« ordre nouveau » de l'amour qui a été nommé, nous pouvons dire qu'il constitue tout simplement l'ordre du « toi », prenant la place de l'ordre régulier du « je », et donnant ainsi, à l'un comme à l'autre, l'*existence*. Ainsi l'amour, sommet de la philosophie de Vladimir Jankélévitch, touche-t-il vraiment toute l'existence humaine dans tous ses aspects et ses dimensions, ainsi résume-t-il tout son sens, sa beauté, sa saveur, sa valeur... et son charme.

77. VA2, 354, PM, 49, VA2, 190 et VA2, 332. Sur l'amour facile du moment que l'on choisit de commencer, *cf.* également VA2, 354. D'autre part, l'auteur dit encore : ' aimer, c'est être, et se sentir être, et aimer son autre dans le parfait accomplissement de l'être ' (PDP, 253). ' Ouvre, mon âme, les ouvertures de ta demeure pour qu'elle s'emplisse d'allégresse ' (PDP, 255).

Le présent chapitre nous a donné de visiter la contrée la plus importante et la plus riche de notre expédition. Nous y avons vu se manifester d'une manière privilégiée le mystère du devenir sous-tendant l'univers aux yeux de Vladimir Jankélévitch, la merveille de l'union éphémère avec autrui qu'il rend possible et qui définit notre vocation même, les possibilités sérieuses ainsi offertes à notre liberté, et toute la responsabilité qui en découle pour *moi* chargé de faire le bien séance tenante, chargé d'aimer mon prochain coûte que coûte, seule manière d'exister vraiment et encore d'honorer l'humanité dont nous participons tous deux. S'y sont également déployées d'une manière particulière les dimensions privilégiées où ce philosophe a le pouvoir d'ébranler la torpeur narcissique et dépressive que nous avons déplorée dès le départ dans notre culture, pour autant que nous voulions bien l'entendre, stimulés par les promesses de beauté et de joie que ses exhortations contiennent, avec et malgré les souffrances. Lors de la dernière étape de notre périple, il nous restera du reste précisément à aborder les cimes les plus aiguës et tragiques de l'amour jankélévitchien, et d'en considérer les sérieuses implications.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Page laissée blanche intentionnellement

IV

Les obstacles à l'amour et l'horizon du 'presque'

Tout ceci étant posé, force est de constater que ce que nous venons de décrire ne définit en rien, loin s'en faut, la totalité de l'expérience humaine... Nous avons déjà dit que le visage opposé d'une réalité était toujours tout près dans les analyses de Vladimir Jankélévitch. D'autre part, nous venons de rappeler les observations inquiètes de notre introduction sur les temps que nous vivons. Aussi est-il impératif de jeter un regard attentif sur les points de tension de même que les obstacles les plus importants à l'amour entre les humains. Nous en avons certes maintes fois mentionné le cœur, en l'occurrence l'égoïsme, et nous avons aussi déjà évoqué le malentendu. Mais cela ne suffit pas : la vertu n'est pas chose facile, la liberté est une réalité de l'ordre du sérieux, et les implications qui en découlent sont lourdes. Comme il l'a fait pour le phénomène amoureux, le philosophe a consacré de nombreuses pages à les décortiquer. L'homme, libre et appelé à aimer, *peut ne pas aimer*... Il faut en examiner les conséquences.

Dans un second temps, comme nous venons de l'évoquer en fin de chapitre, nous allons nous intéresser à la question des éventuelles « limites » de l'amour. En effet, l'univers de l'amour jankélévitchien est apparu parsemé d'harmonie et de tension, de joie et de douleur, le tout sur fond de liberté et de responsabilité. L'un des éléments les plus remarquables à être ressorti de notre étude est le paradoxe selon lequel l'amant et l'aimé

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

restent deux alors que l'amour désirerait une union. Cette dernière, si elle est déclarée possible par Jankélévitch, n'apparaît cependant pas viable dans la durée, et ce n'est qu'au moyen de grands efforts d'oubli de soi que la vertu peut la maintenir tant bien que mal d'instant en instant. Pour autant, il demeure possible de s'objecter en disant que, dans une telle motion, l'un des participants devra inévitablement payer la note, que ce soit l'aimé dans l'engloutissement égoïste de son vis-à-vis ou l'amant dans la perdition amoureuse en l'autre. Au regard de l'expérience ordinaire, la solution de l'organe-obstacle de la distance et de la sortie de soi, dans l'éclair de l'instant, *est-elle vraiment satisfaisante*[1] ? La tension à l'infini entre les mouvements opposés de l'amour et de la complaisance constitue le nerf de la réponse de notre auteur, mais des aspects essentiels restent à exposer pour bien la comprendre. À cette fin, nous examinerons les thèmes du pardon et du sacrifice, qui nous reconduiront à l'intime de la philosophie jankélévitchienne de l'amour, afin d'en compléter le déploiement et d'en donner les ultimes précisions.

Bref, cette dernière partie aura pour objet la question de savoir « jusqu'où » peut réellement aller l'oubli de soi dans la motion amoureuse, si oui ou non l'amant *peut* réaliser cette sorte « d'auto-anéantissement » auquel l'auteur l'invite.

TENSIONS ET CONTRADICTIONS

Comme nous le disions dans notre deuxième chapitre, l'altérité de l'autre être humain n'est pas des plus attirantes au premier chef parce qu'elle nous bouscule, et sollicite en nous des comportements que nous ne sommes pas prêts à assumer, du moins *a priori*, de notre *point de vue* égoïste. Considéré sous cet angle, il est clair que l'amour du prochain n'est pas une attitude spontanée et encore moins acquise d'avance chez les êtres humains. Après avoir présenté la dimension particulière de l'austérité, nous allons revenir au thème du malentendu, qui nous conduira lui-même à la dimension la plus sombre susceptible d'habiter une conscience : la méchanceté. La pénible

1. Sur les difficultés évoquées, *cf.* notamment VA2, 282-283.

motion renversée de l'amour qu'elle constitue pourra alors être déployée.

Contrepartie de l'austérité

Dans un tout premier temps, il convient cependant de mentionner que l'amour possède ce que l'on pourrait considérer comme un « adjoint » dans sa lutte contre le tenace égoïsme : il s'agit de l'*austérité*.

Ce thème est jugé suffisamment important par le philosophe pour lui consacrer un ouvrage entier, en observant ses relations caractéristiques avec la vie morale proprement dite. Il y apparaît pour l'essentiel que si l'austérité concerne bien l'univers de la vertu, elle le fait d'une manière encore artificielle, et surtout toujours centrée sur soi-même plutôt que sur autrui : 'l'austérité, par une essentialisation croissante, nous renvoie des propriétés au propriétaire, du mien au moi, de l'avoir à l'être et de l'être à l'essence et à la quintessence'. Pareil travail d'élagage pour cerner l'égo vise en fait à le purifier pour lui permettre d'aimer, mais en utilisant la méthode forte contre ses violents appétits narcissiques.

La sévérité de l'auteur contre les mouvements de complaisance se manifeste particulièrement à cette occasion. Dans le présent cas, Jankélévitch va jusqu'à nier *toute* inclination « naturelle » propre à vouloir le bien d'autrui, affirmant qu'il faut toujours, à cette fin, assumer, « anti-naturellement » pourrions-nous dire, une douleur propre. Personne n'aime la douleur, et l'oubli de soi en est déjà une par devers soi. Elle est donc comprise dans la bienveillance envers autrui : ' il est *contre nature de vouloir sa propre douleur* et *surnaturel de vouloir le plaisir de l'Autre*'. Spontanément, c'est l'égoïste rapport à soi-même qui va de soi, à l'encontre du rapport à autrui : 'Cette relation avec l'autre est un rapport spécifique, mais non pas un rapport naturel. Mieux encore, – c'est plutôt l'égoïsme qui est en effet naturel, et c'est justement cette naturalité de l'égoïsme qui fait toute la surnaturalité violente et paradoxale de l'amour. La vocation morale est bien une vocation anti-naturelle, sinon une vocation contre-nature [...].' Nous pouvons déceler ici un effet de ce que l'autre est bien un autre, et non moi, d'où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'importance de toujours être aux aguets, *via* la mauvaise conscience, quant à ma propre disposition envers lui... Rien ne va tout seul dans le bon rapport avec autrui, ce vis-à-vis suspect qui n'est pas moi et qui n'est pas là que pour me servir!

Si le plaisir rime avec la complaisance, notre condition de finitude ne pourra que nous y rattraper avec l'alternative, et c'est ainsi que la route de la vertu comportera forcément l'épreuve de la douleur. Cette dernière reste par définition scandaleuse: elle manifeste, rappelle l'auteur, notre solitude constitutive comme l'impossibilité de toute «fusion» facile avec autrui. Pour autant, elle est relative à l'indispensable *effort* propre à notre existence en devenir, et l'on n'a pas d'autre choix, comme être moral, de l'assumer telle quelle. Nous l'avions d'ailleurs déjà nommée en parlant du courage[2].

Le philosophe n'entend rien éluder de cette situation, disant bien qu'il n'est pas gai, et même franchement brutal, de se voir ainsi couper la route vers ce qui nous attire spontanément: 'C'est violemment que la volonté est arrachée hors des gonds du vouloir naturel et du goût hédonique. La douleur est le prix de cet arrachement; car le contre-vouloir veut violemment, c'est-à-dire douloureusement.' La tension qui s'en dégage est aiguë et à nouveau bien caractéristique: 'Ce chiasme de l'exigence et de la tendance crée un effet de relief spécifiquement moral: la double ambivalence du plaisir et de l'idéal écartèle notre vouloir fissuré [...].' Si seulement nous pouvions servir autrui dans le *même* mouvement que celui de notre complaisance immédiate! Si seulement nous pouvions en récolter le *même* plaisir que celui de nos petites convenances personnelles!

2. VA1, 318, SI, 141 et VA2, 287. Sur le scandale de la douleur, *cf.* SI, 176; sur le lien avec l'effort, *cf.* SI, 171. En outre, l'usage du mot 'nature' est à considérer avec prudence ici. Les perspectives de la pensée classique ne semblent pas concernées par le propos, et l'auteur apparaît nettement ironique en l'associant à l'égocentrisme spontané de l'humain. En effet, nous savons bien d'autre part que l'amour, et donc la sortie radicale de soi, constitue à ses yeux sa véritable 'nature', ici renommée pour la circonstance 'surnature', terme qui n'a alors rien de religieux ou de mystique en ce sens. Comme nous le verrons plus loin, nous avons encore affaire, avec ces éléments, au principe de l'organe-obstacle, cette fois appliqué à soi-même par rapport à autrui...

Mais l'auteur est d'avis qu'à ce compte, la vie morale serait comme une balade aux champs, et la passionnante et tragique aventure de l'existence une plaisanterie...

Ainsi, face aux propensions de l'égoïsme, l'on peut regarder l'austérité comme un «pis aller» par rapport à l'amour, un mouvement qui nous pousse envers et contre tout dans le sens de la vertu, quoique sans la remplacer. Ce dernier point se révèle particulièrement vrai dans le cas particulier du contentement de la «bonne» action posée par rapport à la lettre de la loi morale, qui constitue tout le vice du pharisaïsme, et que seule une réelle finesse d'esprit peut détecter pour ensuite s'en méfier. L'auteur suggère ceci:

> L'austérité est là pour veiller, pour inquiéter l'euphorie suspecte qui accompagne toute bonne conscience, pour troubler un bien-être que le code ne défend pas, et qui a toujours tendance à se reconstituer. L'égoïsme spirituel, étant le péché contre l'esprit, le péché pharisien par excellence, est juridiquement impalpable: aussi n'est-il perceptible que par un esprit de finesse, capable de deviner le je-ne-sais-quoi d'une arrière-intention insincère, le milligramme imperceptible de complaisance et de goût hédonique inhérent à une trop bonne conscience[3].

Nous parlions «d'adjoint» de l'amour, mais du point de vue du «rapport à soi-même», peut-être conviendrait-il davantage de parler d'adjoint de la mauvaise conscience! En luttant contre la bonne conscience, plaisir de luxe par rapport aux plaisirs sensibles immédiats, l'austérité est celle qui nous exhorte à ne pas être dupe non seulement de nos mouvements de complaisance, mais peut-être aussi des raisonnements plus ou moins littéralistes que nous pourrions alléguer pour justifier notre attitude satisfaite du moment. Sur ce point, elle paraît rejoindre la vertu de sincérité, et jouerait, dans le vif de l'action, un rôle d'*éveilleur*, nous faisant le perpétuel rappel de ne jamais nous arrêter, que la vertu est, comme nous le savons maintenant, un processus allant à l'infini, déjà trahi par le simple arrêt d'un instant: 'l'homme expire continuellement dans le som-

3. AVM, 229, PI, 119 et AVM, 231-232.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

meil de la complaisance, et l'austérité continuellement l'en réveille'.

En d'autres mots, nous pourrions regarder l'austérité comme une sorte de « contre-volonté » dont le but est de toujours nous tenir en haleine dans notre existence morale : 'sa vocation n'est pas la sérénité, ni l'apathie désengagée, mais plutôt le chiasme et le croisement ; elle prend le parti de la peine, de l'effort. Elle est donc comme un esprit de contradiction, non pas de contradiction capricieuse, mais de contradiction morale qui, pressé de dire oui, dira non, et pressé de dire non, dira oui, c'est-à-dire refuse au lieu de consentir, consent où on l'invite à refuser, fait exprès le contraire de ce que lui dicte la naturalité.' Puisque l'homme s'accommode facilement de son régime de mitoyenneté ambiguë, puisqu'il sait trouver les sophismes nécessaires, à même la durée, pour déguiser – même à ses propres yeux – son narcissisme en vertu et en charité désintéressée, l'austérité vient et se dresse dans le but de détrousser, péniblement pour la conscience propre, ces machinations et fabrications : 'La douleur d'austérité défait les malentendus, les rend impossibles, les dénonce à haute voix ; elle dénonce la souplesse caméléonienne de l'égo et les métamorphoses de l'égoïsme qui se déguise en sociabilité.' Ce contradicteur perpétuel cherchant à ébranler nos conforts immédiats, aussi bien sensibles qu'intellectuels ou moraux, pourrait être comparé à Socrate qui poursuivait ainsi par ses incessantes questions les idées reçues et non critiquées.

Nous reconnaissons bien ici l'esprit des propos sur la notion de devoir. Aussi ne devons-nous guère être surpris que le philosophe soit si sévère, en cette occasion, à l'endroit du désir et du plaisir, dans la mesure où tous deux appellent le laisser-aller et la facilité... Le refus de poser la réciprocité comme critère en matière d'amour avait déjà assumé à sa manière des dispositions semblables, comme l'idée selon laquelle la morale est « refus du plaisir égoïste ». En cela, continue maintenant l'auteur, l'austérité constitue un autre nom du « sérieux »[4].

4. AVM, 195-196, 215-216 et 212. Sur l'homme enclin à ériger son narcissisme en vertu, *cf.* AVM, 204-209 ; sur le plaisir et le sérieux, *cf.* AVM, 120 et 214-215.

Nous avons donc affaire à une disposition qui nous incline à ne pas demeurer à la merci de la *frivolité*, qui ne prolonge rien au-delà de l'instant, mais bien à poursuivre la vertu dans la durée, à 'obtenir que la ferveur et l'ardeur de la continuation soient aussi grandes que celles de l'instant, à pathétiser, dramatiser, passionner l'intervalle pour qu'il ait, en pérennité, la haute température de l'instant incandescent'. Nous pouvons dire qu'en plus de nous exhorter à toujours faire le bien séance tenante, l'austérité est là pour nous pousser à réaliser, au plan de la vertu, le défi évoqué plus haut de conjoindre la ferveur de l'instant à la durée de l'intervalle. Et cela concerne bien sûr toute l'existence, aussi bien le rapport à autrui que la quête des occasions par exemple. De la sorte, l'austérité pourrait être regardée comme la sentinelle de l'« être en devenir » de l'homme, appelé à se manifester tel quel : '[pour] être à l'échelle de cet infini qu'est l'absolue continuité, l'homme travaille à *se continuer* ; [et] cette continuation laborieuse qui, à la limite, exigerait un effort surhumain est l'austérité même [...]'. L'investissement dans le monde et pour autrui constituant l'objet même de la responsabilité morale, comme la condition de tout réel accomplissement de soi, l'austérité, avec son acharnement et ses souffrances infligées à l'intimité même de l'ipséité propre désireuse de se la couler douce, travaille de la sorte *pour* le désintéressement, la nécessité de se détacher de ses petits désirs immédiats afin d'être capable de l'orienter vers le monde. Elle nous exhorte à prendre le chemin du *vouloir*[5], et c'est en quoi elle se trouve au service des vertus, en définitive de l'amour.

5. AVM, 179 et 171. Considérons aussi cet éloquent passage où nous retrouvons le thème de la douleur : 'À côté de la douleur d'amputation, [...] il y a la grande violence du désintéressement absolu, qui consiste à énucléer du vouloir le noyau de la volonté propre, le noyau de la volonté sensuelle et philautiste. Il faut commencer par *dévouloir* pour ensuite vouloir : telle est la condition de la bonne volonté. Vouloir sans adhérence hédonique et en renonçant au goût sensible : voilà, aussi bien chez Fénelon que chez Kant, la définition de la volonté austère, de la volonté rude, raboteuse et sans suavité... [...] La volonté, sommée de se désapproprier d'elle-même, est atteinte en son point sensible : l'austérité touche en effet le point central de l'ipséité, le point vraiment névralgique et celui qui fait le plus mal' (AVM, 228).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pareil portrait présente le mérite de bien montrer comment et *en quoi* il faut se méfier de ses premières inclinations, être conscient que notre mouvement spontané risque fort de ne pas relever de la vertu, souvent même au contraire !

À ces éléments, il est pertinent d'ajouter que l'on peut aussi voir l'austérité comme une tentative de résister au devenir prodigue, point sur lequel elle prendrait cette fois des traits semblables à ceux de la fidélité, voire de la modestie : ' L'homme, n'ayant qu'une vie à vivre, voudrait économiser ses possibles et freiner l'angoissante futurition qui les gaspille : l'austérité lui sert à se recueillir dans l'étroitesse et la sécheresse hivernale, à se reporter en deçà des somptueux étés de son propre devenir. L'austérité est, en somme, un combat désespéré avec l'irréversible. ' En effet, les choses « vont » toujours autour de nous et dans notre vie, et comme nous nous perdrions à vouloir courir plusieurs lièvres à la fois, l'austérité nous apprend à vivre notre vie, unique et que l'on ne peut « recommencer », en fonction des choix déjà posés et assumés.

Par contre, nous entrevoyons déjà que cette alliée potentielle de la vertu pourrait aussi bien servir la cause de l'égocentrisme et même du mépris d'autrui, selon la manière dont elle est vécue... Aussi Jankélévitch amène-t-il cet élément crucial et important pour nous : l'austérité est elle-même exposée au piège de la complaisance. En d'autres termes, l'individu austère doit toujours, *in concreto*, demeurer orienté vers quelqu'un d'autre avec le désir de le servir. L'effort, les privations et les douleurs elles-mêmes, lorsqu'elles s'imposent et sont assumées, n'ont de sens et de valeur que pour autant qu'elles soient motivées par l'amour du prochain. C'est bien lui, conformément à nos précédentes analyses, qui fonde la vraie valeur de l'austérité comme des privations douloureuses :

> Tant qu'on n'a pas dit de l'austérité : en l'honneur de qui, [...] au nom de qui, on n'a rien dit. Ce qui est seul décisif, c'est ce complément déterminatif de l'amour, cette visée de la préposition qui qualifie l'intention austère et lui donne son sens concret. [...] Sans ce contenu, craignons que l'austérité ne soit une simple performance sportive [...] ; ou, pis encore, une pensée sordidement mercenaire ; ou plus communément [...] une généralité verbale et un « flatus vocis ». Ce n'est donc pas la privation qui rend l'amour méritoire, mais bien au contraire l'amour qui donne un sens positif à la coûteuse privation. Béni soit l'amour, sans lequel la privation ne serait que ce qu'elle est, à savoir absurde négativité. [...] C'est l'enveloppe isolante, égoïste de la corporalité qui a rendu nécessaire cette épigénèse de l'austérité.

Il faut comprendre que malgré le caractère absurde et morbide de l'austérité en circuit fermé, nous ne pouvons pas ne pas voir sa possibilité concrète et même le plaisir que l'on peut y trouver, avec un sentiment de justification. L'on pourrait la comparer au stade de la « surconscience ». L'auteur présente cette éventualité comme ' la signature la plus navrante de notre intermédiarité '. Il précise que nous devons nous méfier de l'austérité qu'il désigne comme « raisonnable », dont une caractéristique notoire est l'aspect en quelque sorte « intemporel », immobilisé dans son attitude et méprisant le mouvement du devenir avec ses imprévus. L'auteur évoque alors, dans ce qui semble en être deux espèces, une austérité ' eudémonique ' et une autre ' apathique ', dans lesquelles nous prétendons acquérir un « droit » à « l'état » de bonne conscience *via* une sorte d'« impôt » de douleur, et ainsi revendiquer un « état » de pureté morale – cela sans parler de la promesse d'une félicité surnaturelle. Dans pareille vision des choses, comme l'auteur ne manque pas de le faire ressortir, l'autre disparaît rapidement malgré les « gestes vertueux » posés, et surtout la complaisance hypocrite ne tarde pas à faire son nid... Pour peu que l'on s'en tienne là, l'on peut dire adieu au désintéressement et à l'innocence, et le pharisaïsme lui-même vient de récupérer l'austérité à son service[6] !

C'est bien l'amour, tel que nous en avons parlé, qui sera seul à pouvoir « convertir » pareil tropisme.

En définitive, il apparaît que l'austérité bien comprise est une réalité de l'ordre des *moyens*, un ' chemin ' et non une ' fin en soi '. Aussi, comme nous disions d'entrée de jeu, la principale chose que nous voudrions souligner pour notre investiga-

6. AVM, 48-49, 244, 245 et 143-144. Sur le danger de la complaisance, *cf.* 245 et 146 ; sur l'austérité raisonnable comme ' intemporelle ', *cf.* 130. Considérer également un passage dans PM, 143.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion est que l'austérité constitue comme un *entraînement*, visant à changer les premières motions de l'âme, égocentristes, pour lui faire prendre conscience de l'existence d'autrui, et de là se tourner vers lui pour l'aimer. Et nous avons ni plus ni moins besoin de cette disposition en raison de notre condition monadique où il est si facile – et tentant – de s'enfermer dans le plaisir du confort immédiat. Le véritable « terme » de l'austérité sera donc la vie propre à l'amour, où elle ne sera plus nécessaire du tout, celui-ci représentant lui-même l'intuition géniale, simple et soudaine de la ' surnature ' évoquée, la seule véritable ' Katharsis ' purifiante qui « m'affranchit de la loi » pour me transporter joyeusement, « instantanément », dans le « tout autre ordre ». Mais tant que nous n'en sommes pas là, l'austérité est le rappel impérieux et légitime du commandement de la sortie de soi et de l'amour de l'autre, un appel vibrant, paradoxalement pour *et* contre la conscience propre, à assumer courageusement ' un acte coûteux et cruel ', celui de l'oubli de soi-même, en tant qu'il constitue le ' prélude à une nouvelle charité '[7].

Obscurités du malentendu ; le mensonge

Pour autant, hormis le fait principal qu'elle soit une aide potentielle contre « l'obstacle » de l'égoïsme, l'austérité ne fait figure que de simple « tension » au regard des thèmes qui nous attendent maintenant. Comme chacun le sait, l'amour a sur sa route de dangereux ennemis, procédant de la même liberté dont il est susceptible de jaillir. Nous avons parlé de l'appréhension immédiate d'autrui sous un angle bousculant pour le sujet dans son égocentrisme premier et, dans un contexte différent, nous avons évoqué le faux *modus vivendi* que les hommes établissaient le plus souvent entre eux.

Le moment est venu de dire franchement que, dans la vie concrète, l'être humain peut fort bien *refuser de vouloir rencontrer l'autre*, et que ce choix, considérant le caractère inévitable de cette rencontre, pourra aller beaucoup plus loin que la simple indifférence passive. Vladimir Jankélévitch consacre la fin

7. AVM, 141, 246 et 206.

de son *Traité des vertus* à de larges considérations sur le thème de la méchanceté, autre mystère profond et cette fois-ci tragique, dont le siècle qui fut le sien et que nous avons touché fut horriblement riche. Mais avant de poursuivre dans la direction de ce que nous pourrions appeler « l'autre polarité », il convient de revenir sur le thème du *malentendu*, car nous y avons déjà une approche feutrée de l'état de guerre dont il s'agit.

Nous avons vu dans le premier chapitre que l'auteur présentait – non sans ironie – le malentendu comme l'essence de la « sociabilité » ordinaire entre les hommes, considérant leurs différences et leur égoïsme. Nous avons aussi noté son observation que sans cette disposition, nous serions perpétuellement en état de conflit ouvert.

L'auteur dit encore du malentendu qu'il constitue ' la revanche de la philosophie et de la morale, sciences inexistantes, inutiles qui ont pour objet les choses les plus invisibles et les plus controversables[8] '. L'on n'ignore pas impunément le je-ne-sais-quoi et le presque-rien, et l'absence de ces « insignifiances » dans notre vie sera chèrement payée, un peu comme nous avons vu que l'ignorance du temps et de l'occasion confinait au mal flou et profond de l'ennui. Nous avons énoncé que le phénomène du malentendu concernait le mystère des choses, les limites de notre esprit, le sporadisme des valeurs, l'absolu plural des ipséités... et nous pouvons ajouter maintenant plus directement qu'il concerne d'abord et avant tout le rapport à autrui. En tâchant de préciser notre analyse tout en la poursuivant, nous nous concentrerons ici sur les modalités qui en découlent pour ce dernier, et sur l'aubaine que le malentendu peut constituer pour une conscience peu scrupuleuse.

Nous l'avons considéré en long et en large : selon Jankélévitch, notre condition humaine, à la fois finie et ouverte sur un infini qui nous attire, engendre force paradoxes. Nous cherchons à connaître un monde qui s'échappe toujours « plus loin devant », ce qui n'est jamais aussi vrai qu'à propos d'autrui et nous n'avons jamais fini de faire notre devoir en aucune circonstance, ce qui atteint son paroxysme dans le commande-

8. J2, 185.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment de l'amour du prochain... Avec l'habitude, pourtant, cette ambiguïté même en arrive à nous apparaître évidente et normale, de sorte que ce sont les choses vraiment importantes, comme le bien et l'intention, qui semblent désormais confuses et controversées, jusque sur la question de leur existence même. Jankélévitch observe : 'L'intention est [...] essentiellement évanescente et instable ; ce qui est consistant, ce n'est pas le Bien, mais le très médiocre Entre-deux de l'indifférence ; ce qui est stable, ce sont les mixtes du malentendu.' Sous cet angle, il nous faut redire maintenant que cela ne peut que nous mettre dans une situation très délicate par rapport à notre vis-à-vis. Car c'est alors que nous sommes solidement rattrapés par sa *différence* foncière d'avec nous-mêmes, comme par le caractère d'organe-obstacle du langage compliquant le rapport :

> Deux consciences passionnées, deux personnes entrent en rapports, deux partenaires qui croient se comprendre et pourtant n'attribuent pas le même poids, la même sonorité, la même nuance aux mêmes mots : et voilà de l'un à l'autre les fils inextricables du mensonge, de l'amour-propre et de la vanité qui commencent à se brouiller : le même devient un autre et le contraire son propre contraire ; les mots n'ont plus de sens, ni le principe d'identité, et la tête la plus froide, grisée par ce vent de folie, par ce génie de la confusion ne sait plus elle-même ce qu'elle pense[9].

Il est en effet capital, dans ce problème, d'attirer l'attention sur le côté très délicat des *paroles d'autrui*, autres et extérieures à moi, ce qui équivaut à dire que je n'en possède pas le référent ultime. Jankélévitch le fait bien ressortir :

> Le discours du toi est d'abord une donnée auditive, et qui doit être critiquée comme renseignement sensible ; mais d'autre part ce bruit articulé a pour origine une conscience manœuvrière comme la mienne. Les paroles des hommes ne sont pas un bruit comme tous les bruits : il y a derrière elles une intention porteuse de sens, intention qui veut exprimer quelque chose, c'est-à-dire *signifier* et *communiquer*, donner à entendre et faire comprendre. [...] [C'est] le signe qu'une intention cherche peut-être sa rencontre avec la mienne, notamment quand c'est quelqu'un qui m'appelle. L'autre conscience exprime ou bien ce qu'elle pense, ou bien autre chose, qui peut être plus, ou moins, ou même le contraire de ce qu'elle pense, ou bien elle exprime à demi-mot, par allusion et suggestions partitives. Que de malentendus peuvent se produire dans l'interprétation de ce sens !

9. IM, 150-151 et J2, 186.

Nous sommes alors au cœur du problème, dont le point de départ est 'la possibilité de deux interprétations'. De fait, selon la loi de l'organe-obstacle, il fallait bien s'attendre à ce que la mystérieuse et merveilleuse possibilité de la communication porte en elle-même son propre repoussoir. L'auteur le dégage formellement ici : *via* le langage, l'autre en tant qu'il est autre *peut* réellement manœuvrer contre moi au même titre qu'il *peut* me rencontrer et m'aimer... et je n'ai personnellement aucun critère pour discerner « de l'intérieur » ce qu'il en est vraiment ! Par suite, continue le philosophe, '[il] se crée entre cette bouche et cette oreille une zone non concertée d'arbitraire, d'allusion et de libre interprétation, une région crépusculaire et contentieuse qui est comme la pénombre de jurisprudence autour des lois ; à partir d'ici toutes les fantaisies de l'herméneutique sont permises. L'ambiguïté syntaxique et l'amphibolie des mots forment le brouillard propice où vont germer les malentendus ; manœuvrer la chicane et la mauvaise foi ; délirer les puissances du désir.' Que signifie cette salutation souriante immédiatement suivie d'une demande de service ? Pourquoi cet intérêt subit d'une personne qui autrement ne s'occupe jamais de moi quand elle me croise ? Jankélévitch tient à préciser que les pires malentendus proviennent non pas d'une erreur quant au sens des mots prononcés, mais bien de l'irrémédiable indicible du sens que nous voulons transmettre et qui rayonne à travers et entre les mots. Dans ce cas, le malentendu peut aisément s'étendre des seules idées émises à la personne vis-à-vis en elle-même, dans ce qu'elle est en vérité, dans son ipséité[10].

De la sorte, il appert que nous avons parfaitement raison, *a priori*, de nous méfier de notre vis-à-vis : 'dès qu'il s'agit d'Autrui, nous avons affaire à des libertés analogues à la nôtre,

10. AVM, 64, J2, 208 et 204-205. Sur le malentendu lié à l''indicible' et l'ipséité de l'autre, *cf.* AES, 108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déroutantes, surprenantes et décevantes par essence, et qui légitiment toute méfiance ; je ne sais pas ce que l'autre fera dans telle circonstance donnée, et pour que je puisse le savoir, à la rigueur et non pas en gros, une lecture de l'infinitésimal serait nécessaire, une lecture détaillée des profondeurs de la conscience étrangère qui irait jusqu'au fin fond de l'inconscient'. Il est clair que cela n'a pas de fin, et que je ne puis en rien être l'autre ni même être à sa place. C'est ainsi que naîtra le 'soupçon', 'mélange de confiance et de méfiance', 'divination passionnelle d'un imprévisible relativement prévu'. Nous ne nous comprenons pas complètement les uns les autres, nous en sommes plus ou moins conscients, nous savons chacun par devers soi ce dont nous sommes capables et, par conséquent, nous nous méfions les uns des autres, attitude qui ne sera pas sans conséquences dans le rapport avec le prochain[11].

L'on peut dire, somme toute, que l'erreur a toujours une part de « légitimité », que l'on ne se fourvoie jamais sans « raison », si mince soit-elle. Au surplus, l'obscurité des apparences et le problème de l'interprétation font en sorte qu'alors même que nous nous méfions, nous n'avons pas pour autant et nécessairement un menteur devant nous, par exemple. Par où allons-nous nous en sortir ? L'imitation n'est-elle pas possible et même facile ? 'Ressembler, n'est-ce point *sembler* sans être ?' 'Tout ce qui brille n'est pas or, quoique l'or soit un métal brillant. Hélas ! comment s'y retrouver ?'

11. AVM, 176-177. Il est intéressant de voir Jankélévitch ajouter que le corps lui-même joue un rôle d'organe-obstacle ici, bien que les données ne soient pas les mêmes selon que nous parlions du corps propre ou de celui d'autrui. En effet, mon corps peut trahir mes intentions réelles par l'apparence. Ainsi, une attitude produite par une timidité que je veux contenir – le ton de ma voix, l'expression de mon visage – pourra être interprétée comme vaniteuse. Parallèlement, le corps de l'autre pourra m'induire en erreur dans la mesure même où le dessein de mon vis-à-vis est de me tromper : 'Comme obstacle, le corps-propre est pour le moi principe de duperie. Comme organe, c'est le corps des autres qui est pour moi instrument de fraude. De là d'une part les apparences physiques rendues erronées par mon corps, d'autre part les apparences humaines rendues menteuses ou trompeuses par la duplicité des autres' (AVM, 57).

Tel est, aux yeux de Jankélévitch, le mélange de confusion et de méfiance que nous observons couramment entre les hommes. Le maelström est au moins aussi complexe pour la pensée que le mystère de la fusion amoureuse... Ce qu'on y voit est en revanche beaucoup plus nébuleux et pénible : 'des rapports d'inimitié, des rapports *brouillés* forment une situation plus confuse que des rapports d'amitié ; au rapport fraternel et filial, qui est rapport simple, direct, et primaire, la brouille substitue un rapport secondaire et tordu, un rapport passionnel, un rapport ambivalent [...] ; quelque chose d'opaque embue la transparence du rapport naturel ; des arrière-pensées inavouables, des équivoques, des malentendus entortillent sur elle-même la simplicité unie du premier rapport'.

Si la « simplicité unie » du rapport direct était déjà difficile à saisir pour notre esprit, que dire de ses complications !

Et pourtant, nous dit le philosophe, cette situation que l'on pourrait croire intenable concrètement s'avère bien celle de notre mode de vie habituel. Mieux encore, elle nous agrée, et nous savons fort bien nous ajuster pour la maintenir selon la conscience que nous en avons : 'Le malentendu n'est pas seulement une erreur impalpable en sa source, c'est encore une erreur invétérée et durable en ses conséquences. Pour qu'il y ait malentendu il faut, non seulement avoir mal compris, mais encore ne pas s'en apercevoir tout de suite, ou du moins (si on trouve quelque intérêt à perpétuer l'équivoque) faire semblant de ne pas s'en apercevoir tout de suite. Le malentendu est un ordre, et un ordre créateur d'institutions.' Remarquable ironie, qui sied tout à fait à une créature mitoyenne comme l'humain ! Mais pourquoi toute cette comédie à étages et tous ces efforts pour la conserver ? C'est qu'il y a là un intéressant compromis pour nous protéger de la guerre ouverte et de son potentiel destructeur : 'Bénie soit la mauvaise audition, la mésaudition bienvenue qui aide les dialogueurs à s'entre-supporter en se faisant à peine plus sourds qu'ils ne sont [...] Grâce à ce lubrifiant du malentendu, les rapports interpersonnels grinceront un peu moins.'

Nous avons longuement parlé de l'amour comme clé de l'existence humaine, mais sous cet angle, qui pourra paraître à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esprit cynique plus « concret », plus « réel », il ressort que c'est plutôt le malentendu qui serait la solution de nos misères, une sorte de pis-aller dans une condition fondamentalement difficile, qui serait encore la meilleure manière de nous y assurer un minimum de bien-être et d'organisation :

> Le malentendu n'est pas simplement l'escroquerie ; il institue entre les hommes un certain ordre provisoire qui, s'il ne remplace pas l'entente translucide et sans arrière-pensées, vaut pourtant mieux que la discorde ouverte. Mal rendu nécessaire par la sottise et la méchanceté des hommes, il est l'entente discordante ou le désaccord accordé, maintenu vaille que vaille en équilibre jusqu'au jour de la culbute. Telle est l'ironie de notre destin : le malentendu stabilise l'entente, tandis que la bonne audition favorise la mésentente ! Le malentendu trame entre les cannibales que nous pourrions redevenir une espèce de *modus vivendi*, et tout un cérémonial convenu de liaisons imaginaires, de fausses brouilles et de pseudo-réconciliations. Ainsi c'est peu de dire que le malentendu a une fonction sociale : il est la sociabilité même[12].

Mieux vaut un régime de fausseté réciproquement consentie pour tâcher d'exister ensemble, car autrement, avec nos égoïsmes invétérés et nos intérêts divergents, nous ne pourrions que retomber sous le coup de la célèbre formule latine reprise par Hobbes : *homo homini lupus*.

Dans cette foulée, un passage par le *mensonge* s'impose. Jankélévitch dit bien, en effet : 'La psyché frivole est trompée non seulement par les faux-semblants et les trompe-l'œil mal interprétés, mais encore par l'autre son semblable et par les belles paroles du menteur', le vis-à-vis étant imprévisible et le propre du menteur de vouloir me tromper.

De là, le philosophe fait bien ressortir que c'est nulle autre que la présence d'autrui qui incite à mentir : 'Qu'il s'agisse d'en mériter l'estime ou d'en évincer la concurrence, qu'il soit plutôt le ressort de ma vanité ou plutôt l'obstacle à mes intérêts, l'Autre, par la seule pression de notre mise en rapport, me suggère la tentation de manœuvrer.' Nous

12. J2, 200 et 201, PI, 171, J2, 211 et 212 (pour la dernière citation, *cf.* aussi 220 et DM, 89).

touchons ainsi une réalité manifestant de manière privilégiée le caractère difficile de notre condition de finitude, et la porte de sortie immédiate que nous nous trouvons par conséquent :

> Le mensonge trouve sa raison d'être dans un monde de créatures partiales, opaques, incommunicables et l'une à l'autre secrètes. Pour tout dire, le mensonge est une stratégie destinée à pacifier l'alternative. Son origine véritable, c'est la rivalité compétitive des égoïsmes engagés dans la lutte pour la vie, en d'autres termes l'inaptitude des personnes à coexister *uno eodemque loco*. Il y a deux moyens d'éluder cette concurrence qui est une suite de la complication sociale et de l'enchevêtrement inextricable des droits : le premier est la violence, et le second la fraude[13].

Dans le contexte confus présenté, le menteur, nous dit le philosophe, est celui qui abuse de la confiance naturelle que nous faisons à autrui et dont dépend la communication. Le philosophe fait bien ressortir que la dupe ne communique en réalité avec personne, car son interlocuteur est « ailleurs » que dans ce qu'il lui dit. Le mensonge, qui mystifie son interlocuteur, se caractérise à cet égard par 'le mépris injurieux de l'Autre'. Et son attitude constitue en elle-même un bon résumé de la condition paradoxale que la conscience propre développera comme rapport à autrui dans une collectivité telle que décrite : 'Le mensonge est [...] à la fois sociable et insociable – insociable parce que l'universalité de la mauvaise foi implique contradiction, [...] et sociable parce que le mensonge arrondit les angles, concilie en apparence les incompatibles et rend moins douloureux l'entrecroisement des intérêts.'

Cela dit, l'auteur ne fait aucun quartier au comportement mensonger, en le présentant comme 'la fuite intérieure, l'abandon de poste, l'opium du moindre effort', qui isole complètement le menteur dans la bulle de ses propos et le coupe de tout réel rapport avec autrui, faisant du moi une sorte de 'fantôme'[14].

13. AVM, 58-59, DM, 28 et 29. Sur la volonté de tromper propre au menteur, hormis l'ouvrage *Du mensonge* lui-même, cf. aussi AVM, 60.

14. DM, 23, 30, 33 et 37. Sur la dupe ne communiquant en réalité avec 'personne', *cf.* AVM, 64.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le thème du mensonge, dont le malentendu est subtilement tissé, jette ainsi une lumière sur ce *modus vivendi* normal de notre existence, aux yeux de Jankélévitch. Et nous jouons tous le jeu, insiste-t-il avec force, nullement scandalisés par cette macédoine à laquelle nous sommes habitués, de sorte que 'dans cette indépendance convenue de la pratique et de la conviction nous ne demandons qu'à reconnaître la marque d'une civilisation supérieure, vraiment déniaisée, vraiment raisonnable'. Selon les cas, l'interlocuteur sera vraiment dupe, ou alors il jouera le jeu consciemment en tâchant de manœuvrer dans le sens de ses propres intérêts. Nous aurons ainsi des 'fausses relations', une sorte de dialogue de sourds où ni l'un ni l'autre des partenaires ne s'adressent véritablement la parole ni ne sont réellement conscients de l'autre et de son discours, et même des 'fausses situations', où chacun des partenaires est parfaitement conscient de l'autre et de ses duperies et poursuit le dialogue sans la moindre illusion, chacun poursuivant ses intérêts respectifs tous plus ou moins accessibles par cette procédure. 'Le malentendu n'est donc pas le procès excitant, pas même le match nul où un couple de forces affrontées se mesurent et se neutralisent (car il n'y a pas de joute du tout), mais le morne chantage de deux compères l'un et l'autre compromis et qui se tiennent en respect par l'intimidation réciproque'[15].

Pourtant, nous sentons bien qu'une telle manière de vivre ne pourra avoir concrètement un long avenir, la réalité demeurant ce qu'elle est... De fait, l'auteur avance que c'est bien le temps qui aura raison de lui, souvent par un esprit simple ou niais, qui n'a pas compris le « jeu » et qui le trahit en disant « ce qui ne doit pas être dit ». C'est là le « *gaffeur* », qui fait « *scandale* ».

Ainsi, malgré tout le « bon sens » immédiat de cette disposition, ressort-il bien qu'elle constitue un leurre, et même pire, *le contraire d'une réelle « action » comme d'un réel « rapport » à autrui*. Elle ne pourra rien produire de réellement positif à terme : '[le] malentendu n'est pas seulement l'abstention. Il fonde surtout une pseudo-causalité historique, un ordre précaire et tout de façade, un faux accord qui ne subsiste qu'autant qu'on n'en approfondit pas les raisons, car c'est une entente à base d'égoïsme et de tromperie.' Aussi, malgré d'apparentes concessions, il est bien clair pour le philosophe que le malentendu se résume dans 'la tension et la gêne – deux formes bénignes de l'angoisse'. Il est la 'fuite dans les brouillards de l'approximation', foncièrement injuste envers notre vis-à-vis réel dans son ipséité, ses propos et ses besoins, dont nous cherchons ainsi à nous dégager en refusant tout réel rapport. L'esprit du malentendu peut par suite être regardé comme celui de la seconde personne hypocritement évitée et plus ou moins subtilement « tertiarisée ». C'est la négation de la « sympathie », et en ce sens, l'auteur n'hésite pas à opposer ce régime à celui de l'amour et du « nous » : 'rien de stable ne peut être fondé en dehors de la sympathie, et [...] l'ordre du malentendu exclut la sympathie ; [...] il est sans cet influx direct et transitif qui, allant du *moi* au *toi*, s'adressant à la personne elle-même, interpellant les cœurs, tutoyant l'ipséité, crée le colloque fraternel du *nous*. Il n'y a donc pas de communauté mutuelle à l'image du duo amoureux, qui est le type de toute mutualité : il y a un ordre mécanique enveloppant des pantins dans la même duperie'[16]. De là, comment considérer pareil régime avec indulgence ? En définitive, il n'est qu'un vassal de l'égocentrisme : 'Le malentendu synchronise les soliloques humains. [...] Et non seulement le malentendu favorise la fausse entente cordiale, la fausse communication de conscience et le pseudo-concert des volontés, mais encore il épaissit, tout compte fait, le solipsisme naturel de l'égo.' Personne n'est avec personne. D'où le fait que le rapport à autrui du malentendu est bel et bien faux jusqu'au bout :

> Automatisme et surdité, voilà l'ordre du malentendu : ce dialogue est un dialogue avec personne, avec le fantôme de quelqu'un, avec un mannequin tout exprès fabriqué pour que les conférenciers puissent placer leur conférence. La fraternité n'est pas plus étroite que lorsque les Pouvoirs publics intéres-

15. J2, 216, et 213-215. *Cf.* au demeurant DM, 90-93.

16. DM, 98, J2, 241, J2, 218 et 223-224 (*cf.* aussi DM, 100). Sur la non-viabilité du malentendu, cf. J2, 221 ; sur le gaffeur qui fait scandale, *cf.* J2, 227 *sq.* et DM, 104 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sent tous les individus à une même institution en faisant vibrer en chacun des cordes différentes : les citoyens s'entendent quoiqu'ils ne se comprennent pas, c'est-à-dire qu'ils se rencontrent, sans *s'aimer les uns les autres*.

Tout de même, après la considération de ce régime de la condition humaine qui pourra paraître hélas plus familier, la question nous talonne : comment en sortir ? L'amour tel que nous l'avons vu suffit-il vraiment ?

L'auteur dira que la solution réside d'abord dans l'intuition, qui sait comprendre ‘ à demi-mot ’, nous comprenons par son attention à autrui et son écoute. Cela lui permet de déjouer dans une meilleure mesure la dimension « d'obstacle » du langage figé[17]. Mais surtout, il faut toujours tâcher de retrouver le *sens de l'autre* que nous cherchons à décrire dans ce travail et qui a pour lors complètement disparu. À cette occasion, l'auteur fait ressortir de manière notable la vertu de sincérité :

17. J2, 224 (*cf.* aussi DM, 101) et 225 (*cf.* aussi DM, 101-102), AES, 108. En lien avec des considérations précédentes, l'auteur développe un peu plus ce dernier point en parlant de l'ironie, dont le propre est de se prémunir d'emblée contre ce problème en sachant lire entre les lignes tout en donnant la même possibilité à autrui : ‘ [L'ironie] sous-entend que la personne n'est pas tout entière étalée devant nous, en surface, mais qu'elle nous réserve des problèmes, qu'elle appartient à d'autres cercles sociaux, qu'il y a en elle une multiplicité de relations complexes, et une organisation en profondeur, beaucoup d'inexploré ’ (I, 168). Le philosophe oppose alors le menteur à l'ironiste, le premier méprisant son vis-à-vis et le traitant ‘ en chose ou concept abstrait, bon tout au plus à entrer dans son jeu et à servir ses intérêts personnels ’, tandis que l'ironie ‘ fait ensemble honneur et crédit à la sagacité divinatoire de son partenaire ; mieux encore ! Elle le traite comme le véritable partenaire d'un véritable dialogue ; l'ironiste est de plain-pied avec ses pairs, il rend hommage en eux à la dignité de l'esprit, il leur fait l'honneur de les croire capables de comprendre [...] ’ (I, 64). L'ironie reconnaît et assume la différence d'autrui comme le minimum d'inconnaissable qu'il conserve, et elle lui tend tout de même la main en lui faisant confiance. Bref, au cœur même de l'organe-obstacle de la différence de l'autre, ‘ le mensonge est un état de guerre et l'ironie un état de paix ’ (I, 63). *Cf.* aussi Gérald Cahen, ‘ L'ironie et l'art de la pointe ’, dans *Lignes*, n° 28, où il insiste sur le fait que l'ironie suppose de fait l'autre, et sait nouer une relation oblique avec lui, considérant la cécité et la surdité des hommes avec lesquelles les paroles prononcées doivent composer (*cf.* 17).

Caillot ou nodosité, le malentendu obstrue la communication entre le moi et le toi ; l'incident du malentendu amorce la coagulation d'un bouchon qui détermine l'embouteillage des relations sociales. La sincérité dissout le caillot, débloque le blocus, rétablit la circulation [...] le malentendu est comparable à un complexe interpersonnel que le sporadisme des intérêts et la concurrence des ambitions incompatibles ont laissé se former et qui s'embrouillent de jour en jour par l'effet de notre susceptibilité passionnelle, de notre maladive complication, de notre duplicité incorrigible.

Jankélévitch dit bien que le malentendu constitue, ultimement, un problème ‘ de cœur ’. Nous ne sommes pas réellement intéressés par notre vis-à-vis mais seulement par notre propre égo, notre intention n'a pas le prochain pour objet mais bien notre propre ipséité monadique. En plus du problème de l'égoïsme et du désir pourtant persistant d'aimer et d'être aimé, les présentes considérations montrent également de manière éclatante toute la *difficulté* du rapport réel et total avec autrui, combien il n'y a rien de facile ni d'acquis en ce domaine, où il faut considérer que les êtres en devenir que nous sommes, foncièrement distincts, ne parlent forcément pas le « même » langage par-delà la langue commune, et qu'ils ne vibrent pas facilement au même diapason dans une situation précise pourtant commune : ‘ toutes ces âmes qui se cherchent, et croyant se trouver, se fuient, elles veulent toutes une même chose, mais elles n'en sont pas toutes *au même point*, ne veulent pas la paix en même temps ; elles ne sont pas accordées sur le même *tempo* ; dans le carrousel qui les emporte les unes avancent, les autres retardent et la quête ne finit point ’.

Ces observations nous ramènent au perpétuel critère de discernement que constitue l'ineffable, essentielle et controversable intention, qui se manifeste ici dans la *manière*, déjà mentionnée comme critère de toute évaluation morale. Dans le présent propos, l'auteur l'identifie directement au je-ne-sais-quoi : ‘ La manière ou la voie (ὁδος), autrement dit l'intention fait toute la dissemblance des semblables ; et le malentendu, qui fait les dissemblables ressemblants, consiste à négliger la manière, c'est-à-dire le Je-ne-sais-quoi. ’ Tout est dans la bonne volonté, comme toujours, laquelle dépend elle-même de cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

volonté de vouloir que nous partageons tous et qui fait de nous des êtres libres et responsables[18].

Cela dit, et comme nous l'avons déjà vu procéder, l'auteur cherche à nous rassurer sans diminuer en rien la gravité des problèmes traités. Il nous dit qu'il faut savoir prendre le problème 'tragi-comique' du malentendu avec le sourire caractéristique du sérieux : 'La pentecôte de la transparence, de la compréhension polyglotte, de la bienveillance œcuménique succédera un jour à la Babel de la mécompréhension universelle et de la clandestinité.' Et alors, conclut-il, nous verrons qu'il n'y avait là *rien*, même pas un problème, et nous nous retrouverons enfin les uns les autres en éclatant de rire, la sincérité et la franchise dissipant tout :

> Quittez cet air gourmé, ce regard fuyant, ces mines en-dessous qui ne vous valent rien ; avant que ne durcisse en vous la rancune chronique, racontez-vous. Votre offenseur putatif ne voulait pas vous froisser, et avouez qu'au fond vous ne lui en vouliez pas. Ce n'était qu'un malentendu. Une fausse situation. Il ne faut pas rester sur cette dissonance superficielle, mais redresser la fausse manœuvre, la double action manquée, la relation tordue ; puis, après s'être « expliqués », rire ensemble de la pseudo-brouille brusquement déjouée en son néant. Ce n'est pas la solution d'un rébus, mais la constatation d'un vide, la découverte par une pensée particulière et présente qu'il n'y avait pas de problème du tout.

Nous reconnaissons enfin là, en filigrane, le retour de l'univers mystérieux, merveilleux et libérateur de l'amour. En revenant à cette trame fondamentale de son propos sur le rapport à autrui, l'auteur ajoutera que le mensonge 'est essentiellement une disette d'amour. Ce n'est pas faute d'être suffisamment renseigné, mais faute d'aimer suffisamment son frère que le menteur est menteur'[19]. Grâce au sourire du sérieux et à la confiance de l'amour, la réalité reparaît enfin ! Ce nouvel appel de l'auteur à l'exigence morale d'aimer s'avère donc aussi vibrant que les précédents, mais ses accents ont quelque chose

18. J2, 245, 235 (*cf.* aussi DM, 113), 241 (*cf.* aussi DM, 121), 194 et 246-247.

19. J2, 248, DM, 124 et M, 97.

de plus grave, puisque c'est à l'occasion des implications négatives – et lourdes – de la situation qu'il vient résonner.

Revers de la méchanceté

Pour autant, la limite des difficultés inhérentes aux rapports humains n'est toujours pas touchée avec le thème du malentendu. Le pouvoir d'une chose impliquant toujours, dans la liberté, celui de son contraire, il faut considérer à présent l'éventualité que la deuxième personne vis-à-vis ne soit ni aimée ni non plus ignorée, mais *haïe*. Dans pareil cas, l'attitude consécutive envers elle est désignée par Jankélévitch comme la *méchanceté*.

Nous pourrions avoir envie, comme Platon s'en interrogeait à propos des esprits vicieux, de nier l'existence d'une telle attitude pour soutenir que les « méchants » auxquels nous croyons avoir affaire dans la vie ne sont jamais que des ignorants. S'« ils » savaient, « ils » ne feraient pas ce qu'ils font... Mais pourtant, nous sommes confrontés à la brutale réalité concrète, et le philosophe nous la montre sans détour. Le méchant est bien informé de la situation où il se trouve et, de là, il se fixe pour objectif la peine d'autrui :

> il y a des méchants ! Car tel est le méchant à l'état pur : il sait tout ce qu'il y a à savoir ; tout ce qui était à comprendre, il l'a parfaitement compris ; [...] Et pourtant, comme Nicolas Stavroguine, il prend plaisir à faire souffrir son prochain. Et il préfère expressément le mensonge ; il sait, et il choisit de mentir [...] On dira peut-être : celui qui prend plaisir à faire souffrir les autres veut encore son propre bien, et par conséquent veut une espèce de bien. Mais comme ce bien est le malheur des autres, appelons méchanceté un tel plaisir [...].

La méchanceté pousse à son terme le mouvement selon lequel autrui nous révulse du seul fait de son altérité. Nous avons également parlé du complexe du purisme, repoussant l'idée même d'un contact avec « l'autre ». Déjà à ce stade, l'auteur ne manque pas d'ajouter que pareille attitude sera génératrice de violence en cas de réel contact, perçu comme une corruption : 'Pour l'impur en proie à la violence, c'est donc autrui qui est l'obstacle à supprimer : [...] le violent s'acharne contre l'autre ; extroversion extatique de tout l'être, cette colère fonce tête baissée comme le taureau et comme la brute.'

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les choses vont cependant encore plus loin maintenant, et l'auteur présente la méchanceté comme 'la forme la plus désespérée de la misère humaine'. En ce contre-pied de l'amour, nous avons forcément de nouveau affaire à 'une disposition et une intention intime du vouloir', inassignable et insaisissable aussi bien dans une situation donnée que dans une ipséité individuelle[20]. Mais nous pouvons dire que le mystère s'accentue, au moins en un sens, dans la mesure où il n'y a pas le moindre «ingrédient» supplémentaire pour expliquer l'inversion de l'intention potentiellement amoureuse à l'intention actuellement méchante. À l'observation, tout semble bien en place, rien ne paraît modifié, mais pourtant, *in concreto*, les choses ne tournent pas rond: 'L'âme méchante a [...] exactement la même composition que la bonne, comme la maladie, selon Schelling, comporte les mêmes principes que la santé, mais à l'envers; [...] Tout ce qui est nécessaire pour fabriquer une âme juste se trouve représenté chez le méchant, mais tout en lui va de travers, tout devient grimaçant et grinçant, dissonant, discordant: c'est l'arrangement qui est mauvais, le tempérament des humeurs.' Mais que pouvons-nous dire d'un tel «arrangement», comment tâcher de le cerner?

Nous avons parlé de la mauvaise conscience et de la complaisance, et nous avons répété que nous ne pouvions échapper à autrui. Précisons maintenant que le rapport à autrui se trouve intimement impliqué *jusque dans le mouvement de conscience lui-même*, dans son propre mouvement d'«autoconsidération». Cela va d'ailleurs très loin: 'En fait, la conscience spécieuse et dédoublée, et plutôt retorse que profonde, n'est pas conscience de soi, mais des autres; n'existe pas pour soi, mais pour l'autre.' Cela avait déjà été suggéré au passage: même l'ipséité franchement narcissique ne pourra faire autrement que considérer les autres au cœur de toutes ses actions. Seulement, dans son cas, ce ne sera pas en vue du service et du bienfait mais plutôt de manœuvrer à ses propres fins, et même de s'en prendre concrètement à ces êtres distincts qui bousculent par leur présence même son existence unique et monadique.

20. IM, 61-62, PI, 183, IM, 172 et 160. Sur le caractère inassignable de la méchanceté, *cf.* IM, 113. Sur l'allusion à Platon, *cf.* la fin de l'*Hippias mineur*, qu'on trouvera dans *Premiers dialogues*...

Il est pertinent pour notre entreprise de jeter un bref regard sur la réalité de la *faute*. Nous avons vu l'obligation morale de faire le bien personnellement et séance tenante, ce qui équivalait en définitive à aimer, à se mettre concrètement et sans relâche au service du prochain. La faute désigne le comportement qui contredit cette disposition, le refus délibéré de ce service pour se replier sur soi-même seul. L'auteur nous dit bien qu'il n'y a pas là qu'une simple affaire d'omission et de passivité. La faute est 'de l'ordre du Faire, étant assumée, à un moment donné, par l'initiative d'une volonté entreprenante'[21]. Il ne s'agit pas d'indifférence mais de *refus*, l'auteur dit parfois une «nolonté» en reprenant le verbe latin «nolere». Si, dans l'amour, nous disons «oui» à l'autre, comme nous avons vu, dans la disposition présente, nous lui disons «non». En d'autres termes, et Jankélévitch le souligne avec constance dans son analyse, la faute procède fondamentalement du *manque d'amour*, et c'est ce manque même, assumé consciemment comme choix avec les actions conséquentes, qui nous dresse contre l'autre, anéantissant *de facto* toute possibilité de «communauté» avec lui. Nous voyons bien qu'à l'échelle collective, cela contribuera de manière importante à nous enfermer tous dans nos intérêts respectifs et fermés, de telle manière qu'il ne subsiste plus du monde humain qu'une myriade d'univers sans véritables relations, sinon celle de l'hostilité. C'est ainsi que l'auteur oppose l'amour et la faute: 'c'est l'absence d'amour qui est la faute de toutes les fautes, comme c'est l'amour qui est la bonté en toute bonne volonté [...] c'est le *fait du pluriel*, et c'est la volonté machiavélique du pluriel destructeur, qui est la faute [...] L'absence d'amour est le pluriel lui-même, et la présence de l'amour est l'âme unifiante des normes. Or, ce manque d'amour n'est pas un simple déficit, mais déjà [...] une intention expresse et positive. Cette sécheresse n'est pas "défaut", mais culpabilité.'

21. IM, 113-114, J1, 25 et IM, 38.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est bien la motion de l'égoïsme qui est au rendez-vous, avec ses fruits d'éclatement et de dissolution opposés aux effets unitifs de l'amour[22].

La faute apparaît de là comme le point de départ, le premier mouvement qui nous durcira contre autrui, pour finalement nous conduire à l'intention expresse de l'agresser, voire de le tuer, en trouvant notre satisfaction dans son malheur. Voilà un bien curieux vouloir, qui se fixe « positivement », pourrions-nous dire, sur des négations, de l'autre comme de son bien-être... Pour autant, nous voyons bien que nous n'y quittons jamais le rapport à autrui : ' [venue] de la personne, la méchanceté vise une autre personne '. Dans la mesure même où tout ce que venons de nommer se trouve « nié en face », cela implique que la présence du vis-à-vis en tant que deuxième personne se trouve, ici encore, incontournable et dûment ratifiée. Il ne s'agit pas d'un narcissisme en circuit fermé :

> la méchanceté est une relation entre personnes. La mauvaise volonté, rappelons-le, veut finalement quelque chose ; mais elle n'est pas la volonté de n'importe quel mal : elle est la volonté du mal *de quelqu'un*. Et le quelqu'un du malveillant n'est pas non plus n'importe qui, un homme quelconque, quelqu'un en général : dans le Toi le mauvais vouloir transitif a enfin trouvé son complément direct privilégié ; la méchanceté veut la peine de son frère et, en vertu d'un chiasme ou rapport croisé qui inverse paradoxalement l'amoureuse proportion directe de la sympathie, elle prend plaisir à la douleur d'autrui. [...] Ton malheur est mon bonheur : tel est le chiasme sadique de l'agressive et gratuite méchanceté[23].

22. IM, 67. Notons que l'auteur en suggère une gradation, moyennant le critère de la volonté : ' La Faute, le Vice de Haine [le vice étant le "mouvement de la faute continué et devenu chronique]" (IM, 98) et la Méchanceté désignent, en profondeur croissante, trois formes d'une seule malveillance que nous appellerons *mauvaise volition*, *mauvais vouloir* et *mauvaise volonté*. Ces trois malveillances représentent à l'envers ce qu'étaient à l'endroit, c'est-à-dire dans l'ordre ascendant, l'événement ou mouvement intentionnel d'amour, la vertu de Charité et la Bonté ' (IM, 99).

23. IM, 117-118 (*cf.* aussi M, 131 *sq.*). L'auteur dira ailleurs que ' la méchanceté, si monstrueuse soit-elle, est tout de même un rapport avec l'autre, puisque l'autre lui est nécessaire ; il y a donc en elle un principe de sociabilité, une société à l'envers ' (M, 134).

L'ipséité méchante ne peut ignorer son prochain *qui est là* sur sa route, ce qui constitue en soi une agression pour elle. L'auteur revient à cette occasion sur la ' tension passionnelle ' due à l'absolu plural des ipséités, et dont le « prochain-lointain » nous donne l'expérience toute vive par son caractère *autre* : ' L'autre est mon frère en humanité et, *par là même*, il est paradoxalement mon empêchement de vivre ; mon frère-ennemi. Il est proche et lointain. Il est, comme deuxième personne, le foyer de toute communion, et il est objet de jalousie et de haine[24]. ' Il ne reste donc plus au méchant qu'à se tourner vers lui pour le frapper, et se réjouir dans la mesure où il y parvient.

En guise de moteur de toute l'entreprise, Jankélévitch fait intervenir le contradictoire direct de l'amour qu'est la *haine*. Il montre bien que, dans les deux cas, c'est bien une ' existence concrète ' qui est visée, sauf que, dans le second, la « reconnaissance » constitue en définitive un reniement. Car l'on ne renie pas un objet mais une personne, ou alors des idées qui sont elles-mêmes le fruit d'une personne.

Nous trouvons ici poussé jusqu'à son terme le mouvement qui apparaissait déjà, quoique timidement, dans le régime suspicieux du malentendu. Mais cette fois, le but du « faux » rapport – qui en est pourtant un « vrai » ! – n'est pas l'établissement d'un *modus vivendi* dans une tension stabilisée comme tout à l'heure, mais bien l'agression du vis-à-vis.

De là, des nuances s'imposent quant au type de rapport à autrui propre à la haine.

Nous parlions de l'organe-obstacle du langage pour la communication entre les hommes, et il est intéressant de voir l'auteur revenir maintenant sur son lien intime avec le phénomène de l'amour lui-même. La haine éprouve en effet le besoin de se murer dans un silence opaque, tandis que, *a contrario*, les amants *se parlent* et n'en finiraient même plus de dialoguer dans la joie, n'eût été de la finitude temporelle. Il naît de la

24. PM, 155. Jankélévitch évoque également le rapport ' des frères ennemis ou de la haine filiale, qui est un chiasme d'aversion et d'attraction consanguine ' (PI, 171).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sorte un rapport étrangement contradictoire avec le toi haï : ‘ La haine montre du doigt l'ipséité, pointe contre elle l'index, mais n'en dit rien de plus ; car elle ne parlerait qu'en devenant amoureuse. La haine, le plus souvent, étrangle le discours et rend muet. Elle traite le présent comme un absent, et, même quand elle dit Tu, elle traite la deuxième personne comme une troisième personne. [...] l'Autre est pour la méchanceté une chose, qu'elle destine à la nihilisation ; elle parle peut-être de lui, mais elle ne lui parle pas, *à lui*.’ Le rapport n'est pas aussi direct. La haine tourne autour de son autre comme le prédateur guette sa proie, dans une obliquité qui n'a cette fois rien de celle du respect. Telle est la réalité de l'*allocution* méchante, au cœur même de cette ignorance méprisante : ‘la méchanceté implique la haine pure et simple – acumen odii –, celle qui désigne du doigt non plus les appartenances adventices et “adjectivales” de la personne, mais la personne en personne ; non plus le mien, mais le moi, et le soi de ce moi’. Il semble y avoir là une curieuse combinaison entre le rapport à la troisième personne, en tant qu'il n'y a pas de dialogue avec l'ipséité vis-à-vis ni de réelle rencontre, et le rapport à la deuxième personne, en tant que c'est tout de même bien elle qui est alors « appréhendée », désignée du doigt. En parlant de la violence, le philosophe évoque également ‘le paradoxe de la haine amoureuse’, ‘le complexe du moi fratricide à l'égard de ce toi qui est comme moi’. Et il précise le mystérieux et non moins sordide phénomène de l'auto-avilissement au cœur même d'une telle haine : ‘ cette violence s'en prend à l'innocence, c'est-à-dire, au fond, à elle-même ; cette violence devient cynique : elle profane le mystère dont elle est, comme tout le monde, porteuse’. Il ajoute qu'elle frappe au visage, lieu de la communication entre les hommes, car elle vise bien la forme, la présence, l'expression autre qu'elle-même[25].

Mais il faut encore chercher à préciser ce rapport sordide avec autrui, et la *manière* dont il le rejette et le méprise.

Au lieu de voir grand et en totalité comme l'amour, Jankélévitch observe que la méchanceté est ‘ rétrécissante ’ et

25. IM, 119, 144-145, 122 et PI, 198-199. Sur la violence frappant le visage, *cf.* également PI, 199.

‘ médiocrisante ’ à l'endroit de son objet : ‘l'homme sec, l'homme mesquin, médiocre et petit sacrifie l'ensemble à une partie dérisoire’. La méchanceté se reconnaît en ceci qu'elle ‘ opère une centralisation illégitime et partialisante qui dresse le local contre le total et le superficiel contre le profond ’. Cette attitude – d'autre part typiquement gratuite – s'attachera au besoin à des détails insignifiants pour justifier son parti pris de départ : ‘ Organisation dérisoire de la conscience, hypertrophie et dévergondage cancéreux d'un détail, [la méchanceté] se distingue du bien non point en ceci qu'elle totalise notre personne, mais par l'intérêt passionnel, régional et mesquin qu'elle élit pour centre et qui la fascine ; faire du bruit en mangeant, avoir la pomme d'Adam trop proéminente, – voilà les idées fixes autour desquelles le méchant systématise ses caricatures de totalité.’

Au contraire de l'amour, la haine durcit le cœur, et c'est pourquoi elle empêche de voir l'autre, dans sa solitude et ses misères propres qui devraient inspirer la sympathie et nous pousser à nous mettre à son service : ‘la haine, induration de toute la conscience, empêche le méchant de s'arrêter, de s'appesantir sur l'exception monadique, de “réaliser” pleinement la détresse de son frère ; le méchant ne prend pas la peine de s'imprégner de la douloureuse image que son prochain lui offre, il écarte de lui cette image comme un mauvais songe, il récuse toute fraternité humaine, toute solidarité avec le martyr’. Ainsi l'auteur débouche-t-il sur une étonnante ‘ passion haineuse ’, qui déforme l'ipséité appréhendée dans le sens de son mépris, un peu comme l'amour pardonne tout à son aimé et réussit à voir des qualités jusque dans ses défauts mêmes[26]. Mais bien sûr, il faut rappeler que, même dans ce dernier cas, l'amour ne perd pas de vue l'ipséité totale de l'aimé, alors que, cette fois-ci, tout ce qui est observé du vis-à-vis haï sera isolé, amplifié, généralisé en fonction des sentiments éprouvés au départ, et cet ensemble aiguillera le vouloir vers cette vue parcellaire et déformante. Bref, l'attention se fixera sur un point ou un attribut plutôt que sur l'ipséité personnelle.

26. IM, 146, 159-160, 146 et 160 (*cf.* aussi VA2, 234).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Jankélévitch ne manque pas de faire ressortir que c'est bel et bien l'indicible totalisant et essentiel de l'*intention* qui se trouve alors bafoué : 'le morcelage haineux [...] est le refus de comprendre le mouvement intentionnel en général, et de se comprendre soi-même comme malveillance. Morceler, c'est anéantir l'unité de l'être sans toutefois nihiliser l'être de cet être.' Il découle de ce point central que la méchanceté, contrairement à l'amour, n'est pas 'gnostique' concernant son vis-à-vis, qu'elle se fourvoie systématiquement dans ses jugements sur son compte bien que sa vue des détails soigneusement pistés à son sujet soit juste : 'À la fois lucide et aveugle, détaillée et très sommaire, la méchanceté, en définitive, se trompe tout le temps ; car sa manière d'avoir raison, dès lors que le cœur n'y est pas, est cent fois plus fausse que le faux.' Elle est encore foncièrement gratuite, en tant que 'cause prévenante de ses propres prétextes', à la différence de la rancune ou encore la jalousie qui ont des « motifs »[27]. De là, nous pouvons bien constater son lien intime avec la méconnaissance et son ignorance pédante du je-ne-sais-quoi, en l'occurrence, ici, celui de l'ipséité vis-à-vis.

Nous retournons ainsi au mot de Montaigne, mais appliqué « à l'envers » : la méchanceté déteste l'autre 'parce que c'est elle et parce que c'est lui' ; '*le méchant veut le mal de l'autre méchamment* ; la méchanceté est la *mauvaise volonté du mal de l'autre*'. Dans la mesure où il n'y a ni raison, ni loi sous-jacente, nous reconnaissons bien en elle, comme il se devait, un *acte libre*, avec tout son caractère irrationnel et fortuit : 'il y a peut-être un "mal" nécessaire, il n'y a jamais de méchanceté nécessaire ; le mal de méchanceté se reconnaît à ceci que, naissant d'une liberté, il est toujours contingent et *dispensable*'[28].

Nous avons parlé de la vision métaphysique du mal dans la pensée de Jankélévitch, qui visait directement la pluralité, les manques et les contradictions de notre condition finie dans la constitution même des choses. Le philosophe fait ressortir maintenant l'idée que le méchant entreprend de *profiter* de

27. IM, 115, 145 et 130. Sur la distinction avec la rancune et la jalousie, *cf.* notamment IM, 123-124.

28. IM, 131, 118 et 109.

l'absurdité inhérente au sporadisme des valeurs, et que l'agent ne doit jamais connaître : 'quoique le mal ne soit pas lui-même *méchant*, la méchanceté est bien *mauvaise* en ceci qu'elle représente un hiéroglyphe de l'absurde et une preuve de l'insuffisance ontique'. Parallèlement au mouvement insondable de l'intention, nous pourrions dire que nous tenons dans les manques et contradictions fondamentales de notre existence l'« objet négatif » de la méchanceté, ou sa « matière première », qui devient, concrètement parlant, son *arme* pour s'en prendre à quelqu'un. Mais la relation entre mal et méchanceté n'en est pas moins, et une fois de plus, complexe : 'En un sens, la méchanceté est bien une conséquence du mal et une pièce de l'absurdité générale ; [...] l'Être est de mauvaise qualité, et les volontés déraillent aussi aisément que les foies se détraquent fréquemment. C'est une grande misère que d'être méchant, – mais, comme si l'homme, de par sa finitude, n'était pas déjà assez miséreux, la méchanceté à son tour renchérit sur la misère et redouble cette misère. Le coupable est d'abord plus détraqué que méchant, et ensuite plus méchant que détraqué.' Si le dysfonctionnement originel des choses représente la porte d'entrée pour le mal, c'est cependant bien lui qui s'impose dans la suite, par l'acte libre et son intention toujours principielle, par quoi il devient lui-même le nerf de la situation. L'auteur nous dit qu'il faudrait un nouveau Fénelon, 'un Fénelon du désintéressement haineux pour mettre en pleine lumière cette absurde méchanceté qui ne poursuit aucun but déterminé ou utilitaire et qui est une espèce de jeu monstrueux'. Pareil jeu, 'frivole' et 'sadique', 'luxe cruellement inutile' se caractérise encore selon lui par la 'lenteur', puisque 'le méchant a tout son temps ; mais ce temps, il l'emploie à faire souffrir son prochain'[29]. Sans doute pouvons-nous lier ce temps ample, vide et sans direction au morne intervalle de l'ennui...

Qui plus est, cette 'intention méprisante ou offensante, [cette] volonté de nuire, [cette] certaine joie de blesser', ne se manifestent pas de manière épisodique chez le méchant. Elles s'érigent en '"habitus"', en *manière* de vivre. Dans les inévitables rapports quotidiens avec les autres, pareille disposition lui

29. IM, 86, 83-84, 132 (*cf.* aussi 127 et M, 137) et 146.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conférera ainsi une remarquable propension systématique à la disjonction et la zizanie : ‘ Au point de vue de ses rapports avec l’Autre, il faudrait dire que la méchanceté est en première ligne l’esprit de division [...] La méchanceté divise comme l’amour unit [...] le méchant passe son temps à découdre ce qui est cousu, à attiser la discorde civile, intestine, fratricide. ’ C’est le sens de l’éclatement qui l’intéresse, peut-on dire, et cette visée conditionne tous ses rapports avec autrui aussi bien qu’avec lui-même :

> La méchanceté attise le conflit des devoirs antagonistes comme si elle voulait aggraver le sporadisme des valeurs. La méchanceté va donc, sinon dans le sens du néant, du moins dans le sens de la mort, qui est justement la décomposition des totalités organiques. La méchanceté, dit Kierkegaard, est désunion, discorde intrinsèque ; retranché de ses semblables, enfermé dans son cachot, le méchant qui n’a plus personne à diviser se divise d’avec soi ; il n’est pas jusqu’à la triste concorde des méchants qui ne soit elle-même une discorde, une union méchante dans la discorde[30].

Du reste, comme elle n’a pas plus de mesure que l’amour, Jankélévitch souligne qu’un autre drame de la méchanceté est qu’elle non plus ne sera jamais satisfaite, et que sa colère contre l’autre ne sera jamais assouvie.

Même la violence évoquée demeure vouée à l’échec, quoiqu’elle puisse réellement tuer, car elle ne pourra jamais atteindre, comme le méchant le voudrait, l’*ipséité* de la personne attaquée. L’autre est coupable d’*exister*, et même sa disparition ne changera rien au passé nécessaire de son existence : la partie est donc perdue d’avance.

30. IM, 159, 116 et 115. Jankélévitch dit également, dans ce passage où nous retrouvons l’idée que le méchant profite des contradictions tragiques de notre condition finie, qu’il ‘ attise autour de lui les tragédies ; il recherche chez les autres cette contradiction de l’*avec* et du *sans*, non pas pour ce qu’elle a de passionnel, mais pour ce qu’elle a de déchirant. En favorisant les troubles malentendus et les pseudo-coalitions, le méchant ratifie l’ambivalence de l’Impossible-nécessaire, et il se vautre avec délices dans ce pêle-mêle, dans cette macédoine de qualités qui est notre impureté empirique ’ (IM, 116-117).

La méchanceté ne s’acharnera pas moins scandaleusement sur l’ipséité haïe, envers et contre tout, bien qu’elle soit pauvre et seule et peut-être même *parce qu*’elle est telle, selon la loi de renversement vue en parlant de l’amour[31]. Le mouvement irrationnel qui conduit, comme nous le verrons, aux sommets grandioses et « absurdes » du pardon et du sacrifice bascule ici dans l’horreur, et la méchanceté pourra se déverser même, et pourquoi pas d’abord, sur l’ipséité la plus concrètement charitable envers elle. Peut-être parce que ses gestes sollicitent en sa mauvaise conscience la responsabilité d’une réponse qu’elle refuse obstinément de donner ?

Les analyses de Jankélévitch sur la méchanceté nous aident à mieux comprendre la manière dont il expose le problème du mal moral. De la même manière que nous avons vu que le bien n’existait jamais qu’en acte et moralement parlant que dans l’intention, ainsi le philosophe indique bien que tout le mal moral, indépendamment du mal métempirique issu du sporadisme des valeurs, ne réside que dans l’*intention méchante*, autrement dit la mauvaise volonté, et rien d’autre. Il n’y a pas d’autre malveillance, pas d’autre malignité que cet ineffable et mystérieux « mal vouloir » : ‘ le mal est une intention, ou il n’est rien ; [...] L’intention méchante, elle, n’est presque rien : donc elle est tout ! ’ Hideux presque-rien s’il en est, et nouveau témoin de l’idée maîtresse de notre auteur selon laquelle tout est dans la manière. Il n’y a pas de quid ou de « mal-objet » attirant une volonté d’abord neutre. La méchanceté ‘ n’est pas une intoxication, ni l’irruption d’un agent extérieur à l’intérieur de l’organisme ’, mais bien une ‘ inspiration centrifuge ’ analogue à celle de l’amour. L’auteur se réfère en ce sens à l’Évangile, selon lequel c’est de l’intérieur que se souille l’homme et non de l’extérieur[32].

31. Sur la méchanceté jamais satisfaite, *cf.* IM, 141 ; sur le fait qu’elle ne pourra jamais atteindre l’ipséité, *cf.* PI, 193 et 196 ; sur la loi du renversement selon laquelle le méchant s’en prendra à l’autre démuni, *cf.* IM, 125.

32. IM, 159, 137 (*cf.* aussi 59), 112-113 et 155. Sur le mal métempirique issu du sporadisme des valeurs, cf. encore IM, 18-19. On trouvera les propos évangéliques sur l’homme souillé par l’intérieur et non l’extérieur dans Matthieu 15, 17-20.

Facebook : La culture ne s’hérite pas elle se conquiert

Conséquemment, poursuit l'auteur, il ne faut pas prétendre identifier le mal avec le tort concrètement commis : 'La méchanceté est malveillance par nature et malfaisance par accident : car elle ne nuit à l'autre que selon l'occasion, et la malignité, qui est une méchanceté pernicieuse et très réussie, y ajoute simplement ce qu'à l'intention ajoutent les œuvres ; [...] Ainsi notre problème est le méchant que l'on *est*, non point le mal que l'on *fait*.' Jankélévitch tient à être bien clair de ce côté, et il dénonce le fait de prétendre cerner le mal dans des actions concrètes et précises. Il en va comme du bienfait qui se trouve dans l'intention plus que dans le geste de donner, lequel peut bien n'être qu'une hypocrisie : '[il] n'y a littéralement de mal que dans nos intentions, dans nos sentiments secrets à l'égard des autres'[33]. Nous ne devons pas nous en étonner dans un monde en devenir, avec une réalité prenant le contre-pied d'une autre dont la trame a déjà été identifiée comme le « je-ne-sais-quoi ».

Tenant des propos analogues à ceux sur le malentendu, le philosophe ajoute que, dans la mesure où ses manigances sont fausses, la méchanceté ne pourra jamais s'inscrire de manière concrète et durable dans le monde. La viabilité lui fait défaut : 'La méchanceté est [...] stérile. Il n'y a pas d'œuvres de haine. Les filles de la haine sont créatures inconsistantes, évanouissantes, fuligineuses comme ces noires figures que la fumée dessine dans le ciel et qu'un souffle de vent suffit à défaire.' Le mal moral se résumant dans un 'Non inconsistant', sans même une contrepartie, cela confère à la méchanceté un caractère étrangement 'fantomal', quoique souffrant.

Mais surtout, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'une telle négation de l'autre *en tant que toi* montre de manière criante la *négation de soi* qu'elle comporte simultanément :

> niant dans la personne de l'Autre mon frère consanguin, c'est moi-même que je nie ; car nous ne haïssons pas absolument l'Étranger, mais un parent, un proche, un frère, et notre propre essence dans l'essence coessentielle de ce proche et dans l'essence confraternelle de ce frère. [...] Le débat de la haine et de la proximité ne peut être que passionnel. Semblables à ces insectes qui meurent en piquant leur victime, les haineux veulent leur propre néant dans l'acte même par lequel ils veulent l'inexistence du proche et de ce qui leur est commun avec ce proche.

Ces éléments réitèrent les dimensions 'impuissante' et 'superficielle' de la méchanceté, comme son 'désintéressement à l'envers', sa 'dérisoire gratuité', sa 'pauvreté d'imagination' devant l'autre, son 'persiflage solitaire dans un monde qui n'est pas cité intelligible, mais espace sans écho', son 'manque de rayonnement' et, pour résumer l'ensemble, son '*manque de sérieux*'[34].

Cela dit, et dans la droite ligne de la question de l'amour du méchant, une idée étonnante nous attend relativement au lien déjà posé entre les mouvements contraires de la haine et de l'amour. En effet, la ressemblance fondamentale entre les deux va encore plus loin.

L'auteur reprend le rapport symétrique évoqué pour le pousser enfin jusqu'à son terme : la haine est 'une bonté à l'envers [...] non pas seulement parce qu'il y a en elle une ambivalence fascinante qui lui inspire souvent le vertige d'amour, mais surtout parce que la structure de la méchanceté est entièrement amoureuse, sans rien d'original ni de positif'. Selon lui, le *point de départ* de la méchanceté n'est rien de moins que la même fascination devant l'ipséité de la deuxième personne qui engendre l'amour. Cette sorte « d'envoûtement » ayant jaillit au contact du vis-à-vis, il prendra ensuite une direction ou l'autre. Le chiasme entre l'amour et la haine pourrait ainsi être regardé comme le premier entre tous. De la même manière que la complaisance menace de l'intérieur toute vertu, il en résulte que la méchanceté guette l'amour également de l'intérieur, 'fugitive et diabolique arrière-pensée', 'impalpable arrière-volonté' : 'En chaque point du mouvement d'amour, par une espèce de

33. IM, 100 et 101 (*cf.* aussi 38). L'auteur dira encore : 'le mal est une existence inexistante et inconsistante ; le mal existe *à peine*!' (IM, 102).

34. IM, 148, 147, 140-141, 143, 134 et à nouveau 147 (c'est nous qui soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

force centrifuge, la haine est ainsi sur le point de prendre la tangente'[35].

De là, nous avons ce qu'il faut pour déployer le dénominateur commun comme la différence spécifique de chaque motion :

> [la] méchanceté a rapport avec l'autre non pas pour le poser ou l'affirmer, mais pour le nier. Avouons-le franchement : c'est au désintéressement charitable qu'elle ressemble le plus, étant comme lui tournée vers l'existence de quelqu'un, et s'oubliant sans arrière-pensées dans cette altérité pure. Mais tandis qu'aimer est vouloir l'existence de l'autre, ou bien vouloir l'autre comme existant, haïr est vouloir son inexistence, ou le vouloir inexistant ; [...] disons plus simplement : aimer c'est vouloir heureux l'être qu'on aime ; haïr, c'est vouloir le malheur de l'autre.

Nous avons souligné l'absence de mesure et l'éternelle insatisfaction propre à l'amour aussi bien qu'à la haine. C'est alors l'échec de la méchanceté à atteindre l'ipséité haïe qui reparaît : 'le méchant, qui ne peut être ni sans l'objet haï ni avec, s'ingénie en vain à l'exterminer : il a besoin de cet être qu'il hait, et justement pour le haïr. Peut-être après tout en est-il secrètement amoureux ? Peut-être l'amour est-il un ingrédient de cette haine, comme la haine est un ingrédient de l'amour ?' Le méchant piégé dans le désir simultané et contradictoire, disons « impossible-nécessaire », de l'existence *et* de l'inexistence de son vis-à-vis, vit de la sorte une tension et un déchirement qui rappellent de manière frappante la douleur de l'amant dans son approche et son union fugitive avec l'aimé[36].

Voilà donc déployées les deux possibilités symétriques de ce mouvement vibratoire, mystérieux, inassignable et équivoque à l'infini, que constitue notre liberté. Et l'heure est grave : 'prenons-y garde : s'il n'y a pas de mauvaise intention, il n'y a pas non plus de bonne intention ; s'il n'y a pas de méchanceté, il n'y aura pas d'amour !' C'est toute l'ambiguïté de la vie de la conscience qui refait alors surface : 'la conscience [...] apparaît déchirée, écartelée entre les deux vouloirs : elle est habitée par la nostalgie de l'abnégation, mais elle est tentée par l'existence égoïste ; et plus la nostalgie est grande, plus est irrésistible la tentation. Et réciproquement. Et *de plus en plus*.'

Il faut le redire : les choses ne se jouent nulle part ailleurs que dans l'intention et le fameux « vouloir vouloir ». Il s'en dégage le point capital que la bienveillance aussi bien que la malveillance se trouvent à tout moment comme *propensions immédiates* en chacun de nous à l'égard de notre prochain, la suite regardant notre responsabilité[37].

Pareille analyse serrée de deux mouvements en apparence si opposés manifeste une nouvelle fois la rare perspicacité de cet auteur.

Mais encore une fois, comment en sortir concrètement parlant ? Dans le principe, l'on ne pourra jamais venir à bout d'une volonté libre obstinément ancrée dans la haine et la méchanceté. Tout de même, la dite liberté laisse simultanément et par définition un minimum d'ouverture, et pour lui donner le maximum de chances, Jankélévitch nous invite à tendre la main du *pardon* à celui qui a fait preuve de méchanceté envers nous. De toute manière, nous dit-il, il n'y a pas d'autres solutions : 'l'inexplicable, l'inexpiable, l'inexcusable méchanceté, parce qu'elle est le mystère de la liberté gratuite ne peut être que pardonnée'. Le pardon, que nous sommes sur le point d'analyser, 'pardonne à la fois en dépit de la méchanceté et pour l'amour du méchant'. L'amour, qui saisit la valeur de toute ipséité personnelle, est également capable d'appréhender celle du ci-devant méchant : 'c'est le méchant de cette méchanceté qui est la "raison" d'aimer, de secourir, de pardonner'. L'auteur nous dit, dans un propos où nous anticipons la suite

35. IM, 159 et 151. L'auteur reprend la même idée à propos de l'intention proprement dite : '[la] mauvaise intention est la bonne intention elle-même, *ipsa*, détériorée du dedans par la conscience satisfaite qu'on en prend' (SI, 32-33).

36. IM, 136 (*cf.* aussi 124) et 141. Sur le désir contradictoire du méchant devant l'ipséité haïe, *cf.* IM, 138. L'auteur parle encore ailleurs du désir de lui infliger un 'mourir continué' (140), de le faire souffrir plus que de le tuer (139).

37. IM, 65 et PM, 31. Sur la bienveillance et la malveillance comme propensions immédiates en nous, *cf.* IM, 157.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

immédiate de notre parcours : ‘Le pardon est une relation positive et aimante avec l’Autre, car il ne ferme pas les yeux, lui ; il les ouvre, au contraire, tout grands sur la méchanceté et il regarde le méchant bien en face et il l’excuse non pas *bien qu*’il soit méchant, mais *parce qu*’il est le méchant notre frère, c’est-à-dire par scandaleuse, absurde et gratuite charité.’ C’est alors le paradoxe de l’*amour du méchant* qui s’impose, comme procédant directement de l’amour universel de « l’humain » tel que nous l’avons posé plus haut :

> l’amour du méchant est tout simplement l’amour de l’homme lui-même, mais de l’homme le plus difficile à aimer: quand l’aimé est complètement déshérité, dépourvu de toute qualité aimable et de toute vertu qui puisse justifier l’attachement, quand aucun espoir d’amendement n’est même en vue, et quand l’amour que nous persistons nonobstant à lui porter est un amour immotivé, quand enfin nous aimons sans raisons un aimé sans attrait, alors c’est peut-être le moment de dire : mon amour s’adresse à la pure hominité de l’homme et à l’ipséité nue de sa personne en général[38].

Voilà bien un exemple d’amour pur et non réciproque... L’auteur tient à préciser qu’il ne vise en rien la méchanceté en elle-même : ‘Aimer la méchanceté à part, comme entité disjointe de la personne totale, c’est être méchant soi-même ; mais reconnaître l’humaine détresse dans cette ipséité malveillante, ceci est le secret de l’amour.’ Ce dernier est à nouveau le seul à pouvoir guérir ce curieux état d’hypnose, tout replié sur soi, que constitue sa triste disposition : ‘La méchanceté est une espèce de somnambulisme spirituel. C’est assez dire que la méchanceté vire facilement en son contraire : la méchanceté deviendra sympathie et, comme par une mue imperceptible, s’ouvrira à ses frères et sœurs dès que la grâce aura changé cet ordre caricatural en ordre d’amour.’ Et d’ajouter cette suggestion : ‘Qui sait ? le méchant n’est peut-être méchant que pour n’avoir pas été assez aimé ; sa haine fond comme par enchantement aux premières paroles d’amour qu’on lui adresse. Il faut lui donner sa chance.’ Bien sûr, le mystère et le plein pouvoir de la liberté de l’autre demeurent intacts et peuvent persister

38. IM, 172, 170-171, DM, 96 et P, 186.

dans le refus, mais cette dimension ne m’appartient pas, en tant que c’est moi qui suis devant ce toi haineux et méchant. Ce qui me revient, c’est de lui tendre tout de même la main, de ne pas lui refuser mon ouverture vers lui, malgré le danger que cela peut comporter. C’est bien la manière qui est importante, c’est le fait de devenir soi-même « amour » qui prime, et non son « objet » proprement dit :

> devenir amour, ce n’est pas aimer l’aimable seul, d’un amour choisi et distingué, et en n’aimant que les bons ; encore moins est-ce aimer l’amour : mais c’est faire comme il fait, et par suite aimer l’homme en général, même et surtout s’il est méchant : car dans l’amour du méchant éclate avec évidence un désintéressement qui est la limite de l’humain et du surhumain. L’essentiel n’est donc pas que l’amour, c’est-à-dire le bien, soit le complément direct ou l’accusatif du verbe aimer, mais plutôt que nous devenions nous-mêmes cet amour, en nous rendant consubstantiels au bien ; que nous soyons nous-mêmes et tout entiers amour, mouvement d’amour, intention aimante, acte d’aimer[39].

Nous avons évoqué les faussetés du malentendu visant un *modus vivendi*, mais par-delà les petites guerres interpersonnelles, il convient de rappeler ici toute la gravité du fond du problème de la méchanceté : ‘Il y a [...] bien des pseudo-problèmes, mais ces problèmes artificiels ne tiennent pas à des calembours ou lapsus de langue : ils tiennent à la gratuite, à la sanguinaire malveillance des hommes, je veux dire à ce plaisir de souiller, à ce goût de la laideur et de la mort qui sont ici-bas la source de tout le mal inutile. Les problèmes objectifs encombrent déjà assez notre existence pour que nous fassions au moins l’économie de ceux qu’inventent la folie et la méchanceté des vicieux.’ Le siècle dont nous sortons, et qui fut celui de notre auteur, a été une tragique illustration de cette pénible gratuité...

Voilà donc comment le mystère du mal et de la haine apparaît non moins abyssal que celui de l’amour, et, somme toute, Jankélévitch soutient que la meilleure réponse à lui faire concrètement, envers et contre tout, est de tâcher d’approcher

39. IM, 166-167 et 161, VA2, 257.

Facebook : La culture ne s’hérite pas elle se conquiert

les méchants, de viser tout de même une esquisse de *rencontre*, en étant conscient du malheur profond qui est le leur : ' Le mal qu'ils nous ont fait ne sera jamais aussi grand que leur propre détresse ; qu'ils ne restent donc pas trop seuls dans cette extrême solitude de la méchanceté. ' Il ne faut jamais répondre à la violence par la violence, et se ressouvenir à cette occasion qu'il n'en existe qu'une seule moralement digne de louanges : ' Il n'y a qu'une violence féconde et vitale, et celle-là ne persécute pas son frère ni ne le maltraite par sadisme, ni ne lui crache au visage : car elle est, au contraire, la violence que l'égo égoïste s'inflige à lui-même par amour pour quelqu'un, car elle est la violence du moi qui violente son propre soi-même par amour pour l'autre, *par amour pour toi*. ' Seule la bonne volonté pourra apporter la réconciliation et la paix[40].

Si les deux précédents chapitres avaient manifesté les merveilleuses possibilités qui nous sont données par les vertus et l'amour, nous venons de voir le gouffre béant qui s'ouvre sous nos pieds si nous en développons les motions inverses, et qui sont au surplus immédiatement présentes en puissance en chacun de nous. En les décrivant comme il le fait, Jankélévitch s'adresse ainsi, et une fois de plus, à notre responsabilité.

LES CAS EXTRÊMES DE L'AMOUR

Les dernières lignes sur l'amour du méchant nous poussent toutefois à revenir au thème de l'amour. Les pages merveilleuses de Jankélévitch sur la réciprocité amoureuse nous l'ont déjà fait pressentir comme le « saint des saints » de l'existence humaine. Mais nous avons également vu que cet aspect n'était en rien décisif pour reconnaître sa présence, et plus encore, que l'amour n'était en réalité jamais aussi pur que lorsqu'il est sans réponse. Le paradoxe de l'amour du méchant vient parachever cette dimension. Un examen des thèses jankélévitchiennes sur l'amour ne serait pas complet sans pousser

40. DM, 128, IM, 173 et PI, 205. Au demeurant, sur les horreurs du XX^e siècle et une analyse de ce terrible ' plaisir de souiller ', l'une des meilleures références demeure Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, Fayard, 1968.

l'exploration de cette direction jusqu'à son terme. L'amour est-il « sans limites » ? Sinon, quelles sont-elles ?

Il est des cas concrets où la collision entre l'intérêt propre que nous pourrions dire « légitime en droit » et celui de l'aimé atteint des niveaux extrêmes. Nous pensons au pardon, qui implique qu'une offense réellement infligée ne soit pas réparée, et plus encore au sacrifice, où l'amant *meurt*, perd sa propre vie à cause de son amour pour l'aimé. Remarquablement conscient de ces dimensions, Jankélévitch leur a également consacré d'importants développements, auxquels nous allons maintenant nous intéresser, avec leurs implications. De fil en aiguille, nous pourrons voir que la problématique qui s'y trouve comprise ne concerne pas que ces seuls cas particuliers, mais bien *l'ensemble de la vie ordinaire elle-même*, où nous sommes toujours appelés à aimer notre prochain séance tenante. Cette investigation nous permettra d'ajouter des précisions et des approfondissements déterminants sur le cœur de la philosophie jankélévitchienne de l'amour, ce qui viendra parachever les dernières analyses du précédent chapitre.

Le pardon

Si le philosophe prône le désintéressement radical et est sans pitié contre le plaisir égoïste, force est de constater que l'éventualité d'une quelconque considération pour soi n'est pas entièrement contenue dans cette quête immédiate. L'alternative nous confine parfois à des situations dont les implications sont graves. Il n'est désormais plus question de condamner un honteux caprice de l'égoïsme refusant tout dérangement, mais bien de soulever un problème relatif à la justice elle-même, dans le cas du préjudice causé, et à la conservation de soi, dans le cas du sacrifice où s'introduit le thème de la mort, également très important dans la pensée de notre auteur. Loin de reculer devant ces apparentes apories, Jankélévitch rejoint l'esprit de ses propos sur la « non-réciprocité » du pur amour pour affirmer que nous avons là les conditions du *sommet* même de l'amour, selon le régime de l'organe-obstacle. Cela vient porter à son comble la « tragédie » que constitue notre existence. Voyons dans un premier temps ses analyses du pardon, thème d'ailleurs jugé suffisamment important par notre auteur pour lui consacrer un ouvrage entier.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En l'évoquant comme remède à la méchanceté, nous avons rapidement énoncé que le pardon s'adressait *personnellement* à l'offenseur et qu'il fermait les yeux sur sa faute par amour pour lui. De fait, le philosophe résume le pardon en trois choses : un 'événement', un 'rapport personnel avec l'autre' et un 'don gratuit'[41]. Il distingue ces éléments de trois autres : '*l'usure par le temps, l'excuse intellective*, [et] la *liquidation*'.

Le pardon, dont l'objet est la faute commise par le prochain, est un acte d'amour répondant aux différentes caractéristiques que nous avons vues : il se produit, « advenant » dans le cours du devenir, et il entre concrètement et directement en rapport avec son vis-à-vis offenseur, tel qu'il est et sans autre considération, cette fois pour lui faire personnellement don de son indulgence. L'auteur soutient qu'il ne peut être le fruit d'une enquête abstraite, par devers soi et sans relation avec l'extérieur, pour déboucher sur une justification de la faute commise, autrement dit son endossement, ou encore sur sa négation, qui équivaudrait dans ce cas à une manifestation d'indifférence à son endroit, sinon un mensonge[42]. Le pardon est bel et bien un *don gratuit*, qui n'attend rien en retour. Il s'agit explicitement d'un acte libre, et non le résultat passif de la vie qui s'écoule et nous fait oublier, par exemple. 'Le pardon n'est le pardon que parce qu'il peut être librement refusé ou gracieusement concédé avant terme et sans nul égard aux délais légaux.' Les guérisons par « le temps qui passe » n'ont rien à voir ici, bien qu'il soit vrai, nous dit l'auteur, que le pardon aille dans le sens de la futurition par sa liquidation du passé pour l'ouverture à l'avenir.

Bref, il est net que l'événement drastique du pardon est bien « causa sui », de l'ordre du « tout-ou-rien » et de l'instant,

41. Cela est répété souvent. Cf. P, 12, 47, 84, 89... D'autre part, sur le thème de la mort, *cf. La mort*, sans oublier l'entretien *Penser la mort?*, ouvrage posthume.

42. P, 11. *Cf.* également 127 sur les caractéristiques évoquées. Et bien entendu, dans une relation réelle, celui qui pardonne se mettra toujours à la merci de l'éventuelle ingratitude de son vis-à-vis, ou de son refus de changer dans l'avenir quant à l'acte répréhensible causé contre lui (*cf.* P, 196).

excluant par définition toute gradation : 'le pardon est total, ou il n'est pas', il est 'soudain' et 'définitif' par opposition à l'excuse qui se laisse gérer par des questions de « plus » et de « moins »[43]. Nous reconnaissons bien dans tout ceci l'ordre de l'amour.

Mais que fait donc celui qui pardonne, au juste? Plutôt que de tâcher de décortiquer la faute commise et de l'analyser en détail, Jankélévitch expose que le propre du pardon est de la « saisir » dans son effectivité elle-même... pour passer l'éponge gratuitement, délivrant son destinataire de toute dette : 'la distance est infinie [...] entre la suspension de peine et le pardon ; le pardon tient quitte le donateur : il n'y a plus ni débiteur ni condamné!' De là, le caractère puissamment paradoxal de ce geste ressort avec force : 'Le pardon, au lieu de neutraliser le mal par le mal et la mort par la mort, semble aggraver la faute en la laissant impunie, mais c'est pour, miraculeusement, la guérir.' S'il ne s'agit pas, en effet, de nier la faute par l'excuse ou l'endossement, le contraste n'en demeure pas moins percutant dans la mesure où la faute pardonnée demeure bien, dans l'optique de celui-là même qui pardonne, une *faute* : 'Pardonner n'est pas changer d'avis sur le compte du coupable ni se rallier à la thèse de l'innocence [...] Bien au contraire! La surnaturalité du pardon consiste en ceci que mon opinion au sujet du fautif n'a précisément pas changé : mais sur ce fond immuable c'est tout l'éclairage de mes relations avec le coupable qui se trouve modifié, c'est toute l'orientation de nos rapports qui se trouve inversée, renversée, bouleversée!' Et la guérison évoquée réside dans le fait qu'en passant l'éponge sur ses fautes, le pardon restitue son innocence au pardonné lui-même, d'où cette autre formule typique : 'Le pardon pardonne au coupable bien qu'il soit coupable, parce que précisément il

43. P, 51, 191, 198, 197. Sur le pardon qui va dans le sens de la futurition, *cf.* 24. Sur l'excuse, *cf.* 198. L'auteur dit encore qu'en tant que 'premier mouvement' (P, 49), il est celui qui ne se met pas à détailler et marchander plus ou moins sordidement : 'Le pardon [...] pardonne d'un seul coup et dans un seul élan indivisible, et il gracie sans partage ; d'un seul mouvement radical et incompréhensible, le pardon efface tout, balaye tout, oublie tout ; en un clin d'œil, le pardon fait table rase du passé, et ce miracle est pour lui simple comme bonjour et bonsoir' (P, 199).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est coupable, parce qu'au fond et en dernière analyse il est peut-être innocent. Tout cela contradictoirement et à la fois! En somme le pardon pardonne parce qu'il pardonne, et il est de nouveau semblable en cela à l'amour [...] '[44]. Nous pourrions comparer ce processus à celui de l'humilité guérissant le remords en le regardant en face, comme nous disions plus haut.

Somme toute, l'on peut dire que le propre de celui qui pardonne est de s'oublier lui-même pour se mettre, par-delà le tort subi, à la place de son vis-à-vis offenseur. De là, le philosophe opère un lien intime et notable entre l'intellection et le pardon : 'si comprendre est pardonner, c'est parce que dans l'intellection s'accomplit le passage du Faire à l'Être et de l'acte à la personne totale'. Et voilà précisément en quoi nous reconnaissons le pardon comme un « mouvement vers », c'est-à-dire une *intention* : ' [le] pardon est une intention, et cette intention est tout naturellement dirigée vers autrui, puisqu'elle s'adresse à un pécheur que sa raison d'être est d'absoudre, puisqu'elle le regarde dans les yeux'. Ce mouvement vers la personne même de l'offenseur pour lui donner le premier rang dans la situation du moment, point où l'on reconnaît l'acte d'amour, est tout à fait déterminant[45]. Aussi, dans un propos qui rappelle ceux sur l'amour du méchant, l'auteur souligne combien le pardon affiche de manière privilégiée le fait que nous ayons bien affaire à un acte d'amour : 'Plus encore que le don, le pardon manifeste

44. VA2, 189 et 255, P, 197-198 et 191.

45. VA2, 80 et P, 51-52. Notons que Jankélévitch n'est pas sans relier le pardon aux différentes vertus. Il le présente ainsi comme le 'clignotement de la charité' (P, 11), le 'chiasme du méfait et de l'amour' (P, 43), qu'il compare à la fidélité, à la sincérité et aussi à l'altruisme, en tant qu'il est, lui aussi, relatif à 'un organe-obstacle qui [le] contredit et, en le niant, [le] rend méritoire' (VA1, 143). Il l'oppose en outre, quoique dans un même rapport personnel, à la mendicité, en tant que celle-ci implore alors que celui-là donne (*cf.* P, 15). Le point de départ de toute vertu est lui aussi, et bien sûr, au rendez-vous, comme il est facile de le voir : 'le pardon est un acte de courage et une généreuse proposition de paix' (P, 118). Nous pouvons aussi comprendre que la générosité est particulièrement concernée ici (cf. P, 195), et Jankélévitch la présente à cette occasion comme une fontaine de pardon (*cf.* VA2, 335). Enfin, nous reconnaissons bien dans pareil portrait une des formes de l'innocence (*cf.* VA2, 335).

la gratuité de l'instant charitable, car il exprime l'indépendance de notre choix par rapport à toute raison de choisir [...].'

Pour autant, même si les ordres de la justice et de la raison peuvent déjà nous ouvrir à l'altérité, et dans le cas présent nous faire tenir compte du fautif lui-même, Jankélévitch tient à souligner que le travail essentiel à faire ici n'est pas celui de l'intellection, dans la mesure où il s'agirait alors davantage d'excuse : 'Pour l'intellection il n'y a rien à pardonner, mais il y a une multitude de mécanismes délicats, de rouages et de ressorts à démonter, de motifs, d'antécédents et d'influences à comprendre. Et inversement pour le pardon il y a tout à pardonner, et il n'y a presque rien à comprendre [...].' Le mouvement drastique et gratuit du pardon appartient à « l'irrationnel » de l'amour et non au « rationnel » du logos de la justice. De sorte que Jankélévitch ne manque pas de préciser que le pardon n'a pas peur de briser ce « logos » strict dans l'espoir de rétablir le lien brisé avec l'autre : 'le pardon brise le cercle de la commutation close ; il s'ouvre lui-même à l'illégalité et au beau risque de l'aventure : et ce pardon-là n'est nullement, comme la plate excuse, la démission d'une justice en défaut, mais il est approximation gracieuse et positivité charitable'. C'est là tout l'esprit de l'équité et du purisme de l'amour, posant lui-même ses lois et pouvant toujours être cité en exemple. L'auteur poursuit : 'Le pardon, prêchant d'exemple, semble chuchoter à l'intention des rancuniers : Faites comme moi, qui suis hors de la légalité, comme moi qui ne vais pas jusqu'au bout de mon droit, ne fais pas valoir mes titres, ne réclame ni réparations ni dommages-intérêts, tiens quittes tous mes débiteurs, comme moi en un mot qui pardonne sans y être obligé '[46].

Cela dit, l'on ne peut pas ne pas observer que le tort causé par l'autre constitue une nouvelle cause potentielle de rejet et même de haine d'autrui, pouvant déboucher sur la méchanceté. Le pardon est-il réellement une éventualité digne de considération ? En fait, répond Jankélévitch, par le fait de se mettre à la place de l'autre, le pardon opère très précisément le renversement drastique de l'élan émotif de la rancune et du

46. VA2, 267, P, 118, VA2, 79 et P, 195.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désir de vengeance pour le tourner vers le vis-à-vis : ‘le pardon concentre [...] l’unilatéralité passionnelle, mais en faveur [...] et au bénéfice de la deuxième personne. En d’autres termes : l’indulgent renonce au point de vue unilatéral de l’égo pour la vue omnilatérale d’autrui [...] [et] l’indulgent devenu amant adopte et fait sien à nouveau un point de vue, un point de vue privilégié qui n’est plus celui du moi ni celui d’autrui en général, mais celui de l’*autre*, mais celui du Toi.’ Voilà comment il lui est possible, par-delà l’offense infligée, de retrouver l’ordre du toi et de l’amour. Et ce qui est alors refusé, c’est justement l’attitude qui consisterait à *réduire* l’ipséité de notre prochain à la faute qu’il a commise contre nous : ‘la grâce du pardon est un mouvement d’amour qui dépasse la réalité ponctuelle et atomistique de la faute’. Mais comme c’est bien au pécheur qu’elle s’adresse *à propos* d’un de ses actes, cela appelle cette nuance importante : ‘En réalité, le pardon ne pardonne pas tant la faute qu’il ne pardonne au fautif’, par exemple : ‘Pardonner un mensonge, c’est essentiellement pardonner au menteur de ce mensonge.’ L’opinion sur la faute, comme nous disions, n’est en rien modifiée d’autre part... Et c’est ce premier pas vers l’autre, cette ‘initiative’, ce ‘cadeau gratuit de l’offensé à l’offenseur’, qui a pour effet, déploie le philosophe, de dégeler le complexe de la rancune, porte de sortie grâce à laquelle nous pouvons espérer les retrouvailles de la réconciliation et de l’amour[47].

Les analyses du philosophe manifestent ainsi que dans le contexte d’une offense reçue, le pardon constitue l’opportunité de *retrouver envers et contre tout le rapport à l’autre en tant que deuxième personne*, qui aurait si facilement pu se corrompre en attitude méchante ne faisant que pointer et agresser le vis-à-vis sans le reconnaître ni le rencontrer. Aussi Jankélévitch peut-il revenir au leitmotiv de son propos sur le rapport à autrui : nous devons sortir de nous-mêmes au bénéfice d’autrui, et ce *jusque* dans la situation où il nous a fait du tort.

Seulement, qu’en est-il alors du mal lui-même ? L’offense commise contre nous quelle qu’elle soit ne peut être ni expliquée ni justifiée ni aimée... À la question de savoir si pardonner reviendrait à jouer le jeu du mal, sinon à le faire indirectement sien, l’auteur revient à la notion centrale d’organe-obstacle : ‘l’existence du mal n’est certes pas une raison de pardonner, mais elle n’est pas davantage un obstacle au pardon : du pardon elle est plutôt la mystérieuse et scandaleuse condition ou, comme nous disions, l’organe-obstacle’. Nous avons là un mystère analogue au besoin de l’altérité radicale d’autrui pour s’unir amoureusement à lui.

47. P, 122, 185, 197, 195 et 16. Sur le complexe de la rancune et le pardon, *cf.* 195.

Il faut comprendre que le renoncement à la vengeance par le choix du pardon s’avère providentiel, car il vient briser une chaîne d’actes de représailles – bien sûr mauvais – qui en droit n’aurait pas de fin. De la sorte, le pardon manifeste à la fois un rejet radical du mal et une attitude de pur amour, par quoi il fonde du reste toute la valeur de son geste : ‘Celui qui pardonne, loin de se rallier au mal, décide bien plutôt de ne pas l’imiter, de ne lui ressembler en rien et, sans l’avoir expressément voulu, de le nier par la seule pureté d’un amour silencieux ; loin d’aimer le fautif *à cause de* sa faute en lui pardonnant *malgré* cette faute, il pardonne au fautif *à cause de* la faute, et il l’aime *malgré* cette faute.’ Du reste, en raison même de l’irréversibilité du temps et du caractère en conséquence unique et irremplaçable de chaque instant, le philosophe n’est pas sans faire remarquer qu’il n’y a pas moyen, au sens strict, de « réparer » un tort commis, le « fait d’avoir fait » étant indestructible. De même, comme le geste provient de l’acte irrationnel d’une liberté, l’on peut également dire qu’il n’y a pas non plus de réelle « excuse » qui tienne. De là, le pardon tranche d’un seul coup ce problème insoluble dans le principe : ‘Le pardon, lui, pardonne justement *parce que* la faute est *inexcusable*.’ Peut-être pourrions-nous dire que le pardon est au quod, dans l’éclair instantané, ce que l’excuse est au quid, dans le déploiement de l’intervalle[48].

Cela dit, le fait de rendre le bien pour le mal demande évidemment un grand effort sur soi, considérant le mal causé qui exigerait, en droit, réparation. Aussi l’auteur dégage-t-il

48. P, 206 et 186-187 et VA2, 267. Sur le lien avec le quod et le quid, *cf.* VA2, 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une ambiguïté caractéristique quant au sentiment qui habite le cœur de celui qui pardonne : ‘le pardon pardonne à la fois de gaieté de cœur et à contrecœur’. Un renoncement important l’accompagne, de sorte que la joie l’accompagne certes, mais aussi la douleur. Nous avons là une réalité qui implique d’une manière particulièrement vive le ‘déchirement coûteux’ déjà évoqué, et peut-être comparable à la douleur de l’austérité. Tant pis pour la justice qui me serait revenue « en droit » : j’y renonce pour l’amour de mon offenseur. Si nous n’avons pas encore dans le pardon la négation de soi radicale du sacrifice à laquelle nous arrivons, il s’y trouve tout de même déjà un premier renoncement analogue : ‘Le pardon nous demande simplement, quand il s’agit d’une offense, de renoncer à la hargne, à l’agression passionnelle et à la tentation vindicative ; et quand il s’agit du péché, de renoncer aux sanctions, au prêté-rendu et aux exigences les plus légitimes de la justice.’

Face au problème du mal causé par l’autre, le pardon apparaît ainsi, dans la philosophie morale de Jankélévitch, comme un impératif du même ordre que celui de l’amour, plus exactement comme la *manière* de l’amour lui-même dans cette situation précise. Le philosophe ne précise pas moins une distinction qu’il convient d’opérer entre les deux : ‘Le pardon va de l’acte singulier à la personne, et l’amour, lui, va tout droit et d’emblée à la personne, et commence par elle, sans attendre, pour l’aimer, qu’elle soit malheureuse ou coupable : car l’amour est le plus court chemin d’un cœur à un autre cœur.’ Non sans poser un bémol quant au problème de la méchanceté, cela lui permet de renchérir sur l’impératif catégorique de l’amour : ‘il faut aimer absolument, se donner sans aucune restriction, pardonner à tout prix et dans tous les cas et à toutes les fautes et sans se laisser dégoûter jamais par l’impénitence ou décourager par l’ingratitude ; en bref, aller jusqu’au bout de la loi, et jusqu’au point même où elle devient absurde et contradictoire’[49]. Et dans la mesure où nous connaissons bien la vie de

49. P, 187, 57, 157 et 163, VA2, 351. Sur l’idée de rendre le bien pour le mal, *cf.* P, 43 et 185. Cf. encore Xavier Tilliette, ‘Une Kitième de l’âme’, dans *L’Arc*, ‘Vladimir Jankélévitch’, n° 75, 1979, 71, où il présente le pardon comme « la quintessence de l’amour », réalisant l’impossible de

la conscience finie selon notre auteur, nous ne pouvions que nous attendre à le voir préciser combien nous avons une nouvelle fois affaire à un combat à l’infini… Comme la vertu est une conquête perpétuellement inachevée sur l’impulsion égoïste, de même le pardon triomphe du mal sans pour autant jamais en venir finalement à bout. Et voilà comment reviennent en scène, au fil d’arrivée, la finitude de l’alternative et les polarités de la « vibration » constituant toute la vie morale[50].

En dernière instance, nous pourrions encore lier le pardon à l’amour du méchant mentionné à la fin du dernier chapitre, dans la mesure où, là aussi, il ‘éclate avec évidence un

pardonner l’impardonnable ; il souligne également ses liens particuliers avec la mauvaise conscience. D’autre part, nous nous devons d’évoquer le très délicat problème de l’« impardonnable » dans la pensée de l’auteur, qui l’a poussé à de célèbres et sévères positions sur les atrocités nazies ayant suscité nombre de commentaires. En effet, il paraît y poser une limite au pardon, alors que l’ensemble de sa pensée indique l’inverse au nom de l’amour. L’abomination organisée et exécutée par les nazis serait par définition « impardonnable », et la seule éventualité d’un pardon consisterait à supprimer une deuxième fois toutes les victimes, qui seules auraient pu pardonner. Jankélévitch est même allé jusqu’à imputer une responsabilité collective au peuple allemand en tant que tel. Ce sont là des propos qui surprennent et soulèvent bien des problèmes. Par exemple, et sans parler de la contradiction au moins apparente qui est impliquée, si seules les victimes peuvent pardonner, tout meurtre est impardonnable et pas seulement ceux de la Shoah ; ou encore, si les nazis niaient l’humanité de leurs victimes, l’attribution d’une responsabilité collective et inexpiable au peuple dont ils sont sortis ne sous-entendrait-elle pas une « déshumanisation » du même genre, alors que l’on prétend en dénoncer l’idée même ? Pour autant, cette grande sévérité peut être attribuable au militantisme radical dont le philosophe a toujours su faire preuve sur les débats de son temps, et à même lesquels il a bien pu assumer le fait de tenir des propos unilatéraux… Sur cette difficile question, à même les pires abominations de l’histoire du XX^e siècle et qui nécessiterait un travail à part, *cf. L’imprescriptible ; Pardonner ? Dans l’honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1986, sans oublier le dossier de la revue Magazine littéraire, n° 333, 48-58. Jean-François Mattéi fait une critique sévère du philosophe sur ces éléments dans *De l’indignation. Essai*, Paris, La Table Ronde, 2005 (Contretemps).

50. *Cf.* P, 212-213. L’auteur dit encore : ‘Le pardon pardonne à la fois bien-que et parce-que, et en même temps il ne pardonne ni parce-que ni bien-que ; et d’autre part ces deux vérités (l’un et l’autre, ni l’un ni l’autre) sont à la fois vraies et fausses […] Et ainsi à l’infini’ (SI, 27). Le ‘cas-limite’ du pardon est ‘un effort sans cesse à recommencer’ (P, 7).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désintéressement qui est la limite de l'humain et du surhumain'. Le commandement de l'amour, avec son absolue gratuité et son service total de l'existence de l'autre, doit toujours, ici comme ailleurs, *avoir le dernier mot*.

L'essentiel de la thèse de notre auteur sur le pardon, quant à nos préoccupations, est donc que l'être humain appelé à aimer *ne doit pas* reculer devant l'éventualité d'un tort infligé par son prochain. Et comme c'est toujours le cas dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch, la solution aux difficultés impliquées gît dans les profondeurs de la volonté et le mystère dynamique du devenir.

La tragédie du sacrifice : pour l'autre contre soi ; « mort d'amour »

Après tous ces éléments, il nous reste enfin à toucher la « fine pointe » du don de soi dans la vision jankélévitchienne de l'amour.

Il convient de répéter ici l'impératif de l'abnégation, en considérant une autre de ses – nombreuses ! – formulations : 'En principe, l'abnégation prescrit à l'amour aimant de se donner, de se dévouer corps et âme à l'amour aimé, qui est deuxième personne d'amour ; la première personne d'amour devrait se perdre d'une perdition totale dans la deuxième'[51].

Dans pareilles conditions, l'apothéose de l'amour constitue sans contredit le *drame du sacrifice*. Le philosophe lui accorde un statut privilégié en le présentant comme la 'situation-limite', l'"article suprême' de la tragédie de notre existence, également le revers négatif de l'acte moral dont la charité est le revers positif. Il précise : 'l'amour porte en lui-même sa propre négation ; l'amour, à l'extrême limite, se dément lui-même. Telle est la sublime absurdité du sacrifice, tel l'héroïque non-sens : le sacrifice nihilise tout problème, y compris celui-là même qui le pose !' 'L'amour aime jusqu'à en mourir, *usque ad mortem*, et la mort est donc son ultime et seule limite'[52].

51. VA2, 257, PM, 119.

52. VA2, 337, PM, 64 et VA2, 141. Sur le sacrifice comme revers négatif de l'acte moral, *cf.* SI, 84.

La situation, plus que jamais difficile à décrire dans le pauvre univers des mots, paraît violemment contradictoire et intenable comme jamais ! Elle est pourtant bien attestée par l'expérience, que l'on songe aux situations de guerre, à ceux que nous honorons comme des héros... Voici que l'acte sans lequel le bien ne serait qu'une abstraction se trouve *in concreto* interrompu par la mort de l'« amant-acteur ». Il n'y a pourtant pas lieu de reculer devant ce point, nous dit Jankélévitch avec force, ni dans l'acte ni dans le principe : le 'don métempirique' du sacrifice ne constitue rien de moins que l'organe-obstacle ultime et l'impossible-nécessaire de l'amour. Son sommet n'est-il pas le don total de soi ? Assumons-le donc jusqu'à la mort réelle, jusqu'à la consommation de la tragédie de l'alternative... Par suite, dans le champ de notre étude, nous pouvons voir le sacrifice comme paradoxalement la *fine pointe du rapport à autrui*, résumant en elle-même l'« extasis » maintes fois présentée comme décisive et le « sauf moi » de l'axiome que nous avons vu, en tant que ceux-ci s'y trouvent acculés à leur plus extrême extrémité. Avec l'idée de l'amour sans mérite ni réciprocité, le sacrifice constitue la 'limite inattingible' de 'l'ordre intérieur' propre à la volonté. Mais en parlant ainsi, le philosophe du paradoxe qu'est Vladimir Jankélévitch ne fait que nous ramener brutalement à la même question, qui se révèle particulièrement brûlante avec les aspects décisifs en jeu : comment cela est-il possible[53] ?

Le fait que nous ayons affaire à l'univers de l'acte et de l'instant, et non à celui de la disposition et de l'intervalle, n'a jamais été aussi évident... Comme le courage est la vertu du commencement et la fidélité celle de la continuation, le philosophe ajoute maintenant que le sacrifice est la vertu de la *fin*. Il désigne lui-même, nous dit-il, l'étrange « survérité » qui rend vraie la vérité de l'ordre de la charité, le référent selon lequel l'amour constitue la source même des valeurs située au-delà de toutes valeurs. Dans la mesure où l'action que je pose procède de ce qu'il convient d'appeler ici une mort à soi-même pour l'autre, elle se trouve d'emblée justifiée moralement. Bien

53. VA2, 325, PM, 45 et SI, 223. Sur le lien avec l'organe-obstacle et l'impossible-nécessaire, *cf.* VA2, 85 et PM, 40.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évidemment, dans le présent cas, cela exigera un courage typique, un 'pouvoir de détachement, un désintéressement [...] absolu à l'égard des intérêts insignifiants et des détails quidditatifs de l'existence'. De la sorte, le sérieux au sens vu se trouve au rendez-vous d'une manière également inédite. Nous pouvons dire en d'autres termes que l'esprit propre au sacrifice consiste à assumer, dans une intention pleinement vraie et pure, l'affrontement du « plus difficile », en l'occurrence une situation où *l'impératif de l'amour du prochain implique – concrètement – ma propre mort*.

Voilà bien une éventualité qui ramène avec une vivacité aiguë la 'contradiction tragique, antagonique qui dresse la personne contre le tout', issue de 'l'incohérence constitutionnelle et [du] sporadisme de l'univers des monades'. L'insistance de l'auteur sur cette dichotomie essentielle dans le présent contexte s'avère d'ailleurs autant caractéristique que remarquable: 'ce n'est pas [...] le même qui est sacrifié et en faveur de qui le sacrifice est demandé, ce n'est pas le même qui est la victime et le bénéficiaire: je suis la victime, mais le bénéficiaire est un autre que moi; un autre, ou autrui, et non mon propre futur, vivra grâce à mon dévouement'[54]. De là, et comme il l'avait déjà fait pour l'austérité, Jankélévitch tient à souligner l'importance décisive de l'orientation vers une deuxième personne vis-à-vis et nommée: 'Le sacrifice n'est pas un sacrifice s'il n'implique la pensée de l'autre et l'intention de mourir *pour quelqu'un*. [...] il n'y a de sacrifice véritable que la mort consentie *par amour pour quelqu'un*', et comme toujours indépendamment de son mérite, c'est-à-dire abordée dans sa valeur absolue propre. Il n'y a pas d'autre critère pour reconnaître formellement 'l'authenticité, la particularité, la sincérité du sacrifice. Car il n'est pas de sacrifice en soi, ni d'amour en général.' En ce sens, remarquons que le philosophe français reprend les distinctions à l'intérieur du rapport à autrui afin d'expliciter une différence notable entre « sacrifice » et « abnégation »: 'il y a une extrême différence entre mourir pour l'autre en général, sans savoir pour qui, et vivre pour quelqu'un, vivre pour

54. VA1, 113, VA2, 341 et 62. Sur le sacrifice comme vertu de la fin, *cf.* VA1, 89, et comme survérité, *cf.* SI, 59.

quelqu'un qu'on aime jusqu'à en mourir, vivre et mourir d'amour: le dévouement aveugle à autrui fonde la simple *abnégation*, au lieu que le dévouement dont l'amour est la seule intention et l'aimé le seul but s'appelle *sacrifice*'. En un mot, le sacrifice ne consiste pas à mourir pour « autrui » mais bien à mourir pour « toi »[55].

Comme l'on était également en droit de s'y attendre, Jankélévitch est d'avis qu'avec le sacrifice, nous touchons encore la cime extrême de l'*innocence*, plus précisément la réponse finale que celle-ci donne au décevant régime de l'alternative. Puisqu'en définitive la vie humaine se trouve ainsi faite qu'il est impossible de se choisir soi-même en même temps que *l'autre*, l'existence monadique propre s'opposant d'une certaine manière au reste du monde, l'innocent fait le grand saut et *choisit autrui seul*, de telle sorte que « je » et « tu » se trouvent concrètement interchangés jusqu'au bout, et que '[la] première personne passe dernière'[56]. Jankélévitch ne dissimule pas le caractère « supranaturel » d'un tel geste, où la réciprocité se trouve bannie comme jamais: 'l'homme du sacrifice veut son propre néant d'un vouloir vertigineux, hyperbolique et surnaturel; car on peut aimer quelqu'un jusqu'à consentir de ne le point voir et d'être aliéné de sa présence [...] Tout l'irrationnel de l'amour tient à cette héroïque folie qui lui fait désirer l'impossible et l'embrase et le consume dans l'éclair aveuglant de la suprême contradiction; incapable de devenir entièrement le toi, le moi s'engloutit dans le rien abyssal de son être. *Usque ad mortem!*' C'est la loi de démesure et de frénésie propre à l'amour vérifiée jusqu'au bout, et le résultat est l'étonnant 'plongeon dans le Rien' de la 'mort à soi-même', nouvelle « collision » brutale pour l'intelligence: 'Le verbe Être qui, copulatif ou ontologique, se rapporte évidemment à *quelque chose*, ici se rapporte absurdement, contradictoirement à

55. VA2, 346 (*cf.* aussi AES, 35 et J1, 87), AVM, 244 et PI, 304.

56. IM, 402. L'auteur dit également: 'La volonté qui dit "à jamais" et "toujours" et qui renonce à toutes les satisfactions de l'amour propre, cette volonté consent d'un seul coup à vivre uniquement pour autrui, par une fonte et débâcle soudaine de la disposition autiste. Elle veut son propre non-être comme un moyen de poser l'être de l'aimé, elle se nie pour revivre en l'autre' (VA2, 350).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'absence de toute chose, à l'inexistence de toute existence et au non-être de tout être : *je suis rien*, et par conséquent je *ne* suis *pas* [...] La négation ainsi se propage du prédicat au verbe.' La seule possibilité d'une option aussi radicale et décisive est largement suffisante aux yeux du philosophe pour présenter le sacrifice comme 'la suprême liberté de l'homme', au sens où nous l'avions présentée : 'exaltant la liberté jusqu'au point où elle contredit l'existence même de l'agent, il est l'absurde, l'inexplicable et imprévisible discontinuité ; l'impossible enfin accompli'[57]. Telle est 'la grande percée hyperbolique et métempirique du sacrifice gratuit', où l'on retrouve de manière particulière le caractère substantiellement « en devenir » de l'humain, et ce qui « advient » de lui dans le saut vertigineux de l'amour. Sous cet angle, nous pourrions suggérer que, dans la mort pour l'autre, l'« éclair' amoureux, analogue à celui de l'intuition gnostique et fulgurante, constitue un « devenir-l'autre » cette fois parfaitement réalisé... et immédiatement anéanti ! C'est ainsi que le sacrifice, paradoxe des paradoxes, constitue aux yeux de l'auteur l'impossible-nécessaire par excellence, l'organe-obstacle entre tous en matière d'amour : 'Sans doute le sacrifice déchirant est-il pour l'amour un organe-obstacle constitutionnel ; sans doute le sacrifice est-il la nécessaire impossibilité, l'impossible nécessité de tout amour.'

Seulement voilà : pareille présentation ne répond pas au problème de la *possibilité* d'un tel acte, et ne fait au contraire que l'aviver.

En fait, il semble que la contradiction immédiate d'une négation propre de l'être assumant l'acte du sacrifice soit aussi impossible à « penser » que l'union amoureuse, et que, cette fois encore, nous ne puissions qu'en prendre acte dans l'expérience concrète. Devant cette situation, l'auteur ne peut donc qu'exprimer les mêmes idées que nous avions vues en tâchant de les formuler selon le présent sujet. Aussi revient-il, confronté à la radicalité implacable de l'alternative, au « grand saut » irrationnel et drastique qu'il s'agit d'assumer, et où nous reconnaissons aussi bien l'esprit de Kierkegaard que les précédentes observations sur le choix : 'L'alternative déchirante, l'alternative insoluble, faute de pouvoir être résolue, est tranchée par décision "gordienne". Telle est la "folie" du sacrifice'[58].

Qui plus est, le propre du véritable acte étant sa spontanéité « aveugle » ou sans visée empirique, celui dont nous parlons n'y échappe évidemment pas : 'le sacrifice [...] ne gagne que parce qu'il n'y pense pas ; n'atteint l'universel que parce qu'il ne le vise pas ; aucun pragmatisme dans cette décision aiguë et presque aveugle : cet acte, le plus solitaire de tous les actes, acquiert, de par son innocence même, une valeur générale'. De là, il n'y a ni explication, ni analyse, ni théorie qui tiennent, mais uniquement cette « radicalité-limite » qui accomplit jusqu'à son terme l'idée si cruciale de la « sortie de soi » : 'Le sacrifice n'est pas simple renoncement à ceci ou à cela, le sacrifice est l'arrachement de tout l'être à la totalité de son être. Dire oui au non-être, c'est là une décision inconcevable que la volonté assume en quelque sorte extatiquement.' Et bien sûr, cette décision, à l'instar de tout acte d'amour, ne donnera pas dans la modération : 'Le sacrifice ne fait pas acception de la mesure, mais il obéit bien plutôt à la loi du tout-ou-rien ; le sacrifice est total, ou il n'est pas.' L'auteur ne néglige pas de redire également pour lui que nous ne parlons pas du fruit hasardeux d'un long et laborieux effort, mais bien d'une motion toute simple réalisée avec une facilité déconcertante : 'Le sacrifice n'est [...] pas le superlatif d'une contention progressive ni l'apogée d'un effort continu ; et la chose la plus difficile du monde, la plus déchirante, la plus coûteuse – vivre pour l'aimé à en mourir – cette chose est en un sens la plus facile, la plus immédiate et la plus simple. [...] Se donner un peu coûte beaucoup ; se donner beaucoup coûte peu ; se donner tout entier ne coûte plus rien'[59].

57. VA2, 349, VA1, 345-346, VA2, 344 et 345.

58. VA2, 122, IM, 314, VA2, 85 et PM, 35. Sur le lien avec Kierkegaard, *cf.* à nouveau H. Politis, 'Jankélévitch kierkegaardien'... L'auteur ajoute que le sacrifice constitue un geste drastique de l'ordre de la foi et non du raisonnement, où l'on se nie soi-même pour affirmer l'autre : 'le sacrifice que l'amour inspire n'est pas une démission stérile, mais bien plutôt un acte de foi' (VA2, 346).

59. VA2, 342, PM, 52, SI, 23 et VA2, 349.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi l'*événement* du sacrifice arrive-t-il dans la réalité, et nous voyons le caractère simple et aisé de l'amour véritable reparaître jusque dans ces circonstances extrêmes.

Nous pouvons donc bien le constater : cette fine pointe, cet ' acte hyperbolique ' avec son « tout ou rien » typique, se trouvait déjà intimement présent dans l'amour d'autrui tel que nous l'avons vu au précédent chapitre. Comme nous l'avons déjà suggéré en effet, l'oubli de soi que nous y avons posé comme central est également présenté par l'auteur comme une sorte de « mort » à soi-même pour son prochain :

> Au bout de cet élan infini quand il va jusqu'à l'extrémité de lui-même, Phèdre et Diotime sont d'accord pour trouver le sacrifice suprême, mourir-pour-l'autre [...], n'est-ce pas la conséquence paradoxale, hyperbolique et contradictoire du désir ? Aimer, au suprême degré du délire amoureux, n'est-ce pas mourir d'amour ? Le sacrifice est donc la limite, la délirante limite de cet appétit d'immortalité qui fait toute notre gêne amoureuse : dans cette chasse éperdue [...], la conscience à la poursuite de son complémentaire en vient à désirer le néant.

Aussi, à proprement parler, le sacrifice tend dans la *même* direction que le désir extatique de l'amour, qui va jusqu'à désirer son extinction propre afin de lui laisser vraiment toute la place. Dans l'intention du sacrifice se trouve de là serti, continue d'expliciter le philosophe, ' le concentré d'une volition sublime qui se veut abolie ', par quoi se trouve réitéré mine de rien le commandement de l'amour : ' La bonne volonté altruiste et l'amour, ils exigent que nous vivions pour autrui jusqu'à notre dernier souffle et jusqu'à la toute dernière expiration de notre respiration, jusqu'à la dernière goutte de notre sang et jusqu'au dernier globule de cette dernière goutte, jusqu'à la dernière systole et jusqu'à la dernière diastole ! '[60].

Et le point peut-être le plus surprenant de cette situation, mais pour autant parfaitement conforme à « l'ordre » de l'amour selon Jankélévitch, est l'affirmation que cette suprême négation de soi se convertisse, là encore, en *affirmation* suprême : ' Le sacrifice est [...] le "Non" total opposé à l'être-propre total, et

60. VA2, 341, VA1, 87, VA2, 345 et PM, 65. Sur le lien avec le ' tout ou rien ', *cf.* VA2, 342.

ce "Non, ne réservant rien, s'identifie au Oui suprême sans restriction aucune ni mélange impur. [...] le sacrifice a tout sauvé en perdant tout. ' ' [...] il ne dit pas Non, mais Oui. ' C'est toujours le principe selon lequel tout le monde a des droits excepté moi : l'impératif moral est la seule réelle voie d'accomplissement pour l'homme, et si le sacrifice, par devers soi, peut apparaître comme une ruine, il faut en réalité savoir bien regarder la situation : ' Le sacrifice suprême est d'abord un échec dans la mesure où l'être-aimant [...] est devenu inconsistant et quasi inexistant ; mais cet échec, transfiguré par l'optique morale du devoir, est aussi la plus miraculeuse des chances, et la plus triomphale [...]. ' C'est là tout l'esprit de « l'affirmation suprême » et du « oui », et le philosophe renchérit en soutenant que la pénibilité pourtant indéniable de l'oblation radicale se trouve mystérieusement et spontanément transfigurée par le fait qu'il s'agisse d'un acte d'amour : ' l'amour est la synthèse miraculeuse de la douleur et du plaisir ; [...] il va [...] dans le sens de la plus grande résistance et du plus grand effort et rend capable du sacrifice suprême '[61]. Cela nous reconduit à un autre élément central de sa pensée, à savoir que le sacrifice n'est jamais consenti à contrecœur mais bien dans une *joie* et un enthousiasme caractéristiques qui se moquent de l'absurdité de l'événement : ' Le sacrifice, ce n'est pas de "consentir" avec résignation, mais de "vouloir" avec joie ', précisant plus loin : ' dans la profondeur d'une joie grave et non pas dans l'excitation d'une gaieté superficielle '. L'on pourra peut-être rétorquer qu'une telle joie ne pourra du moins pas être de l'ordre du plaisir... L'auteur répond qu'elle doit être regardée comme un ' *tertium quid* qui n'est ni intermédiaire entre plaisir et douleur, ni au-delà de l'un et de l'autre, mais qui est paradoxalement l'un *et* l'autre à la fois '. L'auteur évoque ' un véritable état de grâce ', qui demande ' l'extrême courage de l'instant [...] au delà duquel commence le rien métempirique '. C'est bien le narcissisme qui est un honteux échec pour l'être propre, et au contraire l'oubli de soi jusqu'à la mort par amour pour l'autre qui constitue sa vraie affirmation et sa vraie victoire.

61. VA2, 343 et 346, PM, 147 et AVM, 246.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au cœur de cette description, l'insistance de Jankélévitch sur l'idée de 'délire' et de 'divine folie', en rappelant constamment l'impératif de «sacrifier l'égo», s'avère particulièrement remarquable[62]. Et nous nous devons de souligner que c'est dans ce contexte que le philosophe parle de la 'mort d'amour', ou 'mort au printemps', qui 'ravit la conscience, dépouillée de tout et même de soi', laquelle trouve ainsi, 'dans ce rien de son être [...] la divine plénitude'.

En effet, dans la droite ligne du rapprochement que nous venons de faire, l'amour peut encore être regardé comme un feu qui touche et qui blesse, comme cela est illustré par la flèche de Cupidon dans son caractère ultime et tragique. De là: 'Cet amour aigu, "acutus, violentus", crée dans l'âme blessée un régime spécifique qui est le prélude à son euthanasie et que les mystiques ont appelé "languor". La langueur est un ennui dynamisé par l'impatience de l'attente', et alors ''l'exultation joyeuse, mécontente et joyeuse, jamais rentière, tend d'un élan infini vers le sacrifice'. C'est de là que jaillira le paradoxe entre tous, le point le plus aigu de ce que nous avons présenté plus haut comme le mystère de la rencontre et de la communion: 'La mort d'amour! Voici la plus extrême des alliances de mots, la plus aiguë et la plus absurde des contradictions à laquelle les antithèses amoureuses conduisent les extatiques.' L'auteur se réfère particulièrement à saint François de Sales, décrivant cette 'parfaite exinanition de l'égo dans l'holocauste de la suavité', et précisant que 'la mort est la limite extrême de la violence d'amour'. Oui, 'l'égo, arrivé à ce point d'incandescence, meurt pour revivre en l'autre', ce cher toi aimé, dans un événement toujours pénétré de la plus extrême simplicité: 'le consentement au sacrifice exige une grande simplicité d'esprit, sans contention ni inflation. Mourir d'amour, pour un amant ne coûte que la peine de *vouloir vouloir*; mourir d'amour est devenu aussi simple que bonjour et bonsoir'[63].

62. VA2, 343-344 (*cf.* aussi PI, 304), AVM, 246-247, IM, 310 (*cf.* aussi 403), VA2, 343 et 342. Sur l'impératif de sacrifier l'égo, *cf.* VA1, 119.

63. VA1, 87-88, VA2, 277, 353, 277, 278 et 190. L'auteur dit encore: 'vivre pour l'autre et mourir pour l'autre [...] coïncident en cette fine extrême pointe de l'âme, en ce presque-rien aigu qui est une mort d'amour'

Aussi, si l'on se concentre à nouveau sur le sacrifice proprement dit, nous pouvons le constater: le fait que nous n'existions qu'en aimant se trouve avéré de la manière la plus inouïe qui soit, à savoir par l'affirmation d'une sorte de «vie» «dans» la mort elle-même! Ce qui s'y produit est «grave», disons une nouvelle fois sérieux, mais fait bien partie intégrante, nous dit le philosophe, de notre responsabilité morale de faire le bien séance tenante, c'est-à-dire d'aimer notre prochain.

D'autre part, selon les principes de la morale vécue en première personne, si tous les êtres humains sont égaux en dignité et en valeur, si parallèlement l'existence d'aucun d'entre eux n'est pour autant nécessaire comme telle, il demeure que le fait d'assumer le sacrifice de sa vie pour la vie d'autrui n'en a pas moins, sous le critère de l'amour, valeur d'obligation... et c'est là pour le philosophe une nouvelle occasion de répéter combien la vie morale non seulement n'a rien d'une promenade désinvolte, mais qu'elle implique encore de violents conflits entre ma vie et celle de l'autre qui doit toujours passer première:

> il y a un conflit insoluble entre l'impératif inconditionnel du sacrifice et les exigences de la conservation personnelle, et ce débat propulse infatigablement une vie morale que l'optimisme imagine stationnaire et consonante. L'éthique n'est pas un accord parfait majeur sans histoire, mais la solution sans cesse renaissante, – l'alternative déchirante de la culture individuelle et du dévouement social. Et c'est tout l'irrationnel du sacrifice que son intention ruine et absurdement contredise sa condition matérielle; qu'il rende impossible sa propre possibilité; et nie ce qu'il présuppose.

(VA2, 73). L'être du moi se nihilise à force de s'amenuiser, dans la foulée de ce que l'auteur présente comme la 'justice-charité' (*cf. idem*). I. de Montmollin évoque pour sa part un «ravissement de l'ipséité à son ancienne vie», induit par le «charme amoureux» provoquant un «holocauste mystique». Ainsi la mort d'amour n'est-elle pas «non-vie» mais «plus-que-vie» (*cf.* 371), *Cf.* encore Alvaro Lorente-Perinan, 'Le corps de l'être ou ontopathie: l'espace potentiel de l'esse in via', dans *Écrits pour Vladimir Jankélévitch*, 166-169. La mort d'amour y est présentée comme un autre nom pour le désir de l'autre qui est «autre». L'auteur évoque ainsi la «mort de sur-amour» qui conduit paradoxalement «l'amant à la plénitude de la vie dans la mort», plus exactement une «mort-aimante» (168). Sur la mort d'amour chez saint François de Sales, *cf. Traité de l'amour de Dieu*, VII, 13.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Également, nous ne serons pas sans remarquer dans pareille condition que « l'amour universel », présenté plus haut comme solution, paraît à nouveau sérieusement ébranlé dans son application par de tels éléments. Cette fois en effet, l'amant, lui-même membre de la « communauté » en question, disparaît... Pourtant, et dérisoirement, cette difficulté elle-même ne vient que manifester une nouvelle fois la valeur *réellement* absolue de chaque ipséité individuelle, aussi bien celle de celui qui se sacrifie que celle de celui pour qui il se sacrifie : ' [La] contradiction paradoxale [du privilège œcuménique] permet de comprendre la valeur invariable du sacrifice et de l'amour. En ce monde de monades égales et de fins-en-soi, il n'y a pas de "grandes" causes et de "petites" causes : l'injuste holocauste d'un absolu garde toujours même noblesse et dignité, quel que soit l'absolu auquel cet absolu se consacre. ' C'est l'esprit de l'axiome selon lequel « tout le monde a des droits sauf moi » qui revient à la charge.

Du reste et de la même manière, je ne peux bien sûr pas davantage revendiquer que mon vis-à-vis se sacrifie pour moi. C'est ma propre volonté qui se trouve, ici comme toujours, seule concernée : ' le vicariat représente bien pour moi l'irrationnel et absurde devoir du sacrifice *à* autrui, mais il ne représente jamais le droit au sacrifice *d'*autrui '. L'égocentrisme se trouve alors plus que jamais servi[64] !

64. VA2, 254 et 347, et SI, 231. Le philosophe ne manque pas cette nouvelle occasion de souligner combien nous devons toujours nous méfier de lui : ' Il y a douleur à déranger l'adaptation ou réadaptation de la philautie à la situation nouvelle qui lui est créée par le sacrifice, – car l'égoïsme est aussi ingénieux que la vitalité ; l'égoïsme a la vie dure ! ' (AVM, 211). Du reste, l'austérité complaisante et auto-contradictoire se trouve également et une nouvelle fois réfutée par de telles analyses : ' celui qui *se prive pour lui-même* d'abord se contredit, puisque à la fois il se frustre et se comble ; ensuite il renie *ipso facto* toute la vertu de la privation, la raison d'être de la privation étant de se priver *pour un autre* : il faut que l'ipséité Je accepte de souffrir pour l'ipséité Tu ou à sa place, que l'égo se désiste de son égocentrisme et de son vouloir-propre : c'est le sens extatique du sacrifice-à-la-mort et de l'abnégation hyperbolique ' (AVM, 233). S'il n'y a pas deux personnes en relation, s'il se trouve n'y avoir qu'un circuit fermé entre un moi au présent puis au futur, ou encore un moi qui se réduit à un cas particulier et un autre plus 'global', nous n'avons alors affaire qu'à de la 'pseudo-austérité', de la 'pseudo-privation', et un 'sacrifice pour la frime' (AVM, 233-234). Sans l'amour, pareil comportement relève franchement d'une ridicule prouesse, sinon du suicide, où le sujet est seul avec soi (*cf.* VA2, 345-346).

Mais tout cela étant dit, l'on pourrait fort bien rétorquer que nous sommes appelés à *vivre* en ce monde, et que le commandement de l'amour s'adresse à des vivants et non à des morts. Que faire alors de pareilles exhortations ?

Dans d'autres passages où Jankélévitch continue de décrire la disposition d'esprit propre au sacrifice, il tient à préciser, comme le lien intime souligné avec l'union amoureuse nous avait déjà permis de l'entrevoir, que le sacrifice consiste à se dévouer pour notre prochain jusqu'à la mort propre certes, mais seulement *s'il le faut* : ' ce [que l'homme du sacrifice] veut, c'est donner la vie à un autre : en gardant la sienne si possible, en sacrifiant la sienne si l'alternative le demande ; mais avec pour seule visée et seul inspirateur, dans les deux cas, l'aimé auquel il s'identifie, en qui il s'abîme et s'absorbe et se perd. Le sacrifice ne veut pas la mort pour la mort, mais la mort pour la vie. ' C'est en réalité l'alternative elle-même, à laquelle nous sommes soumis par notre finitude, qui décide de la conclusion *concrète* des événements où nous nous trouvons. Par suite, dans les circonstances concrètes de la vie, ce n'est pas de mourir ici et maintenant qui importe mais bien d'assumer avec sérieux le fait de *risquer réellement sa vie par amour pour « toi »*, par exemple prendre la défense du prochain que l'on voit attaqué par un autre, en actes ou en paroles, dans une situation où le risque de représailles graves est réel et élevé. Pareil endossement d'une telle éventualité dans le cas où une situation l'impose se révèle bien lui-même un témoignage de vertu, nous dit l'auteur, même s'il ne remplacera jamais l'acte de mourir réellement pour l'autre. En effet, le « sérieux de l'intention » dans l'acte concret, alors que l'on ignore quelle sera la suite, n'a rien d'une comédie : ' l'intention du sacrifice est [vraiment] capable d'aller jusqu'à l'extrême limite métempirique du don de soi, limite qui, pour tous les hommes, est la mort '. Par suite, il n'y a rien d'une aberrante course au suicide dans le sacrifice, et ce malgré le fait que la pleine acceptation d'une mort possible et peut-être presque certaine s'y trouve bien présente. Nous avons

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

affaire à la manifestation la plus vive et la plus radicale de ce que nous pouvons appeler ici l'impératif de la « mort à soi-même » afin de vivre pour l'autre, d'autre part déjà présent d'une certaine manière dans l'acte de charité le plus humble. En outre, c'est bien le régime de l'*intention* qui réapparaît de la sorte : 'L'intention de l'altruisme n'est pas de se faire mal à soi-même, mais de vivre pour l'autre ; et il lui arrive seulement de vivre pour l'autre jusqu'à en mourir.' Bref, nous sommes toujours avec le bon Samaritain, au cœur du régime de l'occasion contre celui de la course aux prouesses menteuses et hypocrites. L'intention du sacrifice accepte *sérieusement* une mort *possible*, et d'un point de vue moral, cela suffit : 'Le dévouement à autrui est [...] un dévouement en deçà de la mort, un dévouement intra-vital, et la volonté qui l'assume reste dans l'immanence'[65].

Ceci dit, même s'il n'est donc pas nécessaire *in actu*, le « cas-type » du sacrifice n'en demeurera pas moins bel et bien celui de la mort de l'amant, dont l'auteur ne tait pas le caractère scandaleux et 'contre-nature' ou 'surnaturel', puisqu'il dément le principe naturel et viscéral entre tous de la conservation[66].

Le principe du sacrifice touche encore nombre d'aspects qui méritent une mention. Ainsi, en plus des cas extrêmes où l'on met réellement sa vie en danger, le philosophe ajoute que le domaine de l'avoir peut être concerné, comme dans le cas de donner plus que son superflu à notre vis-à-vis dans le besoin. L'on retrouve également quelque chose d'analogue dans le fait de voir un jeune médecin dépenser tout son savoir et son énergie pour la survie d'une personne âgée désagréable et « socialement inutile ». En pareil cas, 'l'irremplaçable sacrifiera sa vie au bougre qui ne le vaut pas!', point où l'on retrouve de manière

65. PI, 304, VA2, 342, AVM, 244 et PM, 80. Sur l'idée que l'acceptation d'une mort éventuelle ne remplacera jamais l'acte lui-même, *cf.* VA2, 344-345.

66. VA2, 341 (*cf.* aussi 344). Sur le caractère scandaleux de la mort de l'amant, *cf.* VA2, 71. *Cf.* au demeurant cette remarque : 'nul ne quitte son "être" de lui-même, sinon dans l'absurdité du suicide ou dans la sublimité du sacrifice' (VA2, 321).

forte 'le mystère du privilège-universel qui fonde l'égale dignité de tous les hommes', indépendamment de leur caractère, leurs avoirs ou leur « utilité ».

L'esprit du sacrifice est encore implicitement présent dans tous nos actes en raison de notre finitude, *via* la loi de l'alternative nous empêchant tout cumul : un choix exclura toujours « autre chose »... On le pressent aussi avec netteté dans la générosité : 'le sacrifice héroïque n'est pas sans rapport étroit avec la générosité ; [...] La générosité tend en effet vers la limite du sacrifice hyperbolique et de l'humilité hyperbolique'[67].

Enfin, c'est ce même esprit qui préside à la loi d'avalanche de l'amour elle-même, selon laquelle les amants déséquilibrent à l'infini leur amour en voulant donner toujours davantage à l'autre qu'ils n'en reçoivent de lui. Sur ce point, le philosophe tient à spécifier que, considérant la valeur absolue de chaque personne ou « l'Absolu plural », 'le sacrifice du bénéficiaire ne compense pas celui du donateur : deux sacrifices [...] se doublent sans se neutraliser'. Nous reconnaissons bien là le régime d'inflation infinie dont il s'agit.

Bref, il appert que le cas ultime et tragique du sacrifice désigne le point où nous sommes rattrapés de la manière la plus aiguë par notre finitude et notre mortalité, ce sans quoi le fait de se dévouer tout entier pour ses frères ne poserait même pas problème. Par lui sont désignées nommément les 'situations-limites', les 'instants extrêmes et suprêmes où la volonté culmine à la cime d'elle-même et où, dans un éclair, se déchire l'intermédiarité qui nous retenait dans le train-train de la continuation'. Nous reconnaissons une nouvelle fois dans ces traits l'ordre du quod, et l'auteur profite de l'occasion pour suggérer cette courte synthèse : 'Héroïsme, Sacrifice, Pur amour sont les noms que portent ces sommets vertigineux, ces "acumina" sublimes de la quoddité [...].'

67. VA2, 151 et 321. Sur les liens avec le domaine de l'avoir, *cf.* 342 ; l'exemple du jeune médecin se trouve dans 346-347. Sur les liens avec l'alternative, *cf.* 338. L'auteur évoque également à propos de la générosité l'idée de 'se sacrifier en personne' : 'C'est le même qui est le donateur et le don, le propriétaire et la propriété ; [...] le bienfaiteur est lui-même le cadeau' (VA2, 324).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, le mouvement ultime, déchirant et joyeux du sacrifice constitue bien, aux yeux de l'auteur, non seulement *le sommet de l'amour et du rapport à autrui mais encore « l'affaire » de la conscience*, elle-même ' [moyenne] entre le mortel et l'immortel '. Et avec Platon, il tient à souligner que cette affaire est une affaire *divine* : ' la mort d'amour est un bûcher du mont Œta, le bûcher de la transfiguration, la flamme où le pauvre se relève riche, où le démon se relève dieu après les travaux et les épreuves de la vie '. L'amour est enfin accompli, et l'homme, tout entier devenir et identifié au « Faire-être » fondamental pour le service de son prochain, est enfin un homme[68].

LE PROBLÈME DE LA « TOTALITÉ » DU DON

Si les analyses que nous venons de voir paraissent bien rejoindre l'expérience et encore suscitent l'admiration envers l'homme vraiment vertueux, nous jugeons tout de même impératif de revenir à la question soulevée en introduction du présent chapitre : non seulement pareil dynamisme est difficile à « saisir » dans son effectivité toute vive, sans que cela ne change rien à sa simplicité *in actu*, mais n'y aurait-il pas réellement en lui une indéniable – et redoutable – « perte », mettant en danger l'ensemble de ce que nous venons de décrire ?

La question n'est pas tant ici de considérer l'éventualité de vouloir se ménager un « espace de survie », même si la question d'un « droit » naturel à la conservation a également sa pertinence. Elle concerne plus encore la dimension du service d'autrui elle-même. Ainsi, dans l'alternative du sacrifice, où je me donne pour lui jusqu'à la mort, ma disparition ne lui retirera-t-elle pas *cela* même ? Si, selon Jankélévitch, tout bien hors de l'action n'est qu'une abstraction, que subsiste-t-il alors du « bien » en pareil cas ? Devrait-on « s'arrêter » quelque part et alors « où », ne serait-ce que pour conserver un « acteur » à l'action ? À moins qu'il faille plutôt demander de quelle *manière* il faut regarder et vivre la situation... Telle est la question que

68. VA2, 324 et VA1, 296 et 88. Sur les liens avec la loi d'avalanche, *cf.* VA2, 307 ; sur le sacrifice comme rappel ultime de notre finitude, cf. PM, 50. *Cf.* encore A. Lorente-Perinan, dans *Écrits...*, où il identifie le « faire-être » avec « l'être-amour », 166.

nous avons définie comme celle de l'existence ou non de « limites » à l'amour, en tant que don de soi. Les éléments radicaux du pardon et surtout du sacrifice ne font que l'aviver.

Fort significativement, c'est dans son tout dernier ouvrage de philosophie morale, intitulé *Le paradoxe de la morale*, que Vladimir Jankélévitch développa le plus cette délicate question, ce qui montre qu'il en avait perçu l'importance et la difficulté avec une acuité grandissante. De la sorte, les lignes qui suivent nous donneront l'occasion d'explorer plus spécifiquement cette œuvre importante de notre auteur, qui complète le *Traité des vertus* auquel nous nous sommes abondamment référé. Toujours sur le mode de la « reprise » au sens musical, les points que nous amènerons contribueront à affiner davantage les éléments cruciaux déjà présentés, notamment le problème de la relation « Je-Tu » jusqu'à « devenir – presque ! – l'autre ». Par le fait même, cela viendra jeter de nouvelles lumières sur l'ensemble de notre étude, occasion ultime de remanifester le caractère profondément organique de la pensée de notre auteur, où chaque élément se trouve intimement lié aux autres, de même que notre thèse selon laquelle la question du rapport à autrui en est le nerf principal.

« Être » versus « amour »

Le fait de réduire la volonté du sacrifice à la seule intention aimante constituait déjà un début de réponse à la difficile question que nous posons. En outre, il faut remarquer que Vladimir Jankélévitch souligne encore que l'altérité radicale de l'autre constitue elle-même une garantie qu'il n'y aura jamais de réelle et définitive perdition en lui, ni davantage de fusion : ' L'absolue altérité de l'autre est [...] ce qui brise la clôture de la philautie et de l'*amor sui*, ou vice versa empêche la perdition de l'amant, ce qui rend impossible à la fois l'engloutissement de l'aimé dans l'être de l'amant et l'identification ontique de l'amant à l'être de l'aimé. ' C'est de là qu'il soutient que ce n'est pas une éventuelle « disparition » en l'autre qui doit être l'objet de notre souci, mais plutôt nos tenaces propensions égoïstes contredisant notre devoir de l'aimer...

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La question qui nous intéresse pourrait alors être reformulée ainsi : *comment cerner l'existence de l'amant comme telle à l'intérieur de cette étonnante « mort à soi-même »*, dont nous avons bien vu qu'elle ne concernait pas que le cas extrême du sacrifice mais bien l'amour lui-même dans son dynamisme normal ? « Où » et « comment » existe-t-il au juste dans pareille situation ?

Pour nous aider à voir plus clair, le moment vient d'introduire la délicate articulation opérée par Jankélévitch, plus que jamais dans *Le paradoxe de la morale*, entre l'amour, vigoureux dynamisme, et ce qu'il appelle « l'être », associé à la résistance, l'inertie propre à la survivance, ou subsistance : 'il y a une grande différence entre la continuation de l'être et un élan d'amour ; l'être est *tenace*, mais l'amour est *vivace*'[69].

L'on peut comprendre à quel point les deux « entités » désignées se repoussent à plusieurs égards : inertie contre mouvement, circuit fermé contre rapport à autrui... Elles sont de genres foncièrement distincts, mais pourtant, continue le philosophe dans un propos une nouvelle fois typique, l'amour a *besoin* de l'être sans lequel il n'est plus rien : 'l'amour dépasse infiniment la polarité de l'être et du non-être – et pourtant l'être est la condition fondamentale de l'amour [...] qui en est l'épanouissement ; et vice-versa [...] '. Pas d'amour sans « amant » ! Le vigoureux dynamisme de l'amour ne peut dérisoirement pas exister sans l'être qui d'autre part le freine, voire le neutralise... C'est l'explicitation de l'état de fait causant toute la difficulté inhérente à la mort de l'amant qui se sacrifie. Du reste, si « l'être » en tant que tel est le contraire du néant, il apparaît que l'« amour » en tant que tel est le contraire de la haine, qui souhaite la suppression de son objet. L'auteur note bien par suite que l'amour ne peut qu'aspirer à survivre : 'l'être nie la négation appelée non-être, mais l'amour, passionnément, *refuse* la haine nihilisatrice. Il ne veut pas mourir.' Il se trouve de la sorte, nous dit l'auteur, en tension avec la mort elle-même, dans un autre de ces combats où chaque opposant a alternativement le dessus à l'infini.

69. PDP, 249 et PM, 61.

Jankélévitch pose ainsi d'une part notre être fini, qui porte en lui l'organe-obstacle de la mort qui aura fatalement raison de lui un jour, et d'autre part le dynamisme de l'amour qui est la positivité même de la vie, laquelle, dans notre finitude, apparaît comme l'évanescence même, sinon carrément un non-être, ou « sur-être » : 'Au sens sublime, le non-être de l'amour, aérien comme l'oxygène, est plutôt sur-être que non-être ; ce non-être qui est sur-être est paradoxalement, incompréhensiblement une vie ; une vie au-delà de l'être ; une vie plus vaste que le ciel étoilé de l'espérance. Et cette vie, en son intensité, est la vie affirmative par excellence'[70].

Cette nouvelle manière de présenter la 'vibration' maintes fois évoquée, cet aller et retour dans l'immanence ou 'quelque part [...] dans l'inachevé', procède bien évidemment du mystère constitutif de la temporalité, comme l'auteur ne manque pas de le rappeler : 'L'*alternative* de l'amour sans être et de l'être sans amour adopte dans le temps le rythme d'une *alternance* précipitée.' Ce passage est important, dans la mesure où il présente sous un autre jour la thèse fondamentale de l'auteur selon laquelle l'amour, en tant qu'il constitue le nerf de cette cadence, est identifié au *devenir* lui-même, comme au faire-être de sa philosophie première. Aussi dit-il encore : 'L'omniprésence et l'oscillation sans fin ne sont pas ici un miracle : ou plutôt : ce "miracle" est tout simplement la grâce de la mobilité. Et son nom est mystère.' L'amant, lui-même devenir, vibre vertigineusement selon les registres opposés de l'être et de l'amour, et *c'est là toute son existence*. L'auteur évoque un 'horizon mystique' : 'nous croyons entrevoir cet horizon au terme d'une exténuation infinie de l'être-propre – exténuation ou, plutôt, sublimation qui aboutit au mystère de l'impalpable ; [...] l'amour, à force d'aimer, spiritualise à l'extrême notre substance ontique ; l'être, par la vertu de l'amour, se fait de plus en plus transparent ; l'amant devient tout entier amour', et comme 'en instance de sublimation'. Nous reconnaissons là l'esprit du

70. PM, 74, 61 et à nouveau 74. Sur le combat de l'amour avec la mort, *cf.* 61-62. Notons que l'auteur n'hésite pas à associer la collision fondamentale entre l'amour et l'être, qui se démentent l'un l'autre tout en ayant besoin l'un de l'autre, avec l'origine du mal (*cf.* PM, 184).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

paradoxal « je suis rien » mentionné en parlant du sacrifice. C'est ainsi que l'existence de l'amant, dans l'amour quotidien comme dans la tragédie du sacrifice, serait identifiable dans la désignation même évoquée au chapitre précédent : « *devenir-amour* »[71]. Mais cette fois, le phénomène est décrit davantage « de l'intérieur », dans son *modus operandi*, plutôt qu'à même la tension extrême due à la distance séparant l'amant de son aimé prochain-lointain, ou encore la réciprocité, illustrée par la navette du tisserand.

De là, sur la question du « mode d'être » propre à l'amant dans l'expérience concrète de l'amour, l'opposition drastique entre amour et être pousse le philosophe à poser, en guise d'idéal à atteindre, le fait de minimiser le plus possible ce regrettable et inévitable « résidu » d'être :

> 1° La vocation morale de l'homme, c'est d'aimer, et de vivre pour les autres. 2° Mais, dans l'ordre élémentaire que nous appelions le *minimum ontique*, l'amour ne saurait être tout aimant, ni purement, ni toujours ; l'amour présuppose un être aimant qui est, selon le point de vue adopté, soit le sujet substantiel et irrationnel, l'assise impure et la condition passive de l'amour, l'excipient, en quelque sorte, par opposition au principe actif, soit inversement, le résidu indissoluble, pour ainsi dire opaque et massif, de ce même amour.

Et c'est dans ce « minimum ontique » que se trouve serti tout le chiasme constitutif de « l'être aimant », tout ce dynamisme infini dont le principe, en tant qu'ipséité monadique, est fini : 'Pour aimer, il faut être. Et pour aimer vraiment, il faudrait ne pas être. Pour aimer il faut être, mais pour être il faut avant tout aimer.' Nous sommes aux prises avec un nouvel impossible-nécessaire, qui trouvera bien sûr sa solution, à l'instar des autres, dans le devenir : 'Certes, on a le droit de dire : moins il y a d'être, plus il y a d'amour ; mais comme d'autre part, il ne reste qu'un fantôme d'amour quand il n'y a

71. PM, 83, 149, 82 et 79. Sur les liens entre l'amour et le 'faire-être', *cf.* PI, 306. La délicate dialectique du pur et de l'impur peut également être évoquée ici, en tant que le premier s'associe à l'amour et le second à l'être. Il en résulte cette précision : 'L'homme n'est pas un être pur sur fond impur, mais plutôt un être impur sur fond de pureté' (SI, 59). L'ennemi à vaincre sera bien sûr toujours l'impureté du mouvement d'amour-propre.

presque plus d'être, et plus d'amour du tout quand il n'y a plus d'être du tout, on peut se borner à dire : *le plus d'amour possible pour le moins d'être possible* [...] étant entendu que pour aimer, il faut bien se résigner à être !' Il faut donc chercher à '*faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être et de volume* ou, à l'inverse, de *doser le minimum d'être ou de mal nécessaire compatible avec le maximum d'amour*'[72].

Pour autant, nous n'en sommes pas à un paradoxe près, et après avoir vu la mort du sacrifice être manifestée comme la manifestation suprême de la vie, voilà que la collision de l'amour et de l'être se neutralise dans l'éclair de l'instant, de sorte que le bien puisse quand même se rendre effectif : 'Telle est la suprême ironie : l'amour et l'être ne combinent pas entre eux d'habiles arrangements et d'ingénieux amalgames qui seraient leur *modus vivendi*, mais ils se reconnaissent subitement l'un l'autre dans l'éclair de la *coincidentia oppositorum*, et ils tombent dans les bras l'un de l'autre.' L'expérience humaine ordinaire, où malgré la complaisance, les malentendus et la méchanceté foisonnent envers et contre tout les actes de charité, témoigne de manière surprenante de cet état de fait, et c'est ainsi que ce problème vertigineux dans l'intelligence retrouve, comme nous l'avions vu de l'amour au chapitre précédent, une simplicité totale dans la vie concrète : 'Le problème scabreux de la vie morale ressemble à un tour de force, mais on réussit ce tour de force presque sans y penser quand on aime.' Et en ce sens, comme au terme de ses analyses sur le malentendu, le philosophe n'hésite pas à nous inviter une fois de plus à faire confiance en la spontanéité naturelle de l'humain : 'il semble que la bonne règle soit d'éviter les marchandages mesquins de la posologie et de consentir aux évidences les plus naturelles'. Nous retrouvons toujours là, du reste,

72. PM, 184, 123, 90 et 150. Sur le lien avec l'impossible, cf. 123-124 et G. Suarès, 26. L'expression 'le plus d'amour possible pour le moins d'être possible' revient à plusieurs reprises ; cf. ainsi 120, 127, 149-150 et 183. L'auteur parle au demeurant de la 'matière', de la 'servitude de l'amour', du 'minimum ontique que tolère et présuppose, pour survivre, le maximum éthique' (118-119).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'élan de l'innocence : 'vivre pour l'autre en restant inexplicablement moi-même'[73].

Dans l'intention amoureuse, il apparaît ainsi que l'existence de l'amant se résume plus que jamais dans un mystérieux je-ne-sais-quoi, déjà présenté comme le cœur véritable de toute ipséité personnelle. C'est là l'essentiel de la réponse de Jankélévitch à la difficulté que nous soulevions.

Ambivalence de l'amant ; sur le régime du « presque »

Mais le fin mot de cette réponse reste encore à dire. Ces remarquables analyses, où la finesse d'esprit de notre philosophe continue de se surpasser, donnent ainsi à l'amant l'étrange condition d'une « existence minimale »… En outre, elles nous aident à dégager davantage les traits de son ambivalence caractéristique devant son aimé, à laquelle nous avions fait allusion chemin faisant. Aussi pouvons-nous poursuivre dans cette direction, et voir en quoi cette dernière aussi peut nous aider à cerner cette vitalité délicate, presque vaporeuse, de l'amant.

Ainsi que nous l'avons vu, l'ipséité aimante est parfaitement consciente du fait, sur lequel Jankélévitch insiste, que l'ipséité aimée demeure en définitive impossible à « posséder » au sens strict. Cependant, elle n'en voudrait pas moins, concernant cette dernière, les deux termes de l'alternative entre l'avoir et l'être exprimée par Silésius : 'De là l'envie toujours déçue, toujours inassouvie d'une propriété toujours plus complète ; c'est cette envie qui rend l'amour si déraisonnable : il ne sait pas, dit-on, ce qu'il veut ; et plus encore, il ne veut pas ce qu'il veut, et il veut ce qu'il ne veut pas. Ce complexe de volonté et de nolonté est en fait un désir infini, une nostalgie d'on ne sait quoi.' Nous retrouvons alors les amants du mythe de l'androgyne, et c'est là une autre avenue pour nous aider à comprendre comment l'ipséité aimante n'aura d'autre option que de se nier elle-même pour 'devenir synthétiquement l'autre moi', 'être littéralement l'autre', selon le mouvement à l'infini que nous connaissons et qui est alors rendu en ces termes : 'l'amour en

73. PM, 146, 150, 143 et 165.

général n'est peut-être que ce mouvement pendulaire infini de l'avoir à l'être, puis de nouveau à l'avoir'. C'est la tragédie de la distance paradoxalement nécessaire qui reparaît, pressentie par l'amant, et lui suscitant des sentiments contradictoires devant la perspective d'une union avec l'autre qui tuerait d'emblée son altérité d'autre part nécessaire[74]. La condition humaine de finitude comme les sourdes propensions à l'égocentrisme manifestent également leur présence.

Comment l'amant « existe-t-il » alors, demandions-nous ? L'analogie précédemment citée avec l'énergie électrique avait déjà donné le ton, et sous le présent angle, Jankélévitch répond ceci : alors qu'il est sur le point de s'anéantir en *devenant* un autre, alors qu'il n'est plus qu'un presque-rien, son existence monadique et finie *lui fait faire* imperceptiblement volte-face pour se rabattre sur lui-même, dans un mouvement qu'il nomme 'embourgeoisement'. Mais, pour autant que la complaisance ne tue pas le principe de la vibration, le souffle de l'amour rapplique aussitôt et l'amant repart de plus belle vers son aimé :

> Parce qu'il est à la fois être et amour, égoïsme ontique et don de soi, l'*être-aimant* ne fait jamais un stage de longue durée ni

74. VA2, 280, 281 et 283. *Cf.* également ce passage : '[L'amour] est sans cesse renvoyé du rapprochement souhaité-redouté à l'éloignement redouté-souhaité. Le mystère incommunicable de l'aimé s'épaissit dans la déception qui nous attend quand nous serons totalement déversés en lui. L'amant pressent cette inévitable déception. Rester soi en l'autre, devenir cet autre lui-même qui, comme tout être cher, est le témoin de notre passé le plus intime, le plus essentiel, le plus précieux, et nous demeure pourtant étranger, – tel est le problème métaphysique de l'amour et la source de sa fringale inextinguible, de son inapaisable nostalgie. – C'est que l'amour, comme dans le *Banquet*, se définit à la fois comme l'incomplétude et la plénitude' (VA2, 283-284). L'auteur dit encore : 'l'amour est [...] déchiré : la "possession" amoureuse oscille entre la fusion ontique avec l'être aimé et l'éloignement : la fusion (*hénôse*) est l'horizon de ce désir, mais elle anéantit l'aimé dans l'extase d'amour ; la distance et l'absence reconstituent cet être, mais elles sont l'obstacle maudit qui sépare les amants ; écartelé par le dilemme, l'amant ne sait pas au juste ce qu'il veut, et son désir n'est jamais univoque' (IM, 138). De même : 'l'amour, oscillant entre l'Avoir toujours insuffisant et l'Être, c'est-à-dire la coïncidence unitive où le duo passionnant devient solitude, l'amour ne sait comment se rendre propriétaire de l'aimé' (IM, 141).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au pays de l'égoïté ni au pays de l'abnégation : c'est dans l'instant que l'amour-sans-être vire en être dénué d'amour, dégénère et s'embourgeoise ; et, vice versa, c'est encore dans un seul instant que la grâce de l'amour nous effleure, d'une touche ou mieux d'une tangence infiniment légère ; et ces deux instants sont un seul et même instant, une seule et même apparition disparaissante, considérée tantôt comme disparition tantôt comme apparition, selon le versant que l'on choisit[75].

C'est selon ce processus, aux yeux de l'auteur, que 'l'être-aimant est *causa sui* en tant qu'amour, [et] effet de soi en tant qu'être', rescapé inespéré de cette interminable succession de victoires et de défaites, et de cette dure lutte entre deux types opposés de morts dans une alternative invincible : 'tantôt, faute d'être, il meurt d'inanition, tantôt, faute d'amour, il meurt de réplétion'. Radicalement, dira finalement le philosophe, l'amant est appelé à choisir entre deux néants : 'le néant de l'amour-sans-être et le néant de l'être absolument privé d'amour'[76].

75. PM, 83 et 84. Ce développement peut également nous aider à comprendre comment, par l'amour, l'on 'peut désirer ce qu'on a, ou ce qu'on est déjà', selon une dynamique d'oscillation qui rappelle celle de l'intuition, où l'on peut de même apprendre ce que l'on sait déjà (VA2, 285).

76. PM, 84, 85 et 123. *Cf.* également E. Lisciani-Petrini, dans *Lignes*, 127-129, sur la distance incontournable entre les amants et d'autre part nécessaire à leur amour, lequel consiste précisément dans le mouvement d'un pôle à l'autre, comme le suggère l'image de la navette. Elle souligne l'insistance de Jankélévitch sur la douleur et même l'angoisse issue de la contradiction intestine de l'amour, désirant une union avec l'autre qui se heurte, en elle-même, à un inévitable « contra-ste » qu'elle doit constamment repousser (*cf.* 128). En effet, une pleine et réelle union, pourtant désirée, tuerait paradoxalement leur amour. Cela la conduit à évoquer elle aussi les sentiments ambigus « d'attraction-répulsion » que les amants ont l'un envers l'autre et le besoin qu'ils ont cependant l'un de l'autre pour exister comme individu, en tant que l'autre est seul à pouvoir les définir tels. Elle définit alors ainsi le paradoxe souligné par le philosophe sur le rapport amoureux : « le fait d'être chacun *contemporainement uni-divisé de l'autre.* Uni – dans la mesure où sans l'autre il n'est pas l'individu amoureux défini qu'il est. Divisé – puisque avec l'autre, uni à celui-ci, il n'est pas non plus, il devient néant » (129). Une perpétuelle dualité doit donc subsister dans cette unité, où il s'agit d'aller et venir vertigineusement, sans jamais tuer l'amour ni dans le repliement sur soi ni dans l'extase radicale. Ce va-et-vient sera maintenu dans le devenir par la fréquence des *rencontres*, où nous éprouverons la présence paradoxale de l'autre en nous comme nous définissant nous-mêmes, découverte qui nous délivrera de l'erreur du narcissisme (*cf.* 129-130). Et bien sûr, ce phénomène sera réciproque, comme elle le souligne en parlant de cet « autre que moi », « que je contribue à constituer dans la même mesure où il me constitue ; et avec lequel je vis l'expérience de cette "proximité absolue" et en même temps "étrangeté absolue", cette union-division contemporaine, cette con-jonction réciproque, dans laquelle se forme par contrecoup chaque individualité respective » (131). C'est ainsi que, selon elle, Vladimir Jankélévitch nous maintient « toujours en route vers l'autre – en restant toujours, pudiquement, au bord » (132).

Nous le voyons bien : blotti au cœur de toutes ces analyses, c'est le fameux régime du *presque*, de l'inachèvement perpétuel, qui reparaît. L'homme, être fini et en devenir, soumis à la loi de l'alternative comme au sporadisme des valeurs, se doit de développer, dans le mode intuitif de la connaissance, la quête des occasions et la vie morale, une disposition analogue à l'esprit de finesse pascalien, dont le propre est d'assumer un mouvement perpétuellement recommencé qui le rend toujours '*sur-le-point-de*'. Le « presque » ainsi brossé désigne alors une nouvelle fois l'idée que rien ne sera jamais accompli parfaitement et une fois pour toutes, à commencer par le commandement de faire le bien séance tenante[77], et ce sont les modalités de cette incontournable réalité qu'il s'agit d'approfondir ici concernant le *modus operandi* de l'amour. Nous en avions déjà dit l'essentiel au dernier chapitre : l'amant « rejoindra et ne rejoindra jamais l'autre », l'aimant corps et âme... mais finalement jamais complètement, condition dérisoirement nécessaire pour qu'il puisse « continuer ». La « mort non nécessaire » dans l'intention du sacrifice participait elle-même de ces conditions, et il est des plus remarquables en ce sens de voir l'auteur

77. PM, 379. Il faut considérer en outre, dans l'esprit de ce que nous avons vu au second chapitre, que, si le principe en tant que tel ne tolère pas l'approximation en morale, l'action concrète l'exige à cause de la tragédie de l'absolu plural au niveau des personnes comme des valeurs, de telle sorte que la conscience morale n'a pas le choix de l'assumer pour ensuite s'adapter courageusement aux circonstances. Ainsi les humains sont-ils appelés à toujours agir comme si chaque seconde était la première, et n'oubliant jamais les propensions malhonnêtes de la conscience narcissique, l'auteur s'empresse alors de distinguer '*à-peu-près*, dont se contente le sens commun, et *l'approximation* infinie ; celle-ci est l'approche continuelle, pour un esprit qui est toujours plus près du but, et en même temps toujours aussi loin!' (PM, 79).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapprocher le sacrifice de l'intuition, en la comparant au papillon s'approchant le plus possible d'une flamme dont le contact le tuerait :

> Comme l'intuition s'approche au plus près de la réalité brûlante, et puis, *sur le point d'*être consumée par elle, se retire et prend de la distance, ainsi l'amant fou d'amour, sur le point de se sacrifier, se ressaisit au dernier moment et cède à une sorte d'égoïsme infinitésimal et réussit à survivre. L'amant qui a *failli* mourir pour l'aimée garde de la rive lointaine non pas un souvenir, puisqu'il n'a jamais accosté, mais une confuse réminiscence, puisqu'il a du moins effleuré le rivage ultérieur. L'abnégation tend en quelque sorte asymptotiquement vers le zéro du non-être : ce zéro est la limite des renoncements et l'abnégation devient indiscernable de la nihilisation pure et simple aussitôt que s'est produite la tangence fatidique. Le dernier instant, parce qu'il est la limite de l'humain et du supra-humain, est en effet toujours ambigu ; dans cette amphibolie de l'ultimité, l'être et l'amour coïncident au paroxysme aigu de leur incandescence. Ce paroxysme est l'éclair foudroyant du sacrifice. [...] jusqu'à la mort, mais en deçà ; jusqu'à la mort, mais au-delà.

Comme il ne se lasse jamais de le répéter, notre condition finie ne nous en permet pas davantage, et *ce n'est rien d'autre que le « presque » ainsi cerné qui vient garantir une survie propre à l'intérieur de l'action décrite, laquelle conserve ainsi son auteur*. Parallèlement toutefois, et selon ce que nous avons vu, l'amant continuera de se « languir » en regardant l'aimé, dans le désir d'une union finalement impossible dans la durée. C'est cette délicate coïncidence aiguë et instantanée que le philosophe cherche tant bien que mal à préciser par toutes les avenues possibles dans le pauvre royaume du langage, qui constitue, dans notre régime créaturel, la « limite » que nous cherchions, récapitulant en elle-même le délicat équilibre comme la tension extrême observables dans l'union amoureuse[78]. Cela conduit l'auteur à soutenir que le « dernier instant » de ce mouvement, sa « fine pointe », serait 'plutôt extrême que suprême', d'où l'idée d'un 'extrémisme moral' que l'on peut sans doute considérer comme le plein accomplissement de l'innocence, pour

78. PM, 79-80. Sur le dernier point, *cf.* encore G. Suarès, 29-30.

autant qu'il ne se fasse pas son propre spectateur : 'il est sérieux s'il démissionne, telle l'abnégation, de toute sublimité professionnelle et s'il accède dans l'instant à la spontanéité et à la fraîcheur de l'innocence'. Au demeurant, si ce fugace « presque » peut en dernière instance décevoir le caractère infini de notre désir, Jankélévitch indique bien qu'il jette un puissant rayon de lumière dans notre pauvre existence mortelle : 'entre le rien et le presque-rien il y a cet infiniment-peu, cette coupure infinitésimale du *presque*, cette lueur tremblante qui est aussi une immense espérance grande comme le monde'. Toute la ferveur du je-ne-sais-quoi de l'amour, dans son désir de faire exister autrui et sans lequel la vie perd toute saveur, se trouve concentrée dans cette fragile et intense vibration du « presque », ce « moi-toi » qui devient par éclairs « nous ».

Cela dit, qui a bien saisi l'« esprit » jankélévitchien, sans parler de son sens de l'ironie, comprendra bien que l'idée d'un *total* don de soi n'est paradoxalement pas contredite par de tels propos... ou si peu ! Comme toujours, c'est *l'intention* qui fait foi de tout. Nous avons vu l'esprit propre au sacrifice ajouter à celui du sérieux une ardeur et une passion caractéristiques, qui lui donnaient le courage et la force d'accepter la mort éventuelle dans le don de soi à l'aimé. Aussi le devoir moral jankélévitchien est-il d'« aimer jusqu'à la mort » *dans l'intention*, et les circonstances aléatoires du devenir concret nous garderont peut-être en vie pour cette fois-ci, sans que nous n'ayons rien visé en ce sens. Cela vient expliciter, encore sous un autre angle, la raison fondamentale pour laquelle la mauvaise conscience sera toujours justifiée de nous poursuivre, et ce jusque dans les situations où nous aurons, « légitimement », davantage veillé à assumer notre propre survie qu'à nous mettre au service de l'autre en détresse[79].

79. PM, 80, 182 et 148. De son côté, I. de Montmollin présente ces délicates articulations en suggérant qu'elles tiennent d'une approche phénoménologique du mouvement parfaitement désintéressé : « Doit-on littéralement se "perdre" en l'autre ? Le propos n'est en vérité que de cerner, *phénoménologiquement*, l'"évidence" superlative, maximale, d'une sortie hors des cercles de son propre moi, de l'extase libératrice de ce "pur amour" qui, en sa "fine pointe", "cristalline", "diamantine", et tel un "vrai départ", tout d'une pièce va à l'autre *et ne revient pas à soi.* » C'est cette « *absence de partage intéressé* » qui se trouve ici, nous dit-elle, le point essentiel (349).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En conséquence, et indépendamment de la manière selon laquelle l'amant existe dans l'amour du prochain, nous pouvons dire que le jeu dangereux et passionné avec le « presque » constitue la « réponse » qu'il ne peut y avoir de « réponse » précise et arrêtée au problème d'assigner une « limite » au don de soi dans la vie morale. Comme ce n'est pas la « réussite » réelle mais le mouvement de l'intention – vers l'autre ou vers soi – qui établit seul la valeur d'un geste, l'on ne peut répondre définitivement à la question « jusqu'où ? » dans les circonstances concrètes et uniques de la vie : 'la bonne volonté [...] va aussi loin que possible ; mieux, le plus près possible de son propre non-être, autant que ses forces le lui permettent et jusqu'à la limite de ses forces, et en deçà pourtant de cette limite, mais non pas avec l'intention expresse de rester en deçà ; et tout ceci sans qu'on puisse jamais répondre d'une manière univoque à la question *jusqu'où* ? Sa survie est donc une espèce de grâce, ou bien une chance miraculeuse[80].' La dimension spirituelle évasive de notre être en devenir, dont nous avons vu qu'elle fournissait quelques lumières sur l'interpénétration des âmes dans l'amour et la communication, joue visiblement le premier rôle dans cette « exténuation instantanée et pourtant perpétuellement différée ». Et nous pouvons constater que ces précisions remarquables affinent toujours davantage l'esprit de l'intention et de la manière, principiel chez notre auteur.

Du reste, qu'advient-il finalement d'autrui dans cette oscillation entre lui et l'ipséité propre ? Dans la droite ligne des considérations du précédent chapitre, Jankélévitch répond que le 'divin paradoxe d'amour', constituant l'affaire de la conscience, permet de voir le rapport à autrui comme le fait de 'sentir l'ipséité d'autrui comme un Faire, accueillir l'existence de l'autre comme un cadeau gratuit et un don de sa liberté'. Pareille « existence-avec », vécue dans le mystère du devenir et

80. VA2, 82. Considérons également ce passage : 'Plutôt que d'une négociation, nous préférerions parler d'un ajustement infini : la solution est lointaine comme l'horizon – c'est-à-dire : elle recule à mesure qu'on s'en rapproche. Tout équilibre est instable, précaire, perpétuellement remis en question ; rien d'installé, de définitif' (PM, 146). Aux yeux du philosophe, la morale est donc également une tragédie en tant que réalité miséreuse et *ultimement* impuissante dans l'*énoncé* de ses solutions (*cf.* PM, 125).

de la liberté, constitue ainsi une autre manière de désigner la seule réelle *rencontre de l'autre*, la seule où ce dernier est réellement un « toi », un autre « prochain-lointain » : '[l]'amour [...] oscille entre l'identité où il s'abîme et la longinquité qui le décourage, le refroidit et le dessèche : entre les deux il vibre au point le plus critique et le plus passionnel, celui que nous appelons *proximité*'. C'est cette proximité, fruit de l'action au sens fort, opposée à la passivité de la complaisance, qui permet enfin le croisement authentique des regards.

C'est ainsi que l'auteur peut souligner à nouveau, et de manière privilégiée à cette occasion, les liens profonds entre l'amour et l'intuition, 'qui va et vient comme une acrobate de la transcendance à l'immanence, du dehors au-dedans et du connaître à l'être, et qui capte en voltige, par éclairs et par bribes, quelques messages instantanés ; l'amour est en équilibre toujours instable et précaire : menacé de mort aussi bien par la brûlante longinquité, il effleure parfois l'existence étrangère dans le presque-rien d'une extrême proximité ; et cette tangence impondérable fait jaillir pour l'amant l'étincelle de la joie ; de l'ineffable joie'. Cette joie, dont nous avons surtout parlé au terme de nos analyses du je-ne-sais-quoi, sera bien sûr plus que jamais à son paroxysme dans l'instant de la rencontre, car il est clair que sa fine pointe est l'amour. L'action concrète est elle aussi concernée de fort près : 'Dans l'amour, c'est-à-dire dans le rapport transitif du Je avec son Autre, l'intuition et l'action trouvent enfin leur synthèse. [...] le souci de l'autre est inclus dans toute intention passionnée, [...] l'intuition ne se distingue plus de la sympathie secourable.' Amour, service, intuition, devenir, je-ne-sais-quoi, nostalgie, joie... Tout ceci paraît résumer, dans la philosophie de notre auteur, le mystère de l'homme.

Somme toute, nous pouvons retenir que Vladimir Jankélévitch désire présenter l'idée de *vivre pour autrui* jusqu'à en « mourir » comme une « vibration », une « mort-résurrection » continuée, vécue à même les aléas du devenir concret dans l'innocence et un désintéressement amoureux où l'amant, lui-même « devenir », existe, mais « à peine »[81]. Et pour autant que

81. IM, 130 et 120, VA2, 285-286, HB, 294 et PM, 124.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette vie individuelle se poursuive dans ce mode libre comme le vent, elle le sera par un miracle, une grâce, dans la mouvante et aventureuse légèreté du devenir… jusqu'à la conclusion de la mort.

L'égo comme organe-obstacle de l'amour

Il demeure alors une dernière dimension problématique : *comment*, selon Jankélévitch, la conscience propre doit-elle composer avec l'inévitable fait de « se considérer soi-même » à l'intérieur du rapport à autrui selon l'ordre de l'amour ? L'ensemble de notre parcours a déjà suggéré nettement que ce dossier ne se fermait pas avec le vice de la philautie et la tragédie de la mauvaise conscience.

Lorsque je suis en situation d'amour réciproque, il est en effet impératif de me demander quelle attitude suis-je moralement justifié d'avoir, à l'instant même, envers moi-même. Puis-je sérieusement prétendre m'aimer au même titre que mon ami m'aime ? Cela fait-il sens ? La contemplation narcissique, clairement condamnable, est-elle la seule éventualité envisageable en la matière ?

Nous avons vu Jankélévitch rejeter toute considération de soi sous peine de pervertir la vertu de l'intérieur. Concernant le présent problème, et sans modifier ses thèses centrales, il est notable que le philosophe suggère tout de même une nuance en admettant une estime de soi quant aux talents du corps et de l'intelligence, pour autant qu'elle demeure dans les limites de la modestie. Par exemple, je pourrais constater et apprécier en moi un talent d'orateur sans être pour autant d'emblée pris au piège de la complaisance, pour autant que je ne m'en gonfle pas et que je demeure réellement investi dans le monde avec ce talent.

Pour autant, et dans la droite ligne des nuances opérées à propos du sacrifice, l'auteur n'en suggère pas moins qu'en définitive, et dérisoirement, nous avons bien le devoir de « vivre un tant soit peu pour nous-mêmes », sans quoi nous ne pourrons plus nous dévouer pour les autres : 'L'être d'amour, pour accomplir sa vocation, doit préserver son être-propre, et même, au besoin, l'agrandir [...] Il n'y a donc pas de honte à conserver

son être.' Il est bien net, cependant, que nous avons là une vérité dont l'énoncé doit être réservé au témoin, l'acteur devant vivre en toute innocence et toujours résolument tourné vers autrui ! Tout de même, du point de vue pratique, Jankélévitch est d'avis que la « solution » ainsi envisagée ne doit en rien susciter la mauvaise conscience, car elle désigne simplement l'autre revers d'une même médaille, selon l'ordre même de l'amour :

> le même impératif qui me commanderait d'aimer l'autre à en mourir m'ordonne au contraire de vivre, et de vivre précisément pour l'amour de cet autre [...] et *c'est le* même ! – de vivre, et en tout cas de survivre ! Au dernier moment, et en contradiction avec l'exigence absolutiste, avec le rigorisme littéral, nous *préserverons* une rallonge de vie pour la *réserver* à l'entraide militante. Il faut bien, n'est-ce pas ? que je vive *un peu pour moi* si je veux vivre *beaucoup pour toi* ! Cette concession ne soulève d'aucune manière un cas de conscience : une solution est offerte à l'activisme secourable, et cette solution, récusant toute médiation utilitaire, tout aménagement, toute économie par trop ingénieuse, ajourne pour nous la tragédie du dilemme. L'impératif moral n'est aucunement démenti par cette solution[82].

Il apparaît ainsi que le « minimum ontique » que nous avons vu en le jugeant « presque » déplorable, serait moralement répréhensible dans le seul cas où il concernerait davantage l'ordre de l'« avoir » que celui de l'« être », lorsque la conscience se chosifie elle-même pour se contempler au lieu de vivre et d'aimer spontanément. De là, l'auteur opère cette intéressante et importante distinction entre égo et égoïsme : 'l'égo est innocent, ou du moins indifférent, et plutôt amoral ou prémoral qu'immoral. Ce n'est pas le "moi" qui est haïssable (car le moi est moralement neutre), mais c'est plutôt le rapport intentionnel du moi à son propre "soi"', ce qui nous ramène à des indications du premier chapitre et que Jankélévitch associe ici franchement à la mauvaise volonté. L'économie de ce regard, si difficile soit-elle, arrange beaucoup les choses concrètement parlant, bien que le problème fondamental de la tragé-

82. PM, 145 et 152. Sur la concession quant à l'estime de soi dans les limites de la modestie, *cf.* VA2, 253.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

die de notre finitude n'en demeure pas moins intact, avec toutes ses conséquences[83].

Cela dit, le philosophe n'en demeure pas moins impitoyable envers toute prétention à la philautie proprement dite, d'abord en tant qu'elle obéit au registre du rapport à « autrui » au sens le plus vague, mais encore parce qu'elle se prétend autarcique, qu'elle tourne en vase clos sur elle-même en y rapportant tout, n'ayant rien à faire du vis-à-vis que de s'y mirer elle-même complaisamment ou de le rejeter avec mépris comme gênant. Conséquemment, le fait de prétendre prétexter de l'amour de mon prochain pour revenir à cette attitude ne peut constituer à ses yeux qu'une immoralité et une absurdité éclatantes.

En tâchant de préciser ses positions, Jankélévitch avance que ce n'est pas parce que mon ami m'aime pour moi-même que je suis pour cela autorisé à en faire autant. L'amour de l'autre pour moi entraînerait plutôt, de mon point de vue, le fait de l'aimer à mon tour pour lui-même. Or, indique maintenant l'auteur, pareille attitude se concrétisera non pas par le fait de faire *ce* qu'il fait, mais bien de faire *comme* il fait, de ' recréer l'*acte*' par lequel il m'aime. Aussi, en ce qui *me* concerne, c'est le « tu » que je suis à l'instant même pour lui et qu'il aime que je vais aimer aussi, et non pas directement mon propre moi. Dans ce dernier cas, mon ami « disparaîtrait », et il ne subsisterait que ma philautie satisfaite usant de lui comme d'un miroir pour s'admirer. En revanche, dans le cas proposé par le philosophe, je me trouverai bel et bien amoureusement en contact avec un autre que moi, contact à l'intérieur duquel je considérerai notamment, en lui et non en moi, le « toi » que je *deviens* à l'instant même pour lui, plutôt que le « moi » que je demeure d'autre part par devers moi-même. Peut-être pourrions-nous parler d'un paradoxal « amour de soi en deuxième personne »! L'auteur développe: ' recréer l'*acte*, – voilà la part de l'amour génial, initial et toujours spontané, même quand il fait écho. Puisqu'en moi ma deuxième personne aime l'*autre*, c'est-à-dire son Toi, c'est-à-dire sa deuxième personne à elle, je ferai *comme* elle fait non pas en aimant stupidement "la même" personne (c'est-à-dire moi-même!), mais bien plutôt en aimant à mon tour mon propre Tu '[84]. C'est ainsi qu'un certain « amour de soi » s'avère admissible à la condition que le « soi » me désigne *en tant que* je suis pour un autre, en tant que j'existe dans les yeux de mon prochain, depuis *son* « point de vue ».

Pourtant, pourrions-nous renchérir, comme je demeure *de facto* un « moi pour soi » et non un « toi pour lui » sauf à cette minute, la difficulté que nous avons posée reste intacte... Le même problème latent revient: il faut bien un sujet conscient, et encore joyeux, au verbe aimer! C'est là l'occasion pour l'auteur de manifester un autre volet de la thèse selon laquelle l'existence du rapport à autrui dépend directement de celle du sujet aimant: ' on ne saurait [...] aller au-delà d'une philautie infinitésimale sans que l'altruisme lui-même ne se dissolve dans l'extase de l'inexistence et de l'inconscience, ne s'annihile lui-même dans le zéro du moi '. Jankélévitch ne veut en rien signifier que dans l'amour, le sujet n'existe plus du tout, absurdité manifeste. Et nous venons de voir que la présence de l'égo n'entraîne pas automatiquement l'égoïsme. Le critère est ici l'orientation de sa *motion* dans la rencontre de l'autre, vers lui ou vers soi: ' de ce que l'intention part forcément de moi, il ne suit aucunement qu'elle revienne toujours à moi '. C'est donc la ' personne destinataire ' du geste qui permet de juger moralement l'acte et non son auteur en tant que tel, sans quoi l'égoïsme se confondrait avec le principe d'identité. De là, en lien avec la perpétuelle mouvance évoquée sur le thème de l'ipséité comme de l'amour, le « moi » ne désigne rien d'autre que ' la "raison suffisante" de [nos] choix '. ' Moi qui aime ' n'équivaut en rien nécessairement à ' moi que j'aime '. Ainsi le philosophe peut-il soutenir ce nouveau paradoxe que ' le désintérêt est possible, quoique la conscience ne soit jamais détachée de son bien propre '[85].

83. SI, 11 et 32. Sur le lien suggéré entre le minimum ontique et l'opposition ' avoir-être ', *cf.* PM, 185. Sur cette solution comme laissant intacte la tragédie de notre finitude, *cf. idem.*

84. VA2, 354 et 254.

85. PM, 128, VA2, 268-269, 270 et 271.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il pose de la sorte, dans son *Traité des vertus*, une étonnante et remarquable 'négation positionnelle' qu'il développera davantage dans *Le paradoxe de la morale*[86]. Reprenant l'une de ses thématiques centrales, *l'auteur y présente l'égo comme rien de moins que l'organe-obstacle, le tremplin sur lequel «je» m'élance pour rejoindre autrui*. Nous retrouvons alors la dynamique de l'opposition acrobatique et dramatique entre l'être, fermé sur lui-même mais à la limite du non-être parce que sans amour, et l'amour, menacé de mort par le premier mais pourtant inexistant sans lui. Seulement, ce n'est alors plus l'autre ni la distance qui me sépare de lui qui font office d'organe-obstacle pour le rejoindre mais bien mon propre être!

Surgit également ici, et à nouveau, l'idée de «nature» comme à la fois empêchement et instrument de la vertu: l'égoïsme permet l'amour comme la peur permet le courage, et l'avarice la générosité, ou encore le langage la pensée. Jankélévitch avance: 'l'égo est physiquement l'obstacle fondamental et permanent qui me détourne d'autrui, et en même temps, et *par là même*, il est la condition fondamentale de l'altruisme'. Il ne se prive pas pour insister sur cette autre thèse audacieuse: 'L'égoïsme dément l'amour par définition, et pourtant, et du même coup, l'amour suppose, ou même présuppose vitalement l'égo qui est sa condition dérisoirement, paradoxalement, contradictoirement vitale. L'égo enamouré rebondit sur le tremplin de son égoïté. Défi incompréhensible entre tous les défis! Ce qui empêche d'aimer est précisément ce qui attise la ferveur de l'amour, ou même tout simplement ce qui rend l'amour possible [...]'[87].

86. VA2, 271. Cf. surtout le début du chap. 3 sur cette question.

87. PM, 110 et 118. Sur la nature empêchement et instrument de la vertu, *cf.* SI, 120 et PI, 243-244. *Cf.* également ce passage: 'L'élan qui nous soulève au-dessus de nous-mêmes, vers l'oubli de nous-mêmes, vers l'abnégation, vers l'altruisme et vers l'amour prend obligatoirement appui sur l'être-propre, pour le transcender' (PM, 96 et 129, SI, 24). L'auteur dit d'autre part quelque chose d'analogue à propos du sacrifice: 'pour qu'il y ait désintéressement, un minimum d'intérêt-propre est nécessaire, faute duquel le renoncement serait dénué de sens, faute duquel le sacrifice serait un sacrifice pour faire semblant, une simple figure de rhétorique' (PM, 127). *Cf.* au demeurant A. Lorente-Perinan, dans *Écrits...*, 166.

Sans doute l'égo, ou «anti-amour», est-il déchiré d'une part par son réflexe de rétractation, que l'auteur nomme encore 'ravisement', et d'autre part par sa mauvaise conscience qui le pousse à sortir de soi vers autrui. Mais quoi qu'il en soit, nous cernons ainsi par un autre angle, privilégié pour le problème qui nous intéresse, le moteur du dynamisme permettant la réelle appréhension de l'*autre* comme autre: 'La résistance passionnée, la protestation désespérée de l'égo exaltent, attisent, exacerbent pour moi l'altérité de l'autre.' Et c'est toute l'importance du service d'autrui, ou altruisme, qui se trouve «dynamisée» par cet obstacle: 'c'est la négativité égoïste elle-même qui passionnément, désespérément, fanatiquement aiguise la protestation de l'altruisme'[88].

L'on peut en déduire que le caractère «antinaturel» de la motion altruiste, mentionné quelques fois, n'est en réalité peut-être pas si opposé à la nature que cela, sans doute même pas du tout. Mais la structure de la relation relève à nouveau du chiasme, de sorte que l'on peut aussi bien les opposer que les rassembler. L'auteur résume: 'la tendance contre-nature fait elle-même partie de la nature, qui l'englobe, mais la nature implique une surnature qui la dément et la renie et par conséquent la dépasse'. D'où cette alliance de mots: 'l'égoïsme altruiste, c'est la nature se soulevant elle-même hors de soi par un mouvement extatique et s'oubliant elle-même pour coïncider avec l'autre'. L'égo comme l'altruisme sont ainsi des réalités indestructibles, cependant qu'en définitive, puisque l'amour existe en toute simplicité, c'est le statut de l'organe qui l'emporte dans la relation entre les deux malgré sa trame conflictuelle: 'L'organe-obstacle est avant tout l'organe; l'*impetus* altruiste est à la fois nié et posé, mais c'est finalement la négation qui est au service de la position.' *Et c'est ce chiasme qui est vital pour l'existence de l'amour*: 'L'amour, fragile comme l'oiseau, mais infiniment plus encore, ne pourrait vivre sans la pression des obstacles qui l'empêchent de respirer et d'aimer. L'organe-obstacle, le voilà.'

88. PM, 117, PI, 302 et PM, 129 et 137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De la sorte, il appert que si l'homme n'est pas irrémédiablement enfermé dans son égocentrisme, il n'est pas non plus capable de se déprendre parfaitement de lui-même : 'Il reste en somme à mi-chemin, tantôt sur le point de s'enfoncer dans son être-propre sans amour, tantôt sur le point de s'évaporer en amour et en non-être.' Toujours le « presque » ! Pour cela, le philosophe est d'avis que ni La Rochefoucauld, en posant un égoïsme foncier, ni Fénelon, en postulant une extase totale et parfaite, n'ont raison, dans la mesure où ils se situent aux extrémités du mouvement de balancier dont il s'agit. La dynamique de l'opposition entre l'être et l'amour se poursuit à l'infini, les deux se précèdent l'un l'autre et s'attirent comme se repoussent l'un l'autre, selon les situations concrètes dans le devenir[89].

Au début de ce chapitre, nous avons évoqué brièvement le *plaisir*, en disant que l'austérité se méfiait de son pouvoir attractif et narcissique pouvant nous éloigner de la disposition vertueuse au cœur même des « actes vertueux ». Une autre importante question s'impose alors, et encore : que dire, d'un point de vue moral, du plaisir inhérent à l'acte d'aimer ? Celui qui est recherché égoïstement est clairement réprouvé, mais qu'advient-il de celui qui vient naturellement dans et avec les actions ? Pour répondre, Jankélévitch explique que le « ressentiment » en soi-même du fait d'aimer l'autre, qui fait forcément partie de notre action dans la mesure où nous en sommes le sujet, constitue en fait précisément 'l'affèrence minimale inséparable de l'efférence désintéressée', et que celle-ci, pour cette raison, ne constitue en rien une sorte d'auto-dédoublement, qui lui mériterait le reproche d'égocentrisme déguisé, mais bien une sorte de deuxième fois dans la première, un 'écho amoureux' qui demeure 'spontanéité pure' à l'intérieur même du mouvement d'amour. L'auteur explicite :

89. SI, 43 et 19, PM, 97, 117 et 134. Sur le caractère indestructible de l'égo comme de l'altruisme, *cf.* PM, 140. Robert Maggiori fait bien ressortir pour sa part le caractère de l'amour comme un va-et-vient toujours « entre deux », en l'occurrence soi, sans lequel il n'est rien, et l'autre, sans lequel le moi n'est plus qu'un monstre gonflé de lui-même et vide. (' Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour', dans *Critiques*, nos 500-501, janv.-fév. 1989, 3-8).

> Chaque fois que la volonté militante agit, entreprend, fait ceci ou cela, chaque fois qu'elle va au-devant ou à la rencontre de sa deuxième personne pour l'assister, la secourir, et surtout pour la sauver, cette volonté spontanée subit en contrecoup, comme une onde de retour, la réaction centripète inhérente à son action secourable ; l'élan charitable et le moment réceptif, le donner et le *ressentir*, l'impulsion primaire et l'« affect » secondaire ne sont pas consécutifs, mais font partie du même processus.

Nous obtenons ainsi, en accord avec les propositions précédentes de « miracle » à propos de l'amour, un remarquable dépassement de l'alternative « moi – autrui » qui sauvegarde et accomplit les deux ensemble, une étonnante combinaison d'éléments apparemment inconciliables au départ : 'D'une part, et dans l'ordre de l'efférence, l'abnégation qui nous permet inexplicablement de vivre pour l'autre et à sa place, et de ne penser qu'à cet autre, comme fait l'intuition [...] Et, d'autre part, dans l'ordre de l'affèrence, le bonheur, l'ineffable douceur de se sentir vivre [...] intensément et en toute plénitude : paradoxalement l'extase ne fait plus qu'un avec l'épanouissement vital!'[90].

En cette circonstance, Jankélévitch parle ainsi de l'aimé : 'Le premier "quelqu'un", objet de l'intention transitive, est à la fois l'accusatif d'amour, c'est-à-dire la visée de l'amant, et ce qui allume et entretient la "vive flamme d'amour".' Et l'inévitable « ressentir » de ce qui brûle ainsi en moi-même, à l'*occasion* de l'aimé, ne constitue en rien un objet moral répréhensible, au contraire. Sur ce point, le philosophe prétend reprendre Fénelon qui rejetait tout goût sensible, afin de se ranger, 'pour une fois', du côté de la bonne conscience[91]. Il apparaît donc que, dans l'amour, même la « considération minimale pour soi-même », avec les plaisirs concomitants, se veut en réalité tout orientée vers l'autre.

Qui plus est, aux yeux de l'auteur, nous sommes avec ces éléments aux sources mêmes de ce que nous avons désigné plus

90. P, 144, PM, 141 et 144-145. On trouve du reste déjà ces points plus brièvement évoqués dans VA2, 271-272.

91. PM, 143 et 144-145.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

haut comme la *personne*: 'l'amour qu'on éprouve pour l'aimé fonde et constitue la première personne elle-même (le sujet) à la fois comme amant et comme être-propre'. Nous avions déjà posé que le rapport d'amour avec autrui nous donnait pleinement l'existence à nous-mêmes en même temps qu'à l'autre. L'explicitation convenable à ses yeux s'avère par suite la suivante: 'L'être, disions-nous, n'est pas quelqu'un. Et l'égo, quant à lui, est à peine quelqu'un; mais il sera quelqu'un quand il aimera lui-même quelqu'un; à partir du moment où le sujet aime quelqu'un [...] le sujet reçoit une intériorité. Or, c'est son intentionnalité aimante qui est son intériorité.' L'auteur ne manque pas de répéter à cette occasion que l'amour est bel et bien «sur-être» plutôt que «non-être». Ainsi non seulement, le sujet réalise 'le rapport aigu et précis de l'un à l'autre', par quoi le Toi prochain-lointain se révèle comme l'accusatif direct d'amour ou mon 'corrélat intentionnel', visant dans son autre sa 'vérité intime', 'l'ipséité dans sa particularité la plus concrète, la plus immédiate et la plus essentielle', mais encore, le même Toi ainsi appréhendé désigne:

> encore que tacitement et indirectement, la vérité de l'amant; il révèle l'amant à lui-même. L'amour renouvelle, enrichit, intensifie la vie de l'amant: magnétisé et, pour ainsi dire, aimanté par le pôle de son accusatif d'amour, le sujet grammatical quitte le royaume des ombres et se sent vivre d'une vie impétueuse et fervente, où l'organisme entier a sa part; l'amant n'est plus un nominatif esseulé: c'est cette présence de quelqu'un en dehors de lui qui entretient au-dedans de lui la douce ébriété.

Notre «vérité» intime vient par suite s'identifier, ni plus ni moins, avec celle de l'amour: 'L'aimé que l'on tutoie et qui est la vérité de l'aimé, et paradoxalement et mystérieusement la vérité de l'amant, la vérité de l'amour-aimant et la vérité de l'amour-aimé, les deux à la fois, cette vérité double et simple s'appelle tout simplement la vérité de l'amour; la véritable vérité de l'amour et sa raison d'être; la preuve de sa sincérité; la pierre de touche de son effectivité; la garantie de son authenticité'[92].

92. PM, 130-131 pour toutes les citations.

Nous avons là une nouvelle et éloquente explicitation par l'auteur de ce que nous pourrions appeler le paradoxe impossible-nécessaire de l'«abnégation-conservation»: 'L'abnégation elle-même, dans la mesure où elle est amour, dit oui: non seulement elle affirme l'existence d'autrui, mais elle sous-entend indirectement, et a fortiori, la préservation de l'égo.' Et bien sûr, Jankélévitch rappelle qu'en sens inverse, 'la dissolution de l'autre dans l'altérité infinie a pour conséquence la dissolution de [l']égo lui-même'. Comme nous le disions, autrui anéanti entraîne mon propre anéantissement, et l'égo dépourvu d'amour est un monstre: 'il n'est même pas "quelqu'un", il n'est personne; une égoïté sans altérité, un égo sans deuxième personne; ce n'est même pas une première personne; ce n'est pas une personne du tout: c'est tout simplement un soliveau! Et en effet, il n'y a en ce cas *personne pour aimer*, ni personne non plus *à aimer*.'

Les nombreux chemins du philosophe du je-ne-sais-quoi conduisent ainsi tous sans exception à la même thèse, selon laquelle c'est la sortie de soi vers autrui qui constitue par ricochet le fondement même de son propre moi. Oui, il faut *vraiment* passer par autrui pour se trouver soi-même... Isabelle de Montmollin l'exprime de cette manière: «L'énigme liée à la réalisation de la personne tient essentiellement à ce qu'elle ne reçoit de réelle *intériorité* qu'à partir du moment où elle aime et, ce faisant, *transcende sa propre finitude*.» À l'inverse, «l'individu qui s'affirme extérieur au reste se prive de tout vrai *contenu* et devient une *forme vide*, et c'est pourquoi l'égoïsme est une destruction de soi»[93].

Ces éléments, ultimes dans la réflexion de notre auteur, viennent affiner toujours davantage la compréhension du processus selon lequel l'amour nous fait être à la fois nous-mêmes et l'autre. Et Jankélévitch précise bien que c'est de la *philosophie de l'amant* qu'il s'agit ici, qui vise dans son acte non pas l'amour lui-même mais bien l'aimé, ce pourquoi il ne peut y avoir d'«amour en général» mais seulement de quelqu'un que l'on veut heureux. C'est l'amour pour l'aimé qui est 'sincérité' et

93. PM, 155, VA2, 134, PM, 130, I. de Montmollin, 341 et 373.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

'innocence', et l'amour pour l'amour qui rime avec 'complaisance' et égocentrisme, un amant de ce dernier type n'étant qu'un amateur[94].

Telle est la morale jankélévitchienne. Les humains sont faits pour aimer mais sont sans cesse rattrapés dans cette motion par leur finitude, qui les confine à l'alternative, et leur ferme la voie tranquille vers la pureté pour leur ouvrir celle de la tentation du plaisir facile et de la complaisance. Par conséquent, le « paradoxe de la morale », et sa tragédie, se résumera pour chacun de nous dans le *devoir* impérieux, dont tout acquittement est confiné à l'inachèvement, d'un mouvement infini « avec et contre » notre propre finitude créaturelle *pour* le service charitable de l'autre notre prochain, disposition qui nous donnera seule une existence pleine et joyeuse. Le philosophe le synthétise ainsi : 'La vie paradoxale est vivable en même temps qu'invivable, viable en même temps qu'inviable, à la fois possible et impossible ou, ce qui revient au même, possible à l'infini pour une bonne volonté désespérée et passionnée capable elle-même de vouloir à l'infini[95].'

En d'autres termes, nous pouvons dire encore que la tragédie de la vie morale se consomme dans le fait qu'elle obéit tout entière et franchement à la vocation du *devenir*, et que notre « être », en tant qu'« immobile » en lui-même dans son identité unique et présente, trahit ce dynamisme qu'il se doit

94. VA2, 281 ; *cf.* encore, entre autres, 287. Au demeurant, nous retrouvons bien dans ces analyses les optiques opposées de l'acteur et du spectateur : il y a des choses vraies – comme les effets positifs de l'amour sur soi, les droits propres et inhérents au devoir d'autrui, les limites individuelles et l'ombre de la contingence – que l'amant réel ignore dans sa motion fascinée vers l'être aimé, et qui ne devront moralement être perçues et affirmées que du seul témoin (*cf.* entre autres PM, 236). De même, la tragédie d'alternative reparaît avec le critère de l'innocence qui la solutionne, la nécessité du 'moment' égoïste, en quelque sorte, de l'amour, basculant dans le vice seulement à partir de sa prise de conscience par l'amant et par le fait de s'y complaire un instant (*cf.* PI, 244).

95. PM, 182. *Cf.* également AVM, 202. L'auteur dit dans un autre passage que toute la vie morale consiste à '"possibiliser" à l'infini une impossibilité à jamais impossible. Le vouloir tend asymptotiquement vers une limite qu'il ne pourra jamais toucher franchement, qu'il peut seulement effleurer, d'une tangence impondérable et instantanée' (PM, 183).

pourtant de poursuivre : 'La condition de l'existence dément la vocation ; et, réciproquement, la vocation – aimer, créer, donner, lutter – a paradoxalement pour condition son propre contradictoire : l'avoir, qui est la négation du donner, l'être, qui est la négation de l'amour.' De là, Jankélévitch concentre en ces termes éloquents le 'maelström' de paradoxes et d'ambiguïtés *qu'est* la vie morale :

> L'ambiguïté inambiguë de l'exigence morale est donc quatre fois ambiguë : 1° parce qu'elle est à mi-chemin des extrêmes, qu'elle est à la fois l'un et l'autre et qu'elle n'est en même temps ni l'un ni l'autre (*neutra*) ; 2° parce que l'exigence infinie du devoir et les droits imprescriptibles de l'existence se neutralisent mutuellement et restent au point mort dans l'équilibre du marasme ; 3° parce que dans l'ambiguïté infinie l'être opaque, consumé par le feu de l'amour et embrasé par sa lumière, devient de plus en plus diaphane, et ceci à l'infini, sans cesser pourtant d'exister ; 4° parce qu'enfin la volonté, écartelée entre les deux exigences, oscille de l'une à l'autre vertigineusement. Et c'est enfin l'ambiguïté même de ces quatre ambiguïtés qui fait la consistance inconsistante, l'évidence si inévidente, si décevante et pourtant indestructible et à l'infini renaissante de l'impératif moral.

Ce que le philosophe appelle encore l'« *impetus* moral' apparaît ainsi comme une autre de ces réalités fragiles comme l'innocence, ou la liberté, ou la temporalité, qui semblent n'exister qu'à condition de ne pas les regarder, ou les « fixer ».

Et finalement, dans pareil tableau, qu'advient-il du but inhérent à toute action humaine, déjà bien identifié dès la pensée antique par le nom de « bonheur » ? Jankélévitch répond que ce dernier se trouve accessible non pas dans le fait de le viser pour lui-même, mais bien comme un effet gratuit de l'acte purement désintéressé de faire le bien[96]. Aussi se veut-il une nouvelle fois rassurant devant qui s'inquiéterait de telles exigences : la conscience propre n'a rien à craindre pour elle-même en s'oubliant radicalement pour autrui. En fait, elle échappera seulement aux tourments de la mauvaise conscience et elle trouvera toute la saveur de l'existence dans l'éclair de

96. PM, 123, 88 et 183, VA2, 270.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'innocente joie, au service d'autrui et recevant de lui ce dont elle a besoin avec gratitude comme un pur cadeau.

La formule paradoxale qui nous paraît résumer le mieux les thèses de Jankélévitch sur le statut de l'existence propre dans l'amour se trouve dans l'Évangile, à quelques variantes près : celui qui veut garder sa vie la perd et celui qui la perd la garde[97]. Par conséquent, c'est l'oubli de soi qui constituerait ironiquement le vrai « amour de soi », si l'on ose utiliser à nouveau l'expression. Ce passage de l'ouvrage *Le mal* en témoigne à sa manière :

> La conversion à la vérité ne connaît qu'un remède : faire cesser la crampe égolâtrique qui tourne vers lui-même un égo fasciné par son nombril, faire en sorte que la triste monade redevienne amoureuse du genre humain. Alors, la morosité cède à la joie, et le vent des grands départs s'offre à une âme réconciliée avec l'espérance. C'est cette ouverture à l'autre qui permet au moi mesquin, ratatiné, ennemi de lui-même, divisé d'avec lui-même, de redevenir, comme il est dit magnifiquement dans la *République*, ami de lui-même, φιλος εαυτου.

Fort de telles conclusions, le philosophe suggère enfin sa propre vision du commandement biblique disant d'aimer son prochain comme soi-même.

Nous y retrouvons la paradoxale interversion « moi-toi » : ' ce qui nous est demandé, c'est de traiter le "toi" comme nous désirerions être traités nous-mêmes, et ceci quoi qu'il dût nous en coûter ; il s'agit d'en arriver au point où le "toi" est devenu mon propre moi-même ! Par une espèce d'extase irrationnelle, c'est la deuxième personne en personne, et tout entière, qui est devenue la première : le moi n'a pas d'autre soi que le toi ! ' Le commandement est donc accompli lorsque ' je n'ai pas d'autre moi-même que mon prochain '.

97. *Cf.* Matthieu 16, 25, où le Christ précise toutefois « à cause de moi », en parlant de la vie perdue : la perspective n'est bien sûr pas ici celle du salut chrétien ; nous ne cherchions qu'une formulation synthétisant bien l'ensemble de ce que nous venons de voir... *Cf.* d'autre part Jacques Madaule, 'Vladimir Jankélévitch', dans *Écrits pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, 1978, 19-20, où il dit : « On n'atteint [l'ipséité] de l'autre qu'en perdant la sienne [...]. »

Cela dit, au nom de la démesure de l'amour, l'auteur dira qu'il faut en fait aimer le prochain plus que nous-mêmes. Le principe selon lequel « tout le monde a des droits sauf moi » est alors présenté en ce sens comme ' la mystérieuse injustice de l'amour '[98].

C'est selon ces thèses et dans cet esprit que tout l'être de l'homme selon Vladimir Jankélévitch peut être regardé comme un *devenir amoureux*, un étonnant je-ne-sais-quoi et une motion passionnée au service de l'autre son prochain, dans l'espérance que sa propre réponse libre pourra engendrer – dans le fort et fragile instant – une mystérieuse communion dans laquelle, enfin, la pauvre monade isolée qu'il est existera et ne sera plus seule, dans l'horizon du « presque ».

La pérégrination qui fut la nôtre dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch a ainsi révélé un paysage très fortement contrasté à maints égards. Nous voudrions également souligner combien nous le jugeons *éminemment actuel*, taillé sur mesure pour les hommes et les femmes de notre temps.

Nous avons évoqué au départ les problèmes de notre culture profondément égocentrique et malheureuse, qui semble avoir perdu ce que nous avons désigné comme le « sens de l'autre ». Aussi, la manière vigoureuse, vivante et radicale dont ce philosophe vient remettre cette dimension à l'avant-scène dans toute sa pensée apparaît particulièrement bienvenue. Particulièrement, l'affirmation selon laquelle « tout le monde a des droits sauf moi » constitue une provocation directe et brûlante des appétits revendicateurs de notre temps, où il n'est question que de « mes » droits. Du reste, la description précise et sans complaisance du régime opposé du malentendu et de la méchanceté, qui rend compte appréciablement des difficultés évoquées et qui apparaît précisément comme l'alternative inéluctable au monde qu'il nous décrit, interpelle à sa manière

98. M, 98, VA2, 201 (*cf.* aussi 224), SI, 43 et VA2, 254. Sur l'idée d'aimer le prochain plus que soi-même, *cf.* VA2, 225 et AVM, 244. Du reste, ces délicates et remarquables nuances, qui parachèvent l'exposé de la pensée de Jankélévitch sur ces éléments, présentent un intérêt particulier si on les confronte à d'autres de ses prises de positions, notamment contre l'amitié aristotélicienne prétendant reposer sur un *philein autos* (*cf.* Appendice).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la mesure même où elle est précise. Il convient de remarquer encore que l'altérité de l'autre humain se trouve mise de l'avant par cet auteur dans une perspective qui transcende les cultures, disons en un mot universelle, reposant sur l'expérience concrète de la condition humaine elle-même plutôt que sur des idées ou des systèmes abstraits. Voilà un autre aspect très précieux dans une époque où les cultures elles-mêmes ont trop souvent tendance à se replier chacune sur soi, nous privant de plus en plus de repères pour comprendre et défendre ce que nous continuons d'appeler les « droits de l'homme ». Simultanément, l'on peut constater que Jankélévitch s'est particulièrement laissé frapper par les tensions et contradictions observables entre les idées, les vertus et les hommes, et à leur caractère très douloureux, souvent source de violence, qui a conduit notre temps à une certaine morosité, s'ajoutant à ce que nous avons appelé le « désenchantement du monde » rattaché à certaines interprétations du progrès des sciences. En cela, il rejoint également notre temps par une autre avenue. C'est comme si ce philosophe, et cela particulièrement dans sa vision d'un « absolu plural » tissant à l'existence une trame morale tragique, donnait le témoignage d'un homme déchiré entre d'une part les affirmations, récurrentes dans la culture contemporaine, du solipsisme et du nihilisme, posant l'absurdité du monde et de l'existence, et d'autre part la reconnaissance et la volonté de sauvegarder le sens et la beauté qui s'y manifestent tout de même réellement chez les individus dans leur vie mouvante et concrète, à même cette expérience ordinaire qui constitue notre vie d'êtres humains.

Voilà donc comment nous tenons à insister sur la profonde actualité des thèses de Vladimir Jankélévitch et combien, en ce sens, l'éloge de Xavier Tilliette nous paraît pertinent pour conclure notre propos, alors qu'il présente cette philosophie comme 'striée d'une secrète détresse courageusement surmontée' et d'une 'teneur éthique incomparable', 'écrite pour les hommes de "bonne volonté" et les passionnés de justice'[99].

99. Dans *L'Arc*, 'Vladimir Jankélévitch', nº 75, 1979, 73.

Conclusion

Les considérations générales de notre introduction sur les maux dont souffrent aujourd'hui la culture et la société occidentales auraient pu paraître très éloignées au sortir d'un parcours complexe et varié comme celui que nous avons fait. Pourtant, et parallèlement à l'objet de notre étude, elles ont en réalité toujours été présentes, désignant à nos yeux, comme nous venons de l'évoquer en fin de chapitre, *toute l'importance et toute l'actualité pour notre temps* d'un philosophe comme Vladimir Jankélévitch. Disparu il y a plus de vingt ans, le philosophe du je-ne-sais-quoi a tenu des propos particulièrement vibrants et insistants sur le mystère merveilleux du monde et de l'ipséité mouvante et palpitante qu'est l'humain. Ces propos n'ont pas pris la moindre ride, et nous voulons affirmer avec force combien *nous en avons besoin*, dans le contexte de lourdeur et de tristesse présenté au départ comme minant notre époque. Notre exploration de la question du rapport à autrui au cœur de sa pensée a en effet mis en lumière de nombreux éléments dont il est frappant de voir le caractère décisif autant pour sa compréhension que pour nous solliciter en ce sens.

Ainsi, à même la trame fondamentale du temps, il faut retenir l'accent mis sur le dynamisme de l'existence, en un mot sur la vie, bien articulé en opposition à l'intellectualisme abstrait, l'inertie de l'indifférence et l'ennui, rimant avec la mort. De même, la manière dont est souligné le caractère incontournable de l'altérité dans l'existence individuelle, aussi bien en soi-même par le devenir que dans le monde où elle est plongée, peut être regardée comme un vigoureux appel à nos

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inclinations narcissiques, sans parler de la ferme dénonciation de la complaisance à travers les thèmes de la mauvaise conscience et de l'austérité. Et malgré certaines apparences immédiates, son accent n'est en rien négatif, voire pessimiste, puisque l'exhortation débouche sur le déploiement du thème du je-ne-sais-quoi et de son charme, par quoi le monde est délivré de sa réduction à un non-moi repoussant pour devenir le seul milieu d'épanouissement et de joie qui soit pour l'ipséité personnelle, du moment qu'elle se dispose en conséquence et s'investisse en lui. Du reste, la culmination des analyses de l'ipséité dans les thèmes de la liberté et de l'occasion l'avertit de sa responsabilité *en première personne*, du fait grave que toute sa vie dépend bien d'elle et elle seule, dans un mouvement sans fin dont le ressort de l'organe-obstacle constitue le relief comme la rythmique, et le sourire du sérieux la tonalité. Tels sont le dynamisme, la valeur et la beauté définissant l'être humain aux yeux de notre auteur, telle est l'aventure qui se trouve à notre portée et qu'il nous invite à courir. En ce sens, l'on peut d'ailleurs ajouter que le style même de l'écriture de Jankélévitch, non systématique, « organique » et articulée à même des thèmes riches où foisonnent exemples, contre-exemples, leitmotivs, reprises et paradoxes, avec une ironie se gardant bien de trancher à la place du lecteur, nous paraît saluer également *toute la liberté et la dignité de l'esprit humain*.

Aussi pouvons-nous dire que c'est en présence d'un *plaidoyer pour la vraie philosophie*, cette quête passionnée et infinie du monde et de l'existence, que nous nous trouvons avec notre auteur : quoi de plus précieux depuis le cœur d'une culture fascinée par le « moi » figé, le monde de la représentation et l'imaginaire, et qui gémit dans son existence parallèle à celle où elle se trouve d'autre part – et pourtant – plongée ?

Surtout, la manière dont le philosophe vient placer *l'altérité de l'autre être humain* au cœur de toute sa pensée, nous enjoint de cesser de nous attendre les uns les autres en maugréant, pour nous mettre enfin en mouvement les uns vers les autres, et non par intérêt mais avec une réelle bienveillance. Sa manière d'expliciter que seule cette *rencontre* nous permet d'exister d'une existence pleinement humaine et satisfaisante, que nous nous donnons alors les uns aux autres par le service

et l'amour, est particulièrement remarquable et mérite sa place auprès des classiques de notre culture sur ce grand thème.

Nous avons bien vu l'intuition annoncer déjà cette cime, avec son caractère extatique, son sens candide de l'admiration, et la puissance fragile et « joyeuse-nostalgique » de son « union-éclair » avec le monde, résumant la vie de la philosophie comme de cet amant de la sagesse qu'est l'humain. Parallèlement, la thèse évoquée de l'existence comme aventure et rencontre vient trouver son aboutissement dans celle de l'autre être humain, ce vis-à-vis « semblable-différent » et « prochain-lointain » qui constitue le quod et le je-ne-sais-quoi par excellence. Les différentes vertus, en particulier le commencement du courage, l'ouverture de l'humilité et le sens de l'équité, se joignent alors aux thèmes de l'intention et de l'innocence pour scander la route à suivre et les dispositions à développer. Avec le leitmotiv de la sortie de soi, ce sont elles qui nous conduisent au fascinant mystère de l'amour, de l'autre auquel je m'unis bien qu'il demeure distant et *autre*, pour vivre de sa vie dans un étincelant « nous », fragile « presque » pourtant réel, et paradoxalement seule vraie source de l'existence propre. Ce mystère et ce miracle, cette mort à soi pour enfin vivre selon le paradoxe de l'« abnégation-conservation », ce désintéressement infini qui peut s'étendre jusqu'à l'univers, constitue bien à nos yeux le faisceau de lumière le plus puissant jeté par notre auteur sur l'idée que cette vie, avec toutes ses implications, mérite notre estime, est vraiment source de joie et qu'il faut y plonger sans retour.

Au surplus, cette trame se trouve imprégnée du *défi* de l'extraordinaire complexité, équivoque à l'infini, de la vie morale dont se tisse notre ipséité, où mon prochain a la même valeur absolue que moi comme son propre « point de vue » dans l'existence, et où les différentes valeurs morales se trouvent tôt ou tard en situation de tension et d'opposition. L'amour, aux yeux de l'auteur, source de toute valeur et solution à toutes ces difficultés particulières, sommet et pourtant puissance immédiate en chacun de nous, feu du devenir perpétuel où nous nous mouvons et source de la bonté dont est appelée à vivre l'être humain, constitue alors lui-même le diapason pour nous y retrouver et agir avec assurance. Le nerf de la générosité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec son paradoxe d'enrichissement dans le don, sans oublier les vigoureuses oscillations de l'autre à soi-même comme de la sortie de soi à la complaisance, avec leur recommencement à l'infini dans une tension aiguisée par le désir du bien, en même temps qu'elles poursuivent minutieusement la description de la vie de l'amant, indiquent avec netteté le remède à une existence morne et aplatie dans l'intervalle, ne retrouvant autrui que pour lui en vouloir de sa présence et le maltraiter sans relâche. Ultimement, la responsabilité de l'autre, le devoir impérieux de le servir et de se donner à lui jusqu'à son propre détriment, jusqu'à tout perdre et sans rien attendre en retour, désigne les accents à la fois les plus graves et les plus sublimes du vibrant *éloge de l'être humain* dont il s'agit, et que l'on pressent aussi bien dans la tragédie du sacrifice que dans le déploiement de l'alternative terrible – et immédiate pour notre liberté – de la haine et de la méchanceté, qui font tout basculer dans l'horreur. Sans parler du régime du malentendu, sévère mais juste description de notre triste lot quotidien dès que nous négligeons de vivre selon l'esprit du je-ne-sais-quoi et de la rencontre. Tout de même, l'esprit cynique ou découragé, qui devant cette « autre » réalité si dure et blessante serait tenté de renoncer à toute idée de beauté et de grandeur à propos de l'être humain, se trouve bel et bien réfuté. Ce dernier ne se réduit pas à ces malheurs et aux horreurs dont il est également capable, et leur gravité ne se trouve du reste en rien niée ou minimisée par ce propos. Au contraire, l'attribution d'une responsabilité, qui nous est faite à tous et chacun par le déploiement de ces puissances de beauté et de bonté qui sont en nous, ne fait qu'aggraver leur cas, en les identifiant clairement non pas à une pénible fatalité mais bien à l'égocentrisme gratuit et en définitive au sordide « plaisir de souiller » que nous avons nommé, et qui regardent chacun par rapport à soi-même.

C'est fort du parcours de ces riches méandres que nous posons que *c'est bien la question du rapport à autrui qui constitue le thème-clé de la pensée jankélévitchienne*, et autour duquel gravitent les autres. Cela dit, notre parcours n'est bien évidemment pas exhaustif, comme nous en avions averti d'emblée, et montre des directions où le travail est à poursuivre.

Par exemple, le thème de la mort, également très important chez cet auteur, pourrait être déployé de manière à nous éclairer davantage sur la tragédie du « mourir-pour-l'autre » qu'est le sacrifice. L'on pourrait considérer également l'expérience particulière de la mort de l'autre, présentée par l'auteur pour montrer qu'elle ne nous apprend en réalité rien de la mort en elle-même. D'autre part, les thèmes que nous n'avons fait que présenter très rapidement dans notre progression, mériteraient aussi un examen plus approfondi quant à notre champ d'étude, comme la question de l'altérité de Dieu, absolu par excellence, celle de l'altérité « homme-femme » dans le genre humain et encore celle de la musique, l'« autre » de la philosophie dans la quête du je-ne-sais-quoi et du presque-rien aux yeux de notre auteur. En outre, et comme nous l'avons indiqué, une comparaison plus détaillée avec un auteur aussi décisif sur notre thème qu'Emmanuel Levinas constituerait un complément très riche, ainsi qu'avec les auteurs français contemporains mentionnés plus haut, comme Gabriel Marcel ou Paul Ricœur.

D'autre part, Jankélévitch dirait lui-même que l'étude des sujets les plus difficiles et centraux qu'il nous fait entreprendre est l'affaire d'une vie entière, qu'elle n'est jamais terminée et d'une certaine manière toujours au commencement. En ce sens, parmi les aspects les plus délicats qui méritent que l'on poursuive la réflexion, nous pouvons nommer la notion essentielle d'organe-obstacle, le mystère du « dédoublement » de l'existence propre issu de l'union amoureuse et selon le régime du presque, sans oublier l'étonnante opposition entre l'« être » et l'« amour » parsemée d'« accords-éclairs » qu'il s'agit de poursuivre à l'infini. L'on pourrait pousser aussi d'une manière plus systématique l'analyse du rapprochement opéré entre l'étincelle de l'intuition et le mouvement d'amour, ou encore l'étrange chiasme de la haine et de l'amour sur fond de fascination pour autrui. La formidable vivacité d'esprit qui transparaît dans toutes les pages de notre auteur n'aura jamais été assez honorée de nos interrogations à son sujet comme de la mise en pratique de ce qu'elle indique.

Cela étant dit, il appert que le dessein de Vladimir Jankélévitch est de nous dire avec insistance que l'existence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

humaine *sera ou ne sera pas* dans la mesure où nous vivrons selon le critère de l'amour du prochain. Ce dernier n'existera comme humain et je n'existerai moi-même comme humain que pour autant que je pose sur lui le regard qui en fait un prochain, avec les actions conséquentes.

Aussi, voilà comment, selon nous, les analyses perspicaces et remarquables de Vladimir Jankélévitch sur la vie puissante et fragile de la conscience humaine constituent à la fois un appel énergique à nous réveiller de notre torpeur narcissique et morbide, et une affirmation ferme et forte que cela en vaut la peine, que, pour autant que nous nous mettions en mouvement pour aller à sa rencontre, l'existence *devient* réellement belle et joyeuse, malgré ses inéluctables moments d'obscurité et de souffrances, et ses dimensions tragiques clôturées par la mort. Les oiseaux qui chantent dans le soleil du matin n'ont pas tort et, comme le soutient Isabelle de Montmollin, cet auteur apparaît comme un Socrate pour notre temps, piquant notre sommeil satisfait quoique ennuyé, et nous faisant pressentir qu'il y a, juste à côté, tout près de nous, un autre monde que celui que nous nous construisons par notre égoïsme et dans lequel nous croupissons, et que ce monde est peut-être *le véritable monde*, le seul réel, le seul où cet être étrange qu'est l'humain est capable de vivre et respirer par de vraies relations avec ses semblables. Celui dont nous parle la vraie philosophie, quête passionnée de la sagesse, celui dont nous parle la musique, dans son clair-obscur envoûtant... et celui dont nous parle en toute simplicité l'univers qui nous entoure et entre en nous par nos sens, à commencer par le visage d'autrui, notre prochain. En ce sens, la philosophie de Vladimir Jankélévitch épouse la perpétuelle nouveauté du monde et nous invite à en prendre pleinement conscience, pour vraiment la goûter comme elle le mérite.

Un philosophe comme Vladimir Jankélévitch peut donc être regardé comme une *occasion* offerte séance tenante à chacun d'entre nous. Voici la pensée d'un *autre* avec laquelle il faut compter, vers laquelle il est bon de se tourner, ne serait-ce que pour découvrir à neuf nos proches et notre quotidien. Pour ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, le chant et la lumière du monde seront toujours sur le seuil de

la porte, nous exhortant à nous « lever » et à « partir ». Pour ceux que la vie intéresse et qui veulent continuer de vouloir, il y aura toujours l'*autre* et l'horizon de l'avenir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Page laissée blanche intentionnellement

Appendice

Les tensions entre le rapport à soi et le rapport à autrui : Débat sur la question de l'« amour de soi » entre Jankélévitch et Aristote[1]

Au cœur des remarquables analyses de Vladimir Jankélévitch sur la question de l'amour se trouve serti un élément qui a de quoi étonner, pour peu que nous nous y confrontions. Nous avons cherché dans notre étude à manifester l'essentiel de ses thèses centrales, avec une insistance particulière en bout de course sur la question des tensions très vives entre l'être propre et celui d'autrui, qui conduit ultimement le philosophe à l'idée de l'égo comme organe-obstacle de l'amour. Nous voudrions revenir ici sur sa *récusation ferme de toute forme d'amour de soi*, ou « philautie », moyennant le critère de l'impératif de la sortie de soi. En effet, l'auteur auquel il considère s'opposer en affirmant ceci est Aristote : dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce dernier prétend poser l'amour de soi au principe de l'amour d'autrui, présentant l'ami comme « un autre soi-même ». Jankélévitch consacre ainsi plusieurs pages à réfuter le

1. Cette section supplémentaire traite d'un problème particulier qui, pour être central quant au thème du rapport à autrui en lui-même, ne se détache pas moins des analyses précédentes, étant donné qu'elle confronte explicitement Jankélévitch avec un autre auteur, donc une autre pensée. Toutefois, le propos qui y est tenu les présuppose clairement et dans leur totalité. Cela dit, plutôt que de l'intégrer dans un chapitre où elle se serait forcément démarquée de l'ensemble, nous avons jugé plus convenable de le mettre en appendice.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Stagirite, soutenant qu'une telle vision du rapport à autrui est étroitement narcissique et utilitariste, méprisante du prochain *en tant qu'*il est un autre.

L'on peut dire d'emblée qu'une telle sévérité contre les propensions égoïstes de la conscience humaine individuelle, le besoin incontournable de s'en purger pour arriver à aimer autrui, et finalement la nécessité d'un rejet radical de toute revendication propre pour cette purification, semblent devoir être lues en ayant à l'esprit les thèses bergsoniennes déjà évoquées sur le devenir substantiel. Si notre lecture est juste, cela conduirait le philosophe à assimiler le « soi » de la pensée classique non pas à la délicate et mystérieuse ipséité mouvante qu'il décrit lui-même, mais plutôt à ce « bloc » figé et fascinant, fruit du dédoublement de notre conscience, et que nous appelons couramment « moi ». Il ne ferait alors que rejoindre le mot célèbre de Pascal selon lequel « le moi est haïssable[2] ». La dure critique de l'amitié aristotélicienne qui s'ensuit présente dans ces conditions un relief particulier, sur fond, croyons-nous, de malentendu. Cela dit, dans la suite de notre étude, nous décelons là de profondes et précieuses implications pour la poursuite d'un débat crucial *qui se doit de garder sa vigueur en notre temps*, dans un contexte occidental dont nous avons nommé en introduction le problème du « souci de soi », au cœur de son narcissisme et de son mal-être. Voilà pourquoi nous jugeons légitime d'accorder notre attention à ce point de difficulté, et ce dans une section à part en raison de la considération que nous nous devons également d'apporter à l'auteur visé par la critique. Notre pivot sera la question du « soi » en elle-même, ce qu'elle signifie et ce à quoi elle renvoie, dans l'espoir d'en arriver à mieux saisir l'idée d'un « amour de soi », et de là son « rapport » avec le rapport à autrui.

Nous allons d'abord donner la parole au philosophe prétendument contredit par notre auteur, en l'occurrence Aristote. Spécifions que le thème abordé, conjoint au fait que c'est Jankélévitch lui-même qui l'introduit au cœur de son propos, sans oublier la nécessité de faire intervenir les deux parties dans le débat, justifie pareille intervention ici, et ce malgré l'importante différence de contexte culturel et d'époque. Commençons donc par un bref exposé de la doctrine aristotélicienne de l'amitié.

2. Pascal, *Pensées*, fragment 455 de l'édition Brunschvicg.

L'AMITIÉ ARISTOTÉLICIENNE ET LE RÔLE DE L'AMOUR DE SOI

Au livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite présente premièrement un rapport à soi jugé clairement nocif et immoral : celui de l'égoïsme vulgaire replié lui-même. Il propose ensuite ce qu'il désigne comme un sain et vertueux rapport à soi-même, qu'il explicite comme une réplique du rapport à l'autre, plus précisément du rapport à l'ami.

Ce thème, central dans la pensée morale de cet auteur, est également développé dans l'*Éthique à Eudème*, où l'on remarque cette précision : puisque l'amour exige par définition la présence de deux êtres différents, nous ne pouvons, par conséquent, parler d'amour « de » soi-même que par analogie et non absolument parlant. La dite analogie se rapprochera tout de même de la réalité si nous considérons, poursuit le philosophe grec, le caractère « d'une certaine manière » double de l'âme humaine. C'est à partir de cet élément que vient s'articuler le thème central de la « disposition »[3] envers soi-même. Il n'est pas pertinent ici de développer ce point, mais mentionnons simplement qu'Aristote est l'auteur d'une considérable analyse sur ce qu'il appelle les « parties » de l'âme humaine. L'une est nommée appétitive, ou désirante, et l'autre intellective, ou rationnelle. Toutes deux, malgré d'inévitables conflits dans l'expérience immédiate de la vie concrète, sont appelées à vivre et à travailler de concert pour le plus grand bien de l'individu humain[4].

Ces analyses conduisent le philosophe à proposer, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que la nature humaine est constituée de telle manière que nous nous appréhendons nous-mêmes et nous souhaitons à nous-mêmes les mêmes choses que nous

3. Aristote, *Éthique à Eudème*, VII, 6, 1240a, respectivement 21 et 22.
4. *Cf.* notamment Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13. Il serait également intéressant de consulter sur ce thème le mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* de Platon, 246a, *sq.* et 253c, *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

souhaitons à un ami qui nous est cher. Ainsi décrit-il « l'homme vertueux » : « Il se souhaite [...] à lui-même ce qui est bon en réalité et lui semble tel, et il le fait, [...] et tout cela en vue de lui-même [...]. Il souhaite encore que lui-même vive et soit conservé, et spécialement cette partie par laquelle il pense »[5]. Il apparaît que vouloir son propre bien et le réaliser de la même manière que pour un ami, signifie que l'on agit alors *pour cela* même, c'est-à-dire sans viser quelque avantage ni quelque autre fin que ce soit. Le Stagirite vient alors préciser qu'être soi-même en vérité est incontestablement le bien le plus précieux, auquel l'homme vertueux ne préférerait pas même le monde entier, et dont il entend bien se réjouir en toute quiétude. L'homme vertueux se comporte donc avec lui-même comme avec autrui, c'est-à-dire en homme de bien.

Par ce chemin, le Stagirite entend montrer que la relation intime entretenue par un tel homme avec lui-même le conduit à « s'aimer » d'une manière ultime, d'où une distinction décisive entre deux « égoïsmes[6] ». L'égoïste au sens populaire, péjoratif, ne se domine pas lui-même mais est plutôt lui-même dominé par la passion et l'intérêt immédiat, qui le maintiennent dans une existence superficielle et chaotique, où il choisit pour lui-même des biens apparemment avantageux mais en fait médiocres, ou alors bons en eux-mêmes mais arrachés à leur ordre propre, ce qui les rend destructeurs. Pareil homme, explicite l'auteur, se trouve en réalité dissocié en lui-même. Les deux « parties » ou tendances de son âme sont en conflit chronique, ce qu'il veut faire se trouve en désaccord avec ce qu'il doit faire, et le fait d'agir comme il le désire *hic et nunc* lui nuit autant à lui-même qu'aux autres. Bref, cet homme se dispose de telle manière qu'il ignore et déprécie son être véritable. Force est d'en conclure que son apparent amour de soi dissimule en réalité un mépris de soi fondamental.

5. Aristote, *ibid.*, 1166a, 14-18.

6. *Cf. ibid.*, IX, 8. Le choix de cette traduction de '*philein autos*' est celui de Tricot. S'il risque de prêter à confusion dans le présent débat, il est en revanche devenu suffisamment courant pour l'utiliser tout de même, avec un redoublement d'attention... Nous parlerons aussi d'amour de soi.

Au contraire, l'homme vertueux n'est pas dupe des illusions du plaisir immédiat ou de l'amour propre, et entreprend d'être réellement à soi-même son meilleur ami. De là, il tâche de poursuivre pour lui-même les biens vraiment authentiques. Et alors, même dans le cas où ces biens comportent concrètement l'oubli des intérêts immédiats et le désintéressement pour se tourner vers le service des valeurs nobles et vers autrui, le vertueux demeure toujours conscient que cette situation assumée ne contredit pas, mais au contraire réalise son véritable bien. Aristote en dégage la conclusion que le fait de s'adonner authentiquement à la pratique de la vertu pour elle-même coïncide avec ce qu'il désigne franchement comme l'« amour de soi ». Cette disposition, condition de l'accomplissement personnel complet, doit par suite se situer par-dessus toute autre priorité : c'est elle qui nous garantit la noblesse vertueuse, nous garde de la perversité du vice, et nous permet en outre de développer une relation d'amitié réelle avec autrui sur le même modèle, quoique sans jamais atteindre le même degré. Nous pouvons comprendre en effet qu'inversement l'égoïste pervers, déchiré par ses propres désirs, n'a rien à faire de son vis-à-vis, sinon essayer d'en retirer quelque profit propre, attitude clairement méprisante.

C'est ainsi qu'Aristote soutient que l'homme vertueux s'attache aux plus hautes valeurs, et s'identifie à la partie la plus noble de lui-même, qui est son intellect, le « νους », par lequel il se domine lui-même. Par conséquent, l'on peut comprendre que cet homme entendra se réserver pour lui-même ces valeurs, comme en feront foi ses actions les plus désintéressées et même les plus coûteuses, comme celle de donner sa vie pour sauver un ami. En effet, si l'ami conservera alors le bien de la vie et ses avantages matériels, l'homme vertueux, dans la mort assumée, acquerra ainsi et à jamais l'une des plus grandes noblesses qui soient. De là provient la grande insistance d'Aristote : l'homme vertueux cherche le plus haut bien pour lui-même dans *toutes* ses actions[7]. Son unité est accomplie, entre ce qu'il doit faire et fait, entre ce qu'il désire et réalise effectivement, pour soi comme pour les autres, et ainsi peut-il être heureux. Tel est

7. *Cf. idem* pour tout ce développement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme qui, aux yeux du Stagirite, « s'aime lui-même », selon la formule grecque φιλειν αυτοσ.

L'idée maîtresse à retenir, comprenons-nous, est que l'amour de soi avant toutes choses, en définitive lié à la maîtrise de soi-même, conditionne la vie noble et vertueuse, et que c'est là pourquoi nous avons le devoir moral de le pratiquer. Inversement, l'égoïsme de l'homme pervers cache un mépris de soi et est à proscrire absolument. Ces propos de l'*Éthique à Eudème* nous paraissent bien résumer la situation :

> Se souhaiter par-dessus tout l'existence, vivre ensemble, partager joie et peine, et donc être une seule âme, ne pas _ pouvoir vivre l'un sans l'autre, mais, s'il le faut, mourir ensemble, tel est le lot de l'individu : il est pour ainsi dire son propre compagnon. Or tous ces sentiments appartiennent à l'homme bon dans sa relation avec lui-même ; dans l'homme méchant, ils sont dissociés, c'est-à-dire chez l'homme qui n'est pas maître de lui-même. [...] Par conséquent, même l'amitié d'un homme pour lui-même se ramène à l'amitié de l'homme bon[8].

L'auteur suggère encore que les deux « parties » de l'âme du vertueux mènent alors leur vie respective avec de la bienveillance l'une pour l'autre, d'où cette éloquente comparaison : « L'amitié envers soi-même ressemble à celle des membres d'une famille, car il n'est en notre pouvoir de rompre ni l'une ni l'autre ; mais, même s'ils ont un différend, ces derniers sont encore parents tout comme l'individu reste encore un, tant qu'il est en vie »[9].

C'est là ce qui nous paraît central quant à l'amour de soi aristotélicien considéré en lui-même. Poursuivons en jetant un regard sur le propos du philosophe grec quant à l'amitié elle-même, et sur le rôle qu'il vient y jouer.

Toujours dans l'*Éthique à Nicomaque*, il distingue trois types d'amitié, pour ensuite faire ressortir l'un d'eux comme la seule amitié vraiment authentique. Laissons les cas de l'amitié reposant sur le plaisir ou l'utilité, pour ne retenir que la troisième espèce, qu'Aristote introduit comme « celle des gens

8. *Éthique à Eudème*, VII, 6, 1240b, 9-14 et 19.
9. *Ibid.*, 1240b, 35-37.

vertueux[10] ». Il s'agit bien d'une « disposition », et non simplement d'une émotion, par laquelle nous désirons le bien de son ami pour lui-même[11]. Pareille attitude, note-t-il, présuppose une estime équivalente envers soi-même et envers son ami, cela dans la réciprocité.

C'est ainsi que le principe de l'amour de soi est introduit comme celui à partir duquel l'on se tourne avec bienveillance vers l'ami. C'est pourquoi, comprenons-nous, le propos d'Aristote est aussi singulièrement près de celui sur l'amour de soi que nous venons de voir : « en aimant leurs amis [les hommes vertueux] aiment ce qui est bon pour eux-mêmes, puisque l'homme bon, en devenant un ami devient un bien pour celui qui est son ami. Ainsi chacun des deux amis, à la fois aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit, en souhait et en plaisir [...]. » D'où la conclusion que l'amitié est une « égalité[12] ». Le philosophe poursuit avec d'autres précisions qui prolongent le déploiement de la relation profonde entre amour de soi et amour d'autrui : « Les sentiments affectifs que nous ressentons à l'égard de nos amis, et les caractères qui servent à définir les diverses amitiés semblent bien dériver des relations de l'individu avec lui-même[13]. » Plusieurs critères d'identification d'un ami sont alors présentés : le fait de désirer et d'accomplir ce qui est bon pour l'autre ami, que celui-ci vive pleinement et pour lui-même, de pouvoir vivre avec lui, de partager ses joies et ses peines ; bref, tous les points mentionnés sur le rapport de l'homme de bien avec lui-même. L'égalité de situation comme de considération dans la relation d'amitié apparaît alors très nette dans l'ensemble du développement d'Aristote.

Le Stagirite indique en outre que, si le fait d'être aimé constitue un immense plaisir, il semble néanmoins que l'amitié se définisse plus fondamentalement par celui d'aimer. Il en veut pour signe la disposition des mères à l'égard de leurs petits

10. *Ibid.*, 1157b, 25. L'exposé sur les trois amitiés est développé dans VIII, 5.
11. *Ibid.*, 1157b, 33.
12. *Ibid.*, 1157b, 33-36.
13. *Ibid.*, 1166a, 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

enfants, selon laquelle elles éprouvent une joie profonde à les aimer sans rien attendre en retour[14]. Nous ne serons donc guère surpris de le voir faire ainsi prédominer la disposition active sur la passive dans la relation d'amitié. Si nous lisons bien, il s'ensuivrait que, malgré l'idée de la faire reposer sur l'amour de soi, le Stagirite n'en soutiendrait pas moins que c'est bien le mouvement d'amitié vers l'autre qui tient lieu de critère pour la reconnaître, et non la réception de l'amitié de l'ami. Considérons au surplus ce passage de la *Rhétorique*, qui est sans équivoque : « Aimer [philein], c'est souhaiter pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits[15]. »

Dans la suite, Aristote fait ressortir ces éléments décisifs : non seulement l'ami véritable aime l'existence même de son ami autant que la sienne propre, mais encore, dans la mesure où c'est un heureux rapport à soi-même qui constitue le plus grand bien, il désire participer lui-même à l'heureuse considération que son ami a aussi pour lui-même : « de même que pour chacun de nous sa propre existence est une chose désirable, de même est désirable pour lui au même degré, ou à peu de chose près, l'existence de son ami. Mais nous avons dit que ce qui rend son existence désirable c'est la conscience qu'il a de sa propre bonté, et une telle conscience est agréable par elle-même. Il a besoin, par conséquent, de participer aussi à la conscience qu'a son ami de sa propre existence [...][16] ».

C'est ainsi que les hommes vivent en société, qu'ils peuvent être véritablement « ensemble », à la différence de bestiaux partageant le même pâturage.

De toutes ces considérations découle cette célèbre conclusion : l'homme étant, par rapport à son ami, « dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même », l'ami est par conséquent un « autre soi-même »[17]. Plus encore : l'homme vertueux désirant comme un bien l'existence de son ami, il en

14. *Cf. ibid.*, 1159a, 27-33.
15. *Rhétorique*, II, 4, 1380b, 35 sq., Paris, Les Belles Lettres, 1938.
16. *Éthique à Eudème*, VII, 6, 1170b, 7-11.
17. *Ibid.*, 1166a, 31-32.

résulte qu'il aura besoin d'amis, qu'il n'y a rien là d'une option seulement facultative. En outre et bien entendu, selon le critère de réciprocité évoqué, il aura besoin que ces amis soient eux-mêmes vertueux[18]. Cela lui permet de terminer par une affirmation implicitement présente dans tout le propos : « L'amitié [...] est une communauté[19]. » Elle se concrétise par la vie en commun, se révélant bonne lorsque vécue dans la vertu – notamment par le fait que les amis se font alors grandir moralement et que leur amitié s'en accroît par là-même –, et à l'inverse mauvaise dans le vice, puisque les personnes concernées se nuisent et ultimement se détruisent mutuellement. L'on peut d'ailleurs deviner que, dans ce cas, elles sont égoïstes au sens pervers du terme, et ne sont pas amies pour elles-mêmes, mais seulement sur la base d'un critère égoïste d'utilité ou de plaisir.

Aristote évoque également cette question dans *La grande morale*. Nous y trouvons des propos qui explicitent la thématique du besoin d'amis. Soulignant combien la connaissance de soi est à la fois un grand plaisir et une tâche ardue, il précise qu'il n'est pas possible de se « contempler » soi-même directement[20]. L'âme peut être comparée à nos yeux, que nous ne pouvons voir que par l'artifice du miroir. L'ami véritable, nous dit-il, fait ainsi office de « miroir » dans lequel nous pouvons nous voir nous-mêmes en vérité. C'est pourquoi le plaisir de se connaître est impossible sans la présence d'un ami, et que c'est là une autre raison pour postuler la nécessité de l'amitié. Donc, l'ami est réellement « un autre soi-même », un être indispensable avec qui l'on partage sa vie et ses biens, un tel geste étant aussi « beau » qu'il est une source de plaisir et une « nécessité »[21]. Telle est l'amitié « parfaite », l'auteur ajoutant : « il n'est personne d'autre que cet ami, dont nous voudrions la compagnie [...] et nous lui souhaitons tout le bien du monde : c'est à lui

18. *Cf. ibid.*, 1170b, 13-19.
19. *Ibid.*, 1171b, 33.
20. Aristote, *La grande morale*, 1213a, 16.
21. *Cf. ibid.*, 1213a, respectivement 24 et 27-32.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus qu'à n'importe qui d'autre que nous souhaitons de vivre et de vivre heureux»[22].

Voilà donc, dans les grandes lignes, le point de vue d'Aristote sur les modalités concrètes de l'amour de soi et de l'amitié ainsi que leur interrelation. Le rapport à autrui présuppose franchement le rapport à soi, et il en dépend même directement, puisqu'un mauvais rapport à soi-même, celui du mauvais égoïsme, révèle un déchirement interne et un mépris de soi où autrui ne pourra jamais avoir la moindre place. Mieux encore, même l'amour désintéressé d'autrui suppose un amour de soi conscient de la nature humaine en tant que «politique» et soucieux de la nourrir à la fois pour son ami et pour soi-même, dans un seul et même mouvement dont ce sont les deux facettes. Le fait de voir la communauté humaine comme une réalité profondément organique, non éclatée malgré la différence individuelle de chacun, est au demeurant bien senti dans pareilles thèses. C'est ainsi qu'est posée la thèse que le bon «égoïsme» préserve en même temps et l'un par l'autre l'amour de soi et l'amour d'autrui, et qu'à l'inverse le mauvais «égoïsme» les supprime tous les deux.

22. *Ibid.*, 1210b, 27-33. Aristote n'est au demeurant pas le seul à parler ouvertement d'amour de soi dans l'Antiquité. Longtemps après lui et quoique dans un contexte différent, nous retrouvons de tels échos chez saint Augustin, dans le *De Trinitate* (nous nous référons aux *Œuvres de saint Augustin 16*, 'La Trinité' livres VIII-XV, Édition bénédictine, Études augustiniennes, 1991). Alors qu'il cherche en quoi l'âme peut être perçue comme une image de la Trinité, l'évêque d'Hippone opère la distinction entre «s'aimer» et «aimer son amour», pour en dégager ceci: «Deux choses donc, quand on s'aime: l'amour et ce qui est aimé. Car alors, le sujet et l'objet de l'amour ne font qu'un.» De là: «L'âme, quand elle *s'*aime, manifeste deux choses: l'âme et l'amour. Qu'est-ce donc que s'aimer, sinon être présent à soi pour jouir de soi?» (livre IX, II, 2). Il fait ressortir que l'amour, qui est esprit, fait donc un avec l'âme du sujet aimant, bien qu'ils soient pourtant distincts. Il spécifiera plus loin que l'âme est aimable pour soi du fait même qu'elle puisse s'aimer, et qu'elle est donc elle-même «le principe de l'amour dont elle s'aime» (livre IX, XII, 18). Cette remarquable «dualité en un» de l'âme et de l'amour dans l'amour de soi est ainsi décrite d'une manière qui exclut clairement l'égoïsme vulgaire, et suggère indirectement la distinction aristotélicienne entre «mauvais» et «bon» égoïsme: le sujet n'est pas épuisé quand nous avons parlé de repliement sur soi au détriment d'autrui...

Ces éléments, succincts, suffiront pour guider une lecture attentive des propos de Jankélévitch.

CRITIQUE DE JANKÉLÉVITCH: UNE «ANNEXION ÉGOCENTRIQUE»

Le malaise qu'a pu éprouver un auteur comme Vladimir Jankélévitch devant des propos traitant si ouvertement et positivement d'un «amour de soi ultime» et d'une «satisfaction de soi» est fort compréhensible!... De fait, devant pareilles thèses, le philosophe du je-ne-sais-quoi s'oppose avec vigueur. Nous en connaissons déjà l'idée centrale: 'Celui qui épure peu à peu l'amour-propre n'en tirera [...] jamais l'amour d'autrui.'

L'auteur appuie son point de vue sur la thèse que le Stagirite pose dès le départ un 'dogmatisme de l'Aimable', c'est-à-dire l'établissement d'une 'chose désirable', le 'Bien', ici regardée comme une «substance» au sens figé. Pareil principe s'avère alors une 'fin' qui 'secondairement attire et magnétise une volonté aimante', manière de voir que nous avons vue rejetée par notre auteur, qui lui préfère un univers substantiellement en devenir et animée par un amour souverain, lui-même créateur des valeurs. L'«aimable» ainsi présupposé par Aristote n'est donc pas un je-ne-sais-quoi d'un «tout-autre-ordre» attisant notre appétit de félicité, mais bien une entité immanente au monde, posant en toutes lettres que c'est 'la vie d'ici-bas qui est le suprême délectable'. En cela, le Stagirite s'oppose clairement, selon l'auteur, aux analyses du *Banquet* de Platon où les amants cherchent toujours un *allo ti* qui ne peut être de ce monde.

Quoi qu'il en soit, aux yeux du philosophe français, c'est précisément dans la mesure où le bonheur parfait est considéré comme accessible «dès ce monde-ci» qu'il ne pourra conséquemment jamais être cherché que pour soi-même, chacun étant le sujet de ses actions. Le Stagirite soutenant d'autre part que l'homme est inachevé et a besoin d'autrui, celui-ci cherchera alors à se parachever *soi-même* dans la 'bienfaisance' et la 'compagnie de ses semblables'. D'où cette conséquence, aussi nette que gravissime aux yeux de notre auteur: tout don de soi ne pourra jamais être qu'' autocentrique' et jamais 'centrifuge',

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et ‘l’égoïsme est fondamentalement fondamental’[23]. En pareilles conditions, poursuit l’auteur, chaque partie *a forcément besoin* de demeurer dans le tout, et l’on peut même dire qu’elle *est* d’abord, fondamentalement parlant, ce tout lui-même, son être de « partie » n’étant que secondaire. En conséquence, l’égoïsme rejoint bien évidemment l’altruisme, et *le désintéressement n’existe pas*. Par exemple, la main qui se sacrifie pour la tête veille réellement et plus parfaitement à son propre intérêt dans ce geste que dans la rétraction immédiate pour se protéger soi-même, au mépris de l’organisme avec lequel elle périra s’il vient à périr. Jankélévitch soutient fermement que pareille vision des choses ne peut qu’exclure tout amour au sens où nous l’avons vu avec lui, et consacrer reine et maîtresse la seule « philautie », dans laquelle le soi tourne complaisamment en rond sur lui-même.

C’est ainsi que dans l’univers aristotélicien, selon le philosophe français, ‘le moi est englobé dans le duo de l’amant et de l’ami, il fait lui-même partie constitutive et intégrante de cet objet total d’amitié que le Je et son prochain composent’. De sorte que c’est en aimant son prochain que l’on s’aime soi-même ‘totalement et intégralement’, et que mine de rien, l’ami se révèle ‘un autre moi-même’ selon le principe que ‘je suis toujours ami de moi-même’. Mais pareille situation, aux yeux de notre auteur, ne réalisera jamais, en réalité, qu’un ‘redoublement spéculaire du moi-même’, où ‘l’ami me [renvoie] ma propre image’ dans une contradictoire ‘harmonie d’hétérogènes’. Les amis visant une communauté qui leur est naturelle, chacun ne cherchera *de facto* qu’à se compléter soi-même à même l’autre, un peu comme les amants du mythe de l’androgyne. Cet ‘égoïsme élémentaire’ est opposé par Jankélévitch à l’Éros platonicien qui est toute ouverture à « l’autre » et esprit d’aventure[24].

23. VA2, 183-184 pour toutes les citations, sauf la première, dans AVM, 232 et la dernière dans VA2, 181. À noter que Jankélévitch qualifie ainsi Aristote ‘d’eudémoniste’, avec son ironie typique (269).

24. VA2, 185 pour toutes les citations, sauf ‘égoïsme élémentaire’, 186.

Nous avons vu précédemment les catégories de notre auteur pour traiter de l’amour de soi comme d’une trahison d’un mouvement fait pour l’extériorité. Ce passage explicite les conséquences pour le point présenté ici :

> l’amour-propre est une ouverture toute fictive puisqu’il débouche non pas sur l’altérité de l’autre, comme une fenêtre grande ouverte qui regarde l’extériorité, mais sur le soi et sur le même, littéralement sur le soi-même. L’égoïste détourne un influx efférent dont la vocation naturelle serait d’être dirigée vers la société des hommes et le dilapide en s’aimant lui-même ; telles sont les entreprises monstrueuses de l’*amor sui* : la circularité même de cet amour est le signe d’un échec, d’un abus, d’un mouvement introverti, et même rétroverti, d’un mouvement qui n’aboutit pas ; cet amour-là fait semblant.

Selon le philosophe, il faut redire contre pareilles thèses que la loi d’alternative à laquelle notre finitude est soumise est *implacable*, et donc, que ‘[l’] on n’est soi-même pleinement qu’aux dépens des autres’. ‘Philautie’ et ‘philadelphie’ ne constituent de là en rien ‘deux cas particuliers d’un seul amour’[25]. Le vertigineux saut à autrui sur lequel nous avons vu son insistance, impliquant le renoncement à soi-même, constitue réellement un *passage obligé* pour le joindre, et tout mouvement de considération vers soi ne peut être dans ce contexte qu’une contradiction directe de cette motion, dont nous ne pourrons jamais tirer, que ce soit par gradation ou distillation, un amour réel, une réelle appréhension du vis-à-vis *en tant qu’*autre. L’auteur réaffirme énergiquement à cette occasion l’existence dans le mouvement d’amour d’une *déchirure drastique et dramatique pour le moi*, qui fait toute sa réalité et sa valeur, et que l’on ne peut éluder sans tout perdre. De là, l’amour de soi s’avère bien évidemment un non-sens aussi radical que l’idée d’un cercle carré et, dans l’existence réelle, c’est ni plus ni moins une abomination, présentant la caractéristique notable de vouloir combiner en elle-même les deux optiques hétérogènes de l’acteur et du spectateur. Il est alors clair que le prétendu « autre » de cette relation n’est qu’une illusion, un miroir de ma fabrication par lequel *je* prétends pouvoir regarder, penser et dire de moi ce qui ne peut l’être que d’un

25. PM, 128, IM, 60-61 et VA2, 187.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

véritable « autrui ». L'âme se dédouble elle-même en un moi et un non-moi, au lieu d'être dédoublée par l'autre lui-même, et elle fait ainsi la coquette, l'exhibitionniste et la fausse innocente : ' l'*allos autos* de la philautie n'est pas plus une altérité que ma propre image dans un miroir n'est l'extériorité[26].' Sans parler du pharisaïsme, dénoncé en parlant de l'austérité, c'est toute l'hypocrisie du rapport à « autrui » qui est de retour avec cette disposition, à moins qu'il s'agisse plutôt du rapport à la troisième personne dans sa veine dite « égo-altruiste », où je me considère moi-même à l'occasion d'un autre, et dont l'auteur dit qu'il n'est pas plus pertinent que la ' demi-vertu ' prétendant faire les choses à moitié[27].

Aristote perd donc son temps à vouloir retrouver l'autre dans un schéma fondé sur le moi :

> l'*Alter ego* ne [peut] fonder qu'un altruisme d'égoïste [...] l'*Allos autos* [...] qu'un altruisme autiste [...] L'égoïste a beau s'évertuer [...] il tournera sempiternellement, désespérément dans le cercle du moi, il n'arrive pas à s'évader pour rencontrer « un autre » qui soit véritablement *autre* ; il ne trouve pas l'ouverture qui lui permettrait de déboucher dans l'altérité ; et il est donc renvoyé à son point de départ. Cet « autre » est toujours un reflet de moi-même, un duplicat spéculaire de ce moi-même réfléchi par l'amour-propre ; plus simplement, ce moi est toujours *moi*.

L'amour est aussi distinct de la philautie que le repos du mouvement, et de la même manière que la suppression du mouvement engendre, dans le paradoxe de Zénon, le problème insoluble de le récupérer en additionnant à l'infini des stations respectivement toutes immobiles, de même le fait d'escamoter la ' mutation amoureuse ', la ' conversion à l'autre ', engendre l'absurdité de vouloir le retrouver dans toute son altérité par le biais d'un raffinement et d'un élargissement de l'amour de soi.

26. J3, 61. *Cf.* d'autre part et respectivement IM, 198 et 382.

27. VA2, 237 ; par exemple : une ' demi-confiance ' est en fait une ' méfiance '. Rappelons-nous également que le philosophe dit de l'égo-altruiste qu'il ' paraît sortir de soi mais il fait mine seulement, mais il fait semblant et aussitôt vire de bord et revient sur ses pas ; c'est une fausse sortie et une feinte, une ouverture qui se referme [...] ' (VA2, 265-266 ; également 237).

D'où le reproche que Jankélévitch adresse à Aristote, en le qualifiant de ' Zénon de l'autisme '. Si je peux bien « devenir l'autre » par l'amour en me mettant à sa place, à l'inverse je ne peux prétendre que l'autre « vienne » en moi, et encore moins qu'il en jaillisse. Pareille annexion transforme inéluctablement l'*alius* en *idem*. L'on n'en sort pas : ' Deux moi ne sont qu'un seul moi réitéré ', et tout « autre moi-même » quel qu'il soit ne pourra jamais être qu'une possession, ' quelque chose que j'ai ' et non plus ' quelqu'un que je suis ' *via* « *l'ek-stasis* », ' relation propriétaire ' injurieuse pour l'amitié, de conclure le philosophe[28].

Somme toute, nous comprenons que Jankélévitch reproche à Aristote de garder l'amitié prisonnière d'une dynamique analogue à la version qu'il appelle d'autre part « utilitaire », où il n'y a plus d'abnégation pour se mouvoir vers l'autre dans une tension déchirante, mais rien qu'un égoïsme naturel dont l'altruisme dérive en second lieu. Le problème qui s'impose alors est que la différence entre moi et mon vis-à-vis n'y est plus *essentielle*, mais seulement extensive, l'égoïsme étant déjà ' une sorte de micro-altruisme ou d'altruisme infinitésimal ' et l'altruisme ' un égoïsme agrandi '. De là, le philosophe va jusqu'à prétendre que nous avons en réalité affaire à une confusion foncière entre « je » et « autre » : comme les identités propres respectives ne sont plus aussi nettes, il devient donc plausible de concevoir l'altruisme à partir d'égoïsmes, comme l'on peut penser comprendre une « phrase » à partir de ' propositions faites de mots ' ou un « raisonnement » à partir de ' jugements faits de concepts '[29]. C'est le principe de la « totalité », et donc de l'unicité radicale, qui est perdu.

Le jugement de Jankélévitch est donc net et sans appel : ' Décidément non : l'"autre" de l'*Éthique à Nicomaque* n'est pas encore "un autre", c'est le même. Elle n'est pas bien riche, cette amitié au singulier, cette amitié solitaire et monotone et sans renouvellement d'altérité. ' L'erreur essentielle du Stagirite est

28. VA2, 191-192. Le philosophe qualifie encore cette disposition de ' bégaiement tautologique ', une ' absurde "atéléologie" ' (196).

29. VA2, 187. Remarquons ici, dans les comparaisons choisies, une influence très nette de Bergson.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de voir l'amitié comme ‘ réflexe ou réfléchie ’, de ne pas saisir que ‘ l'amour-de-soi n'est pas conscience-de-soi-recueillie, mais [...] complaisance bien contente, complaisance autophagique, complaisance sans contenu ’, et que l'amour vise justement à briser ce cercle pour propulser le moi vers l'altérité. Si ce dernier est comme une ‘ comète ’ dans le ciel, la philautie n'y décrit qu'un triste ‘ looping ’. L'ami aristotélicien se gonfle lui-même dans son être, à l'opposé de l'amant jankélévitchien qui raréfie le sien au maximum, joyeusement, pour coïncider miraculeusement avec son « toi » vis-à-vis. Tous ces éléments servent en définitive à manifester la thèse selon laquelle « l'autre moi-même » ne peut être en fait qu'‘*un autre que moi-même*’, et qu'*il n'y a pas* d'amour de soi au sens strict : on ne peut aimer que l'autre, seulement l'autre, car l'amour est un ‘ mouvement ’ et non ‘ le contenu de l'objet aimé ’ comme tel[30].

Aux yeux de Jankélévitch, le Stagirite est en fait victime des abstractions caractéristiques de l'intelligence au sens bergsonien : dans un autre ouvrage, il raille encore cet intellectualisme qui prétend tout mettre sur le même plan pour en rendre compte, et méconnaît le nécessaire « passage au tout autre ordre » pour passer de soi-même à autrui. Les ‘ gradations scalaires ’ n'expliquent rien là où il y a ‘ différence de nature ’. De là, la ‘ logique de l'*allos autos* ’ pèche en prétendant chasser du processus décrit ‘ toute surnaturalité ’.

De la sorte, le ‘ conformisme eudémoniste ’ du Stagirite, sa conviction que l'altruisme dérive naturellement de la philautie comme son ‘ agrandissement ’, sans oublier ‘ une certaine indulgence à l'égard des préjugés du sens commun ’, ont engendré selon le philosophe du je-ne-sais-quoi une ‘ rhétorique ’ tristement bien ‘ adaptée ’ à ‘ notre monde d'impureté ’,

30. VA2, 192, 194-195, 206-207 et 253. *Cf.* 193 pour la négation de l'amour de soi. L'auteur revient à maintes reprises sur les thèses déjà posées à propos de cette question. Ainsi, l'amant aime l'aimé ‘ au point de s'identifier à lui ; son but n'est donc pas d'annexer la personne de l'autre à son obsédant égo, et de doubler sa propre vie, puisque à l'inverse il est devenu extatiquement cet autre, s'est perdu et abîmé en lui, vit en l'autre la vie même de l'autre ’ (VA2, 348). Et le ‘ véritable amour [...] est extatiquement tourné vers l'aimé, son accusatif d'amour, sans se soucier de son accomplissement propre ’ (IM, 61).

où l'autre se mêle au même, et où la tragédie de l'existence est ni plus ni moins supprimée : l'égo n'a plus qu'à vaquer tranquillement à ses occupations personnelles dans la poursuite universelle et naturelle du plus grand bien commun... Il dit encore qu'Aristote a admis à tort une ‘ probabilité graduellement renforcée en certitude ’, l'amour fondé sur la philautie présentant bien sûr une vraisemblance aux yeux de « l'égoïsme naturel »[31]. En revanche, il n'est pas sans remarquer que le philosophe grec dit lui-même en toutes lettres que le vertueux aime son ami de manière désintéressée... Mais tout indique que, selon lui, il se contredit par sa méconnaissance de distinctions essentielles à notre condition de finitude. Il opère tout de même une nuance qui paraît au moins sauvegarder la bonne foi de celui qui prétendrait, dans un événement concret, aimer autrui à partir de soi-même : bien que la philautie ne rencontre finalement pas l'autre réel, il demeure qu'aimer autrui ‘ par référence à soi ou à l'occasion de soi ’ est mieux que ‘ de ne pas l'aimer du tout ’. Un tel événement peut donc s'avérer admissible moralement mais à condition d'être fortuit. Toute systématisation de ce processus nous renfermerait à coup sûr dans la « philautia » coupable et totalitaire[32].

Il est fort intéressant de voir Jankélévitch recourir également au célèbre précepte biblique contre l'amitié aristotélicienne, tout en reprenant ses thèses essentielles. En ce sens, ce long passage mérite considération :

> « Aime ton prochain comme toi-même », dit le *Lévitique*, comme le diront les Apôtres. Non point : aime toi toi-même en ton ami ; ni : aime ton ami comme un appendice de toi-même

31. HB, 184-185 et VA2, 240.

32. VA2, 225. L'auteur redit bien sûr, à cette occasion, que ‘ c'est la dégénérescence adipeuse de l'égo [elle-même] qui impose à l'intention altérocentrique le statut du presque-rien et de l'existence presque inexistante ’ (SI, 31), d'où les alternances caractéristiques de la vie de la conscience. Comme nous l'avons bien vu, nous sommes condamnés à osciller toujours entre notre être propre existant et se conservant pour soi, d'une part, et l'impératif moral infini d'aimer et de nous donner tout entiers aux autres, d'autre part, situation qui nous confine à une existence aussi douteuse et vaporeuse que réelle et « totale », aussi redoutable que source de joie profonde, une existence qui ne fait plus qu'un avec le je-ne-sais-quoi lui-même.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– car tel est le langage d'Aristote, c'est-à-dire du philosophe de l'« autre moi-même » ou de l'*Alter ego* ; dans cet altruisme spécieux qui est une simple périphrase de l'égoïsme, l'égo substantiel et annexionniste est donné d'abord, et les autres gravitent autour de cet égo nucléaire comme des satellites, se surajoutent à lui comme des annexes ou des dépendances quand il arrondit ses possessions ; un ami en bronze, un ami empaillé, un meuble ou une potiche, feraient aussi bien l'affaire. Le Comme toi-même du *Lévitique* n'est pas « physiciste », mais bien plutôt « extatique » et proprement miraculeux. C'est un *allos autos* renversé ! « Aimez votre ami comme vous aimeriez votre propre vous-même » signifie : je n'ai pas d'autre moi-même que mon ami ; le moi n'a pas d'autre soi que son aimé – car c'est mon prochain qui est mon propre moi-même ! Ainsi le moi aime son frère comme si lui, l'amant, n'existait pas ; le moi devient son « autre » en personne. L'égo est donc en quelque sorte énucléé de son égoïté ; sorti totalement de ses gonds, extroversé en son ami, le moi n'a plus de soi ; le prochain de la Bible n'est plus l'« autre moi-même » d'une philautie honteuse qui n'ose pas dire son nom, mais il est vraiment l'autre *que* moi-même[33].

Ajoutons qu'Isabelle de Montmollin partage d'emblée le point de vue de Jankélévitch sur cette question, reprochant à Aristote de s'être enfermé dans un univers conceptuel et sans histoire qui se moque de l'altérité brûlante d'autrui pour se cantonner en soi-même. Et Jankélévitch serait justement un auteur qui nous exhorterait à nous délivrer de ces idées, aux répercussions hélas fortes dans la pensée occidentale, pour

33. HB, 281-282. Sur le fait de présenter l'amour comme extase et mystère incompréhensible, par quoi Jankélévitch prétend prendre en défaut Aristote, *cf.* encore ce passage : ' un miracle n'est pas nécessaire pour que l'ami chérisse en l'ami son alter ego, pour que l'amant annexe l'aimé comme une dépendance de son moi ; l'égo substantiel et annexionniste demeure en soi égoïté alors même qu'il arrondit ses possessions. Ce n'est pas dans ce sens aristotélicien, mais dans un sens extatique et proprement miraculeux que le *Lévitique* nous prescrit : Aime ton prochain *comme toi-même* ; c'est-à-dire non pas : aime ton ami comme un appendice de toi-même ; ni davantage : aime-toi toi-même en ton ami ; mais bien plutôt : Tu aimeras ton prochain autant qu'il s'aime lui-même ; le moi aime comme si lui, l'amant, n'existait pas, le moi n'a pas d'autre soi que son aimé, le moi devient son "autre" en personne à force de l'aimer ; le moi aimant est totalement énucléé de son égoïté ' (VA2, 133-134).

enfin relever le défi du monde réel et d'autrui... Elle oppose ainsi, dans son analyse, l'ordre « horizontal » de l'amour de soi, qui s'étale en « cercles concentriques » selon un irrémédiable circuit fermé, et l'ordre « vertical » de l'amour qui nous propulse hors de soi vers l'autre. Elle manifeste aussi une dichotomie entre le concept et la réalité, autre point où l'on sent en Jankélévitch le disciple de Bergson. « L'"autre" que moi-même », commente-t-elle, est en fait « l'autre-que-l'autre-tel-que-je-l'aborde-par-mes-concepts ». Et c'est uniquement par « l'intuition » de l'autre dans sa réalité concrète que son ipséité, résistante à toute approche abstraite, pourra être réellement appréhendée. Le rapprochement du lointain au prochain est d'ailleurs rendu en ces termes : « Qu'est-ce qu'aimer, sinon écarter les nuages qui voilent sa lumière en recréant, par-delà nos écrans conceptuels, la vérité plénière et lumineuse d'un Tu ; et qu'est-ce que cette recréation, sinon l'acte de conversion du "lointain" en "prochain"[34] ? »

Tel est donc le sévère grief de Vladimir Jankélévitch sur cette importante question, où nous le voyons opposer de manière limpide ses thèses centrales à celles d'Aristote telles qu'il les lit. La question de l'amour de soi nous y paraît du reste superbement manifestée, et l'opposition frontale ainsi posée appelle un questionnement.

ANALYSE ET DISCUSSION SUR LE STATUT DE LA « CONSCIENCE DE SOI » DANS L'AMOUR

L'amitié aristotélicienne est-elle donc si déplorablement « égoïste » et fermée sur elle-même que le prétend Jankélévitch ?

Dans un article, Robert Maggiori associe la philautie jankélévitchienne avec le plaisir de se regarder faire et la mesquinerie, et il la qualifie de prémorale, comme si elle désignait un élément fondamental de l'homme en tant qu'il se considère

34. I. de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 353, 346 et 345. *Cf.* également, *ibid.*, 30-33 sur ce thème. *Cf.* encore E. Lisciani-Petrini, dans *Lignes*, n° 28, 131-132, où elle assimile clairement l'amitié aristotélicienne au rapport à l'autre en tant que « lui », opposée à l'amour jankélévitchien où l'autre est abordé en tant que « toi ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui-même, et non une motion supplémentaire de la volonté à l'occasion de ce genre de disposition. Quant à l'amour, il désigne l'innocence qui assume le courage de se tourner vers l'autre en tant qu'« autre que moi » et non « autre moi »[35].

Point n'est besoin d'une analyse poussée pour constater que la thèse aristotélicienne sur l'amitié s'inscrit dans une vision fort différente – du moins à première vue – de la condition humaine, à savoir une communauté naturellement *organique*, avec son bien propre en elle. De là, nous avons l'affirmation puis l'explicitation d'une amitié active et désintéressée, moyennant l'amour de soi non comme une « cause efficiente », pourrions-nous dire, ou un point de départ, mais davantage comme une « présupposition » relevée dans l'expérience ordinaire elle-même, une sorte de « prérequis » qui me rend sensible à toute humanité *via* la seule expérience que j'en ai – la mienne – par quoi l'espace pour autrui dans mon existence est vraiment ouvert. En revanche, chez Jankélévitch, nous avons plutôt un monde composé d'un *pluriel d'absolus distincts* – chaque personne humaine – ayant à assumer une tension dramatique dans laquelle le miracle de l'amour s'avère possible précisément en raison de la présence d'altérités radicales et disjointes. Nous trouvons ainsi chez lui l'idée très forte d'une *extériorité foncière* d'autrui, d'où l'idée d'« absolu plural » et la nécessité de l'« ek-stasis » pour accéder à lui, dans un miracle où il m'est alors révélé et où je me trouve moi-même paradoxalement en lui. Parallèlement, *toute* motion vers soi relève forcément de la complaisance et est donc condamnable, sans parler du malaise subsistant à l'égard de l'« être » propre, dérisoire « impossible-nécessaire » qui se doit d'exister, mais le moins possible... Dans de telles conditions, que penser d'une critique aussi dure du philosophe du je-ne-sais-quoi contre le Stagirite sur cette thématique ?

Pour nous aider à avancer dans le débat et à mieux saisir les difficultés soulevées, nous jugeons plus que jamais essentiel d'interroger le thème en lui-même à partir de l'expérience commune. Un aspect important ici, selon nous, est d'interroger la différence entre ce que l'on pourrait appeler la « considération naturelle pour soi-même » et l'amour d'autrui. Si elle est indubitable, il n'en faut pas moins se demander s'il y a pour autant *opposition radicale* entre les deux, suggérant qu'il s'agirait alors de mondes distincts et *stricto sensu* irréconciliables, le choix de l'un niant l'autre tout entier. Ou s'il ne s'agirait pas plutôt de deux dispositions qu'il faut examiner attentivement, à la recherche d'un rapport subtil, d'une trame commune dans l'unité de l'expérience ordinaire à même laquelle se déploierait peut-être une articulation entre elles...

Plutôt que de considérer de près les tenants et aboutissants de la théorie aristotélicienne de l'amitié, le survol que nous venons de faire force le constat que Jankélévitch concentre plutôt sa critique sur l'affirmation catégorique de l'*alternative* « moi ou l'autre », sous le critère de laquelle l'idée même de voir le soi considéré pour lui-même au cœur de la relation interpersonnelle est d'emblée une absurdité dans le principe et une immoralité dans l'action. Cela pousse le philosophe français à ignorer la distinction opérée par le Stagirite entre un bon et un mauvais « philein autos », qui constitue la pierre angulaire de son argumentation. Est également évacuée dans le même mouvement l'hypothèse selon laquelle l'« amour de soi » vertueux ne serait peut-être pas à assimiler au registre de la complaisance niant l'autre comme autre et réduisant le monde à soi-même, considérant d'une part le fait que l'altérité de l'autre y est clairement posée, avec l'idée qu'il faut se mettre à son service, et d'autre part les tendances divergentes observables en soi-même, particulièrement à l'occasion de notre responsabilité envers autrui, et qu'il s'agit de discipliner dans le sens de la vertu. C'est de cette manière que la version vertueuse de l'amour de soi serait bien non pas le fondement constitutif mais plutôt le prélude nécessaire à la motion désintéressée vers l'autre, que rien n'empêche pour lors de qualifier franchement de « saut » radical dans un « autre monde »... Cette dernière perspective de sortie de soi serait donc bel et bien sauve chez Aristote, et pas du tout assimilée à une considération exiguë pour soi-même seul, qui correspondrait plutôt au mauvais « égoïsme » dont il nous dit lui-même qu'il renie non seulement autrui mais aussi soi-même. Nonobstant, Jankélévitch préfère

35. *Cf. Critiques*, 6-7.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

poser comme principe le mouvement d'abaissement de l'humilité, et l'associer à une abnégation radicale sans laquelle autrui ne sera jamais réellement rencontré. Si la thèse que l'amitié aristotélicienne cherche la seule utilité dans une perspective égocentrique se dégage d'elle-même en pareil contexte, nous ne pouvons qualifier une telle critique que de réductrice, et ne rendant pas justice à l'auteur qu'elle vise.

Par contre et réciproquement, il serait également trop court et injuste envers le philosophe français que d'en rester là. Simultanément, en effet, et comme notre dernier chapitre a déjà pu le faire pressentir, l'esprit des thèses centrales de Jankélévitch sur l'amour du prochain nous paraît – pourtant – bel et bien *rejoindre* celui des propos du philosophe grec, paradoxe d'autant plus saisissant qu'il les considère lui-même opposées. Et c'est ce dernier point que nous jugeons le plus intéressant et le plus pertinent quant à notre désir de comprendre la « relation » entre rapport à autrui et rapport à soi-même. Pour le manifester toutefois, il convient d'approfondir le propos d'Aristote. Nous allons procéder en ce sens par le biais de commentateurs contemporains.

Dans un premier temps, il faut considérer de près les articulations et les tensions entre « amour de soi » et « amour d'autrui », et la manière exacte dont le Stagirite les traite. Nous retenons trois auteurs aux analyses très éclairantes sur ce point. Ils nous conduiront à un quatrième qui nous permettra d'examiner la question que nous avons présentée comme le pivot de notre réflexion, celle du « soi ».

Jean-Claude Fraisse, dans un ouvrage où il s'intéresse à l'amitié dans la philosophie antique, est d'avis qu'il faut bien comprendre la philautie aristotélicienne et sa division interne en une espèce vertueuse et une autre vicieuse, car ces dernières ne se situent pas sur le même registre. En parlant de celle présentée comme la base de l'amitié envers autrui, il soutient : « Il est [...] évident que cette nouvelle *philautia* ne marque pas un accroissement quantitatif de la première, et s'en distingue radicalement en nature. » Un signe en est l'inversion de la motion de ses comportements, précisément celle dont parle d'ailleurs Jankélévitch dans ses propres analyses : elle ne cherche plus gloutonnement des biens pour soi mais bien la justice, dont le nerf est le sens de l'autre, et « préfère l'honneur aux richesses ». Plus encore, elle préférera même laisser à l'ami l'opportunité de réaliser une action noble au lieu de prendre les devants et de la réaliser pour elle-même[36]. L'amour de soi au sens populairement égoïste, réellement vicieux, suppose plutôt une mise en valeur du conflit entre les deux « parties » de l'âme qui a pour effet d'empêcher l'accès à autrui, lequel ne sera alors jamais intéressant que pour ce qu'il peut m'apporter. Par suite : « La *philia* n'est pas le prolongement d'une *philautia* vulgaire, pour laquelle la dualité et la division ne sont jamais abolies, mais le corrélat d'une *philautia* qui assure l'unité de la personne et favorise celle de la communauté[37]. » Fraisse fait ainsi ressortir que, chez Aristote, l'élément duel de la vie intérieure, comme le principe selon lequel cette dualité est « unifiable », jouent un rôle tout à fait central dans l'appréhension de l'autre en tant qu'autre : c'est précisément la présence d'« altérité » en soi-même, que l'on parvient à unifier paradoxalement au moyen de la vertu, qui permet, *analogiquement*, de regarder l'ami comme un *alter ego*[38]. *Je* peux m'unir à cet *autre* au même titre que les tendances rationnelles et affectives de mon être, qui sont vraiment autres l'une par rapport à l'autre comme je peux l'éprouver de l'intérieur, peuvent s'unifier en dépit de leurs différences et de leurs violents conflits potentiels. De là, selon Fraisse, la prudence d'Aristote est bien sentie dans son analyse, et nous pouvons y deviner la volonté d'éviter, par rapport à l'autre, une attitude « annexionniste ». L'autre est bel et bien un autre que je rencontre et dont je ne me servirai pas comme d'une chose ou un moyen, pour utiliser le vocabulaire kantien. L'amour de soi au sens développé ici sert ainsi de « modèle », non pas au sens d'une « cause » mais bien d'un « corrélat ». Ce commentateur remarque du reste qu'un élément étranger à l'amour de soi comme tel apparaît en toute clarté dans l'amitié réelle selon le Stagirite : « c'est le vœu que l'ami vive et celui de

36. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974, 235-236.
37. *Ibid.*, 237.
38. *Ibid.*, 234.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partager son existence». Dans cet esprit, il ajoute que l'amitié est l'occasion de la création d'un «nous» où chacun est pleinement affirmé dans son être, et non celle d'un «on» fondant tout dans «l'indétermination»: de la sorte, l'autre n'est pas du tout «aussi bien moi»[39].

André-Jean Voelke, auteur d'une étude sur le rapport à autrui dans la pensée grecque, manifeste un avis analogue: l'amour de soi chez Aristote n'est à son avis qu'une «règle», ce d'où procède l'amour d'autrui plutôt que le fondement constitutif. En fait, «l'amour de soi réalise au plus haut degré les caractères permettant de définir l'amitié véritable», étant donné le rapport unique que chacun a avec soi-même. Il s'agit donc bien d'«analogie», dit-il à son tour, et non d'un rapport de «dépendance»[40]. Il n'y a pas d'amour d'autrui possible à partir du mépris de soi, et la règle de l'amour de soi ne vient indiquer rien d'autre que le fait que nous accordions à l'ami «une valeur égale à celle de la meilleure partie de [soi]-même». L'altruisme réel suppose bel et bien de là une *réciprocité* dans la considération d'autrui et de soi-même. Voelke entend exposer que l'amour de soi et celui d'autrui se confondent dans l'amitié parfaite selon Aristote. Cette dernière étant une sorte de «création», où l'on réalise comme pour soi-même le bien de notre ami pour lui-même, «l'autrui» qu'il est alors constitue en quelque sorte «notre œuvre», en tant que nous lui donnons d'une certaine manière l'existence, de telle sorte qu'il devient dans ces conditions «impossible de distinguer ce qui, dans l'amitié, est purement désintéressé, et ce qui relève encore de l'amour de soi». Le désintéressement pour l'autre dans la situation précise n'en demeure pas moins net. L'auteur rappelle à son tour que le Stagirite dit bien que, dans les faits, l'on veut le bonheur de notre ami pour lui-même et indépendamment de toute considération pour soi, que nous l'aimons «*pour ce qu'il est*». Dans de telles conditions, il apparaît que l'opposition évoquée comme problématique n'est qu'apparente et n'existe pas du tout en fait: dans l'amitié parfaite, «le conflit entre égoïsme et

39. *Ibid.*, 236-237 et 244.

40. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961, 37-38.

altruisme est transcendé, et le bien de l'un des amis ne va pas sans le bien de l'autre»[41]. Une unité est réalisée. Selon Voelke, l'ami aristotélicien aime bel et bien «l'*essence* même d'autrui», autrement dit son «*âme*», qui est le nous, l'intellect[42].

Il est encore pertinent de citer Thomas De Koninck, qui consacre, à la fin de son essai *De la dignité humaine*, un chapitre sur l'amitié où les questions que nous posons scandent la route parcourue, et où Aristote joue un rôle de premier plan. S'appuyant sur la définition de «philein» dans la *Rhétorique*, que nous avons rapportée plus haut, il établit que toute la théorie aristotélicienne de l'amitié se présente comme un «souci actif de l'autre pour l'autre, et réciproquement[43]». Puis il décrit successivement les dispositions opposées de la haine de soi et de l'amour de soi, où l'on retrouve bien entendu les deux «égoïsmes» présentés. Les «notions clés» de «l'unité» et du «désir du bien» sont en outre dégagées comme révélatrices de ce qu'est en lui-même l'homme de bien[44]. Ainsi retrouvons-nous l'idée du caractère fondamental de l'amour de soi pour conduire à celui d'autrui, le premier étant foncièrement distinct du plat égoïsme. Cet auteur en fait ressortir la surprenante conclusion du *fait* de l'amitié, ce «miracle» où l'on peut partager ce qui ne se partage pas, mettre en commun «ce qui est absolument propre», commente-t-il en citant Jean-Louis Chrétien. Ultimement, ce sont «l'amitié et la reconnaissance» qui apparaissent «comme autant de figures du bien»[45].

C'est ainsi qu'Aristote, selon ces auteurs, indique clairement que l'égoïsme coupable s'attache en réalité à *quelque chose de tiers par rapport à l'identité propre*, et que c'est d'ailleurs ainsi qu'il la brime; qu'il y a bien une différence foncière entre amour de soi et amour d'autrui, d'où cette prudence notable dans leur comparaison et la précision que l'expression «amour

41. *Ibid.*, 39-40 pour toutes les citations.

42. *Ibid.*, 62-63.

43. De Koninck, *De la dignité humaine*, 208.

44. *Ibid.*, 217.

45. *Ibid.*, respectivement 220 et 222. La citation est de Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, 217.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de soi » est en fait une analogie, mais pas pour autant opposition, le premier rendant possible le second sans trahir en rien la différence non moins foncière entre moi et l'autre ; que la disposition propre à l'amitié est bel et bien active, et que, moyennant un bon accord à soi-même, c'est bien le mouvement vers autrui qui constitue son critère. Par suite, et *via* l'expérience des tendances divergentes dans l'ipséité propre, l'« autre moi-même » se présente tel dans mon expérience au cœur de l'« être-ensemble » de la communauté humaine dont je participe avec lui, et c'est au demeurant par lui que je peux me connaître moi-même, comme l'évoque l'analogie du miroir. Il est clair que pareille image indique bien que l'autre est alors *réellement* un autre, un « autre que moi-même » et non un dédoublement de soi : je *me* vois dans l'autre *en tant* qu'autre, disons comme Jankélévitch en tant que « tu » pour lui.

Ces précisions nous reconduisent comme naturellement à la question centrale de ce débat, par quoi nous revenons également à des considérations traitées dans le premier chapitre du présent livre : en quoi peut bien consister exactement le « soi » ? Comment Aristote le perçoit-il, et quelles lumières cela apporte-t-il sur le problème de « l'amour de soi » ? Rémi Brague est de ceux qui s'interrogent explicitement sur ce point, dans une vaste étude sur la pensée du Stagirite en tant que rapport au monde. Nous allons le prendre en considération. Le regard phénoménologique utilisé nous paraît rendre un grand service ici.

L'auteur articule la question de l'amour de soi selon Aristote en relation directe avec le *fait* de notre présence au monde. Par définition, explique-t-il, « tout me concerne », en ce sens que je ne peux jamais agir dans le monde « comme si ce n'était pas moi ». D'où le fait que notre présence consciente dans le monde implique notre présence à nous-mêmes comme « de l'intérieur » : « nous naissons à nous-mêmes, parce que nous sommes *innés à nous-mêmes*. C'est précisément ce phénomène qui constitue la racine de l'amour de soi. » Tout savoir, en ce sens, se trouve être chez Aristote « "savoir pour soi" », « formule hardie », commente l'auteur, mais inhérente au fait que

l'homme possède en lui le *logos*[46], point que nous pourrions lier au caractère inéluctablement conscient de l'homme chez Jankélévitch. Cependant, continue Brague, cette connaissance se trouve couramment réduite à celle de « ce qui est avantageux à l'individu », et c'est sans doute alors, pourrions-nous ajouter dans le cadre de nos considérations, que la « conscience » bascule en « complaisance ». Évoquant le reproche rapide d'égoïsme au fait de se considérer soi-même dans les actions concrètes, Brague explique, par rapport à Aristote, qu'il faut reculer d'un pas afin de bien comprendre ce que cela veut dire. Il importe de s'apercevoir que le fait de savoir que *ceci* m'est avantageux plutôt que *cela*, par exemple la considération égocentrique et mauvaise selon laquelle il vaut mieux me préférer moi-même à autrui, *présuppose* la conscience que toute cette situation « *me concerne* », qu'elle a bien « affaire *à moi* ». Or, pareille connaissance, de soutenir très précisément Brague, « est moralement neutre », dans la mesure où elle n'implique en rien une motion de la volonté. Elle est seulement le « terrain », l'ensemble des éléments par lesquels celle-ci pourra s'actualiser ensuite, vertueusement ou vicieusement[47]. Autrement dit, elle n'est pas rattachée à l'une ou l'autre des modalités concrètes de la vie du sujet, mais elle leur est antérieure, intimement unie au fait de son identité présente au monde. C'est à ce niveau non encore moral que réside selon lui ce qu'Aristote nomme « amour de soi » : « L'amour de soi n'est donc l'amour d'aucun des contenus de la vie, mais porte sur ce qui donne lieu à tous les contenus[48]. » Il ajoutera plus loin : « Il est avant tout l'attachement qui *constitue* le soi. » Et c'est en ce sens, soutient le commentateur, que le Stagirite suggère que le désir de soi-même constitue quelque chose de fondamental et que chacun est un bien pour soi-même, ce qui n'a clairement rien à voir avec l'attitude de Narcisse extasié devant un reflet qui n'est en réalité qu'un « faux soi », comme le développe bien Louis Lavelle[49]. Mieux encore :

46. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, 115-116.

47. *Ibid.*, 117 pour toutes les citations.

48. *Ibid.*, 138. Cf. également 137.

49. *Ibid.*, 174 ; *cf.* en outre *Éthique à Eudème*, VII, 6, 1240b, 27 ; Brague le cite en 140. *Cf.* également Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'on peut dire que notre « moi » nous est ni plus ni moins *fourni* par ce désir lui-même. Par exemple, *j'ai* faim... Désirer est de là, immédiatement et naturellement, « désirer pour soi », non pas égoïstement mais en tant que « je » suis le « *lieu* » même du désir, et non quelqu'un d'autre. Selon Aristote, continue Rémi Brague, l'amour de soi s'avère ainsi « la volonté d'attribuer ce qui est authentiquement un bien à ce qui constitue notre "moi" authentique ». À la lettre, un pareil « auto-concernement » pourrions-nous dire, sera donc aussi bien la base de l'égocentrisme coupable que celle du dévouement gratuit pour un ami, après avoir compris par exemple que c'était *à moi* de me sacrifier pour lui dans cette situation-ci[50]. Il en découle que la présence au monde sera toujours « *ma* » présence au monde, en même temps que « la présence à moi *du monde* », car sinon je ne serais pas touché par ce qui m'arrive dans mon expérience, absurdité manifeste. En d'autres termes : « *Tout* me concerne » au même titre que « tout *me* concerne »[51].

Nous touchons de la sorte la raison essentielle pour laquelle Aristote revient toujours à cet « *autous* » dans ses descriptions de l'agir humain, poursuit Brague. Il ajoute au demeurant que nous vivons dans ce moment du temps que le Stagirite appelle « l'occasion »[52], et que ce moment « *ne peut être rempli que par moi* », tout comme « l'action ne peut être faite que par un *soi-même* ». L'éthique se révèle, de là, l'univers qui m'interdit toute dérobade mécaniciste, toute attitude automatiste : c'est *moi* en totalité et en profondeur qui agis. C'est en ce

Grasset, 1939, et aussi Thomas De Koninck, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, 39-45, où il est question de Narcisse, de sa solitude radicale et du faux soi dont il est épris. Sur les présentes distinctions, l'on pourra également consulter avec profit *Conduite à l'égard d'autrui* de Louis Lavelle, de même que *La conscience de soi*.

50. *Ibid.*, 180 et 132. Sur ' l'auto-concernement ' à la base de toute disposition, *cf.* 117. L'auteur dira encore (180-181) que même dans la ' totale abnégation, c'est toujours le soi qui s'intéresse au sort de celui pour lequel il se sacrifie, d'une façon qui ne diffère pas en son fond de celle dont, dans un désir égoïste, il s'intéresse à son propre avantage '.

51. *Ibid.*, 120 et 215.

52. *Kairos* ; nous avons vu toute l'importance que prend ce thème dans la philosophie d'inspiration bergsonienne de Jankélévitch ; ibid., 131 pour les présentes citations.

sens que « l'homme vertueux est celui qui accepte d'être ainsi constamment reconduit à soi-même ». Pareil développement n'est pas sans rappeler celui de Jankélévitch quant à la responsabilité foncière de l'agent moral, qui ne peut se défiler et prétendre faire agir un autre à sa place. De là, l'idée que « c'est à moi de faire le bien séance tenante » présupposerait en réalité l'amour de soi au sens précis où il faut l'entendre avec le Stagirite. Un sens « prémoral », pour reprendre un qualificatif que le philosophe applique également à l'égo, par opposition à l'égoïsme...

C'est ainsi que Brague avance qu'il faut comprendre l'amour de soi aristotélicien en ces termes : le vertueux réalise pour soi-même des actions vertueuses, en tant qu'il éprouve de l'estime pour la vertu, et juge par conséquent que c'est *à lui-même* de s'y conformer. « [L'homme vertueux] rapporte à soi les "choses justes" et c'est en [les] faisant qu'il se les réserve. Il se les attribue comme objets de jouissance parce qu'il commence par se les attribuer comme devant être faites par lui. » C'est là tout l'esprit du devoir, au sens vu, qui reparaît. Cependant, le commentateur d'Aristote vient préciser que, pour cette raison précise, il ne peut y avoir « quelque chose comme » l'oubli de soi au sens *strict* : « nous ne pouvons pas nous échapper à nous-mêmes »[53]. La contradiction avec le propos de Jankélévitch n'est du reste ici qu'apparente, car ce dernier pose cette idée d'un point de vue proprement moral.

Brague expose d'autre part que, chez les Grecs, le sentiment qui nous lie à nous-mêmes était d'emblée perçu comme évident et n'était en rien matière à supputations suspicieuses, comme il allait le devenir dans la modernité plus axée sur le sujet et par suite sur ses difficultés intérieures. C'est là une autre raison pour laquelle, continue-t-il, Aristote l'utilise à ce point « naturellement » comme le point de départ de l'amitié réellement altruiste pour autrui, et opposée de là, sans que cela pose difficulté, aux amitiés égoïstes d'utilité et de plaisir. Cela ne signifie en rien que les difficultés évoquées soient alors ignorées ou niées : la distinction des deux « philein autos », en

53. *Ibid.*, 132 (cf. également 133) et 136.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soulignant le caractère trompeur de l'avidité narcissique, le montre en toute clarté. L'auteur évoque à son tour la fameuse analyse des « parties » de l'âme, selon laquelle il se crée en l'homme une sorte de distance entre « lui-même en acte » et « lui-même à parfaire » pourrions-nous dire, ce qui rappelle à nouveau des éléments vus avec Jankélévitch, cette fois en parlant de l'ipséité comme « devant-être ». C'est précisément à partir de ce point que quelque chose comme « l'amitié envers soi » s'avère possible chez le philosophe grec, à même la dynamique du désir de soi, selon lequel nous chercherons à actualiser ce que nous sommes potentiellement et qui autrement ne viendrait jamais à l'être. Nous avons vu ces mêmes aspects dans la morale de notre auteur axée sur l'humain en tant que devenir, sauf que la marche était scandée par le « devoir » plutôt que le « désir », jugé suspect justement à cause de la complaisance... Là encore, si nous lisons bien, c'est la différence de la modernité qui s'impose.

Quoi qu'il en soit, ces distinctions aident à mieux comprendre le point de vue selon lequel des réalités comme l'« amour de soi » et le « désir de soi » peuvent être regardées comme « naturelles », en tant que rendant viable « l'existence privée » de l'homme qui conditionne sa vie en société. D'où la conclusion de Rémi Brague, quant à Aristote : « La philautie authentique est [...] un sentiment qu'aucune législation ne doit négliger, à plus forte raison rabrouer. Elle est en effet constitutive de l'humanité de l'homme, humanité que la politique ne saurait produire, mais qu'il lui faut accepter de recevoir de la nature. » Nous remarquons encore dans son analyse une considération attentive des verbes grecs *kèdesthai*, « se préoccuper de », et *philein*, l'une des quatre formes grecques du verbe aimer. Il ajoute que Platon associe souvent ces deux verbes, au moyen de quoi la différence entre moi et les autres, en l'occurrence les personnes chères, se trouvent diminuée. Souci de soi et souci de ses proches s'y trouvent très voisins, et le commentateur observe qu'au moyen du verbe *kèdesthai*, Aristote associe à son tour régulièrement, mais jamais autant qu'en parlant de l'amitié, soi-même et autrui : « [Le *kèdesthai*] fait entrer ceux qui en sont l'objet à l'intérieur du "soi-même" »[54]. L'idée d'un réel dévouement pour lui, et non la fabrication d'un vulgaire duplicat de soi-même à l'occasion de sa rencontre, paraît de la sorte, et une nouvelle fois, bien nette. Au demeurant, il nous semble que la loi jankélévitchienne de l'alternative elle-même pourrait trouver sa juste place précisément dans la nuance apportée par le Stagirite en présentant l'articulation entre amour de soi et amour d'autrui. Sans l'appréhension du moindre lien entre mon bien et celui d'autrui, sans la moindre idée que ce qu'autrui est et éprouve pour lui-même est analogue à ce que je suis et éprouve pour moi-même, nous ne voyons pas comment le moindre désir de me dévouer pour lui jusqu'à mon détriment pourrait naître en moi-même. Et nous pouvons bien voir qu'il n'y a rien là d'un « égoïsme fatal » et à réduire au minimum en le regrettant comme une tragédie de notre existence : nous avons simplement affaire à l'expérience ordinaire elle-même, « prémorale », et à la manière selon laquelle elle nous amène, en première personne, à connaître, puis à aimer un autre.

54. *Ibid.*, 145-146. Tout cela étant dit, nous devons ajouter que dans sa longue et délicate analyse, cet auteur dégage encore plusieurs interrogations quant à la nature exacte de ce « soi » que nous venons de tâcher d'approcher et de décrire un peu avec lui, de même que sur le rapport qu'il entretient avec lui-même. Il en ressort également des questions sur la nature du toi dans le rapport d'amitié, à savoir si on l'aborde en tant que lui-même ou en tant qu'homme (le rôle du noûs est alors important), et partant, si selon cette doctrine, il peut réellement nous être donné comme présent au même titre que notre propre moi via le désir (*cf.* 182 sur ce point)... Néanmoins, toutes ces difficultés ne nous semblent pas du même ordre que celles de Jankélévitch, qui aboutissent à des négations catégoriques. Ici, Brague prétend plutôt soulever des apories sur des points relativement précis de la pensée d'Aristote, pour déplorer au bout du compte que sa « doctrine de l'ipséité » demeure en dernier ressort tout entière implicite et qu'il faudrait la dégager (*cf.* entre autres 162-163, 171, 174...). Remarquons que Thomas De Koninck ne partage pas cette conclusion, et juge que ce sont les propos d'Aristote sur l'amitié eux-mêmes, d'autre part bien déployés par Brague, qui « constituent [...] une telle réflexion » (*De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, 213, notice 2). Quoi qu'il en soit, nous jugeons que les éléments sur le soi et l'amour de soi demeurent maintenus malgré ce débat, et nous nous en tenons à eux pour notre propre investigation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sous cet angle, il appert que l'injonction de Jankélévitch de cesser de poursuivre ses petites revendications propres pour s'ouvrir au service de l'autre et à sa vie, et celle d'Aristote de rejeter l'égoïsme jouissif et utilitaire comme étant un mépris de soi, pour s'ouvrir à la communauté humaine et aux joies de l'amitié, non seulement ne s'opposent pas mais même... se rejoignent dans leur tonalité! Du point de vue de la pensée de notre auteur, nous aurions peut-être toutefois à préciser avec plus de force dans l'amitié aristotélicienne, selon la logique de l'acteur et du spectateur, que l'ipséité individuelle se doit de ne pas loucher sur l'idée de chercher « pour soi » la vertu en tant que telle (ce qui serait de toute façon une abstraction étrangère à ce dont il s'agit en fait), mais bien penser à son prochain en le servant concrètement, comme le philosophe grec le dit bien. L'innocence comme joyeuse disponibilité, et surtout sa dimension ultérieure, avec sa paradoxale « conscience sans complaisance », désignerait alors une disposition très semblable à celle qui se dégage des thèses d'Aristote telles que nous venons de les voir exposées et commentées. En revanche, le principe selon lequel tout le monde a des droits sauf moi, la non-réciprocité de l'amour pur et le paradoxe suprême du sacrifice constitueraient-il ici des écueils au rapprochement que nous opérons? Il nous semble que non, si nous gardons à l'esprit le caractère premier, ou prémoral, et corrélatif de l'amour de soi aristotélicien. Du point de vue de la vie concrète, ils font ressortir avec davantage de force des éléments que nous pourrions encore qualifier de « tragiques », et que nous pouvons pressentir dans les considérations aristotéliciennes sur le noble geste du sacrifice. Là encore, la différence essentielle réside dans le fait que le Stagirite insiste davantage sur le « tout me concerne » que sur le geste posé en lui-même et l'abnégation qu'il constitue en lui-même. Peut-être pourrions-nous également suggérer qu'Aristote opère ces analyses d'un point de vue en un sens plus intellectuel, ou « extérieur », celui de l'être « tout entier devenu », alors que Jankélévitch considérerait davantage l'être « en train de devenir », avec toutes les tensions et contradictions que cela suppose dans ce vécu immédiat en première personne.

Par conséquent et si l'on revient à l'autre côté de la médaille, lorsque Jankélévitch entend réfuter frontalement

l'amitié aristotélicienne, son propos nous apparaît trop « court », reposant essentiellement sur un *malentendu* que la distinction des deux amours de soi permet de dissiper. Nous allons relever les éléments de contradiction qui nous frappent plus particulièrement, puis reviendrons aux points de ressemblance, pour nous arrêter à quelques difficultés fondamentales subsistant selon nous dans la philosophie morale de Jankélévitch.

Le fait de ne pas vouloir d'assise en soi-même pour rencontrer autrui place le philosophe français dans une position plutôt inconfortable. Dans ce contexte, nous retenons le reproche adressé à Aristote de trahir la loi du tout-ou-rien de l'amour en choisissant l'alternative de « rester » en lui-même, à partir de quoi il chercherait désespérément à y retrouver autrui par de grandes circonlocutions bien sûr vouées à l'échec. Ce que nous venons de voir incline à retourner le problème, pour se demander si la volonté de Jankélévitch d'échapper coûte que coûte à toute considération pour soi ne serait pas davantage en cause, le contraignant à réaliser force circonlocutions *chez* autrui ou sinon *dans* le mouvement même de l'« *ek-stasis* », pour poser un fondement à l'être propre de l'amant comme à sa rencontre de l'autre. Le point de vue aristotélicien présente l'avantage d'économiser certaines « acrobaties » dans la description du processus, permettant d'affirmer à la fois, harmonieusement et en distinguant bien leur nature respective, l'« amour de soi » et l'« amour d'autrui », non sans respecter aussi bien la radicale altérité de l'autre, le mystère profond que le second constitue, et la raison comme telle pour ce qu'elle peut en saisir, notamment que les deux amours sont bien faits pour aller de concert. Certains aspects, dont la simplicité dans la vie concrète avait été soulignée, ne sont finalement peut-être pas aussi « contradictoires » qu'ils en avaient l'air du point de vue de la pensée...

Nous pouvons également considérer l'articulation entre la partie et le tout appliquée à la communauté humaine par Jankélévitch. Est-il exact que le prix incontournable d'un univers organique serait la confusion des identités individuelles, qui nous confinerait à l'idée absurde d'une sorte de « grand tout » diffus où « je » et « autrui » seraient interchangeables? Il n'est pas du tout certain que la pleine reconnaissance de chaque

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

personne individuelle, incluant soi-même, entraînerait *de facto* une telle conséquence. La naturalité même du rapport à autrui où chacun dit « je » et « toi », maintes fois soulignée par l'auteur, témoigne déjà de cela. D'autre part, la manière dont Aristote parle de l'individu et de son expérience, principalement dans le *De Anima*, n'a rien d'une confusion entre « sujets », posant de manière explicite que nous avons chacun notre propre expérience ou « point de vue », irremplaçable, du monde. Aussi, il ne nous semble pas qu'une vision « organique » de ce dernier, avec pour « bien immanent » les conditions de son actualisation, supprimerait *de facto* les différences individuelles dans leur effectivité radicale. Au demeurant, nous avons vu que le soi narcissique et le soi aristotélicien ne sont pas les mêmes, et la suggestion d'une opposition aussi drastique entre bien individuel et bien commun nous paraît, en conséquence, non fondée. Quant à la suggestion selon laquelle le fait de poser un ordre intelligible et immanent à l'amour et à l'amitié tuerait le principe de gratuité, elle attire encore des remarques semblables. Toute action a un but : pourquoi l'idée même d'« ordre » ou de « raison » trahirait la liberté, aurait en soi quelque chose de « totalitaire » ? Même quand Jankélévitch pose l'idée d'aimer sans raison, « parce que » c'est l'autre, il ne contredit en rien Aristote : non seulement ce dernier ne dit-il rien en sens inverse, mais l'on peut même comprendre qu'il ne suggère en réalité rien d'autre, moyennant une unité joyeusement assumée avec soi. L'amour de soi bien compris y engendre bel et bien la prédilection de l'aimé, et non un plat « amour de l'amour ». D'autre part, l'on a déjà constaté que les deux auteurs soutiennent franchement que l'égoïsme propriétaire anéantit à la fois soi-même et autrui.

Cela dit, dans toutes ces difficultés, nous découvrons bien en Jankélévitch un représentant de la mentalité moderne, où la dimension « subjective », avec tous ses soucis et ses travers, a pris le pas sur l'« objective ». Aussi, dans la mesure où le fait d'affirmer comme fatalement utilitaire toute considération pour soi à l'intérieur du rapport à autrui entraîne la réduction de l'amour de soi à la convoitise, nous proposons que Vladimir Jankélévitch se trouve à opérer dans ses analyses une description précise des détours subtils que prend une conscience

hypocrite pour maquiller son égoïsme pervers en altruisme désintéressé. Cependant, il prétend du même élan généraliser cette attitude à *toute* estime de soi, suggérant que la considération pour soi-même voue par définition le moi à une sorte d'implosion sans aucun réel mouvement vers et pour autrui. Dans une telle optique, il ne subsiste alors aucune autre « déconsidération » que celle d'un mépris foncier de soi, précisément celui que le Stagirite impute au mauvais « égoïsme » sous les apparences sensibles. Le moindre « saut » vers une altérité à partir d'un pareil point nous semble impensable. Considérant que Jankélévitch ne prétend pas moins aboutir à des conclusions très semblables sur le rapport à autrui lui-même, nous rappelons notre suggestion : peut-être serait-il meilleur de tenir compte davantage d'une éventuelle division intérieure, issue précisément de l'égoïsme profiteur, et qui empêcherait toute réelle considération pour autrui, comme le fait le Stagirite dans ses distinctions à propos de l'amour de soi.

Ceci étant dit, les points de convergence déjà suggérés par-delà ce malentendu fondamental nous apparaissent aussi remarquables que décisifs, et les éléments amenés par les commentateurs le manifestent fort bien. Que l'on pense au « tout me concerne » articulé par Brague, comparé au « sujet » jankélévitchien du verbe aimer, mouvant et existant à peine. L'ipséité propre, telle qu'elle fut décrite par le philosophe du je-ne-sais-quoi, pourrait ainsi être regardée non seulement comme la « raison suffisante » de l'action qu'elle pose, mais même comme l'individu en chair et en os lui-même, dans son dynamisme tel que l'auteur en parle, et agissant forcément de son propre « point de vue » sans que cela soit un « résidu déplorable » et une « tragédie ». Si les analyses de Brague sont justes, il nous semble que l'amour de soi aristotélicien en tant que tel rejoindrait en tous points, *in actu*, cette existence vaporeuse et joyeuse, qui trouve le sentiment de vivre et de s'épanouir dans l'effusion pour autrui, et qui ne fait que ressentir comme en écho les effets de ses gestes d'amour envers lui. Quant à l'effort de Jankélévitch à propos de l'idée paradoxale de « négation positionnelle », il nous semble des plus intéressants. C'est surtout là que l'on peut sentir l'accord fondamental que nous suggérons,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au regard de l'expérience, quant au sujet traité lui-même : l'autre est bien le point de mire. Et quand Jankélévitch dit d'aimer son propre « tu » dans la personne de l'autre, cela nous reconduit à l'esprit des analyses de Fraisse et encore de Voelke : les propos de ce dernier sur l'unité réalisée dans l'amitié aristotélicienne par-delà la différence foncière entre les deux amis, présentent une similitude frappante avec ceux de Jankélévitch parlant de l'écho amoureux, du dédoublement et de la douceur de se sentir vivre parallèles au désintéressement de l'esprit charitable, de la vérité de l'amour-aimant et celle de l'amour-aimé constituant la toute simple vérité de l'amour. Si notre lecture est juste, l'idée d'efférence et d'afférence du *Paradoxe de la morale* serait ainsi beaucoup plus près de l'*Éthique à Nicomaque* que ne le pense le philosophe français.

Par contre, il subsiste un bémol important quant à la pensée de Jankélévitch, et qui concerne le regard plutôt négatif posé sur l'être et la conscience, c'est-à-dire l'être propre... sans que cela ne change rien à tous ces paradoxes et contradictions que nous avons vu magnifiquement décrits par lui. Le fameux régime du « presque » auquel est confiné l'amant serait donc aussi raffiné et vertigineux que nous l'avons vu avec lui, mais peut-être pas aussi « tragique » du point de vue de l'existence même de la conscience propre, et sans que cela n'atténue en quelque manière la gravité de la responsabilité morale, de ses obstacles et des implications qui s'ensuivent. « L'amour de soi » aristotélicien, tel qu'explicité, indique que le « soi » pourrait être considéré avec moins de sévérité. En d'autres termes, il faudrait veiller à ne pas le réduire trop rapidement au laisser-aller égocentrique, même s'il demeure exact – et ce point est on ne peut plus sérieux – que cette pente désigne sa perversion à la fois la plus dangereuse et la plus facile. C'est bien le « moi » moderne, le moi boursouflé et avide que Pascal disait avec raison « haïssable » qui constitue la cible de Jankélévitch, et non le « soi concerné » d'Aristote qui rejoint son « égo prémoral ». Du reste, nous jugeons que le « presque » résumant le défi moral jankélévitchien pourrait aider lui-même à introduire cette nuance quant à l'affirmation d'un vice radical en tout regard sur soi. Le cas où l'amant se réjouit sans contrainte de son amour pour l'aimé, alors que le philosophe dit « se ranger pour

une fois du côté de la bonne conscience », en témoigne éloquemment, comme le paradoxe consécutif mentionné, selon lequel extase et épanouissement s'épousent. De la même manière, l'idée selon laquelle « nous ne pouvons pas nous échapper à nous-même », émise par Brague, ne nous paraît pas contredite par le paradoxe jankélévitchien de l'amour selon lequel l'on continue d'« exister hors de soi ». L'affirmation d'une « négation positionnelle » en fait foi, comme l'idée que l'amant extroversé en l'autre n'en continue pas moins d'exister mystérieusement, ce qui fut qualifié de « miracle ». C'est bien là tout l'esprit du parcours que nous avons fait où le presque-rien confinait l'accomplissement du rapport à autrui au régime du « presque »... La seule différence notable est qu'il n'y aurait pas là une « tragédie », dont l'effet serait de nous révulser contre ce déplorable résidu d'être et de le fuir à l'infini « en l'autre » en tâchant de « devenir amour », mais bien le « lieu » par lequel, moyennant le travail formateur de la vertu, je « deviens » capable de recevoir autrui et de m'offrir à lui dans l'amour, vibrant dynamisme conservant pour lors toute la tension vertigineuse et tous les paradoxes « joyeux-et-souffrants » qui sont minutieusement décryptés par le philosophe du je-ne-sais-quoi. Même l'idée d'aimer son prochain « plus que soi-même », pour autant qu'elle fasse sens dans la présente perspective, pourrait être regardée comme une autre manière de répudier la rapacité de l'amour-propre et d'affirmer la valeur absolue de l'amour d'autrui jusqu'à en perdre tous ses biens, même la vie.

Nous pourrions résumer le reproche que nous adressons à Jankélévitch en disant qu'il a lu les thèses aristotéliciennes sur l'amitié *à partir de ses propres critères*. Le résultat est décevant, car les thèses du Stagirite apparaissent ainsi assimilées à un narcissisme explicitement mis hors jeu par lui-même dans son analyse. Nous croyons avoir montré que, quand il répudie tout « amour de soi », le philosophe français *ne vise pas la même réalité* que le philosophe grec quand il utilise la même expression. Les comparaisons opérées contre ce dernier en témoignent bien elles-mêmes, telles l'association des amis aristotéliciens avec les amants du mythe platonicien de l'androgyne, l'opposition de leur attitude à l'Éros pauvre et aventurier du *Banquet* et la prétendue négation dans la pensée du Stagirite de tout mouve-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment vers l'autre, jusqu'à l'assimiler au paradoxe de Zénon. Ce n'est pas à l'amitié aristotélicienne mais bien plus au personnage ovidien de Narcisse, déjà évoqué, que font penser ces associations. Le reproche selon lequel autrui jaillirait *depuis l'intérieur* de soi-même, à l'encontre d'un réel mouvement vers lui, rejoint en tous points les soucis de l'esprit narcissique qui ne cherche jamais que sa propre image dans ses « rencontres » d'êtres différents qu'il craint et méprise en réalité. En revanche, chez Aristote, la volonté soulignée du bien de l'autre et non du sien propre indique en toute clarté une sortie de soi pleinement assumée en première personne, au sens même où nous l'avons vu, et sans le moindre soupçon d'« amour-fusion ».

Il faut également prendre en compte chez Jankélévitch sa vision à consonance bergsonienne du « sujet » comme une entité fixe et conceptuelle au sens abstrait, à laquelle il oppose le dynamisme concret du devenir. Les seules conséquences où il se trouve confiné ici par ce choix suffisent à légitimer des interrogations sur ce point. La manière dont Aristote parle du « sujet » – mot moderne inadéquat pour sa pensée d'ailleurs – est en revanche très « dynamique », alors qu'il décrit, surtout dans le troisième livre du *De Anima*, ses sens et son intellect en perpétuelle interaction avec un monde extérieur sans lequel ils ne seraient rien parce que « dans le vide », pures puissances sans objet pour s'actualiser. Tout son être lui est donné par cette interaction avec l'extérieur dans un devenir perpétuel qui ne le contredit pas mais l'accomplit.

Aussi, voilà comment nous considérons que le débat d'idées très contrastées qui se dégage de ces réflexions, dans son intérêt comme son actualité, nous fait assister à ce que l'on pourrait appeler un « choc de cultures », en l'occurrence l'ancienne et la moderne, créant dans la circonstance une opposition à propos de l'expression « amour de soi »[55]. La réalité est

55. Au surplus, il faut tout de même mentionner que les analyses « classiques » évoquées ici n'en ont pas moins été abondamment reprises dans la modernité. Parmi les références françaises modernes, il faut mentionner Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris, Gallimard, 1969, Folio essais). La distinction entre amour de soi et amour-propre (note XV, p. 149) paraît récapituler, pour l'essentiel, les distinctions vues dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais en insistant d'une manière particulière sur l'importance de la présence des autres pour engendrer en soi-même l'égoïsme méprisant : « L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. »

Il faut également nommer Descartes, dans l'ouvrage *Les passions de l'âme* (Paris, GF-Flammarion, 1996), où il développe le thème de la générosité comme étant la « clef de toutes les vertus » et le « remède général contre tous les dérèglements des passions ». Avec une insistance notable, il pose alors la thèse qu'elle est ce qui fait « qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer ». En effet, elle témoigne, du sujet lui-même et à ses propres yeux, d'une volonté libre et toujours prête à agir en vue du bien. Aussi, du moment que c'est cette cause, juste en elle-même, qui motive le vertueux, Descartes n'éprouve aucune difficulté à parler d'une « satisfaction de soi-même », développée dans l'âme comme une « habitude » et engendrant en elle « tranquillité et repos de conscience ». Qui plus est, lorsqu'elle survient à l'occasion d'une bonne action concrète, il ajoute qu'elle devient « une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes » (respectivement articles 161, 153, 190). Jankélévitch rejette également de pareilles thèses avec fermeté, les considérant comme une fière ' mégalopsychie ' stoïcienne ignorant l'humilité évangélique, et elle aussi centrée sur elle-même (cf. VA1, 375-376). Ces critiques seraient également dignes d'examen, après ce que nous avons nous-mêmes étudié. Le commentaire de Jean-Luc Marion sur la question est également pertinent, dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, en particulier la dernière partie du chapitre 5, 178-187 et le chapitre VI.

En dernier lieu, rappelons la critique que notre auteur fait d'un aspect de la morale kantienne (*cf.* p. 170, note 93), et qui pourrait aussi être reconsidérée au vu des présentes analyses.

toujours complexe et, en ce sens, une description comme celle suggérée par Rémi Brague, stricte et « prémorale », c'est-à-dire sans considérer encore l'objet précis de l'intention individuelle concrètement agissante, suggère dans le présent contexte qu'il y a peut-être des risques non négligeables à prétendre ériger la morale en *philosophie première*, au nom de la vie concrète. L'intention désintéressée est une chose, mais le fait brut d'exister et de chercher à bien vivre en est une autre, et certaines collisions dites « tragiques » seraient peut-être évitables du seul

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait de ne pas confondre des ordres qui, certes, ne constituent pas le monde dans un sens pauvrement mécanique, mais qui permettent à notre intelligence finie, qui ne peut regarder partout à la fois, d'y voir plus clair. Vie concrète et vie intellectuelle seront toujours à distinguer au moins dans ce sens, et sur ce point, l'accord est unanime.

La pensée de Jankélévitch nous apparaissant de grande valeur, en particulier dans ses analyses extraordinairement fines du vécu de la conscience et de l'amour, elle nous paraît également digne de remarques critiques, comme celles-ci que nous considérons comme justifiées au regard du thème de notre recherche. Le philosophe dit d'ailleurs lui-même : 'L'histoire de la philosophie est pour une grande part l'histoire des malentendus : contresens sur Platon et sur Aristote, mésinterprétations de Spinoza [...][56].' Il nous apparaît que nous en avons simplement ici un épisode de plus, inhérent au noble risque d'oser parler.

Une chose est certaine : le débat qui nous a occupé dans la présente section sera de plus en plus crucial dans notre culture occidentale, aux prises avec des problèmes de narcissisme, de dépression et d'agressivité. Il sera à approfondir si nous voulons éviter d'osciller entre le mépris d'autrui et l'autodépréciation morbide, deux formes opposées mais également virulentes d'autodestruction. Les superbes analyses de l'amour par Jankélévitch conjointes à celles de l'amitié chez Aristote nous semblent, à cette occasion, jeter un puissant rayon de lumière sur ces difficultés, en même temps que sur notre condition de finitude tendue vers l'infini. Contre vents et marées, la vie est une aventure sans prix, et si la souffrance et la mort existent, la beauté, la joie et le bonheur ne sont pas pour autant de l'ordre de l'utopie. Si leurs lecteurs en retirent cette seule impression, le labeur de ces philosophes remarquables n'aura pas été vain, et chaque vie humaine pourra être un présent à goûter et un possible à bâtir, dans la rivière du temps et le chant du devenir.

56. VA1, 214.

Bibliographie sélective[1]

ŒUVRES DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Henri Bergson (1931), Paris, Quadrige/PUF, 1959.

La mauvaise conscience (1933, augmenté et remanié par la suite), Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris, Alcan, 1933.

L'ironie (1936, augmenté et remanié par la suite), Paris, Flammarion, 1964 (Champs).

L'alternative, Paris, Alcan, 1938.

Du mensonge (1942), Paris, Confluences, 1945.

Le mal, Paris, Arthaud, 1947 (Cahiers du collège philosophique).

Traité des vertus (1949, augmenté et remanié par la suite), t. 1 : *Le sérieux de l'intention*, 1983 ; t. 2 : *Les vertus et l'amour*, 1986 (2 vol.) ; t. 3 : *L'innocence et la méchanceté*, 1986, Paris, Flammarion (Champs).

Philosophie première, introduction à une philosophie du « presque », Paris, Quadrige/PUF, 1953.

L'austérité et la vie morale, Paris, Flammarion, 1956.

Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (1957, augmenté et remanié par la suite), t. 1 : *La manière et l'occasion* ; t. 2 : *La méconnaissance, le malentendu* ; t. 3 : *La volonté de vouloir*, Paris, Seuil, 1980 (Points Essais).

Le pur et l'impur, Paris, Flammarion, 1960 (Champs).

1. Nous ne retenons ici que les ouvrages cités ou nommés dans la présente étude. Pour une bibliographie complète des œuvres de Vladimir Jankélévitch, cf. la revue *Critiques*, nos 500-501. Nous avons également consulté les bibliographies des ouvrages cités de I. de Montmollin et de Guy Suarès, ainsi que celles de la revue *Magazine littéraire*, no 333.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'aventure, l'ennui, le sérieux, Paris, Aubier-Montaigne, 1963.

La mort (1966), Paris, Flammarion, 1977 (Champs).

Le pardon, Paris, Montaigne, 1967.

L'irréversible et la nostalgie, Paris, Flammarion, 1974.

De la musique au silence, t. 1 : *Fauré et l'inexprimable*, Paris, Plon, 1974.

Quelque part dans l'inachevé, en collaboration avec Béatrice Berlowitz, Paris, Gallimard, 1978.

Le paradoxe de la morale, Paris, Seuil, 1981 (Points Essais).

La musique et l'ineffable, Paris, Seuil, 1983.

Sources ; recueil, Paris, Seui, 1984.

L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité, Paris, Seuil, 1986.

La musique et les heures, Satie et le matin, Rimski-Korsakov et le plein midi, Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui, Chopin et la nuit, Le Nocturne, recueil établi par F. Schwab, Paris, Seuil, 1988.

Premières et dernières pages, avant-propos, notes et bibliographie de Françoise Schwab, Paris, Seuil, 1994.

Penser la mort ?, avant-propos et direction éditoriale de Françoise Schwab, Paris, Liana Levi, 1994 (Opinion).

AUTRES OUVRAGES

Anatrella, Tony, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1995 (Champs).

Aristote, *De l'âme*, traduction et présentation par Richard Bodéus, Paris, GF-Flammarion, 1993.

Aristote, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé (4e tirage), Paris-Montréal, Vrin-Presses de l'Université de Montréal, 1997.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997 (9e tirage) (Bibliothèque des textes philosophiques).

Aristote, *Les grands livres d'éthique (La grande morale)*, traduit du grec par Catherine Dalimier, présenté par Pierre Pellegrin, Paris, Arléa, 1992.

Aristote, *Les politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

Aristote, *Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaires par J. Tricot, Paris, Vrin, 1991 (2 vol.).

Aristote, *Physique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Aristote, *Rhétorique*, traduction de Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

Augustin, saint, *Commentaire de la première épître de saint Jean*, traduction de Paul Agaësse, Paris, Cerf, 1961.

Augustin, saint, *Les confessions*, traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, GF-Flammarion, 1964.

Augustin, saint, *Œuvres de saint Augustin 16*, « La Trinité » livres VIII-XV, texte de l'Édition bénédictine, traduction par P. Agaësse, S. J., Études augustiniennes, 1991 (Bibliothèque augustinienne).

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 1948.

Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant ; essais et conférences* (1934), Paris, PUF, 1934.

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Quadrige/PUF, 1932.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice* (1906), Paris, Quadrige / PUF, 1981.

Bergson, Henri, *Matière et mémoire ; essai sur la relation du corps à l'esprit* (1897), Paris, Quadrige/PUF, 1993.

Brague, Rémi, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988 (« Épiméthée »).

Buber, Martin, *Je et Tu*, traduit de l'allemand par G. Bianquis, avant-propos de Gabriel Marcel, préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

Chrétien, Jean-Louis, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990.

De Koninck, Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995.

De Koninck, Thomas, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000 (Interventions philosophiques).

Descartes, René, *Les passions de l'âme*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale d'Arcy, Paris, GF-Flammarion, 1996.

Fénelon, *Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai*, vol. 1, Paris, Vivès, 1854 (6 vol.).

Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

François de Sales, saint, *Introduction à la vie dévote*, texte intégral révisé et présenté par Étienne-Marie Lajeunie, Paris, Seuil, 1962 (Livre de vie).

François de Sales, saint, *Traité de l'amour de Dieu*, présentation par Étienne-Marie Lajeunie, O.P., Paris, Seuil, 1996 (2 vol.) (Livre de vie).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Jean de la Croix, saint, *Le Cantique spirituel A*, précédé d'un petit guide pour entrer dans la pensée de Jean de la Croix, dans *Œuvres complètes de saint Jean de la Croix* (n° 1), traduction par mère Marie du Saint-Sacrement, carmélite, édition établie, révisée et présentée par Dominique Poirot, carme, Paris, Cerf, 1981.

Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. 2e partie: Doctrine de la vertu*, introduction et traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

Kierkegaard, Soren, *La pureté du cœur*, traduit par R. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds (Vendée), Le Traducteur, 1935.

Kierkegaard, Soren, *La reprise*, traduction, introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix, Paris, GF-Flammarion, 1990.

Kierkegaard, Soren, *Ou bien... ou bien...*, traduit par F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1979 (Tel).

La Rochefoucauld, François, *Maximes et réflexions diverses*, chronologie, introduction, établissement du texte, notes et variantes, index par Jacques Truchet, Paris, Garnier-Flammarion, 1977.

Lavelle, Louis, *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, Albin Michel, 1957.

Lavelle, Louis, *La conscience de soi*, Paris, Christian de Bartillat, 1993.

Lavelle, Louis, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Bernard Grasset, 1939.

Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, préface et notes de Jacques Rolland, Paris, Payot et Rivages, 1998 (Rivages poche/Petite bibliothèque).

Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972.

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige/PUF, 1983.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic (édition originale: Martinus Nijhoff), 1971 (Le Livre de poche: Biblio essais).

Marcel, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935.

Marcel, Gabriel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 (Philosophie de l'esprit).

Marcel, Gabriel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, Fayard, 1968.

Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991 (Philosophie d'aujourd'hui).

Mattéi, Jean-François, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, 1999.

Mattéi, Jean-François, *De l'indignation. Essai*, Paris, La Table Ronde, 2005 (Contretemps).

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (Tel).

Montaigne, Michel de, *Essais 1*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel (1965), préface d'André Gide (1962), Paris, Gallimard (Folio).

Montmollin, Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000 (Philosophie d'aujourd'hui).

Nietzsche, Friedrich, *La généalogie de la morale*, traduction par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union générale des éditions, 1974 (10/18, 1977).

Pascal, Blaise, *Pensées*, préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris, Le Livre de poche, 1972.

Platon, *Le banquet. Phèdre*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1992 (1964, Paris, Garnier Frères).

Platon, *Premiers dialogues: Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967.

Platon, *République*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.

Platon, *Septième Lettre*, traduction de Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

Raymond, Jean-François de, *L'improvisation*, Paris, Vrin, 1980.

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1969 (Folio essais).

Sartre, Jean-Paul, *Huis-clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947 (folio).

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 1986.

Scheler, Max, *La pudeur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952.

Simmel, Georg, *La tragédie de la culture et autres essais*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, précédé d'un essai de Vladimir Jankélévitch, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1988.

Suarès, Guy, *Vladimir Jankélévitch. Qui suis-je?*, Lyon, La Manufacture, 1986.

Voelke, André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PÉRIODIQUES ET RECUEILS

Critiques, nos 500-501, janv.-fév. 1989 (comportant l'article de R. Maggiori).

Écrits pour Vladimir Jankélévitch (recueil d'articles), Paris, Flammarion, 1978 (comportant les articles de A. Lorente-Perinan et J. Madaule).

L'Arc, « Vladimir Jankélévitch », no 75, 1979, réédité par Duponchelle, Aix-en-Provence, 1990 (comportant les articles de H. Politis et X. Tilliette).

Lignes, no 28, Paris, Hazan, 1996 (comportant les articles de E. Lisciena-Petrini et G. Cahen).

Magazine littéraire, no 333, « Vladimir Jankélévitch, philosophie, histoire, musique », juin 1995 (comportant l'article de L. Sala-Molins).

Index des noms

Anatrella, Tony : 3.

Anaxagore : 203.

Aristote : 1, 12, 46, 61, 203, 357 *passim*.

Augustin, saint : 127, 222, 240, 244, 366.

Berdiaev, Nicolas : 4.

Bergson, Henri : 4, 10, 11, 13, 41, 45, 46, 55, 60, 74, 84, 161, 207, 208, 244, 252, 371, 375.

Berlowitz, Béatrice : 10.

Brague, Rémi : 46, 382-387, 391, 393, 395.

Buber, Martin : 65, 211, 223.

Cahen, Gérald : 276.

Chestov, Léon : 4.

Chrétien, Jean-Louis : 381.

Cues, Nicolas de : 78.

De Koninck, Thomas : 3, 381, 384, 387.

Denys l'Aréopagite (pseudo) : 233.

Descartes, René : 131, 395.

Diotime : 198, 312.

Fénelon : 4, 195, 222, 229, 252, 253, 263, 287, 340, 341.

Fraisse, Jean-Claude : 378, 379, 392.

François de Sales, saint : 4, 198, 224, 315.

Héraclite : 17, 54, 203.

Hobbes, Thomas : 272.

Jean, saint : 232, 240.

Jean de la Croix, saint : 52.

Jerphagnon, Lucien : 188.

Kant, Emmanuel : 16, 131, 170, 185, 229, 263.

Kierkegaard, Soren : 6, 40, 56, 85, 229, 246, 288, 311.

La Boétie, Étienne de : 1, 188.

La Rochefoucauld, François de : 183, 184, 340.

Lavelle, Louis : 3, 4, 126, 384.

Leibniz, Gottfried Wilhelm : 242.

Levinas, Emmanuel : 3, 56, 139, 193, 232, 236, 353.

Lisciani-Petrini, Enrica : 182, 188, 221, 226, 244, 328, 375.

Lorente-Perinan, Alvaro : 219, 315, 320, 339.

Lulle, Raymond : 193.

Madaule, Jacques : 346.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Maggiori, Robert : 340, 375.
Marcel, Gabriel : 3, 74, 296, 353.
Marion, Jean-Luc : 395.
Mattéi, Jean-François : 3.
Merleau-Ponty, Maurice : 3, 4.
Montaigne, Michel de : 1, 6, 188, 286.
Montmollin, Isabelle de : 6, 10, 14, 24, 33, 40, 41, 50, 52, 55, 57, 65, 67, 73, 74, 75, 84, 85, 120, 121, 126, 137, 170, 178, 180, 182, 207, 219, 234, 331, 343, 354, 397.
Nietzsche, Friedrich : 183, 185.
Pascal, Blaise : 11, 49, 52, 77, 82, 96, 97, 358, 392.
Platon : 4, 49, 58, 64, 65, 79, 119, 120, 215, 249, 279, 280, 320, 359, 367, 386, 396.
Plotin : 4, 203.
Politis, Hélène : 56, 85, 246, 311.
Proust, Marcel : 209.
Raymond, Jean-François de : 75.
Ricœur, Paul : 3, 4, 353.
Rolle, Richard : 251.
Rousseau, Jean-Jacques : 394.
Sala-Molins, Lluis : 193, 217.
Sartre, Jean-Paul : 3.
Scheler, Max : 107, 138.
Schelling, G. W. J. von : 233, 280.
Schlegel, A. W. von : 90.
Silesius, Angelus : 23, 24, 39, 136.
Simmel, Georg : 38, 39, 40.
Socrate : 47, 262, 354.
Spinoza : 396
Stavroguine, Nicolas : 279.
Suarès, Guy : 119, 173, 188, 203, 325, 330, 397.
Tilliette, Xavier : 304, 348.
Tolstoï, Léon : 209
Voelke, André-Jean : 380, 381, 392.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert