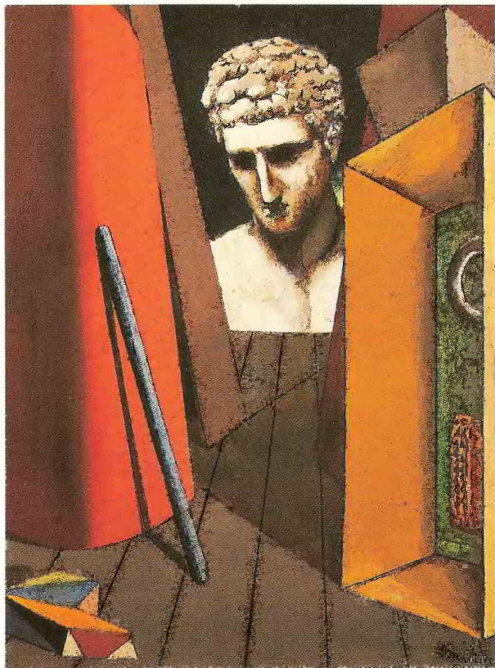


EMMANUEL
LÉVINAS

**HUMANISME
DE L'AUTRE HOMME**



biblio
essais

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

EMMANUEL LEVINAS

Humanisme
de
l'autre
homme

FATA MORGANA

AVANT-PROPOS

I should e'en die with pity to see another thus.
Shakespeare, King Lear, IV, 7.

L'avant-propos, toujours écrit après le livre, n'est pas toujours une redite en termes approximatifs, de l'énoncé rigoureux qui justifie un livre. Il peut exprimer le premier — et l'urgent — commentaire, le premier « c'est-à-dire » — qui est aussi le premier dédit — des propositions où, actuelle et assemblée, s'absorbe et s'expose, dans le *Dit*, l'inassemblable proximité de l'un — pour — l'autre, signifiant comme *Dire*.

Les trois textes de ce petit volume, recherchent cette signification. Ils marquent les étapes d'une « considération inactuelle » que le mot humanisme n'effraie pas encore ou n'effraie plus.

L'inactuel, cela peut, certes, dissimuler du périmé ; et rien n'est préservé de la péremption, pas même le péremptoire. Mais l'inactuel où se placent — ou vers lequel tendent — les études du présent recueil, ne se confond pas avec une inattention quelconque à l'endroit des opinions dominantes de notre temps, défendues avec tant de brillant et de maîtrise. L'inactuel signifie, ici,

l'autre de l'actuel, plutôt que son ignorance et sa négation ; l'autre de ce qu'on est convenu d'appeler, dans la haute tradition de l'Occident, *être-en-acte* (quelle que soit la fidélité ou l'infidélité de cette formule à l'esprit de la notion aristotélicienne qu'elle prétend traduire) ; l'autre de *l'être-en-acte*, mais aussi de sa cohorte de virtualités qui sont des puissances ; l'autre de l'être, de l'esse de l'être, de la geste de l'être, l'autre du *pleinement être* — pleinement à en déborder ! — que le terme *en acte* énonce ; l'autre de l'être en soi — l'*intempestif* qui interrompt la synthèse des présents constituant le temps mémorable.

Être-en-acte sans rien qui encore pointe ou déjà sombre — sans coins d'ombre — identité de l'identique et du non-identique — présence sans *devenir* ou conversion du *devenir* en *présence* — synchronie où l'ordre des termes assemblés est indifférent — cette *actualité* du concept n'est-elle pas la fameuse activité attribuée à la conscience ? L'actualité de la présence totale exclut ou absorbe toute altération ; l'exclusion logique se fait, concrètement, représentation : reprise du présent au passé par la réminiscence et anticipation de l'a-venir par l'imagination. Rassemblement qui culmine en conscience de soi ou en subjectivité. « L'unité originaire de l'aperception » n'exprime que le superlatif de *l'être-en-acte*. Hegel admirait l'essence du concept dans le *je pense* de l'aperception transcendante de Kant¹. L'application du *je pense* au divers du donné qui se nomme *synthesis speciosa de l'imagination*, dans la deuxième édition de la Critique, ne se passe pas encore dans l'âme, car c'est cette application qui laisse seulement apparaître psychisme et psychologie². Ce n'est pas parce que l'unité de l'aperception transcendante — ou l'entendement — est spontanée au sens psychologique qu'elle est action (*Handlung*)³. C'est parce qu'elle est l'actualité de la présence, qu'elle peut se faire spontanéité de l'imagination, avoir prise sur la forme temporelle du donné, se dire acte. Par l'exercice *intem-*

porel de cette actualité se pose le *je*, le *je* d'emblée libre de l'humanisme classique. Héritage de la philosophie transcendante, il restera, chez Fichte, activité constituant souverainement le non-Moi.

La Réduction transcendante de Husserl, arrache le Moi-pur au psychologique, le sépare de la Nature, mais lui laisse la vie. L'intentionnalité où le Moi vit, gardera, certes, la structure de l'acte. Toutefois, avec la phénoménologie husserlienne, pour la première fois, le subjectif — transcendantal et extramondain — se montre passivité irréductible dans la notion de la synthèse passive. L'impressionnel et le sensible — venus d'une tradition empiriste — se placent au cœur de l'Absolu. Le souci de synthèse, fût-elle passive, reflète encore les exigences de l'unité de l'aperception et l'actualité de la présence ; les subtiles analyses de l'ante-prédicatif imitent encore, sous la dénomination de passives, les modèles des synthèses de la proposition prédicative. Mais la subjectivité transcendante n'est plus une simple articulation logique des méthodes scientifiques, malgré le néo-kantisme contemporain et son influence en Allemagne. La subjectivité transcendante, unicité vivante, a son propre secret ; les actes intentionnels ont leurs horizons qui, oubliés et inactuels, n'en co-déterminent pas moins le sens de l'être, mais qui ne livrent leurs significations qu'à la réflexion *ournée* vers la noèse. Aucun regard tendu vers le corrélat objectif des actes, où ces significations pourtant signifient dans le « noème plein », ne saurait les y trouver, comme il est incapable de distinguer, dans la « présence totale » du thème objectif, le « noème plein » lui-même.

Et cependant si le sujet libre — où l'homme de l'humanisme plaçait sa dignité — n'est qu'une modalité d'une « unité logique » de « l'aperception transcendante » — mode privilégié de l'actualité qui ne saurait être que sa propre fin — faut-il s'étonner qu'au lendemain même de la scrupuleuse formulation de la Réduction par Husserl, le Moi disparaisse derrière — ou dans — l'être

en acte qu'il aurait eu pour mission de constituer ? Plus que jamais, l'intelligibilité ultime, c'est l'actualité de l'être en acte, la coexistence des termes dans un thème, la relation, la cohérence de l'un et de l'autre, malgré leur différence, l'accord du différent dans le présent. Le système. L'un signifie l'autre et est signifié par lui, chacun est signe de l'autre, renonçant à ce que Jean-François Lyotard appelle sa figure pour trépasser à l'autre. Le « sujet pensant » qui recherche cet arrangement intelligible, s'interprète, dès lors, malgré le labeur de sa recherche et le génie de son invention, comme un détour qu'emprunte le système de l'être pour s'arranger, détour que décrivent ses termes ou ses structures pour s'arrimer, pour s'assembler en un grand présent et aussi, pour éclater de vérité en tous ses points, pour paraître. Le sujet laisse être l'être.

Par le rôle qui lui incombe, il appartient, certes à la geste de l'être, et à ce titre, le sujet se manifeste à son tour : à lui-même et aux sciences humaines. Mais il n'a aucune vie signifiante en dehors de la vérité qu'il sert et où il se montre. Le reste de l'humain lui reste étranger.

Dans les recherches de ce recueil, s'entendent d'une façon différente, intelligibilité et relation. En elles vit encore le souvenir du parricide auquel se trouva acculé Platon. Sans cette violence, la relation et la différence n'étaient que contradiction et adversité. Mais elles l'étaient dans un monde de la *présence totale* ou de la simultanéité. L'intelligibilité ne remonte-t-elle pas en deçà de la présence, à la proximité de l'autre ? Là l'altérité qui infiniment oblige fend le temps d'un *entre-temps* infranchissable : « l'un » est pour l'autre d'un être qui se déprend, sans se faire le contemporain de « l'autre », sans pouvoir se placer à ses côtés dans une synthèse s'exposant comme un thème ; l'un-pour-l'autre en tant que l'un-gardien-de-son-frère, en tant que l'un-responsable-de-l'autre. Entre l'un que je suis et l'autre dont je réponds, bée une différence sans fond, qui est aussi la non-indifférence de

la responsabilité, signifiante de la signification, irréductible à un quelconque système. Non-in-différence qui est la proximité même du prochain, par laquelle se dessine seulement un fond de communauté entre l'un et l'autre, l'unité du genre humain, redevable à la fraternité des hommes.

Il ne s'agit pas, dans la proximité, d'une nouvelle « expérience » opposée à l'expérience de la présence objective, d'une expérience du « tu » se produisant après, ou même avant, l'expérience de l'être d'une « expérience éthique » en plus de la perception. *Il s'agit plutôt de la mise en question de l'EXPÉRIENCE comme source de sens*, de la limite de l'aperception transcendante, de la fin de la synchronie et de ses termes réversibles ; il s'agit de la non-priorité du Même et, à travers toutes ces limitations, de la fin de *l'actualité*, comme si *l'intempestif* venait déranger les concordances de la re-présentation. Comme si une étrange faiblesse secouait de frissons et ébranlait *la présence* ou l'être en acte. Passivité plus passive que la passivité conjointe de l'acte, laquelle aspire encore à l'acte de toutes ses puissances. Inversion de la synthèse en patience et du discours en voix de « subtil silence » faisant signe à Autrui — au prochain c'est-à-dire à l'englobable. Faiblesse sans lâcheté comme l'incalcescence d'une pitié. Décharge de l'être qui se déprend. Les larmes c'est peut-être cela⁴. Défaillance de l'être tombant en humanité, qui n'a pas été jugée digne de retenir l'attention des philosophes. Mais la violence qui ne serait pas ce sanglot réprimé ou qui l'aurait étranglé pour toujours, n'est même pas de la race de Caïn ; elle est fille de Hitler ou sa fille adoptive.

La contestation de la priorité de l'Acte et de son privilège d'intelligibilité et de signifiante, la déchirure dans l'unité de « l'aperception transcendante » signifient un ordre — ou un désordre — par-delà l'être, d'avant le lieu d'avant la culture. On reconnaît l'éthique. Dans ce contact antérieur au savoir — dans cette obsession par

l'autre homme — on peut, certes, distinguer la motivation de bien de nos tâches quotidiennes et de nos hautes œuvres scientifiques et politiques, mais mon humanité n'est pas embarquée dans l'histoire de cette culture qui *apparaît* se proposant à mon assumption et rend possible la liberté même de cette assumption. L'autre homme commande de son visage qui n'est pas enfermé dans la forme de l'apparaître, nu dépouillé de sa forme, dénudé de sa présence même qui le masquerait encore comme son propre portrait ; peau à rides, trace d'elle-même, présence qui, à tous ses instants, est une retraite dans le creux de la mort avec une éventualité de non-retour. L'altérité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de résurrection.

Attente du retour dans l'angoisse du non-retour possible, attente qu'il est impossible de tromper, patience obligeant à l'immortalité. C'est ainsi que se dit « tu » : parler à la deuxième personne — s'enquérir ou s'inquiéter de sa santé. Obligation à l'immortalité malgré la certitude que tous les hommes sont mortels. Exigence d'immortalité. Elle tiendrait déjà à mon rapport privilégié avec moi-même et qui m'exclut de tout genre, montrant que l'humanité n'est pas un genre comme l'animalité. Exclusion du genre humain qui se répète par la mort d'autrui, chaque nouvelle mort étant un nouveau « premier scandale ». Ces profondes remarques de Vladimir Jankélévitch dans son bouleversant livre sur la Mort, renvoient cependant aussi — par-delà les motifs certains de l'exception humaine : dignité de la personne, conatus et souci d'être dans un être conscient de sa mort — à l'impossibilité de résilier la responsabilité pour l'autre, à l'impossibilité plus impossible que de quitter sa peau — au devoir imprescriptible dépassant les *forces d'être*. Devoir qui n'a pas demandé consentement, venu en moi traumatiquement, d'en deçà de tout présent mémorable, an-archiquement, sans commencer. Venu sans se proposer au choix, venu comme élection où mon humanité contingente se fait

identité et unicité, de par l'impossibilité de se dérober à l'élection. Devoir s'imposant par-delà les limites de l'être et de son anéantissement, par-delà la mort, comme une mise en déficit de l'être et de ses ressources. Identité qui n'a pas de nom. Elle dit *je* lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le « je parle » est sous-entendu dans tout « je fais » et même dans le « je pense » et « je suis ». Identité injustifiable, pur signe fait à autrui ; signe fait de cette donation même du signe, le messenger étant message, le signifié — signe sans figure, sans présence, hors l'acquis, hors la civilisation. Identité posée d'emblée à l'accusatif du « me voici », comme un son qui ne serait audible que dans son propre écho, livré à l'oreille sans se complaire dans l'énergie de son retentissement.

Paris, le 12 mars 1972.

LA SIGNIFICATION ET LE SENS¹

SIGNIFICATION ET RÉCEPTIVITÉ

La réalité donnée à la réceptivité et la signification qu'elle peut revêtir, semblent se distinguer. Comme si l'expérience offrait d'abord des contenus — formes, solidité, rugosité, couleur, son, saveur, odeur, chaleur, lourdeur, etc. — et comme si, ensuite, tous ces contenus s'animaient de méta-phores, recevaient une surcharge les portant *au-delà* du donné.

Cette *métaphore* peut être considérée comme relevant d'un défaut de la perception ou de son excellence, selon que l'*au-delà* de la métaphore mène à d'autres contenus, mais seulement absents du champ limité de la perception, ou selon que l'*au-delà* est transcendant par rapport à l'ordre même du contenu ou du donné.

Cette opacité rectangulaire et solide ne deviendrait livre qu'en portant ma pensée vers d'autres données, encore ou déjà absentes — vers l'auteur qui écrit, les lecteurs qui lisent, les étagères qui supportent, etc. Tous ces termes s'annoncent sans se donner dans l'opacité rectangulaire et solide qui s'impose à ma vue et à mes mains. Ces contenus absents confèrent une signification au donné. Mais ce recours à l'absence attesterait que la perception

a failli à sa mission de perception, laquelle consiste à rendre présent, à représenter. La perception, à cause de sa finitude, aurait manqué à sa vocation et aurait suppléé à ce *manque* en signifiant ce qu'elle ne peut représenter. L'acte de signifier serait plus pauvre que l'acte de percevoir. En droit, la réalité posséderait d'emblée une signification. Réalité et intelligibilité coïncideraient. L'identité des choses porterait l'identité de leur signification. Pour Dieu, capable d'une perception illimitée, il n'y aurait pas de signification distincte de la réalité perçue, comprendre équivaldrait à percevoir.

L'intellectualisme — qu'il soit rationaliste ou empiriste, idéaliste ou réaliste — se rattache à cette conception. Pour Platon, pour Hume et même pour les positivistes logiques contemporains, la signification se réduit à des contenus donnés à la conscience. L'intuition, dans la droiture d'une conscience accueillant des données, reste la source de toute signification, que ces données soient des idées, des relations ou des qualités sensibles. Les significations portées par le langage, doivent se justifier dans une réflexion sur la conscience qui les vise. Toute métaphore que le langage rend possible, doit se ramener aux données que le langage est soupçonné de dépasser abusivement. Le sens figuré doit se justifier par le sens littéral fourni à l'intuition.

Dans le *Jardin d'Épicure*, Anatole France ramène à sa signification élémentaire la proposition : « L'esprit souffle où il veut. » Il « dégonfle » l'enfllement des métaphores qui, à notre insu, mèneraient leur jeu dans cette proposition. Il va du faux prestige du langage vers les atomes de l'expérience. En l'espèce, ce sont les atomes de Démocrite et d'Épicure. Anatole France cherche à revenir de l'éclat produit par leur agglomération à la morne pluie des atomes qui traverse les espaces et frappe les sens.

Ce que cet empirisme comporte de simpliste, peut être facilement dépassé sans que l'essentiel de la conception intuitiviste ou intellectualiste de la signification se perde.

Husserl qui, par ailleurs, marque la fin de cette notion de signification, continue — et c'est là une des ambiguïtés (peut-être féconde) de sa philosophie — l'intellectualisme : *il rend compte des significations par un retour au donné*. L'intuition catégoriale — notion par laquelle il rompt avec l'empirisme sensualiste — prolonge, en réalité, l'intuitivisme de la signification. Les relations et les essences sont, à leur tour, données. L'intuition demeure la source de toute intelligibilité. Le sens est donné dans la droiture même qui caractérise la relation entre la noèse et le noème. La philosophie transcendantale de Husserl, n'est-elle pas une espèce de positivisme remontant, pour toute signification, à son inventaire transcendantal ? Les données hylétiques et les « prêts de sens » y sont minutieusement inventoriés, comme s'il s'agissait d'un portefeuille de valeurs. Même ce qui reste irréalisé, est donné, en quelque manière, en creux, dans une intention « signitive » ouverte, et s'atteste comme « effets impayés » dans le noème de la noèse. Toute absence a pour *terminus a quo* et pour *terminus ad quem* le donné. L'expression des significations ne sert qu'à fixer ou qu'à communiquer les significations justifiées dans l'intuition. L'expression ne joue aucun rôle ni dans la constitution, ni dans la compréhension de ces significations.

Mais la métaphore — le renvoi à l'absence — peut être considérée comme une excellence relevant d'un ordre tout différent de la réceptivité pure. L'absence vers laquelle conduit la méta-phore, ne serait pas un autre donné, mais encore futur ou déjà passé. La signification ne consolerait pas une perception déçue, mais *rendrait seulement la perception possible*. La réceptivité pure comme un pur sensible sans signification, ne serait qu'un mythe ou qu'une abstraction. Des contenus sonores « dépourvus de sens » comme les voyelles, ont une « naissance latente » dans des significations — c'est là déjà l'enseignement

philosophique du célèbre sonnet de Rimbaud. Aucune donnée ne serait d'emblée munie d'identité et ne saurait entrer dans la pensée par l'effet d'un simple choc contre la paroi d'une réceptivité. Se donner à la conscience, scintiller pour elle, demanderait que la donnée, au préalable, se place à un horizon éclairé ; semblablement au mot qui reçoit le don d'être entendu à partir d'un contexte auquel il se réfère. La signification serait l'illumination même de cet horizon. Mais cet horizon ne résulte pas d'une addition de données absentes, puisque chaque donnée aurait déjà besoin d'un horizon pour se définir et se donner. C'est cette notion d'horizon ou de *monde*, conçue sur le modèle d'un contexte et, finalement, sur le modèle d'un langage et d'une culture — avec toute la part et d'aventure et du « déjà fait » historiques qu'ils comportent — qui est le lieu où la signification se situe dès lors.

Déjà les mots n'auraient pas de significations isolables, telles qu'elles figurent dans les dictionnaires et que l'on pourrait réduire à des contenus et à des données quelconques. Ils ne seraient pas figés dans un sens littéral. Il n'y aurait d'ailleurs pas de sens littéral. Les mots ne renverraient pas à des contenus qu'ils désigneraient mais en premier lieu, latéralement, à d'autres mots. Malgré la méfiance que montre Platon à l'endroit du langage écrit (et même, dans la 7^e lettre, de tout langage), il enseigne dans le *Cratyle* que même les noms donnés aux dieux — les noms propres attachés, conventionnellement, comme des signes, à des êtres individuels, — renvoient, à travers leur étymologie, à d'autres mots qui ne sont pas des noms propres. — De plus, le langage se réfère à la position de celui qui écoute et de celui qui parle, c'est-à-dire à la contingence de leur histoire. Saisir, par inventaire, tous les contextes du langage et des positions où peuvent se trouver les interlocuteurs, est une entreprise insensée. Chaque signification verbale est au confluent de fleuves sémantiques innombrables.

Tout comme le langage, l'expérience n'apparaît plus faite d'éléments isolés, logés, en quelque façon, dans un espace euclidien où ils pourraient s'exposer, chacun pour son compte, directement visibles, signifiant à partir de soi. Ils signifient à partir du « monde » et de la position de celui qui regarde. Nous reviendrons sur le rôle essentiel qui incombe, et dans le langage et dans l'expérience, à cette prétendue contingence de la position, à en croire la théorie que nous sommes en train d'exposer.

On aurait tort de concevoir comme primordiales les significations que la coutume attache aux mots servant à exprimer nos expériences immédiates et sensibles. Les « correspondances » de Baudelaire attestent que les données sensibles débordent, de par leurs significations, l'élément où on les suppose enfermées. Mikel Dufrenne, dans son beau livre sur la *Notion d'a priori* a pu montrer que l'expérience du printemps et de l'enfance, par exemple, reste authentique et autochtone, par-delà les saisons et les âges humains. Quand un autre philosophe contemporain parle de « philosophies crépusculaires » ou « matinales », la signification des adjectifs employés ne remonte pas nécessairement à nos expériences météorologiques. Il est bien plus probable que nos expériences du matin et du soir plongent dans la signification que revêt pour nous l'être dans son ensemble et que la jubilation des matins comme le mystère du crépuscule y participent déjà. De sorte que philosophie matinale se dit plus authentiquement que fraîcheur matinale ! Mais les significations ne sont limitées à aucune région spéciale d'objets, ne sont le privilège d'aucun contenu. Elles surgissent précisément dans la référence des uns aux autres — et disons-le tout de suite en anticipant — dans le *rassemblement de l'être* tout entier autour de celui qui parle ou perçoit et qui, par ailleurs, fait partie de l'être rassemblé. Dans une étude des comparaisons homériques, M. Snell (que nous citons

d'après Karl Löwith) fait remarquer que lorsque, dans *l'Illiade*, la résistance à l'attaque d'une phalange ennemie se compare à la résistance d'un rocher aux ondes qui l'assaillent, il ne s'agit pas nécessairement d'étendre au rocher, par anthropomorphisme, un comportement humain, mais d'interpréter pétromorphiquement la résistance humaine. La résistance n'est ni le privilège de l'homme, ni celui du rocher, comme le rayonnement ne caractérise pas plus authentiquement une journée de mai qu'un visage de femme. La signification précède les données et les éclaire.

C'est là que réside la grande justification et la grande force des étymologies heideggeriennes qui, à partir du sens, appauvri et plat, du terme désignant, en apparence, un contenu de l'expérience extérieure ou psychologique, conduisent vers une situation d'ensemble où se ramasse pour s'éclairer une totalité d'expériences. Le donné se présente d'emblée *en tant que* ceci ou cela, c'est-à-dire en tant que signification. L'expérience est une lecture, la compréhension du sens, une exégèse, une herméneutique et non pas une intuition. *Ceci en tant que cela*, — la signification n'est pas une modification apportée à un contenu existant en dehors de tout langage. Tout demeure dans un langage ou dans un monde, la structure du monde ressemblant à l'ordre du langage avec des possibilités qu'aucun dictionnaire ne peut arrêter. Dans le *ceci en tant que cela*, ni le *ceci*, ni le *cela* ne se donnent d'emblée, en dehors du discours. Dans l'exemple dont nous étions parti, cette opacité rectangulaire et solide ne prend pas ultérieurement le sens de *livre*, mais est déjà signifiante dans ses éléments prétendument sensibles. Elle tranche sur la lumière, sur le jour, renvoie au soleil qui s'est levé ou à la lampe qui a été allumée ; à mes yeux aussi ; comme la solidité renvoie à ma main ; non seulement comme à des organes qui l'appréhendent *dans* un sujet et qui, par là, s'opposent, en quelque manière, à l'objet appréhendé, mais aussi comme à des êtres qui sont

à côté de cette opacité, *au sein* d'un monde, commun et à cette opacité et à cette solidité et à ces yeux et à cette main et à moi-même comme corps. A aucun moment, il n'y aurait eu *naissance première de la signification à partir d'un être sans signification* et en dehors d'une position historique où le langage se parle. Et c'est sans doute cela qu'on a voulu dire quand on nous a enseigné que le langage est la demeure de l'être.

D'où, dans un mouvement radicalement opposé à celui qui avait amusé Anatole France, l'idée de la priorité du « sens figuré », lequel ne résulterait pas de la présence pure et simple d'un objet placé devant la pensée. Les objets deviendraient signifiants à partir du langage et non pas le langage à partir des objets donnés à la pensée et que désigneraient les mots fonctionnant comme simples signes.

SIGNIFICATION, TOTALITÉ ET GESTE CULTUREL

L'essence du langage auquel les philosophes accordent désormais un rôle primordial — et qui marquera la notion même de culture — consiste à faire luire, par-delà le *donné*, l'être dans son ensemble. Le donné prendrait une signification à partir de cette totalité.

Mais la totalité qui éclaire, ne serait pas le total d'une addition obtenue par un Dieu fixé dans son éternité. La totalisation de la totalité ne ressemblerait pas à une opération mathématique. Ce serait un rassemblement ou un arrangement créateur et imprévisible, très semblable, par sa nouveauté et par ses redevances à l'égard de l'histoire, à l'intuition bergsonienne. C'est par cette référence de la totalité éclairante au geste créateur de la subjectivité, que l'on peut caractériser l'originalité de la nouvelle notion de la signification irréductible à l'intégration de contenus intuitivement donnés, irréductible aussi à la totalité hégélienne se constituant objectivement. La signification, — en tant que totalité éclairante et nécessaire à la perception elle-même — est un arrangement libre et créateur : l'œil qui voit est *essentiellement* dans un corps qui est aussi main et organe de phonation,

activité créatrice par le geste et le langage. La « position de celui qui regarde », n'introduit pas une relativité dans l'ordre, prétendument, absolu de la totalité se projetant sur une rétine absolue. *De soi*, le regard serait relatif à une position. La vision *par essence* serait attachée au corps, tiendrait à l'œil. *Par essence*, et non pas *en fait* seulement. L'œil ne serait pas l'instrument plus ou moins perfectionné par lequel, dans l'espèce humaine, empiriquement, réussirait l'entreprise idéale de la vision captant, sans ombres ni déformations, le reflet de l'être. Et le fait que la totalité déborde le donné sensible et le fait que la vision est incarnée appartiennent à l'essence de la vision. Sa fonction originelle et ultime ne consisterait pas à refléter l'être comme dans un miroir. La réceptivité de la vision ne devrait pas être interprétée comme une aptitude à recevoir des impressions. Une philosophie — comme celle de Merleau-Ponty qui guide la présente analyse — a su s'étonner de la merveille d'une vision attachée essentiellement à un œil. En elle, le corps sera pensé comme inséparable de l'activité créatrice, et la transcendance comme inséparable de l'activité créatrice, et la transcendance comme inséparable du mouvement corporel.

Précisons ces notions qui sont fondamentales. L'ensemble de l'être doit se produire pour éclairer le donné. Il doit se produire avant qu'un être ne se reflète dans la pensée comme objet. Car rien ne peut se refléter dans une pensée avant qu'une rampe ne s'éclaire et qu'un rideau ne se lève du côté de l'être. L'office de celui qui doit être là pour « accueillir le reflet », est à la merci de cette illumination. Mais cette illumination est un processus de rassemblement de l'être. Qui opérera ce rassemblement ? Il se trouve que le sujet qui est là en face de l'être pour « accueillir le reflet », est aussi du côté de l'être pour opérer le rassemblement. Cette ubiquité est l'incarnation même, la merveille du corps humain.

Admirons le retournement du schéma gnoséologique : voici que l'œuvre de la connaissance commence du côté de l'objet ou de derrière l'objet, dans les coulisses de l'être. L'être doit d'abord s'éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l'accueillir. Mais c'est le sujet incarné qui, en rassemblant l'être, va lever le rideau. Le spectateur est acteur. La vision ne se réduit pas à l'accueil du spectacle ; simultanément, elle opère au sein du spectacle qu'elle accueille.

Opérations qui, par un côté, certes, évoquent les synthèses de l'entendement rendant, pour la philosophie transcendantale, l'expérience possible. Et ce rapprochement est d'autant plus légitime que Kant a rigoureusement distingué les synthèses de l'entendement et l'intuition, comme si, dans le domaine qui nous intéresse ici il se refusait à identifier l'intelligence, que l'on peut avoir d'une signification, avec la vision d'une quelconque donnée, fût-elle de rang supérieur ou sublime. Mais les opérations transcendantales de l'entendement ne correspondent pas à la naissance des significations dans les horizons concrets de la perception. C'est sur ces horizons que Merleau-Ponty a appelé l'attention.

Le rassemblement de l'être, qui éclaire les objets et les rend signifiants, n'est pas un quelconque amoncellement d'objets. Il équivaut à la production de ces êtres non naturels d'un type nouveau que sont les objets culturels — tableaux, poèmes, mélodies — mais aussi à l'effet de tout geste linguistique ou manuel de l'activité la plus banale, créateur à travers l'évocation de créations culturelles anciennes. Ces « objets » culturels ramassent en des totalités la dispersion des êtres ou leur amoncellement. Ils luisent et éclairent ; ils expriment ou illuminent une époque, comme nous avons d'ailleurs l'habitude de le dire. Ramasser en un ensemble, c'est-à-dire exprimer, c'est-à-dire encore rendre la signification possible — voilà la fonction de l'« objet — œuvre ou geste culturel ». Et

voilà que s'instaure une nouvelle fonction de l'*expression* par rapport à celle qu'on lui attribuait jusqu'alors et qui consistait soit à servir de moyen de communication, soit à transformer le monde en vue de nos besoins. La nouveauté de cette fonction tient aussi au plan ontologique original où elle se situe. Comme moyen de communication ou comme marque de nos projets pratiques, l'expression découlerait, tout entière, d'une pensée à elle antérieure ; l'expression irait de l'intérieur vers l'extérieur. Dans sa nouvelle fonction, prise au niveau de l'« objet » culturel, l'expression n'est plus guidée par une pensée préalable. Le sujet s'aventure par la parole effective ou par le geste manuel dans l'épaisseur de la langue et du monde culturel pré-existants (qui lui est familière, mais non pas de connaissance — qui lui est étrangère, mais non pas d'ignorance) et à laquelle cette parole et ce geste, en tant qu'incarnés, appartiennent d'ores et déjà, et qu'ils savent remuer et ré-arranger et révéler seulement de la sorte au « for intérieur » de la pensée, que l'aventure du geste culturel avait toujours déjà débordé. L'action culturelle n'exprime pas une pensée préalable, mais l'être, auquel, incarnée, elle appartient déjà. *La signification ne peut s'inventorier dans l'intériorité d'une pensée.* La pensée elle-même s'insère dans la Culture à travers le geste verbal du corps qui la précède et la dépasse. La Culture objective à laquelle, par la création verbale, elle ajoute quelque chose de nouveau, l'éclaire et la guide.

Il est évident, dès lors, que le langage par lequel la signification se produit dans l'être, est un langage parlé par des esprits incarnés. L'incarnation de la pensée, n'est pas un accident qui lui serait arrivé et qui lui alourdirait la tâche en détournant de sa droiture le mouvement droit selon lequel elle vise l'objet. Le corps est le fait que la pensée plonge dans le monde qu'elle pense et, par conséquent, qu'elle exprime ce monde en même temps qu'elle le pense. Le geste corporel n'est pas une décharge nerveuse, mais célébration du monde, poésie. Le corps

est un sentant senti, — c'est là, d'après Merleau-Ponty, sa grande merveille. Senti, il est cependant encore de ce côté-ci, du côté du sujet ; mais sentant, il est déjà de ce côté-là, du côté des objets ; pensée qui n'est plus paralytique, il est mouvement qui n'est plus aveugle, mais créateur d'objets culturels. Il unit la subjectivité du percevoir (intentionnalité visant l'objet) et l'objectivité de l'exprimer (opération dans le monde perçu qui crée des êtres culturels — langage, poème, tableau, symphonie, danse — éclairant des horizons). La création culturelle ne s'ajoute pas à la réceptivité, mais en est d'emblée l'autre face. Nous ne sommes pas sujet du monde et partie du monde de deux points de vue différents, mais, dans l'expression, nous sommes sujet et partie à la fois. Percevoir, c'est, à la fois, recevoir et exprimer, par une espèce de prolepsie. Nous savons par le geste imiter le visible et coïncider *kinesthétiquement* avec le geste *vu* : dans la perception, *notre* corps est aussi le « délégué » de l'Être.

Il est visible que, dans toute cette conception, l'expression définit la culture, que la culture est art et que l'art ou la célébration de l'être constitue l'essence originelle de l'incarnation. Le langage, comme expression, est, avant tout, le langage créateur de la poésie. L'art n'est donc pas un heureux égarement de l'homme qui se met à faire du beau. La culture et la création artistique font partie de l'ordre ontologique lui-même. Elles sont ontologiques par excellence : elles rendent la compréhension de l'être possible. Ce n'est donc pas par hasard que l'exaltation de la culture et des cultures, l'exaltation de l'aspect artistique de la culture, dirige la vie spirituelle contemporaine ; que, par-delà le labeur spécialisé de la recherche scientifique, les musées et les théâtres, comme autrefois les temples, rendent possible la communion avec l'être et que la poésie passe pour prière. L'expression artistique assemblerait l'être en signification et apporterait ainsi la lumière originelle qu'emprunterait le savoir scientifique

lui-même. L'expression artistique serait ainsi un événement essentiel qui se produirait dans l'être à travers les artistes et les philosophes. Il n'est donc pas étonnant que la pensée de Merleau-Ponty ait semblé évoluer vers celle de Heidegger. La place exceptionnelle qu'occupe la signification culturelle entre l'objectif et le subjectif, l'activité culturelle dévoilant l'être ; l'ouvrier de ce dévoilement, le sujet, investi par l'être comme son serviteur et gardien — nous rejoignons les schémas du dernier Heidegger, mais aussi l'idée fixe de toute la pensée contemporaine : le dépassement de la structure sujet-objet. Mais, peut-être, à la source de toutes ces philosophies, trouve-t-on la vision hégélienne d'une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être.

Le symbolisme de la signification rivée au langage — et à la culture assimilée au langage — ne saurait donc, en aucune façon, passer pour une intuition défailante, pour le pis-aller d'une expérience séparée de la plénitude de l'être et qui, pour autant, en serait réduite aux signes. Le symbole n'est pas le raccourci d'une présence réelle qui lui préexisterait, il donnerait plus qu'aucune réceptivité du monde ne pourrait jamais recevoir. Le signifié dépasserait le donné non pas parce qu'il dépasserait nos façons de le capter, — alors que nous serions privés d'intuition intellectuelle, — mais parce que le signifié est d'un autre ordre que le donné, fût-il la proie d'une intuition divine. *Recevoir du donné*, ne serait pas la façon originelle de se rapporter à l'être.

L'ANTIPLATONISME DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DE LA SIGNIFICATION

La totalité de l'être où l'être resplendit comme signification, n'est pas une entité fixée pour l'éternité, mais requiert l'arrangement et l'assemblage, l'acte culturel de l'homme. L'être dans son ensemble — la signification — luit dans les œuvres des poètes et des artistes. Mais il luit de façons diverses chez les artistes divers de la même culture et s'exprime diversement dans les cultures diverses. Cette diversité d'expression ne trahit pas, pour Merleau-Ponty, l'être, mais fait scintiller l'inépuisable richesse de son événement. Chaque œuvre culturelle le parcourt jusqu'au bout en le laissant intact. Et chez Heidegger, l'être se révèle à partir de l'abscondité et du mystère du non-dit que les poètes et les philosophes amènent à la parole sans jamais tout dire. Toutes les expressions que l'être reçoit et reçoit dans l'histoire, seraient vraies, car la vérité serait inséparable de son expression historique et, sans son expression, la pensée ne pense rien. Qu'elle soit d'origine hégélienne, bergsonienne ou phénoménologique, la philosophie contemporaine de la signification s'oppose ainsi à Platon sur un point fondamental : l'intel-

ligible n'est pas concevable en dehors du devenir qui le suggère. Il n'existe pas de *signification en soi* qu'une pensée aurait pu atteindre en sautant par-dessus les reflets, déformants ou fidèles, mais sensibles, qui mènent vers elle. Il faut traverser l'histoire ou revivre la durée ou partir de la perception concrète et du langage installé en elle, pour arriver à l'intelligible. Tout le pittoresque de l'histoire, toutes les cultures — ne sont plus des obstacles nous séparant de l'essentiel et de l'Intelligible, mais des voies qui nous y font accéder. Plus encore ! Ce sont les voies uniques, les seules possibles, irremplaçables et impliquées, par conséquent, dans l'intelligible lui-même.

A la lumière de la philosophie contemporaine — et par contraste — nous comprenons mieux ce que veut dire la séparation du monde intelligible chez Platon, par-delà le sens mythique qu'on prête au réalisme des Idées : le monde des significations précède, pour Platon, le langage et la culture qui l'expriment ; il est indifférent au système des signes que l'on peut inventer pour rendre présent ce monde à la pensée. Il domine, par conséquent, les cultures historiques. Il existerait, pour Platon, une culture privilégiée qui s'en approche et qui est capable de comprendre le caractère provisoire et comme enfantin des cultures historiques ; il existerait une culture qui consisterait à déprécier les cultures purement historiques et à coloniser en quelque façon le monde, à commencer par le pays où surgit cette culture révolutionnaire — cette philosophie dépassant les cultures ; il existerait une culture qui consisterait à refaire le monde en fonction de l'ordre intemporel des Idées, comme cette République platonicienne qui balaie les allusions en les alluvions de l'histoire, comme cette République d'où les poètes de la *μῆσις* sont chassés. Le langage de ces poètes fonctionne, en effet, non pas pour conduire vers des significations préexistant à leur expression et éternelles. Ce langage n'est pas pur récit de ces idées — ἀπλῇ διήγησις ἀνεμυμῆσεως (*Rep.* 394 b). Il cherche à imiter les discours

directs des innombrables cultures et des innombrables manifestations dans lesquelles chacune s'épanouit. Ces poètes se laissent ainsi entraîner dans le devenir des particularités, étrangetés et bizarreries dont les pensées exprimées ne seraient pas séparables pour les poètes de la μίμησις (comme pour bien des modernes) et dont on ne peut faire un simple récit. La perte ou l'oubli ou l'abolition de ces particularités — de ces idiotismes — feraient perdre à l'humanité d'inappréciables trésors de significations, irrécupérables sans la reprise de toutes ces formes culturelles, c'est-à-dire sans leur imitation.

Pour la philosophie contemporaine, la signification n'est pas seulement corrélatrice de la pensée et la pensée n'est pas seulement corrélatrice d'un langage qui ferait de la signification une ἀπλὴ διήγησις. A cette structure intellectualiste de la *corrélation* entre intelligence et intelligible, qui maintient la séparation de plans, — se superposent un *voisinage* et un *côte-à-côte*, un *apparemment* qui unit l'intelligence et l'intelligible sur le plan unique du monde formant cette « historicité fondamentale » dont parle Merleau-Ponty. L'amour de la vérité qui plaçait, chez Platon, la pensée pure en face de la signification, se révèle ainsi trouble incestueux, à cause de cette consanguinité de l'intelligence et de l'intelligible, embrouillés dans le réseau du langage, naissant dans l'expression dont la pensée serait inséparable. L'antiplatonisme de la philosophie contemporaine consiste dans cette subordination de l'intellect à l'expression : le face-à-face : âme-idée, s'interprète, par là, comme une abstraction-limite d'un côtoïement dans un monde commun ; l'intellect visant l'intelligible reposerait lui-même sur l'être que cette visée prétend seulement éclairer. Aucun mouvement philosophique n'a mieux fait ressortir que la phénoménologie contemporaine, la fonction transcendante de toute l'épaisseur concrète de notre existence corporelle, technique, sociale et politique, mais, par là même, l'interférence dans « l'historicité fondamentale »

— dans cette nouvelle forme du *mixte* — de la relation transcendante et des rapports physiques, techniques et culturels qui constituent le monde.

Nous avons déjà fait allusion plus haut à la parenté entre Bergson et la phénoménologie. L'antiplatonisme de Bergson ne réside pas seulement dans sa revalorisation générale du devenir ; on le retrouve, tout semblable à l'antiplatonisme phénoménologique, dans la conception bergsonienne de la compréhension. Quand Bergson se refuse à séparer le choix que l'être libre aurait à faire, de tout le passé de cet être, quand il se refuse à admettre que le problème qui exige une décision puisse se formuler en termes abstraits et intellectuels sur lesquels n'importe quel être raisonnable soit à même de se prononcer — il situe l'intelligible dans le prolongement de toute l'existence concrète de l'individu. La signification de la décision à prendre, ne peut être intelligible que pour celui qui aurait vécu tout le passé menant à cette décision. La signification ne peut être comprise directement dans une fulguration qui éclaire et chasse la nuit où elle surgit et qu'elle dénoue. Toute l'épaisseur de l'histoire y est nécessaire.

Pour les phénoménologues, comme pour les bergsoniens, la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. *L'accès fait partie de la signification elle-même*. On n'abat jamais les échafaudages. On ne tire jamais l'échelle. Alors que l'âme platonicienne, libérée des conditions concrètes de son existence corporelle et historique, peut atteindre les hauteurs de l'Empyrée pour contempler les Idées, alors que l'esclave, pourvu qu'il « entende le grec » qui lui permet d'entrer en relation avec le maître, arrive aux mêmes vérités que le maître — les contemporains demandent à Dieu, lui-même, s'il veut être physicien, de passer par le laboratoire, par les pesées et les mesures, par la perception sensible et même par l'infinie série d'aspects dans laquelle l'objet perçu se révèle.

L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la

plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie — à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque. Et cette multivocité du sens de l'être — cette essentielle désorientation — est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme.

LA SIGNIFICATION « ÉCONOMIQUE »

En fait, à la multiplicité de significations qui advient à la réalité à partir de la culture et des cultures, s'oppose la signification fixe, privilégiée que le monde acquiert en fonction des besoins de l'homme. Les besoins élèvent les choses simplement données au rang de valeurs. Admirablement droits et impatients dans leur visée, les besoins ne se donnent les multiples possibilités de la signification que pour y choisir la voie unique de la satisfaction. L'homme confère donc un sens unique à l'être, non pas en le célébrant, mais en le travaillant. Dans la culture technique et scientifique, l'équivoque de l'être, comme l'équivoque de la signification, serait surmontée. Dès lors, au lieu de se complaire dans le jeu des significations culturelles, il faudrait, dans un souci de vérité, soustraire le mot à la métaphore en créant une terminologie scientifique ou algorithmique, insérer le réel scintillant de mille lumières pour la perception, dans la perspective des besoins humains et de l'action que le Réel exerce ou subit. Il s'agirait de ramener la perception à la science que la transformation possible du monde justifie, l'homme aux complexes de la psychanalyse, la société à ses struc-

tures économiques. Partout, il faudrait retrouver le sens, sous la signification, sous la métaphore, sous la sublimation, sous la littérature. Il y aurait donc des significations « sérieuses », réelles, dites en termes scientifiques, orientées par les besoins et, d'une façon générale, par l'économie. L'économie seule serait véritablement orientée et signifiante. Elle, seule, aurait le secret d'un sens propre antérieur au sens figuré. La signification culturelle, détachée de ce sens économique — technique et scientifique — n'aurait que la valeur d'un symptôme, le prix d'un ornement conforme aux besoins du jeu, signification abusive et trompeuse, extérieure à la vérité. Aucun doute n'est possible sur l'aspiration, profondément rationaliste de ce matérialisme, sur sa fidélité à l'unité de sens que la multiplicité des significations culturelles, elle-même, supposerait.

Cela aura toutefois été le grand mérite de Bergson et de la phénoménologie que de montrer le caractère métaphorique de cette identification entre réalité et *Wirklichkeit*. La désignation technique de l'univers, est, elle-même, une modalité de la culture : réduction du Réel à l'« Objet en général », interprétation de l'être, comme s'il était destiné au Laboratoire et à l'Usine. Vision scientifique et technique qui s'impose aux besoins, les modifie, les nivelle et les crée plutôt qu'elle n'est suscitée par leur droiture et univocité originelles. Car aucun besoin humain n'existe, en réalité, à l'état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est d'ores et déjà interprété culturellement. Seul le besoin abordé au niveau de l'humanité sous-développée, peut laisser cette fausse impression d'univocité. — Il n'est pas certain d'ailleurs que la signification scientifique et technique du monde puisse « dissoudre » la multiplicité des significations culturelles. On peut en douter, en effet, lorsqu'on constate les menaces que font peser sur l'unité de la nouvelle société internationale placée sous le signe du développement scientifique et industriel moderne et du regroupement de l'humanité autour des impératifs

univoques du matérialisme, les particularismes nationaux, comme si ces particularismes répondaient eux-mêmes à des besoins. Et cela leur enlève, certes, le caractère de simples superstructures. — Enfin, les formes sous lesquelles se manifeste cette recherche du sens unique de l'être à partir des besoins, sont des actes en vue de la réalisation d'une société. Ils sont portés par un esprit de sacrifice et d'altruisme, qui ne procède plus de ces besoins (à moins de jouer sur le mot « besoin »). Les besoins, qui, prétendument, orientent l'être, reçoivent leur sens à partir d'une intention qui ne procède plus de ces besoins. Ce fut déjà le grand enseignement de la *République* de Platon : l'État qui se fonde sur les besoins des hommes, ne peut ni subsister, ni même surgir, sans les philosophes qui ont maîtrisé leurs besoins et qui contemplent les Idées et le Bien.

LE SENS UNIQUE

L'impossibilité d'asseoir sur le matérialisme la signification univoque de l'être — mais dont la recherche est le grand honneur du matérialisme — ne compromet pas pour autant cet idéal d'unité qui fait la force de la Vérité et l'espoir d'une entente entre hommes. La notion culturelle et esthétique de la signification, ne saurait la tirer d'elle-même, ni s'en passer.

On nous dit, certes, que les significations culturelles ne trahissent pas l'être par leur pluralisme, mais s'élèvent seulement par là à la mesure et à l'essence de l'être, c'est-à-dire à sa *façon* d'être. L'être *n'est* pas de façon à se figer en sphère parménidienne, identique à elle-même, ni en créature achevée et fixe. La totalité de l'être à partir des cultures ne serait en aucune façon, panoramique. Il n'y aurait pas de totalité dans l'être, mais des totalités. Rien ne les engloberait. Elles seraient soustraites à tout jugement qui se prétendrait dernier. On dit : l'être *est* historiquement, il requiert les hommes et leur devenir culturel pour se rassembler. On dit : l'unité de l'être, à tout instant, consisterait simplement dans le fait que les hommes se comprennent, dans la pénétrabilité des cultures, les

unes aux autres ; cette pénétrabilité ne saurait se faire par l'entremise d'une langue commune, traduisant, indépendamment des cultures, les articulations propres et idéales des significations et rendant, en somme, inutiles ces langues particulières. Dans toute cette conception, la pénétration se ferait, selon l'expression de Merleau-Ponty, latéralement. Il existe, en effet, la possibilité pour un Français d'apprendre le chinois et de passer d'une culture dans l'autre, sans l'intermédiaire d'un *esperanto* qui fausserait les deux langues qu'il médierait. Ce qui reste cependant hors considération dans cette éventualité, c'est qu'il faut une *orientation* qui conduise précisément le Français à apprendre le chinois au lieu de le déclarer barbare (c'est-à-dire dépourvu des véritables vertus du langage), à préférer la parole à la guerre. On raisonne comme si l'équivalence des cultures, la découverte de leur foisonnement et la reconnaissance de leurs richesses, n'étaient pas elles-mêmes les effets d'une orientation et d'un sens sans équivoque où l'humanité se tient. On raisonne comme si la multiplicité des cultures plongeait, de tous temps, leurs racines dans l'ère de la décolonisation, comme si l'incompréhension, la guerre et la conquête, ne découlaient pas tout aussi naturellement du voisinage des multiples expressions de l'être — des assemblages ou arrangements nombreux qu'il prend dans les civilisations diverses. On raisonne comme si la coexistence pacifique ne supposait pas que dans l'être se dessine une orientation qui lui confère un sens unique. Ne faut-il pas, dès lors, distinguer, d'une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et, d'autre part, le sens, orientation et unité de l'être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la pensée et toute la vie historique de l'être ? Les significations culturelles surgissent-elles comme des ensembles quelconques dans la dispersion du donné ? Ne prennent-elles pas signification dans un dialogue entretenu avec ce qui *de soi* signifie — avec autrui ? Ces significations

originelles commanderaient les rassemblements de l'être ; ce ne seraient pas ces assemblages — quelconques — qui constitueraient, déjà en dehors de tout dialogue, des significations. Les significations ne requièrent-elles pas un sens unique auquel elles empruntent leur signifiante même ?

Le monde, dès que l'on s'écarte des humbles tâches quotidiennes, et le langage, dès que l'on s'écarte de la conversation banale, ont perdu l'*univocité* qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure. Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité. Il ne s'agit pas simplement de fixer les conditions dans lesquelles les faits de notre expérience ou les signes de notre langage suscitent en nous le sentiment de compréhension ou apparaissent comme procédant d'une intention raisonnable ou traduisant un ordre structuré. Il s'agit, par-delà ces problèmes logiques et psychologiques, de la signification vraie.

Cette perte d'unité a été proclamée — et consacrée à rebours — par le célèbre paradoxe, devenu poncif, sur la mort de Dieu. Et ainsi la crise du sens est ressentie par les contemporains comme une crise du monothéisme. Un dieu intervenait dans l'histoire humaine à titre de force, souveraine certes, invisible à l'œil sans être démontrable par la raison, surnaturelle, par conséquent, ou transcendante ; mais son intervention se plaçait dans un système de réciprocités et d'échanges. Système qui se dessinait à partir d'un homme préoccupé de soi. Le dieu transcendant le monde, restait uni au monde par l'unité d'une économie. Ses effets aboutissaient parmi les effets de toutes les autres forces et s'y mêlaient, dans le *miracle*.

Dieu des miracles, même à une époque où l'on ne s'attend plus à des miracles, force dans le monde, magique malgré toute sa moralité, la moralité s'invertissant en magie, acquérant des vertus magiques ; dieu à qui on se présente en quémendeur. Le statut de sa transcendance — malgré l'immanence de sa révélation — de sa transcendance nouvelle par rapport à l'infranchissable transcendance du dieu aristotélicien — le statut de cette transcendance du sur-naturel — n'a jamais été établi. Les interventions du dieu surnaturel pouvaient, dans une certaine mesure, s'escompter et même s'infléchir, comme les effets d'autres volontés et d'autres forces qui président aux événements. Les démentis que l'histoire infligeait à cette économie, ne réfutaient pas plus la providence surnaturelle que les écarts des astres ne réfutaient l'astronomie ptoléméenne. Ils la confirmaient même au prix de quelques nouveaux « épicycles » théologiques.

Cette religion que la personne demandait pour soi, plutôt que de se sentir requise par cette religion, et ce dieu entré dans le circuit de l'économie — religion et dieu qui n'épuisent pas d'ailleurs le message des Écritures — ont perdu de leur influence sur les hommes. Et, dès lors, se perdit le sens d'un monde parfaitement et très simplement ordonné à ce dieu. Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu, ni que l'idée de l'être ou de l'être de l'étant puissent s'y substituer, pour conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens.

Mais ce n'est pas à partir d'une idée encore économique de Dieu que l'on pourrait décrire le sens ; c'est l'analyse du sens qui doit livrer la notion de Dieu que le sens recèle. Le sens est impossible à partir d'un Moi qui existe comme dit Heidegger de telle manière « qu'il y va dans son existence de cette existence même ».

LE SENS ET L'ŒUVRE

La réflexion sur la signification culturelle amène à un pluralisme auquel manque un sens unique. L'économie et la technique semblaient un moment le dessiner. Mais si les significations culturelles se laissent interpréter comme des superstructures de l'économie, l'économie, à son tour, emprunte ses formes à la culture. L'ambivalence des significations atteste une désorientation. Notons d'abord que cette ambiguïté semble répondre à un certain esprit philosophique qui se complaît dans un éther non polarisé. Le sens, en tant qu'orientation n'indique-t-il pas un élan, un hors de soi vers l'*autre que soi* alors que la philosophie tient à résorber tout Autre dans le Même et à neutraliser l'altérité. Méfiance à l'égard de tout geste inconsidéré, lucidité de vieillesse qui absorbe les imprudences de la jeunesse, l'Action d'avance récupérée dans le savoir qui la guide — c'est peut-être la définition même de la philosophie.

Même si la vie précède la philosophie, même si la

philosophie contemporaine qui se veut anti-intellectualiste, insiste sur cette antériorité de l'existence par rapport à l'essence, de la vie par rapport à l'intelligence, même si, chez Heidegger, la « gratitude » envers l'être et « l'obéissance » se substituent à la contemplation, la philosophie contemporaine se complaît dans la multiplicité des significations culturelles ; et dans le jeu infini de l'art, l'être s'allège de son altérité. La philosophie se produit comme une forme sous laquelle se manifeste le refus d'engagement dans l'Autre, l'attente préférée à l'action, l'indifférence à l'égard des autres, l'allergie universelle de la première enfance des philosophes. L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale — une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre.

Mais faut-il renoncer au savoir et aux significations pour retrouver le sens ? Faut-il une orientation aveugle pour que les significations culturelles prennent un sens unique et pour que l'être retrouve une unité de sens ? Mais, une orientation aveugle ne représente-t-elle pas l'ordre instinctif plutôt qu'humain où la personne trahit sa vocation de personne en s'absorbant dans la loi qui la situe et l'oriente ? N'est-il pas, dès lors, possible de concevoir dans l'être une orientation — un sens — qui réunirait univocité et liberté ? Voilà du moins le but de l'analyse que nous entreprenons.

Il faut d'abord fixer avec précision les conditions d'une telle orientation. Elle ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre. Elle commence dans un identique, dans un Même, dans un Moi — elle n'est pas un « sens de l'histoire » qui domine le Moi, car l'orientation irrésistible de l'histoire rend insensé le fait même du mouvement, l'Autre étant déjà inscrit dans le Même, la fin dans le commencement. Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre, est Œuvre.

Mais il faut, dès lors, penser l'Œuvre non pas comme une apparente agitation d'un fond qui, après coup, demeure identique à lui-même, telle une énergie qui, à travers toutes ses manifestations, reste égale à elle-même. Il ne faut pas davantage penser l'Œuvre semblable à la technique qui, par la fameuse négativité, transforme un monde étranger en un monde dont l'altérité se convertit à mon idée. L'une et l'autre conceptions continuent à affirmer l'être comme identique à lui-même et réduisent son événement fondamental à la pensée qui est — et c'est là l'ineffaçable leçon de l'idéalisme — pensée de soi, pensée de la pensée. L'attitude, initialement attitude envers l'autre, devient, selon la terminologie d'Éric Weil, totalité ou catégorie. Or, *l'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même*. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre. Elle exige, par conséquent, une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine.

Mais d'autre part, l'Œuvre doit différer d'un jeu en pure dépense. Elle n'est pas entreprise en pure perte. Son identité bordée de néant, ne suffit pas à son sérieux. L'Œuvre n'est pas une pure acquisition de mérites, ni un pur nihilisme. Car, comme celui qui se livre à la chasse aux mérites, l'agent nihiliste se prend aussitôt pour terme et pour but, sous l'apparente gratuité de son action. L'Œuvre est donc une relation avec l'Autre, lequel est atteint sans se montrer touché. Elle se dessine en dehors de la « délectation morose » de l'échec et des consolations par lesquelles Nietzsche définit le christianisme.

Mais un départ sans retour et qui ne va pas cependant dans le vide, perdrait également son *orientation* absolue, s'il quêtait une récompense dans l'immédiateté de son triomphe, si, impatientement, il attendait le triomphe de sa cause. Le « sens unique » s'invertirait en réciprocité. Confrontant son départ et sa fin, l'Agent résorberait

l'œuvre en calculs de déficits et de compensations, en opérations comptables. Elle se subordonnerait à la pensée. En tant qu'orientation absolue vers l'Autre — en tant que sens — l'œuvre n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie, pour l'Agent : renoncer à être le contemporain de l'aboutissement, agir sans entrer dans la Terre Promise.

L'Avenir pour lequel une telle action agit, doit, d'emblée, se poser comme indifférent à ma mort. L'Œuvre, distincte à la fois de jeux et de supputations, c'est l'être-pour-au-delà-de-ma-mort. La patience ne consiste pas, pour l'Agent, à tromper sa générosité en se donnant le temps d'une immortalité personnelle. Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi*, viser ce monde-ci sans moi, viser un temps par-delà l'horizon de mon temps : eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps.

Être *pour* un temps qui serait sans moi, *pour* un temps après mon temps, par-delà le fameux « être-pour la mort » — ce n'est pas une pensée banale qui extrapole ma propre durée, mais le passage au temps de l'Autre. Ce qui rend un tel passage possible, faut-il l'appeler *éternité* ? Mais du moins la possibilité du sacrifice qui va jusqu'au bout de ce passage, découvre le caractère non inoffensif de cette extrapolation : être pour la mort afin d'être pour ce qui est après moi.

L'œuvre en tant qu'orientation absolue du Même vers l'Autre, est donc comme une jeunesse radicale de l'élan généreux. On pourrait en fixer le concept par un terme grec qui, dans sa signification première, indique l'exercice d'un office non seulement totalement gratuit, mais requérant de la part de celui qui l'exerce une mise de fonds à perte : liturgie. Il faut en éloigner, pour le moment, toute signification empruntée à une religion positive quelconque, même si, d'une certaine façon, l'idée de Dieu devait montrer sa trace à la fin de notre analyse. D'autre

part, œuvre sans rémunération, dont le résultat n'est pas escompté dans le temps de l'Agent et n'est assuré que pour la patience, œuvre qui s'exerce dans la domination complète et le dépassement de mon temps, la liturgie ne se range pas comme culte à côté des « œuvres » et de l'éthique. Elle est l'éthique même.

La relation que l'on vient, semble-t-il, de construire, n'est pas simplement construite. La gratuité totale de l'Action — gratuité distincte du jeu — soulève notre époque même si les individus peuvent manquer à sa hauteur — ce qui souligne le caractère libre de l'orientation. Notre époque ne se définit pas par le triomphe de la technique pour la technique, comme elle ne se définit pas par l'art pour l'art, comme elle ne se définit pas par le nihilisme. Elle est action pour un monde qui vient, dépassement de son époque — dépassement de soi qui requiert l'épiphanie de l'Autre et tel est le fond de la thèse que soutiennent ces pages. Dans la prison de Bourassol, et dans le fort de Pourtalet, Léon Blum terminait un livre au mois de décembre 1941. Il y écrit : « Nous travaillons *dans* le présent, non *pour* le présent. Combien de fois dans les réunions populaires ai-je répété et commenté les paroles de Nietzsche : Que l'avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents ». Qu'importe la philosophie par laquelle Léon Blum justifie cette force étrange de travailler, sans travailler pour le présent. La force de sa confiance est sans commune mesure avec la force de sa philosophie. 1941 ! — trou dans l'histoire — année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélution. Un homme en prison continue à croire en un avenir irrévélé et invite à travailler dans le présent pour les choses les plus lointaines auxquelles le présent est un irrécusable démenti. Il y a une vulgarité et une bassesse dans une action qui ne se conçoit que pour l'immédiat, c'est-à-dire, en fin de compte, pour notre vie. Et il y a une noblesse très grande dans l'énergie libérée

de l'étreinte du présent. Agir pour des choses lointaines au moment où triomphait l'hitlérisme, aux heures sourdes de cette nuit sans heures — indépendamment de toute évaluation de « forces en présence » — c'est, sans doute, le sommet de la noblesse.

SENS ET ÉTHIQUE

Le sens comme orientation liturgique de l'Œuvre ne procède pas du besoin. Le besoin s'ouvre sur un monde qui est *pour moi* — il retourne à soi. Même sublime, comme besoin du salut, il est encore nostalgie, mal du retour. Le besoin est le retour même, l'anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l'identification, assimilation du monde, en vue de la coïncidence avec soi, en vue du bonheur.

Dans le *Cantique des Colonnes*, Valéry parle du « désir sans défaut ». Il se réfère, sans doute, à Platon qui, dans son analyse des plaisirs purs, découvrait une aspiration qu'aucun manque préalable ne conditionne. Nous reprenons ce terme de désir. A un sujet tourné vers lui-même qui selon la formule stoïcienne est caractérisé par la *ὁρμή* ou la tendance de persister dans son être ou pour qui, selon la formule heideggerienne « il y va dans son existence de cette existence même », à un sujet qui se définit ainsi par le souci de soi et qui, dans le bonheur, accomplit son *pour soi-même*, nous opposons le Désir de l'Autre qui procède d'un être déjà comblé et, dans ce sens, indépendant et qui ne désire pas pour soi. Besoin de celui qui n'a

plus de besoins, il se reconnaît dans le besoin d'un Autre qu'est Autrui, qui n'est ni mon ennemi (comme il l'est chez Hobbes et Hegel), ni mon « complément », comme il l'est encore dans la République de Platon, laquelle se constitue parce que quelque chose manquerait à la subsistance de chaque individu. Le Désir d'Autrui — la socialité — naît dans un être à qui rien ne manque ou, plus exactement, il naît, par-delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire. Dans le Désir, le Moi se porte vers Autrui, de manière à compromettre la souveraine identification du Moi avec soi-même dont le besoin n'est que la nostalgie et que la conscience du besoin anticipe. Le mouvement vers Autrui, au lieu de me compléter ou de me contenter, m'implique dans une conjoncture qui, par un côté, ne me concernait pas et devrait me laisser indifférent : que suis-je donc allé chercher dans cette galère ? D'où me vient ce choc quand je passe indifférent sous le regard d'Autrui ? La relation avec Autrui, me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider en me découvrant des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. Le Désir d'Autrui est-il un appétit ou une générosité ? Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims. Le Désir se révèle bonté. Il y a dans *Crime et Châtiment*, de Dostoïevsky, une scène où, à propos de Sonia Marmeladova qui regarde Raskolnikov dans son désespoir, Dostoïevsky parle d'« insatiable compassion ». Il ne dit pas « inépuisable compassion ». Comme si la compassion qui va de Sonia à Raskolnikov était une faim que la présence de Raskolnikov nourrissait au-delà de toute saturation en accroissant, à l'infini, cette faim.

Le Désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale, est le mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens. Dans toute son analyse du langage, la philosophie contemporaine, insiste, certes avec raison, sur sa structure herméneutique

et sur l'effort culturel de l'être incarné qui s'exprime. N'a-t-on pas oublié une troisième dimension : la direction vers Autrui qui n'est pas seulement le collaborateur et le voisin de notre œuvre culturelle d'expression ou le client de notre production artistique, mais l'interlocuteur : celui à qui l'expression exprime, pour qui la célébration célèbre, lui, à la fois, terme d'une orientation et signification première ? Autrement dit, l'expression, avant d'être célébration de l'être, est une relation avec celui à qui j'exprime l'expression et dont la présence est déjà requise pour que mon geste culturel d'expression se produise. Autrui qui me fait face n'est pas inclus dans la totalité de l'être exprimé. Il resurgit derrière tout rassemblement de l'être, comme celui à qui j'exprime ce que j'exprime. Je me retrouve en face d'Autrui. Il n'est ni une signification culturelle, ni un simple donné. Il est *sens* primordialement car il le prête à l'expression elle-même, car par lui seulement un phénomène tel qu'une signification s'introduit, de soi, dans l'être.

L'analyse du Désir qu'il nous importait d'abord de distinguer du besoin et qui dessine un sens dans l'être, se précisera par l'analyse de l'altérité vers laquelle le Désir se porte.

La manifestation d'Autrui se produit, certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse. Autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent et que, conformément aux analyses remarquables de Merleau-Ponty, que nous avons largement utilisées dans les premières sections de ce travail, notre initiative culturelle — le geste corporel, linguistique ou artistique — exprime et dévoile.

Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante

propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais, sans cette médiation, signifie par lui-même. La signification culturelle qui se révèle — et qui révèle — *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient — qui révèle, selon l'expression phénoménologique, les horizons de ce monde — cette signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde. Cette présence consiste à venir à nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le *phénomène* qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi *visage* ; ou encore ainsi (pour montrer cette entrée, à tout instant, nouvelle dans l'immanence et l'historicité essentielle du phénomène) : l'épiphanie du visage est *visitation*. Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout *étant* quand il entre dans l'immanence — c'est-à-dire quand il s'expose comme thème — se dissimule déjà.

Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde. Dans le concret du monde, le visage est abstrait ou nu. Il est dénudé de sa propre image. Par la

nudité du visage, la nudité en soi est seulement possible dans le monde.

La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel — une absolution — un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde. Comment une telle production est-elle possible ? Comment la venue d'Autrui, la visitation du visage, l'absolu — peuvent ne pas se convertir — et à aucun titre — en révélation, fût-elle symbolisme ou suggestion ? Comment le visage peut-il ne pas être simplement *représentation vraie* où l'Autre renonce à son altérité ? Pour y répondre nous aurons, en terminant, à étudier la signifiante exceptionnelle de la trace et l'« ordre » personnel où une telle signifiante est possible.

Insistons, pour le moment, sur le sens que comporte l'abstraction ou la nudité du visage qui perce l'ordre du monde et le bouleversement de la conscience qui répond à cette « abstraction ». Dépouillé de sa forme même, le visage est transi dans sa nudité. Il est une misère. La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise. Mais cette supplication est une exigence. L'humilité s'unit à la hauteur. Et, par là, s'annonce la dimension éthique de la visitation. Alors que la *représentation vraie*, demeure possibilité d'apparence, alors que le monde qui heurte la pensée ne peut rien contre la libre pensée capable de se refuser intérieurement, de se réfugier en soi, de rester, précisément, *libre pensée* en face du vrai, de revenir à soi, de réfléchir sur soi et de se prétendre origine de ce qu'elle reçoit, de maîtriser par la mémoire ce qui la précède, alors que la pensée libre *reste le Même* — le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans

que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place.

La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable — un commandement — qui arrête la disponibilité de la conscience. La conscience est mise en question par le visage. La mise en question ne revient pas à une prise de conscience de cette mise en question. L'« absolument autre » ne se reflète pas dans la conscience. Il y résiste au point que même sa résistance ne se convertit pas en contenu de conscience. La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du Moi qui soutient cette conversion. Le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise.

Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question. Le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même. Devant l'exigence d'Autrui, le Moi s'expulse de ce repos, n'est pas la conscience, déjà glorieuse, de cet exil. Toute complaisance détruit la droiture du mouvement éthique.

Mais la mise en question de cette sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi, ne se réduit pas à un mouvement négatif. La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe.

Être Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. Mais la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme — fût-il

égoïsme du salut — ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du Moi. L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place.

Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L'Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît inadéquat à l'intentionnalité. C'est cela le Désir : brûler d'un feu autre que le besoin que la saturation éteint, penser au-delà de ce qu'on pense. A cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet *au-delà*, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui — idée de l'Infini.

L'idée de l'Infini, est Désir. Elle consiste, paradoxalement, à penser plus que ce qui est pensé en le conservant, ainsi, dans sa démesure, par rapport à la pensée, à entrer en relation avec l'insaisissable, tout en lui garantissant son statut d'insaisissable. De l'idée de l'Infini, l'Infini n'est donc pas un corrélatif, comme si cette idée était une intentionnalité *s'accomplissant* dans son « objet ». La merveille de l'infini dans le fini d'une pensée, est un bouleversement de l'intentionnalité, un bouleversement de cet appétit de lumière qu'est l'intentionnalité : contrairement à la saturation où s'apaise l'intentionnalité, l'Infini désarçonne son Idée. Le Moi, en relation avec l'Infini, est une impossibilité d'arrêter sa marche en avant, impossibilité de désertir son poste selon l'expression de Platon dans le Phédon : c'est, littéralement, ne pas avoir le temps pour se retourner, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, ne pas avoir de cachette d'intériorité où l'on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi. Accroissement d'exigences à l'égard de soi : plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. Pouvoir fait d'« impuissances » — voilà la mise en question de la

conscience et son entrée dans une conjoncture de relations qui tranchent sur le dévoilement.

Ainsi, dans la relation avec le visage — dans la relation éthique — se dessine la droiture d'une orientation ou le sens. La *conscience* des philosophes est essentiellement réfléchissante. Ou, du moins, la conscience est saisie par les philosophes à son instant de retour qui est pris pour sa naissance même. Déjà, dans ses mouvements spontanés et pré-réflexifs elle louche, pour eux, vers son origine et mesure le chemin parcouru. C'est là que résiderait son essence initiale : critique, maîtrise de soi, analyse et décomposition de toute signification qui déborde le soi. Or, la responsabilité n'est certes, ni aveugle, ni amnésique ; mais à travers tous les mouvements de la pensée où elle se déploie, elle est portée par une urgence extrême ou, plus exactement, coïncide avec elle. Ce qui vient d'être décrit comme un « manque de temps pour se retourner », n'est pas le hasard d'une conscience maladroite ou malheureuse, « débordée par les événements » ou qui « se débrouille mal », mais la rigueur absolue d'une attitude sans réflexion, une primordiale droiture, un *sens* dans l'être. « D'où vient cette résistance de l'irréfléchi à la réflexion ? » — demandait Merleau-Ponty à Royaumont en avril 1957, à propos des problèmes que pose la théorie husserlienne de la Réduction phénoménologique. Notre analyse du *sens* répond peut-être à cette question fondamentale que Merleau-Ponty se refusait à résoudre par simple recours à la finitude du sujet, incapable de réflexion totale. « Se tourner vers la vérité de toute son âme » — la recommandation platonicienne ne se limite pas à une pédagogie de bon sens, prônant l'effort et la sincérité. Ne vise-t-elle pas la réticence ultime, la plus sournoise de toutes, d'une âme qui, devant le Bien, s'obstinerait à réfléchir sur Soi, en arrêtant, par là même, le mouvement vers Autrui ? La force de cette « résistance de l'irréfléchi à la réflexion », n'est-elle pas la Volonté elle-même, antérieure et postérieure, alpha et oméga, à

toute Représentation ? Et la volonté n'est-elle pas ainsi foncièrement humilité plutôt que volonté de puissance ? Humilité qui ne se confond pas avec une équivoque négation de Soi, déjà orgueilleuse de sa vertu que, dans la réflexion, elle se reconnaît aussitôt. Mais humilité de celui qui « n'a pas le temps » de faire un retour sur soi et qui n'entreprend rien pour « nier » le soi-même, sinon l'abnégation même du mouvement rectiligne de l'Œuvre qui va à l'infini de l'Autre.

Affirmer une telle orientation et un tel sens, poser une conscience sans réflexion au-dessous et au-dessus de toutes les réflexions, surprendre, en somme, au fond du Moi une sincérité sans équivoque et une humilité de serviteur qu'aucune méthode transcendantale ne saurait ni corrompre, ni absorber — c'est assurer les conditions nécessaires à « l'au-delà du donné » qui pointe dans toute signification — à la *méta*-phore qui l'anime — merveille du langage, dont l'analyse philosophique dénoncera, sans cesse, l'« origine verbale », sans détruire l'intention évidente qui la pénètre. Quelle que soit son histoire psychologique, sociale ou philologique, l'*au-delà* que produit la métaphore a un sens qui transcende cette histoire ; la puissance d'illusionnisme dont le langage est doué, doit être reconnue, la lucidité n'abolit pas l'au-delà de ces illusions. C'est, certes, le rôle de la réflexion que de ramener les significations à leurs sources subjectives, subconscientes ou sociales ou verbales, de dresser leur inventaire transcendantal. Mais la méthode, légitime pour détruire bien des prestiges, préjuge déjà d'un résultat essentiel : elle s'interdit à l'avance, dans la signification, toute visée transcendante. Avant la recherche, tout *Autre* est déjà par elle converti en *Même*, alors que, dans son œuvre d'assainissement, la Réflexion usera, néanmoins, elle-même, de ces notions — ne fût-ce que de celle d'*au-delà* par rapport à laquelle l'immanence se situe — qui sans la sincérité et la droiture de la « conscience sans retour », n'aurait aucune signification. Rien de ce qui est

sublime ne se passe de sources psychologiques, sociales ou verbales — sauf la sublimation elle-même.

Mais cette conscience « sans réflexion », n'est pas la conscience spontanée, simplement pré-réflexive et naïve — elle n'est pas pré-critique. Découvrir l'orientation et le sens unique, dans la relation morale — c'est précisément poser le Moi, comme déjà mis en question par Autrui qu'il désire et, par conséquent, comme critiqué dans la droiture même de son mouvement. C'est pourquoi la mise en question de la conscience n'est pas, initialement, une conscience de la mise en question. Celle-là conditionne celle-ci. Comment la pensée spontanée se retournerait-elle, si l'Autre, l'Extérieur, ne la mettait pas en question ? Et comment, dans un souci de Critique totale confiée à la réflexion, se lèverait la nouvelle naïveté de la réflexion levant la naïveté première ? Or, le Moi érode sa naïveté dogmatique, devant l'Autre qui lui demande plus qu'il ne peut spontanément.

Mais le « terme » d'un tel mouvement à la fois critique et spontané — et qui n'est pas, à proprement parler, un terme, car il n'est pas une fin, mais le principe sollicitant une Œuvre sans récompense, une liturgie — ne s'appelle plus être. Et c'est là, peut-être, que l'on peut s'apercevoir de la nécessité où une méditation philosophique se trouve de recourir à des notions comme Infini ou comme Dieu.

AVANT LA CULTURE

Nous dirons, pour conclure, qu'avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, pré-supposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être.

La hauteur introduit un sens dans l'être. Elle est déjà vécue à travers l'expérience du corps humain. Elle amène les sociétés humaines à ériger des autels. Ce n'est pas parce que les hommes, de par leurs corps, ont une expérience de la verticale que l'humain se place sous le signe de la hauteur : parce que l'être s'ordonne à la hauteur que le corps humain est placé dans un espace où se distinguent le haut et le bas et se découvre le ciel qui, pour le prince André, de Tolstoï — sans qu'aucun mot du texte évoque les couleurs — est tout hauteur.

Il est extrêmement important d'insister sur l'antériorité du sens par rapport aux signes culturels. Rattacher toute signification à la culture, ne pas distinguer entre signification et expression culturelle, entre la signification et l'art qui prolonge l'expression culturelle, c'est reconnaître

que toutes les personnalités culturelles réalisent au même titre l'Esprit. Désormais aucune signification ne saurait se détacher de ces innombrables cultures, pour permettre de porter un jugement sur ces cultures. Désormais l'universalité ne saurait être que latérale, selon l'expression de Merleau-Ponty. Cette universalité consisterait à pouvoir pénétrer une culture à partir d'une autre, comme on apprend une langue à partir de sa langue maternelle. Il faudrait renoncer à l'idée d'une grammaire universelle et d'une langue algorithmique, bâtie sur l'ossature de cette grammaire. Aucun contact direct ou privilégié avec le monde des Idées n'est possible. Une telle conception de l'universalité traduit, en somme, l'opposition radicale, si caractéristique de notre époque, à l'expansion de la culture par colonisation. Cultiver et coloniser, se sépareraient foncièrement. Nous serions aux antipodes de ce que nous enseignait Léon Brunschvicg (et Platon hostile aux poètes de la μίμησις) : les progrès de la conscience occidentale ne consistent plus à épurer la pensée des alluvions des cultures et des particularismes du langage qui loin de signifier l'intelligible perpétueraient l'enfantin. Ce n'est pas que Léon Brunschvicg ait pu nous enseigner autre chose que de la générosité ; mais pour lui cette générosité et la dignité du monde occidental revenaient à libérer la vérité de ses présupposés culturels pour aller, avec Platon, vers les significations elles-mêmes, séparées ainsi du devenir. Le danger d'une telle conception est certain. L'émancipation des esprits peut fournir le prétexte à l'exploitation et à la violence. Il fallait que la philosophie dénonçât l'équivoque, montre les significations pointant à l'horizon des cultures et l'excellence même de la culture occidentale, comme culturellement et historiquement conditionnée. Il fallait que la philosophie rejoignît ainsi l'ethnologie contemporaine. Voilà le platonisme vaincu ! Mais il est vaincu au nom de la générosité même de la pensée occidentale qui, apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes, a proclamé la valeur

absolue de la personne et a englobé dans le respect qu'elle lui porte jusqu'aux cultures où ces personnes se tiennent et où elles s'expriment. Le platonisme est vaincu grâce aux moyens mêmes qu'a fournis la pensée universelle issue de Platon, cette décriée civilisation occidentale et qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes.

Mais la sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiant dans son propre contexte, crée un monde, certes, dés-occidentalisé, mais aussi un monde désorienté. Apercevoir à la signification une situation qui précède la culture, apercevoir le langage à partir de la révélation de l'Autre, — qui est en même temps la naissance de la morale — dans le regard de l'homme visant un homme précisément comme homme abstrait, dégagé de toute culture, dans la nudité de son visage — c'est revenir d'une façon nouvelle au platonisme. C'est aussi permettre de juger les civilisations à partir de l'éthique. La signification — l'intelligible — consiste pour l'être, à se montrer dans sa simplicité non-historique, dans sa nudité absolument inqualifiable et irréductible, à exister « avant » l'histoire et « avant » la culture. Le platonisme — comme affirmation de l'humain, indépendamment de la culture et de l'histoire, — se retrouve chez Husserl, dans l'opiniâtreté avec laquelle il postule la réduction phénoménologique et la constitution (au moins en droit) du monde culturel dans la conscience transcendante et intuitive. On n'est pas obligé de le suivre sur la voie qu'il emprunte pour rejoindre ce platonisme et nous croyons avoir trouvé la droiture de la signification par une autre méthode. Que la manifestation intelligible se produise dans la droiture de la moralité et de l'Œuvre, mesure les limites de la compréhension historique du monde et marque le retour à la sagesse grecque, bien que médiatisé par tout le développement de la philosophie contemporaine.

Ni les choses, ni le monde perçu, ni le monde scienti-

fique ne permettent de rejoindre les normes de l'absolu. Œuvres culturelles, ils sont baignés par l'histoire. Mais les normes de la morale ne sont pas embarquées dans l'histoire et la culture. Elles ne sont même pas des îlots qui en émergent car ils rendent possible toute signification, même culturelle, et permettent de juger les Cultures.

LA TRACE

Mais la notion de sens développée à partir de l'épiphanie de visage, qui nous a permis de l'affirmer « avant l'histoire », pose un problème auquel nous voudrions, en terminant, esquisser une réponse.

L'« au-delà » dont vient le visage et qui fixe la conscience dans sa droiture, n'est-il pas à son tour une idée comprise et dévoilée ?

Si l'extraordinaire expérience de l'Entrée et de la Visitation conserve sa signifiante, c'est que l'*au-delà* n'est pas une simple toile de fond à partir de laquelle le visage nous sollicite, n'est pas un « autre monde » derrière le monde. L'*au-delà* est précisément au-delà du « monde », c'est-à-dire au-delà de tout dévoilement, comme l'Un de la première hypothèse du *Parménide*, transcendant toute connaissance fût-elle symbolique ou signifiée. « Ni semblable, ni dissemblable, ni identique, ni non-identique » dit Platon de l'Un en l'excluant précisément de toute révélation, même indirecte. Le symbole ramènerait encore

le symbolisé au monde où il apparaît. Quelle peut, dès lors, être cette relation avec une absence radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation et quelle est cette absence rendant la visitation possible, mais ne se réduisant pas à l'abscondité, puisque cette absence comporte une signifiante, signifiante par laquelle pourtant l'Autre ne se convertit pas en Même ?

Le visage est abstrait. Cette abstraction n'est, certes, pas à l'instar de la donnée sensible brute des empiristes. Elle n'est pas, non plus, une coupure instantanée du temps où le temps « croiserait » l'éternité. L'instant est du ressort du monde : c'est une coupure qui ne saigne pas. Alors que l'abstraction du visage est visitation et venue qui *dérange* l'immanence sans se fixer dans les horizons du Monde. Son abstraction ne s'obtient pas à partir d'un processus logique partant de la substance des êtres, de l'individuel au général. Elle va, au contraire, vers ces êtres, mais ne se commet pas avec eux, se retire d'eux, s'ab-sout. Sa merveille tient à l'*ailleurs* dont elle vient et où déjà elle se retire. Mais cette venue d'*ailleurs*, n'est pas un *renvoi symbolique* à cet *ailleurs*, comme à un terme. Le visage se présente dans sa nudité : il n'est pas une forme celant, — mais, par là même, indiquant — un fond ; ni un phénomène cachant — mais, par là même trahissant — une chose en soi. Sinon le visage se confondrait avec un manque qui le présuppose précisément. Si signifier équivalait à indiquer, le visage serait insignifiant. Et Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent. Mais sa relation avec l'*absolument Absent* dont il vient, n'*indique pas*, ne *révèle pas* cet *Absent* et pourtant l'*Absent* a une signification dans le visage. Mais cette signifiante, n'est pas pour l'*Absent* une façon de se donner en creux dans la présence du visage — ce qui nous ramènerait encore à un mode du dévoilement. La relation qui va du visage à l'*Absent*, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation

— une troisième voie exclue par ces contradictoires. Comment cette troisième voie est-elle possible ? Mais ne recherchons-nous pas encore ce dont procède le visage, comme sphère, comme lieu, comme monde ? Avons-nous été assez fidèle à l'interdiction de rechercher l'au-delà, comme monde derrière notre monde ? L'ordre de l'être se trouverait encore supposé ainsi, ordre qui ne comporte d'autre statut que celui du révélé et du dissimulé. Dans l'être, une transcendance révélée s'invertit en immanence, l'extraordinaire s'insère dans un ordre, l'Autre s'absorbe dans le Même. Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un « ordre » dont la signifiante demeure dérangement irréversible, passé absolument révolu ? Une telle signifiante, est la signifiante de la trace. L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle « profond jadis, jadis jamais assez » et qu'aucune introspection ne saurait découvrir en Soi. Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiante du trans-cendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la trans-cendance se refuse à l'immanence précisément en tant que transcendance toujours *révolue* du transcendant. La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais l'*irrectitude* même. La relation prétendument médiate et indirecte de signe à signifié, est de l'ordre de la *corrélation* et, par conséquent, encore rectitude et ainsi dévoilement qui neutralise la trans-cendance. La signifiante de la trace nous met en une relation « latérale », inconvertible en rectitude (ce qui est inconcevable dans l'ordre du dévoilement et de l'être) et qui répond à un passé irréversible. Aucune mémoire ne saurait suivre ce passé à la trace. C'est un passé immémorial et c'est, peut-être, cela aussi l'éternité dont la signifiante rejette obstinément vers le passé. L'éternité

est l'irréversibilité même du temps, source et refuge du passé.

Mais si la signifiance de la trace, ne se transforme pas aussitôt en droiture qui marque encore le signe — lequel révèle et introduit l'Absent signifié dans l'immanence — c'est que la trace signifie au-delà de l'être. L'« ordre » personnel auquel nous oblige le visage est au-delà de l'être. *Au-delà de l'être, est une Troisième Personne* qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'*irrectitude* radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du « Il² ». L'*au-delà* dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom « Il » en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation — et dans ce sens — absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu. L'*illéité* de la troisième personne — est la condition de l'irréversibilité.

Cette troisième personne qui, dans le visage, s'est déjà retirée de toute révélation et de toute dissimulation — qui a passé — cette *illéité* n'est pas un « moins que l'être » par rapport au monde où pénètre le visage ; — c'est toute l'énormité, toute la démesure, tout l'Infini de l'absolument Autre, échappant à l'ontologie. La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation.

Si la signifiance de la trace consiste à signifier sans faire apparaître, si elle établit une relation avec l'*illéité* — relation qui, personnelle et éthique, qui, obligation, ne dévoile pas — si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'*apparaître* et du *se dissimuler*, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiance à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt.

La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle de signe. Elle peut être prise pour un signe. Le détective examine comme signe révélateur tout ce qui marque sur les lieux du crime, l'œuvre volontaire ou involontaire du criminel ; le chasseur marche sur la trace du gibier, laquelle reflète l'activité et la marche de la bête qu'il veut atteindre ; l'historien découvre, à partir des vestiges qu'avait laissés leur existence, les civilisations anciennes comme horizons de notre monde. Tout se range en un ordre, en un monde, où chaque chose révèle l'autre ou se révèle en fonction d'elle. Mais ainsi prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée. Quand, dans les transactions, on « règle par chèque » pour que le paiement laisse une trace, la trace s'inscrit dans l'ordre même du monde. La trace authentique, par contre, dérange l'ordre du monde. Elle vient « en surimpression ». Sa signifiante originelle se dessine dans l'empreinte que laisse celui qui a voulu effacer ses traces dans le souci d'accomplir un crime parfait, par exemple. Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, n'a rien voulu dire, ni faire par les traces qu'il laisse. Il a dérangé l'ordre d'une façon irréparable. Car il a absolument passé. Être en tant que *laisser une trace* c'est passer, partir, s'absoudre.

Mais tout signe, dans ce sens, est trace. En plus de ce que le signe signifie, il est le passé de celui qui a délivré le signe. La signifiante de trace double la signifiante du signe émis en vue de la communication. Le signe se tient dans cette trace. Cette signifiante résiderait, pour une lettre, par exemple, dans l'écriture et le style de cette lettre, dans tout ce qui fait que dans l'émission même du message que nous captons à partir du langage de cette lettre et de sa sincérité, quelqu'un passe purement et simplement. Cette trace peut à nouveau être prise pour un signe. Un graphologue, un connaisseur de styles, ou

un psychanalyste pourra interpréter la signifiante singulière de la trace pour y quérir les intentions scellées et inconscientes, mais réelles, de celui qui a délivré le message. Mais ce qui, dès lors, dans la graphie et le style de la lettre reste spécifiquement trace, ne signifie aucune de ces intentions, aucune de ces qualités, ne révèle ni ne cache précisément rien. Dans la trace a passé un passé absolument révolu. Dans la trace se scelle son irréversible révolution. Le dévoilement qui restitue le monde et ramène au monde et qui est le propre d'un signe ou d'une signification, s'abolit dans cette trace.

Mais, dès lors, la trace ne serait-elle pas la pesanteur de l'être même, en dehors de ses actes et de son langage, pesant non pas par sa présence qui le range dans le monde, mais de par son irréversibilité même, de par son ab-solution ? La trace serait indélébilité même de l'être, sa toute-puissance à l'égard de toute négativité, son immensité incapable de s'enfermer en soi et, en quelque façon, trop grande pour la discrétion, pour l'intériorité, pour un Soi. Et, en effet, nous avons tenu à dire que la trace ne met pas en relation avec ce qui serait moins que l'être, mais qu'elle oblige à l'égard de l'Infini, de l'absolument Autre. Mais cette supériorité du superlatif, cette hauteur, cette constante élévation à la puissance, cette exagération ou cette surenchère infinie — et, disons le mot, cette divinité — ne se déduisent pas de l'être de l'étant, ni de sa révélation — fût-elle contemporaine d'une abscondité, ni de la « durée concrète ». Elles sont signifiantes à partir d'un passé qui, dans la trace, n'est ni indiqué, ni signalé, mais où il dérange encore l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation, ni avec la dissimulation. La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps. Ce temps est retraite de l'Autre et, par conséquent, en aucune façon, dégradation de la durée, entière dans le souvenir. La supériorité ne réside pas dans une présence au monde, mais dans une transcendance irréversible. Elle n'est pas

une modulation de l'être de l'étant. En tant que *Il* et troisième personne, elle est, en quelque façon, en dehors de la distinction de l'être et de l'étant. Seul un être transcendant le monde — un être ab-solu — peut laisser une trace. La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé. Plotin a conçu la procession à partir de l'Un comme ne compromettant ni l'immutabilité ni la séparation ab-solue de l'Un. C'est cette situation d'abord purement dialectique et quasi verbale (et qui se répète à propos de l'Intelligence et de l'Ame demeurant auprès de leur principe en leur partie supérieure et ne s'inclinant que par leurs parties inférieures — ce qui est encore de l'iconographie) que la signifiante exceptionnelle de la trace dessine dans le monde. « Quand il s'agit du principe antérieur aux êtres, l'Un, celui-ci reste en lui-même ; mais bien qu'il reste, ce n'est point une chose différente de lui qui produit les êtres conformément à lui, il suffit de lui pour les engendrer... ici, la trace de l'Un fait naître l'essence et l'être n'est que la trace de l'Un » (*Ennéades*, V, 5, traduction Bréhier).

Ce qui dans chaque trace d'un passage empirique, par-delà le signe qu'il peut devenir, conserve la signifiante spécifique de la trace, n'est possible que par sa situation dans la trace de cette transcendance. Cette position dans la trace que nous avons appelée *illéité*, ne commence pas dans les choses, lesquelles, par elles-mêmes, ne laissent pas de trace, mais produisent des effets, c'est-à-dire restent dans le monde. Une pierre a rayé une autre. La rayure peut, certes, être prise pour une trace ; en réalité, sans l'homme qui a tenu la pierre, la rayure n'est qu'un effet. Elle est aussi peu trace que le feu de bois est la trace de la foudre. La cause et l'effet, même séparés par le temps, appartiennent au même monde. Tout dans les choses est exposé, même leur inconnu : les traces qui les marquent font partie de cette plénitude de présence, leur histoire est sans passé. La trace comme trace ne mène pas

seulement vers le passé, mais est la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps — vers le passé de l'Autre où se dessine l'éternité — passé absolu qui réunit tous les temps.

L'absolu de la présence de l'Autre qui a justifié l'interprétation de son épiphanie dans la droiture exceptionnelle du tutoiement, n'est pas la simple présence où, en fin de compte, sont aussi présentes les choses. Leur présence appartient encore au présent de *ma* vie. Tout ce qui constitue ma vie avec son passé et son avenir est rassemblé dans le présent où me viennent les choses. Mais c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage : ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu. Quelqu'un a déjà passé. Sa trace ne *signifie* pas son passé, comme elle ne *signifie* pas son travail, ou sa jouissance dans le monde, elle *est* le dérangement même s'imprimant (on serait tenté de dire *se gravant*) d'irrécusable gravité.

L'*illéité* de cet Il, n'est pas le *cela* de la chose qui est à notre disposition et à qui Buber et Gabriel Marcel ont eu raison de préférer le Toi pour décrire la rencontre humaine. Le mouvement de la rencontre ne s'ajoute pas au visage immobile. Il est dans ce visage même. Le visage est, par lui-même, visitation et transcendence. Mais le visage, tout ouvert, peut, à la fois, être en lui-même, parce qu'il est dans la trace de l'illéité. L'illéité est l'origine de l'altérité de l'être à laquelle l'*en soi* de l'objectivité participe en le trahissant.

Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans « l'ordre » personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode. Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les

Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité. C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocités de l'économie et du monde, que l'être a un sens. Sens qui n'est pas une finalité.

Car il n'y a pas de fin, pas de terme. Le Désir de l'absolument Autre, ne viendra pas, comme un besoin, s'éteindre dans un bonheur.

HUMANISME ET AN-ARCHIE

*Ich liebe den, dessen Seele uebervoll ist, so
dass er sich selber vergisst, und alle Dinge in
ihm sind : so werden alle Dinge sein Untergang.*

Nietzsche, *Zarathoustra*, Prologue 4.

I

La crise de l'humanisme à notre époque a, sans doute, sa source dans l'expérience de l'inefficacité humaine qu'accusent l'abondance même de nos moyens d'agir et l'étendue de nos ambitions. Dans le monde où les choses sont en place, où les yeux, la main et le pied savent les trouver, où la science prolonge la topographie de la perception et de la *praxis*, même si elle en transfigure l'espace ; dans les lieux où se logent villes et champs que les humains *habitent* tout en se rangeant, selon divers ensembles, parmi les *étants*, dans toute cette réalité « à l'endroit », le contre-sens des vastes entreprises manquées — où politique et technique aboutissent à la négation des projets qui les mènent — enseigne l'inconsistance de l'homme, jouet de ses œuvres. Les morts sans sépulture dans les guerres et les camps d'extermination accréditent l'idée d'une mort sans lendemains et rendent tragi-comique

le souci de soi et illusoire la prétention de l'*animal rationnelle* à une place privilégiée dans le cosmos et la capacité de dominer et d'intégrer la totalité de l'être dans une conscience de soi.

Mais la conscience de soi, elle-même, se désintègre. La psychanalyse atteste l'instabilité et le caractère fallacieux de la coïncidence de soi dans le *cogito*, qui devait pourtant arrêter les fourberies du malin génie et restituer à l'univers, devenu partout suspect, sa sécurité de naguère. La coïncidence avec soi dans la conscience où l'être *est* depuis Descartes, se montre à Autrui (et, après coup, au sujet lui-même), comme jouée ou travaillée par des pulsions, des influences, un langage qui composent un masque appelé personne, la personne ou personne, à la rigueur, un personnage doué de consistance purement empirique. Dès lors, le monde fondé sur le *cogito* apparaît humain, trop humain — au point de faire rechercher la vérité dans l'*être*, dans une objectivité en quelque façon superlative, pure de toute « idéologie », sans traces humaines.

On peut certes se demander par quel esprit d'inconséquence l'anti-humanisme peut encore réserver à l'homme la découverte du savoir vrai : le savoir ne passe-t-il pas, en fin de compte, par la conscience de soi ? Les sciences humaines auxquelles rien n'est plus douteux qu'un Moi qui s'écoute et se tâte (alors que son être se déroulerait en dehors de lui), auxquelles rien n'est plus horrible que le grouillement des significations culturelles, abordé de l'intérieur par une subjectivité (alors que leur expression formelle les simplifie et les explique¹) — ne recourent-elles pas à la médiation de l'homme de science ?

Mais ces vieilles objections — que n'ignorent, certes, ni la sociologie, ni la psychanalyse de la connaissance, n'ont pas le dernier mot. C'est que la « réfutation » formaliste qui prétend triompher du relativisme subjectiviste (contester le subjectif, c'est affirmer la valeur du subjectif qui conteste !), n'échappe pas à la contestation

sceptique qui renaît de ses cendres, comme s'il s'agissait là d'un discours sans dernier mot ; comme si le logos qui, de soi, est commencement, origine, ἀρχή — corrélatif du vide sans passé de la liberté — était, ici, constamment submergé par du pré-originel ; comme si la subjectivité n'était pas la liberté d'adhésion à un terme se présentant à elle, mais une passivité plus passive que celle d'une réceptivité. Celle-ci est encore initiative de l'accueil, capable d'assumer ce qui la heurte. Elle traverse, par conséquent, le présent du logos ou le restitue à la mémoire². Autrement dit, la réfutation du relativisme subjectiviste, sous sa forme traditionnelle, ne tient pas compte de la crise qu'elle surmonte et se croit en possession du logos même que cependant, — pour un instant de syncope ontologique, entre-temps de nulle part, — elle avait perdu. En surmontant le relativisme de l'humain, elle opère une récupération. La vérité obtenue comme par ricochet, dans l'éclatement des vérités et par l'usure de ce réel « à l'endroit », est comme l'envers du Vrai. Or, tout se passe comme si, en métaphysique, l'envers valait l'endroit. C'est sans doute là le sens de l'objection que Husserl fait à Descartes, lorsqu'il lui reproche d'avoir identifié le « je suis » du cogito avec l'existence d'une âme appartenant au monde — c'est-à-dire d'avoir situé l'absolu découvert dans la destruction du monde, parmi les choses du monde, comme si elles ne s'étaient jamais abîmées dans le « nulle part », comme si leur suspension avait été contingente, comme si l'être sortant du coma dans le *cogito* était encore le même que celui qui y tomba. Méconnaissance de la *modalité* comme le dirait Jeanne Delhomme — de ce que Heidegger appellera histoire de l'être. Elle rend possible, à partir du *cogito*, le retour de Dieu et du monde, déduits selon les normes traditionnelles, alors que Kant et Husserl chercheront dans la déduction transcendantale de l'objet, et dans l'ἐποχή de la réduction phénoménologique, un nouveau mode de fondement. Il y a là comme la conscience

que, désormais, le fondement de l'être — la métaphysique — *s'invertit*, ne se fait pas dans l'être, se pense par arrièrepensées au fond des pensées se fixant sainement sur l'être. La fin de la métaphysique dont le thème est concomitant de celui de la fin de l'humanisme, n'est-elle pas une façon de dire ce « retournement » ? En effet, de nos jours, la métaphysique n'en finit pas de finir et la fin de la métaphysique est notre métaphysique inavouée, car inégale à aucun aveu.

Toutefois, l'inconséquence qui consisterait à dénoncer l'absolu de l'humain au nom des évidences qu'apportent les sciences humaines — où l'homme est non seulement objet, mais aussi sujet — peut passer pour apparente. Il suffirait de montrer le rôle purement opératoire et provisoire de l'homme dans le déroulement et la manifestation d'un ensemble de termes qui *font système*. Par-delà « l'objectivité » possiblement « idéologique », se manifesterait un ordre où la subjectivité ne serait plus rien d'autre que le détour qu'emprunte, en vertu même d'un ordre, la manifestation ou l'intelligibilité ou la vérité de cet ordre. Ce n'est pas l'homme, ayant une je ne sais quelle vocation propre qui inventerait ou qui chercherait ou qui posséderait la vérité. C'est la vérité qui suscite et qui tient l'homme (sans tenir à lui), voie où entrent les structures de type formel ou logico-mathématique pour s'ordonner et se mettre en place selon leur architecture idéale, rejetant les échafaudages humains, qui permirent l'édification. Même si l'existence de l'homme — l'être-là — consistait à exister en vue de cette existence même, c'est au gardiennage ou à l'illumination ou à l'occultation ou à l'oubli de l'être — qui n'est pas en étant — que cette *ek-sistence* se voue, tous ces mouvements et revirements suscitant et situant l'humain³. La subjectivité apparaîtrait en vue de sa propre disparition, moment nécessaire à la manifestation de la structure de l'Être, de l'Idée. Moment au sens, quasi temporel, de momentané, de transitoire, de passager, même si toute une histoire et toute une

civilisation se dessinent sur son passage. Ce passage ne constitue pas pour autant une dimension nouvelle. Étudié par l'ethnographie structuraliste comme une réalité faite, à son tour, de structures, il appartient à un ordre objectif dont cette ethnographie n'est qu'une mise en place et auquel elle ne fait pas exception.

Mise en place de structures intelligibles, la subjectivité n'aurait aucune finalité interne. Nous assisterions à la ruine du mythe de l'homme, fin en soi, laissant apparaître un ordre ni humain, ni inhumain, s'ordonnant, certes, à travers l'homme et les civilisations qu'il aurait produites, mais s'ordonnant, en fin de compte, par la force proprement rationnelle du système dialectique ou logico-formel. Ordre non-humain auquel convient le nom — qui est l'anonymat même — de matière⁴.

Pour retrouver l'homme dans cette matière et un nom dans cet anonymat — un être dans ce paysage lunaire — n'est-on pas obligé de faire valoir les « transcendants » : *quelque chose* ou l'*Un* ? Contre l'universalité des structures et l'impersonnelle essence de l'être — contre la relativité réciproque des points dans un système — il faudrait un point qui compte pour lui-même et dans le « délire bachique où aucun membre n'échappe à l'ivresse », il faudrait une cellule sobre, en soi. Du surgissement de l'*étant* dans la matrice du *quelque chose* ou sur le modèle de l'*Un* au sein de l'*être* — c'est-à-dire au sein de ce qu'on appelle l'*être de l'étant* — dépendrait l'essence de l'homme. Mais on voit aussi le danger d'une telle exigence : le retour à la philosophie de la substance, du support, la réification de l'homme, alors qu'il s'agit de lui rendre la dignité la plus haute. Comment l'*un* et l'*unique* se lèvent-ils dans l'essence ? Rechercher cette matrice de l'étant dans le *plaisir* ou le *présent*, dans l'instant merveilleux méritant de demeurer, ou, plus exactement, dans le temps reposant en son heure, dans le bonheur ; opposer à l'universalité de la raison qui n'est pas un étant, les ressources d'affectivité enfouies dans le corps et le cœur

de l'homme, c'est encore s'attacher à l'idée du repos qui suggère comme support la substance. D'où la retombée et la dissolution de l'étant, arraché à l'anonymat de l'être, dans la Nature⁵. L'*animal rationale* en tant qu'*animal* se fond dans la Nature ; en tant que *rationale*, il pâlit dans la lumière où il amène à manifestation, les Idées, des concepts revenus à eux-mêmes, des enchaînements logiques et mathématiques, des structures.

L'inefficacité de l'action humaine enseigne la précarité du concept : homme. Mais c'est aborder l'action humaine dans ses formes dérivées que de la penser au niveau du travail et du commandement. L'action distincte d'une simple répercussion de l'énergie le long d'une chaîne causale, c'est le fait de *commencer*, c'est-à-dire d'*exister* comme origine et à partir d'une origine vers l'avenir. Elle s'accomplit dès lors dans le caractère principal — inchoatif — libre de la *conscience*. La conscience est un mode d'être tel que le commencement en est l'*essentiel*. Commencer — ignorer ou suspendre l'épaisseur indéfinie du passé — c'est la merveille du *présent*. Tout contenu de la conscience a été accueilli, a été présent et, par conséquent, est présent ou représenté, mémorable. La conscience, c'est l'impossibilité même d'un passé qui n'aurait jamais été présent, qui serait fermé à la mémoire et à l'histoire. Action, liberté, commencement, présent, représentation — mémoire et histoire — articulent de diverses façons la modalité ontologique qu'est la conscience. Rien ne peut entrer en fraude, en contrebande en quelque façon, dans un moi conscient sans s'exposer à l'aveu, sans s'égaliser dans l'aveu, sans se faire vérité. Dès lors, toute rationalité revient à la découverte de l'origine, du prin-

cipe. La raison est une archéologie, et le mot composé d'archéologie, une redondance. L'intelligibilité du sujet lui-même ne peut consister que dans cette remontée à l'origine, mouvement qui, conformément à la *Wissenschaftslehre*, est l'être même du Moi, le « se poser » du soi-même. La réflexivité du Moi, n'est rien d'autre que le fait d'être l'origine de l'origine.

Mais déjà dans l'ajournement à l'infini du *Sollen*, qui découle du sujet posé comme Moi, origine de soi ou liberté, s'annonce l'échec inclus dans l'acte humain et se lève l'anti-humanisme qui réduira l'homme à un milieu, nécessaire à l'être pour qu'il puisse se réfléchir et se montrer dans sa vérité, c'est-à-dire dans l'enchaînement systématique des concepts. Dès lors, il est permis de se demander : l'humanisme ne pourrait-il pas prendre quelque sens si on pense jusqu'au bout le démenti que l'être inflige à la liberté ? Ne peut-on pas trouver un sens (sens « à l'envers » certes, mais le seul authentique ici) à la liberté, elle-même, à partir de la passivité même de l'humain où semble apparaître son inconsistance ? Ne peut-on pas trouver ce sens sans être rejeté pour autant vers l'« être de l'étant », vers le système, vers la matière ?

Il s'agirait d'un nouveau concept de la passivité, d'une passivité plus radicale que celle de l'effet dans une série causale, d'*en deçà* la conscience et le savoir, mais aussi d'*en deçà* l'inertie des choses reposant sur elle-même, comme substances et opposant leur nature, cause matérielle, à toute activité ; il s'agirait d'une passivité référée à l'*envers* de l'être, antérieure au plan ontologique où l'être se pose comme *nature*, référée à l'antériorité encore sans dehors de la création, à l'antériorité méta-physique. Comme si par-delà l'*ambitus* d'une mélodie, un registre plus aigu ou plus grave résonnait et se mêlait aux accords entendus, mais d'une sonorité qu'aucune voix ne peut chanter et qu'aucun instrument ne peut produire⁶. Antériorité pré-originelle que l'on pourrait, certes, appeler religieuse, si le terme ne faisait pas courir le risque d'une

théologie, impatiente de récupérer le « spiritualisme » : présent, représentation et principes, excluant précisément l'« en-deçà ».

Faire renaître de l'inanité de l'homme-principe, de l'inanité du Principe, de la mise en question de la liberté entendue comme origine et présent, chercher la subjectivité dans la passivité radicale, n'est-ce pas se livrer à la fatalité ou à la détermination qui sont l'abolition même du sujet ? Certes, si l'alternative libre/non-libre est ultime et si la subjectivité consiste à s'arrêter à l'ultime ou à l'originel. Mais c'est précisément ce sur quoi porte l'interrogation. Sans doute, dans son isolement, dans la séparation apparemment absolue qu'est le psychisme et dans la liberté souveraine de la représentation, le Moi ne connaît rien en deçà de sa liberté ou en dehors de la nécessité qui heurte cette liberté, mais se présente à elle. Il est obligé, comme chez Fichte, d'être sa propre source. Il est absent de sa naissance et de sa mort, sans père et sans meurtrier, et astreint à se les donner — à les déduire — à déduire le non-moi à partir de sa liberté, au risque de sombrer dans la folie. La remontée à l'ultime ou à l'originel, au principe, est déjà accomplie de par la liberté du Moi, qui est le commencement même. La thèse et l'antithèse de la troisième antinomie kantienne, impliquent la priorité de la thèse, puisque la situation ne se limite pas aux thèmes : la thèse et l'antithèse se présentent à la conscience qui les thématise et se les représente dans l'identité du *dit*, du logos⁷, l'une et l'autre s'offrent à une liberté pour adoption ou refus. La non-liberté absolue n'aurait absolument pas pu se montrer. Mais le Moi peut être mis en question par Autrui d'une façon exceptionnelle. Non pas comme par un obstacle qu'il peut toujours mesurer, ni comme par la mort qu'il peut aussi se donner⁸ ; le Moi peut être mis en accusation, malgré son innocence, par la violence certes, mais aussi, malgré la séparation où le laissent l'exclusivisme et l'insularité du psychique, par Autrui qui, comme tel

cependant, l'« obsède » et qui, prochain ou lointain, lui impute une responsabilité, irrécusable comme un traumatisme, responsabilité pour laquelle il n'avait pas pris de décision, mais à laquelle il ne peut se dérober, enfermé en soi. Réduit au silence, il donne encore réponse d'en-deçà du logos, comme si sa voix disposait d'un registre de graves ou d'aigus par-delà les graves et les aigus. Sujet indéclinable, précisément en tant qu'*otage* irremplaçable des autres, antérieur à l'amphibologie de l'être et de l'étant et à la condition d'une nature⁹.

On peut donc parler de l'« au-delà de l'ultime » ou du « pré-originaire », sans qu'il se fasse, de par cet *au-delà* ou cet *en-deçà*, ultime ou originaire. L'« en-deçà » ou le « pré-originaire » ou le « pré-liminaire » désignent — par abus du langage certes — cette subjectivité antérieure au Moi, antérieure à sa liberté et à sa non-liberté. Sujet pré-originaire, hors l'être, *en soi*. L'*intérieurité* ne se décrit pas ici en termes spatiaux quelconques comme le volume d'une sphère enveloppée et scellée à Autrui, mais qui, formée comme conscience, se refléterait aussi dans le Dit et appartiendrait ainsi à l'espace commun à tous, à l'ordre synchrone ; même si elle devait faire partie de la région la plus secrète de cette sphère. L'*intérieurité*, *c'est le fait que dans l'être* le commencement est précédé mais que ce qui précède ne se présente pas au regard libre qui l'assumerait, ne se fait pas présent ni représentation ; quelque chose a déjà passé « par-dessus la tête » du présent, n'a pas traversé le cordon de la conscience et ne se laisse pas récupérer ; quelque chose qui précède le commencement et le principe, qui est an-archiquement *malgré* l'être, invertit ou précède l'être. S'agit-il d'ailleurs d'un *quelque chose* ? Le quelque chose demeure *dans* l'être, assumable et extérieur. Il s'agit ici d'une passivité inassumable, qui ne se *nomme* pas ou qui ne se nomme que par abus de langage, pro-nom de la subjectivité. L'endroit de l'être comporte un envers qui ne peut se retourner. Mais cette formule ne résulte pas d'une je ne

sais quelle complaisance pour l'ineffable et l'incommunicable. L'ineffable ou l'incommunicable de l'intériorité qui ne saurait tenir dans un Dit — c'est une responsabilité, antérieure à la liberté. L'indicibilité de l'ineffable se décrit par le préoriginel de la responsabilité pour les autres, par une responsabilité antérieure à tout engagement libre, avant de se décrire par son incapacité d'apparaître dans le *dit*¹⁰. Le sujet ne tranche donc pas sur l'être par une liberté qui le rendrait maître des choses, mais par une susceptibilité préoriginale¹¹, plus ancienne que l'origine, susceptibilité provoquée dans le sujet¹² sans que la provocation se soit jamais faite présent ou logos s'offrant à l'assomption ou au refus et se plaçant dans le champ bipolaire des valeurs. Par cette susceptibilité, le sujet est responsable de sa responsabilité, incapable de s'y soustraire sans garder la trace de sa désertion¹³. Il est responsabilité avant d'être intentionnalité.

Mais *ne pas pouvoir* se soustraire à la responsabilité n'est-ce pas servitude ? En quoi cette passivité place-t-elle le sujet « au-delà du libre et du non-libre » ? En quoi la susceptibilité de la responsabilité pré-originale, antérieure à la confrontation avec le logos, à sa présence, antérieure au commencement qui se présente (ou se présente) à l'agrément qu'on accorde ou refuse au logos — n'est-elle pas un enchaînement ? Pourquoi expulsé en soi, acculé à la responsabilité, ramené à son unicité irremplaçable par cette indéclinable responsabilité, le sujet s'exalte dans l'indéclinabilité de l'Un ?

Pour que la détermination par l'*autre* puisse se dire servitude, il faudrait que le déterminé reste autre par rapport à ce qui le détermine. En effet, le déterminisme pur et simple n'est servitude pour aucun de ses termes qui constituent l'unité d'un ordre. Mais pour que le déterminé puisse être autre par rapport à ce qui le détermine, il faut qu'il soit libre : il faut qu'il garde le souvenir du présent où le déterminant l'a déterminé et a été son contemporain. Ce pouvoir de réminiscence est précisément ce qui aura échappé à la détermination, la part — fût-elle infime — de liberté, nécessaire à la condition de servitude. Une passivité absolue — où le

terme déterminant ne s'est présenté jamais au déterminé, pas même dans le souvenir, équivaut au déterminisme. Le déterminisme est-il au-delà de la liberté et de la servitude ? Certainement. Mais la subjectivité se trouve en deçà de l'alternative déterminisme-servitude. Le rendez-vous de la présentation du déterminant au déterminé auquel on voudrait rapporter l'origine de la responsabilité, peut avoir été impossible, si le déterminant est le Bien, lequel n'est pas objet d'un choix, car il s'est saisi du sujet avant que le sujet n'ait eu le temps — c'est-à-dire la distance — nécessaire au choix. Il n'y a pas asservissement plus complet que ce saisissement par le bien, que cette élection, certes. Mais le caractère asservissant de la responsabilité débordant le choix — de l'obéissance antérieure à la présentation ou à la représentation du commandement obligeant à la responsabilité — s'annule par la bonté du Bien qui commande¹⁴. L'obéissant retrouve, en deçà de l'asservissement, son intégrité. La responsabilité indéclinable et cependant jamais assumée en toute liberté — est *bien*. Le saisissement par le bien, la passivité du « subir le bien » est une contraction plus profonde que celle que demande le mouvement des lèvres imitant cette contraction, quand elles articulent le *oui*. L'éthique fait ici son entrée dans le discours philosophique, rigoureusement ontologique au départ, comme un retournement extrême de ses possibilités. C'est à partir d'une passivité radicale de la subjectivité que fut rejointe la notion d'« une responsabilité débordant la liberté » (alors que seule la liberté aurait dû pouvoir justifier et limiter les responsabilités), d'une obéissance antérieure à la réception d'ordres ; à partir de cette situation anarchique de la responsabilité, l'analyse — par abus de langage, sans doute — a nommé le Bien.

Être dominé par le Bien, ce n'est pas choisir le Bien à partir d'une neutralité, devant la bi-polarité axiologique. Le concept d'une telle bi-polarité se réfère déjà à la liberté, à l'absolu du présent et équivaudrait à l'impossi-

bilité d'aller en deçà du *principe*, à l'absolu du savoir. Or, être dominé par le Bien, c'est précisément s'exclure de la possibilité même du choix, de la coexistence dans le présent. L'impossibilité du choix n'est pas ici l'effet de la violence — fatalité ou déterminisme — mais de l'élection irrécusable par le Bien qui est, pour l'élu, toujours d'ores et déjà accomplie. Élection par le Bien qui n'est précisément pas *action*, mais la non-violence même. Élection, c'est-à-dire investiture du non-interchangeable. D'où passivité plus passive que toute passivité : filiale ; mais sujétion pré-alable, pré-logique, sujétion à sens unique que l'on aurait tort de comprendre à partir d'un dialogue. La passivité, inconvertible en présent, n'est pas un simple *effet* d'un Bien, lequel serait reconstitué à titre de cause de cet effet : c'est dans cette passivité qu'est le Bien, lui qui, à proprement parler n'a pas à *être* et n'est pas, si ce n'est pas par bonté. La passivité est l'être, de l'*au-delà de l'être*, du Bien, que le langage a raison de circonscrire — en trahissant certes comme toujours — par les mots : non-être ; la passivité est le lieu — ou plus exactement le non-lieu — du Bien, son exception à la règle de l'être, toujours dévoilé dans le logos ; son exception du présent¹⁵. Platon nous a rappelé les longues épreuves de l'œil qui veut fixer le soleil dans son séjour. Mais le soleil n'est pas soustrait à jamais au regard. L'invisible de la Bible est l'idée du Bien au-delà de l'être. Être obligé à la responsabilité, cela n'a pas de commencement. Non pas au sens d'une perpétuité quelconque ou d'une perpétuité qui se prétendrait éternité (et qui est probablement l'extrapolation qui donne le « mauvais infini »), mais au sens d'une inconvertibilité en présent assumable. Notion qui n'est pas purement négative. C'est la responsabilité débordant la liberté, c'est-à-dire la responsabilité pour les autres. Elle est trace d'un passé qui se refuse au présent et à la représentation, trace d'un passé immémorial.

C'est par le Bien que l'obligation à la responsabilité irrésiliable, irréversible, irrécusable, mais ne remontant

pas à un choix, n'est pas une violence qui heurterait un choix, mais situe une « intériorité » précédant liberté et non-liberté, hors la bipolarité axiologique obéissance à une valeur unique sans anti-valeur, à laquelle il est impossible d'échapper¹⁶, mais qui, « apparentée » au sujet, n'est ni choisie ni non-choisie et où le sujet est élu gardant la trace de l'élection. Valeur qui ne s'offre jamais comme thème, ni présente, ni représentée et qui, pour ne pas se laisser thématiser, pour ne pas commencer, est plus antique que le principe, et, dans un passé immémorial sans présent, par l'ambiguïté et l'antiquité de la trace, non-absente. Valeur qui, par abus de langage, se nomme. Valeur qui se nomme Dieu. Une thématisation transformerait la passivité pré-originale de l'élu subissant l'élection, en choix que le sujet effectue et la subjectivité — ou la sujétion — en usurpation. La subjectivité de l'en-soi est ainsi comme une obéissance à un ordre s'accomplissant avant que l'ordre ne se fasse entendre, l'anarchie même. Le sujet comme Moi, se tient déjà dans la liberté, au-delà de soi, au-delà du rapport au pré-originel, au pré-liminaire, au-delà de la pure passivité, plus ancienne que celle qui, *heurte* l'activité de son inertie, la suppose. La passivité pure précédant la liberté est responsabilité. Mais la responsabilité qui ne doit rien à ma liberté, c'est ma responsabilité pour la liberté des autres. Là où j'aurais pu rester spectateur, je suis responsable, c'est-à-dire encore, parlant. Rien n'est plus théâtre, le drame n'est plus jeu. Tout est grave¹⁷.

Mais rien dans cette passivité de la possession par le Bien où le Bien *est*, alors qu'à *proprement parler*, il n'a pas à être et n'est pas si ce n'est pas par bonté, ne se fait tendance naturelle. La relation avec l'Autre, ne se convertit pas en Nature, ni en promesse de bonheur enveloppant de bonheur cette relation avec l'Autre. *La passivité où le Bien est, ne se fait pas éros*, rien ne supprime dans cette passivité la trace de l'Autre dans sa virilité pour ramener l'Autre au Même. Le lien anarchique entre le sujet et le Bien — lien qui ne peut se nouer comme assumption d'un principe qui, à titre quelconque, serait présent au sujet dans le choix ; mais lien anarchique qui s'était noué sans que le sujet ait été volonté, il n'est pas la constitution de l'« instinct divin » de la responsabilité, d'« une nature altruiste ou généreuse », d'une « bonté naturelle ». Il relie à un dehors. Cette extériorité de l'alliance se maintient précisément dans l'effort qu'exige la responsabilité pour les autres, étrangère à l'éros comme à l'enthousiasme (possession où disparaît la différence entre possédant et possédé). Mais il lui faut la tentation de la facilité de rompre, l'attrait érotique de l'irresponsabilité qui, à travers une responsabilité limitée par la liberté de celui « qui n'est pas le gardien de son frère », pressent le Mal de la

liberté absolue du jeu. D'où, au sein de la soumission au Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire la naissance même du Moi dans la volonté obéissante. Cette tentation de se séparer du Bien, est l'incarnation même du sujet¹⁸ ou sa présence dans l'être. Mais ce n'est pas parce que le Moi est une âme incarnée, que la tentation trouble l'obéissance pré-alable au Bien et promet à l'homme le choix souverain ; c'est parce que l'obéissance sans servitude au Bien est obéissance à un *autre* demeurant autre, que le sujet est charnel, au bord de l'éros et se fait être.

C'est l'ambiguïté insurmontable du Mal qui est son essence. Le mal séduisant et facile est, peut-être, incapable de rompre la passivité de la sujétion pré-liminaire, pré-historique, d'anéantir l'en deçà, de répudier ce que le sujet n'a jamais contracté. Le mal se montre péché, c'est-à-dire responsabilité, malgré soi, du refus des responsabilités. Ni à côté, ni en face du Bien, mais à la deuxième place, au-dessous, plus bas que le Bien. L'être persévérant dans l'être, l'égoïsme ou le Mal, dessine ainsi la dimension même de la bassesse et la naissance de la hiérarchie. Là, commence la bipolarité axiologique. Mais le Mal se prétend le contemporain, et l'égal, et le frère jumeau du Bien. Mensonge irréfutable — mensonge luciférien. Sans lui qui est l'égoïsme même du Moi se posant comme sa propre origine — incréé — principe souverain, prince — sans l'impossibilité de rabattre de cet orgueil, l'anarchique soumission au Bien ne serait plus an-archique et équivaldrait à la démonstration de Dieu, à la théologie traitant de Dieu comme s'il appartenait à l'être ou à la perception — à l'optimisme qu'une théologie peut enseigner, que la religion doit espérer mais sur lequel le philosophe se tait.

Ce silence peut être pris pour la dissolution de l'homme dans l'être qui le tente et où il rentre. L'anti-humanisme moderne a sans doute raison quand il ne trouve pas à l'homme compris comme individu d'un genre ou d'une

région ontologique, — individu persévérant dans l'être comme toutes les substances — un privilège qui en fasse le but de la réalité.

Mais le Moi, ramené à Soi, responsable malgré soi, abroge l'égoïsme du *conatus* et introduit dans l'être un sens. Il ne peut y avoir de sens dans l'être que celui qui ne se mesure pas à l'être. La mort rend insensé tout souci que le Moi voudrait prendre de son existence et de sa destinée. Une entreprise sans issue et toujours ridicule : rien n'est plus comique que le souci que prend de soi un être voué à la destruction ; aussi absurde que celui qui interroge en vue de l'action les astres dont le verdict est sans appel. Rien n'est plus comique ou rien n'est plus tragique. Il appartient au même homme d'être figure tragique et comique. Mais la responsabilité pré-originelle pour l'autre, ne se mesure pas à l'être, n'est pas précédée d'une décision et la mort ne peut la réduire à l'absurde. Au plaisir, le seul qui soit capable d'oublier la tragi-comédie de l'être et qui, peut-être, se définit par cet oubli, la mort se rappelle comme un démenti, alors qu'elle parachève le sacrifice de la responsabilité irrécusable. Personne n'est assez hypocrite pour prétendre qu'il a enlevé à la mort son dard — pas même les prometteurs des religions ; mais nous pouvons avoir des responsabilités pour lesquelles nous ne pouvons pas ne pas consentir à la mort. C'est malgré moi qu'Autrui me concerne.

Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant le détail de son architecture — bien qu'il n'y ait pas de détails en architecture, selon Valéry et qu'en philosophie c'est le détail qui empêche l'ensemble d'être en porte à faux — nous évoquerions ici le kantisme : trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander « qu'en est-il de »..., en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la révolution copernicienne est peut-être cela.

A partir de la responsabilité toujours plus ancienne que le *conatus* de la substance, plus ancienne que le commen-

cement et le principe, à partir de l'an-archique, le moi revenu à soi, responsable d'Autrui — c'est-à-dire otage de tous — c'est-à-dire substitué à tous de par sa non-interchangeabilité même — otage de tous les autres qui précisément *autres* n'appartiennent pas au même genre que le moi puisque je suis responsable d'eux sans me soucier de leur responsabilité à mon égard car, même d'elle, je suis, en fin de compte et dès l'abord, responsable, — le moi, moi je suis homme supportant l'univers, « plein de toutes choses ». Responsabilité ou dire antérieur à l'être et à l'étant, ne se disant pas en des catégories ontologiques. L'anti-humanisme moderne n'a peut-être pas raison de ne pas trouver à l'homme, perdu dans l'histoire et dans l'ordre, la trace de ce dire pré-historique et an-archique.

SANS IDENTITÉ

Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi — suis-je encore moi ?

(Talmud de Babylone - Traité Aboth 6 a.)

I

LES SCIENCES HUMAINES

Fin de l'humanisme, de la métaphysique — mort de l'homme, mort de Dieu (ou mort à Dieu !) — idées apocalyptiques ou slogans de la haute société intellectuelle. Comme toutes les manifestations du goût — et des dégoûts — parisiens, ces propos s'imposent avec la tyrannie du dernier cri, mais se mettent à la portée de toutes les bourses et se dégradent.

Leur vérité première est d'ordre méthodologique. Ils expriment un certain état des recherches dans les sciences humaines. Un souci de rigueur rend méfiants psychologues, sociologues, historiens et linguistes à l'égard d'un Moi qui s'écoute et se tâte, mais reste sans défense contre les illusions de sa classe et les fantasmes de sa névrose latente. Un formalisme s'impose pour apprivoiser la pro-

lification sauvage des faits humains qui, abordés dans leur contenu, troublent la vue du théoricien ; pour mesurer la certitude même du savoir, plus assuré des limites de ses axiomatiques que d'un quelconque axiome. L'étude de l'homme imbriqué dans une civilisation et une économie devenues planétaires, ne peut se limiter à une prise de conscience : sa mort, sa renaissance, sa transformation, se jouent, désormais, loin de lui-même. D'où l'aversion pour une certaine prédication où tomba — malgré sa science et ses audaces d'antan — l'humanisme occidental établissant dans l'ambiguïté remarquable des *belles lettres*, de « belles âmes », sans prise sur le réel de violences et d'exploitation. Tout respect du « mystère humain » se dénonce, dès lors, comme ignorance et oppression. « Dire noblement l'humain dans l'homme, penser l'humanité dans l'homme, c'est en venir rapidement à un discours intenable et, comment le nier ? plus répugnant que toutes les grossièretés nihilistes », écrit en novembre 1967, Maurice Blanchot¹.

Prendre des principes de méthode pour des affirmations sur le fond des choses (si tant est que la fin de la métaphysique permet encore de parler du fond des choses) est, certes, le fait d'esprits simples et hâtifs.

Toujours est-il que l'essor même des sciences humaines, de nos jours, procède d'une mutation de la lumière du monde, de la péremption de certaines significations. La nostalgie du formalisme logique et des structures mathématiques dans la compréhension de l'homme, déborde précautions et tours de mains méthodologiques, comme elle dépasse l'imitation positiviste des archétypes du nombre et de la mesure triomphant en physique. Elle consiste à préférer jusque dans l'ordre humain, les identités mathématiques, identifiables du dehors, à la coïncidence de soi avec soi, où, il y a cent ans encore, on voulait ancrer la nef du savoir exact. *Désormais le sujet s'élimine de l'ordre des raisons*. Comme si sa congruence même avec soi était impossible ; comme si l'intériorité du sujet ne se fermait

pas de l'intérieur. Le psychisme et ses libertés (où se déploie cependant la pensée exploratrice du savant lui-même), ne seraient qu'un détour emprunté par les structures pour s'enchaîner en système et pour se montrer à la lumière. Ce n'est plus l'homme, à vocation propre, qui chercherait ou posséderait la vérité ; c'est la vérité qui suscite et tient l'homme (sans tenir à lui !). L'intériorité du moi identique à lui-même, se dissout dans la totalité sans replis, ni secrets. Tout l'humain est dehors. Cela peut passer pour une formulation très ferme du matérialisme.

Où trouver d'ailleurs, dans l'être sans issue, un *no man's land* pour le repli de la subjectivité transcendante ? En se rappelant les raisons vénérables qui avaient imposé la « conscience transcendante » à la philosophie désireuse de comprendre la connaissance, on aurait pu certes s'obstiner à penser l'être en fonction de la subjectivité et un « non-lieu » où se tiendrait la souveraineté législatrice de la conscience transcendante. Mais les contradictions qui déchirent le monde raisonnable, issu prétendument de la législation transcendante, ne ruinent-elles pas l'identité du subjectif ? Qu'une action puisse être embarrassée par la technique destinée à la rendre efficace et aisée ; qu'une science, née pour embrasser le monde, le livre à la désintégration ; qu'une politique et une administration guidées par l'idéal humaniste, maintiennent l'exploitation de l'homme par l'homme et la guerre — ce sont là de singulières inversions des projets raisonnables, disqualifiant la causalité humaine et, par là même, la subjectivité transcendante comprise comme spontanéité et acte. Tout se passe comme si le Moi, identité par excellence, à laquelle remonterait toute identité identifiable, faisait défaut à lui-même, n'arrivait pas à coïncider avec lui-même.

Depuis longtemps, certes, cette aliénation était sensible aux hommes. Mais depuis le XIX^e siècle, on trouvait avec Hegel, un sens à cette aliénation, reconnue comme provisoire et comme devant apporter un surplus de

conscience et de clarté à l'achèvement des choses. On expliquait surtout avec Marx par l'aliénation sociale ces écarts de la volonté ; en exaltant les espoirs socialistes, on rendait, paradoxalement, plausible l'idéalisme transcendantal ! L'angoisse d'aujourd'hui est plus profonde. Elle provient de l'expérience des révolutions sombrant dans la bureaucratie et la répression et des violences totalitaires se faisant passer pour révolutions. *Car, en elles, s'aliène la désaliénation elle-même.* Dans l'entreprise révolutionnaire qui, menée avec une conscience extrême, n'en arrive pas moins à tromper l'intention vigilante qui la veut, dans l'action s'arrachant à la main ferme — à la main de fer — qui la guide, échoue ou, du moins, se dénonce la *récurrence à soi*, l'idée d'un moi qui s'identifie en se retrouvant. Les retrouvailles de soi et de soi se manquent. L'intériorité ne serait pas rigoureusement intérieure. *Je est un autre.* L'identité elle-même n'est-elle pas en échec ? Le sens serait à chercher dans un monde qui ne porte pas de traces humaines et qui ne fausse pas l'identité des significations. Dans un monde pur de toute idéologie.

HEIDEGGER

Il existe une convergence significative, dans la pensée contemporaine, entre cette mise en cause de la subjectivité par les sciences humaines et la pensée philosophique, la plus influente de ce siècle et qui se veut déjà post-philosophique². Heidegger rattache la notion de la subjectivité transcendante à une certaine orientation de la philosophie européenne, à la métaphysique. Il estime que cette métaphysique se termine. Identité irréductible, Moi, psychisme, conscience, sujet, la possibilité de s'enfermer en soi et de se séparer de l'être, d'aller, dès lors, à l'être à partir de ce repli en soi (qui est dans la pensée moderne la certitude de soi, dont le cogito cartésien fixa le modèle) — tout cela serait encore métaphysique ; comme la conception selon laquelle l'acte culturel, politique ou technique projetterait dans l'abscondité de l'Être les rayons de sa lumière intérieure, source de sens, et recouvrirait l'être opaque de couches de sens, au cours de l'histoire qui serait le mouvement de la Raison elle-même,

transfigurant l'Être par l'Art, la Science, l'État et l'Industrie. Pour Heidegger le processus même de l'être — *l'essence* de l'être³ — est l'éclosion d'un certain sens, d'une certaine lumière, d'une certaine paix qui n'empruntent rien au sujet, n'expriment rien qui soit intérieur à une âme. Le processus de l'être — ou *l'essence* de l'être — est, d'emblée, manifestation, c'est-à-dire épanouissement en site, en monde, en hospitalité. Mais, ainsi la manifestation requiert l'homme, car elle se confie à l'homme comme secret et comme tâche. Confident, mais aussi diseur, héraut, messager de l'être, l'homme n'exprime aucun for intérieur. Se tenant dans l'ouverture de l'être — dont l'essence est patence — l'homme dit l'être. Dans l'ouverture, mais aussi dans l'oubli ! Dans « l'oubli de l'être », l'homme se referme comme une monade ; il se fait âme, conscience, vie psychique. De cette fermeture — où l'être s'interprète encore et se comprend et se montre, mais à l'insu de l'âme qui n'énonce que de l'étant — la métaphysique européenne qui s'achève aurait exprimé l'histoire. Mais elle s'achève. Le « for intérieur » n'est plus un monde. *Le monde intérieur est contesté par Heidegger comme par les sciences humaines.* Penser — après la fin de la métaphysique — c'est répondre au langage silencieux de l'invite, répondre du fond d'un écouter, à la paix qui est le langage originel ; s'émerveiller de ce silence et de cette paix. Simplicité et émerveillement qui sont aussi endurance et attention extrême du poète et de l'artiste : c'est, au sens propre du terme, garder le silence. Le poème ou l'œuvre d'art garde le silence, *laisse être l'essence de l'être*, comme le berger garde son troupeau. *L'être requiert l'homme comme une patrie ou un sol requiert ses autochtones.* L'étrangeté de l'homme au monde, condition d'apatride, attesterait les derniers sursauts de la métaphysique et de l'humanisme qu'elle soutient. Par cette dénonciation du « monde intérieur », Heidegger radicalise l'anti-psychologisme husserlien⁴. La fin de la subjectivité aurait commencé avec le xx^e siècle. Les

sciences humaines et Heidegger aboutissent, soit au triomphe de l'intelligibilité mathématique, refoulant dans l'idéologie le sujet, la personne, son unicité et son élection ; soit à l'enracinement de l'homme dans l'être dont il serait le messager et le poète.

SUBJECTIVITÉ ET VULNÉRABILITÉ

Mais il est temps de poser quelques questions. La causalité humaine concorde-t-elle avec le sens de la subjectivité ? L'Acte — l'intervention dans l'Être fondée sur la représentation de l'Être, c'est-à-dire fondée sur la conscience où l'Être se présente et, ainsi, toujours se rassemble, présent et représenté, revient dans la réminiscence « à ses débuts », et, ainsi, se livre à la liberté, toujours corrélatif d'une intentionnalité — l'Acte libre assumant ce qui s'impose à moi, demeurant volonté, même devant l'inéluctable, bonne mine à mauvais jeu, activité resurgissant sous la passivité de l'impression — l'Acte libre répond-il à la vocation de la subjectivité ? La subjectivité n'est-elle pas à même de se rapporter — sans se le représenter — à un passé qui passe tout présent et qui, ainsi, déborde la mesure de la liberté ? Ce serait là un rapport antérieur à l'entendement d'une vocation, précédant l'entendement et le dévoilement, précédant la vérité. Or, dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée sous ma responsabilité, « quelque chose » a débordé mes décisions librement prises, s'est glissé en moi à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité. Est-il, dès

lors, certain que, dans la déportation ou la dérive de l'identité, aperçue à travers l'inversion des projets humains, le sujet ne signifiait pas de tout l'éclat de sa jeunesse ? Est-il certain que la formule de Rimbaud : « Je est un autre », signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger ? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble, de celui qui se *met à la place de l'autre* — c'est-à-dire s'accuse du mal ou de la douleur de l'autre — n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel « je est un autre » ?

Tout l'humain est dehors, disent les sciences humaines. Tout est dehors ou tout en moi est ouvert. Est-il certain que dans cette exposition à tous les vents, la subjectivité se perde parmi les choses ou dans la matière ? La subjectivité ne signifie-t-elle pas précisément de par son incapacité de s'enfermer du dedans ? L'ouverture peut en effet s'entendre en plusieurs sens.

Elle peut d'abord signifier l'ouverture de tout objet à tous les autres, dans l'unité de l'univers régi par la 3^e Analogie de l'expérience de la « Critique de la Raison pure ».

Mais le terme d'ouverture peut désigner l'intentionnalité de la conscience — une extase dans l'être. Extase de l'ek-sistence, selon Heidegger, animant la conscience, laquelle est appelée, par l'ouverture originelle de l'essence de l'être (du *Sein*), à un rôle dans ce drame de l'ouverture. Drame dont l'ek-sistence serait aussi la vision ou la spéculation. L'extase de l'intentionnalité se trouverait ainsi fondée dans la vérité de l'être, dans la parousie. Le naturalisme n'a-t-il pas pressenti ce mode de fondement en posant la conscience comme avatar de la Nature ? Avatar et, dès lors, — dans son extranéité par rapport à l'être, dans son exception — épiphénomène.

Mais l'ouverture peut avoir un troisième sens. Ce n'est plus l'essence de l'être qui s'ouvre pour se montrer, ce n'est pas la conscience qui s'ouvre à la présence de

l'essence ouverte et confiée à elle. L'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage. L'ouverture, c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui peut se montrer, au-delà de tout ce qui, de l'essence de l'être, peut s'exposer à la compréhension et à la célébration. Dans la sensibilité, « se met à découvert », s'expose un nu plus nu que celui de la peau qui, forme et beauté, inspire les arts plastiques ; nu d'une peau offerte au contact, à la caresse qui toujours, et même dans la volupté équivoquement, est souffrance pour la souffrance de l'autre. A découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position — est la vulnérabilité même. *Est-elle ?* Son être ne consiste-t-il pas à se dévêtir d'être ; non pas à mourir, mais à s'altérer, à « autrement qu'être » ? Subjectivité du sujet, passivité radicale de l'homme, lequel, par ailleurs, se pose, se déclare être et considère sa sensibilité comme attribut. Passivité plus passive que toute passivité, refoulée dans la particule pronominal *se* qui n'a pas de nominatif. Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité.

On ne saurait interpréter l'« ouverture » de la sensibilité comme simple exposition à l'affection des causes. L'autre *par lequel* je souffre n'est pas seulement l'« excitant » de la psychologie expérimentale — ni même une cause qui, par l'intentionnalité de la souffrance, serait, à un titre quelconque, thématifiée. La vulnérabilité est plus (ou moins) que la passivité recevant forme ou choc. Elle est l'aptitude — que tout être dans sa « fierté naturelle » aurait honte d'avouer — à « être battu », à « recevoir des gifles ». « Il présente la joue à celui qui le frappe et se rassasie de honte »⁵, dit admirablement un texte prophétique. Sans faire intervenir une recherche délibérée de la souffrance ou de l'humiliation (présentation de l'autre joue), il suggère, dans le pâtir premier, dans le pâtir en

tant que pâtir, un consentement insupportable et dur qui anime la passivité et qui l'anime bizarrement malgré elle, alors que la passivité comme telle n'a ni force, ni intention, ni bon gré, ni mal gré. L'impuissance ou l'humilité du « souffrir », est en deçà de la passivité du subir. Le mot « sincérité » prend ici tout son sens : se découvrir sans défense aucune, être livré. La sincérité intellectuelle, la véracité, se réfère déjà à la vulnérabilité, se fonde en elle.

Dans la vulnérabilité gît donc un *rapport avec l'autre* que la causalité n'épuise pas ; rapport antérieur à toute affection par l'excitant. L'identité du *soi* n'oppose pas de limites au subir — pas même la dernière résistance que la matière « en puissance » oppose à la forme qui l'investit. La vulnérabilité, c'est l'obsession par autrui ou approche d'autrui. Elle est *pour autrui*, de derrière l'autre de l'excitant. Approche qui ne se réduit ni à la représentation d'autrui ni à la conscience de la proximité. Souffrir par autrui, c'est l'avoir à charge, le supporter, être à sa place, se consumer par lui. Tout amour ou toute haine du prochain comme attitude réfléchie, supposent cette vulnérabilité préalable : miséricorde⁶ « gémissement d'entrailles⁷ ». Dès la sensibilité, le sujet est *pour l'autre* : substitution, responsabilité, expiation. Mais responsabilité que je n'ai assumée à aucun moment, dans aucun présent. Rien n'est plus passif que cette mise en cause antérieure à ma liberté, que cette mise en cause pré-originelle, que cette franchise. Passivité du vulnérable, condition (ou incondition) par laquelle l'être se montre créature.

La franchise expose — jusqu'à la blessure. Le Moi actif retourne à la passivité d'un *soi*, à l'accusatif du *se* qui ne dérive d'aucun nominatif, à l'accusation antérieure à toute faute⁸. Mais exposition jamais assez passive : l'exposition s'expose ; la sincérité met à nu la sincérité même. Il y a dire. Comme si le dire avait un sens antérieurement à la vérité qu'il dévoile ; antérieurement à l'avènement du savoir et de l'information qu'il communique, pur de tout

dit ; dire qui ne dit mot, qui infiniment — pré-volontairement — consent. A découvert dans la franchise où la véracité viendra, bien après, se fonder et, ainsi, en dehors de tout étalage thématique, voilà la subjectivité du sujet innocente de conjonctions ontologiques, subjectivité du sujet d'avant l'essence : jeunesse. Mais jeunesse qui ne signifie pas simplement l'inachèvement d'un destin fraîchement entamé, possible appelant l'essence. Jeunesse que le philosophe aime — l'« avant d'être », l'« autrement qu'être ». La pensée modale de Jeanne Delhomme, ne vise-t-elle pas cette modalité difficile « sans continuité avec soi, sans continuation de soi » ? Instants merveilleux : l'Un sans l'être du *Parménide* de Platon ; le *je* qui perce dans le *cogito* lors du naufrage de tout être, mais avant le sauvetage du *je* dans l'être, comme si le naufrage n'avait pas eu lieu ; l'unité kantienne du « je pense » avant sa réduction à une forme logique que Hegel ramènera au concept ; Moi pur de Husserl, transcendant dans l'immanence, en deçà du monde, mais aussi en deçà de l'être absolu de la conscience réduite ; l'homme nietzschéen secouant l'être du monde dans le passage au surhomme, « réduisant » l'être non pas à coups de parenthèses, mais par la violence d'un verbe inouï, défaisant par le non-dire de la danse et du rire (on ne sait pas pourquoi tragiques et graves et au bord de la folie) les mondes que tisse le verbe aphoristique qui les démolit ; se retirant du temps du vieillissement (de la synthèse passive) par la pensée de l'éternel retour. La réduction phénoménologique, recherchant, par-delà l'être, le Moi pur — ne saurait s'obtenir par l'effet d'une écriture où l'encre du monde tache les doigts qui mettent ce monde entre parenthèses.

Mais au langage il faut que le philosophe revienne pour traduire — ne fût-ce qu'en les trahissant — le pur et l'indicible.

L'ÉTRANGETÉ À L'ÊTRE

Osons enfin poser des questions à propos de Heidegger. L'étrangeté de l'homme au monde, est-elle l'effet d'un processus commencé avec les présocratiques qui dirent l'ouverture de l'être sans empêcher l'oubli de cette ouverture à travers Platon, Aristote et Descartes ? L'âme exilée ici-bas que Platon transmet à la pensée métaphysique, atteste déjà l'oubli de l'être. Mais la notion du sujet reflète-t-elle uniquement ce que Heidegger appelle l'histoire de l'être et dont l'oubli métaphysique dessine les époques dans l'histoire de la philosophie ? La crise de l'intériorité marque-t-elle la fin de cette étrangeté de l'ex-ception ou de l'exil du sujet et de l'homme ? Est-ce pour l'homme apatride le retour à une patrie sur terre ?

Nous autres occidentaux, de Californie à l'Oural, nourris de Bible au moins autant que de présocratiques — ne sommes-nous pas étrangers au monde, mais d'une manière qui ne doit rien à la certitude du *cogito*, qui, depuis Descartes, exprimerait l'être de l'étant. Étrangeté au monde que la fin de la métaphysique n'arrive pas à dissiper. Sommes-nous devant le non-sens s'infiltrant dans un monde où jusqu'alors, l'homme n'était pas seulement

berger de l'être, mais élu pour lui-même ? Ou l'étrange défaite ou défection de l'identité confirmera-t-elle l'élection humaine : la mienne — pour servir, mais celle de l'Autre pour lui-même ? Les versets bibliques n'ont pas ici pour fonction de faire preuve ; mais ils témoignent d'une tradition et d'une expérience. N'ont-ils pas droit à la citation au moins égal à celui dont bénéficient Hölderlin et Trakl ? La question a une portée plus générale : les Écritures Saintes lues et commentées, en Occident, ont-elles incliné l'écriture grecque des philosophes ou ne sont-elles unies à elles que tératologiquement ? Philosophe, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie ?

On lit dans le psaume 119 : « Je suis étranger sur la terre, ne me cache pas tes commandements. » Le texte serait-il, selon la critique historique, tardif, et remonterait-il déjà à la période hellénistique où le mythe platonicien de l'âme exilée dans le corps, aurait pu séduire la spiritualité de l'Orient ? Mais le psaume fait écho à des textes reconnus comme antérieurs au siècle de Socrate et de Platon, au chapitre 25, verset 23 du Lévitique, notamment : « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi. » Il ne s'agit pas là de l'étrangeté de l'âme éternelle exilée parmi les ombres passagères, ni d'un dépaysement que l'édification d'une maison et la possession d'une terre permettra de surmonter en dégageant par le bâtir, l'hospitalité du site que la terre enveloppe. Car comme dans le psaume 119 qui appelle des commandements, cette différence entre le moi et le monde est prolongée par des obligations envers les autres. Écho du *dire* permanent de la Bible : la condition — ou l'incondition — d'étrangers et d'esclaves en pays d'Égypte, rapproche l'homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi. Le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité. La différence qui bée entre moi et

soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes.

L'homme libre est voué au prochain, personne ne peut se sauver sans les autres. Le domaine réversé de l'âme ne se ferme pas de l'intérieur. C'est « l'Éternel qui ferma sur Noé la porte de l'Arche », nous dit avec une admirable précision un texte de la Genèse. Comment se fermerait-elle à l'heure où l'humanité périt ? Y a-t-il des heures que le déluge ne menace pas ? La voilà l'intériorité impossible qui désoriente et réoriente les sciences humaines de nos jours. Impossibilité que nous n'apprenons ni par la métaphysique ni par la fin de la métaphysique. Écart entre moi et soi, récurrence impossible, identité impossible. Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Le retour à soi se fait détour interminable. Antérieurement à la conscience et au choix — avant que la créature ne se rassemble en présent et représentation pour se faire essence — l'homme s'approche de l'homme. Il est cousu de responsabilités. Par elles, il lacère l'essence. Il ne s'agit pas d'un sujet assumant des responsabilités ou se dérochant aux responsabilités, d'un sujet constitué, posé en soi et pour soi comme une libre identité. Il s'agit de la subjectivité du sujet — de sa non-indifférence à autrui dans la responsabilité illimitée, — car non mesurée par des engagements — à laquelle renvoient assomption et refus des responsabilités. Il s'agit de la responsabilité pour les autres vers lesquels se trouve détourné, dans les « entrailles émues » de la subjectivité qu'il déchire, le mouvement de la récurrence.

Étranger à soi, obsédé par les autres, inquiet, le Moi est otage, otage dans sa récurrence même d'un moi ne cessant de faillir à soi. Mais ainsi toujours plus proche des autres, plus obligé, aggravant sa faillite à soi. Ce passif ne se résorbe qu'en s'élargissant ; gloire de la non-essence ! Passivité qu'aucune « saine » volonté ne peut

vouloir et, ainsi, expulsé, à part, sans recueillir le mérite de ses vertus et de ses talents, incapable de se recueillir pour s'accumuler et s'enfler d'être. Non-essence de l'homme, possiblement moins que rien. « Il se peut, écrit encore Blanchot, comme on aime à le déclarer, que l'homme passe ». Il passe, il a même toujours déjà passé, dans la mesure où il a toujours été approprié à sa propre disparition... Il n'y a donc pas à renier l'humanisme à condition de le reconnaître là où il reçoit son mode le moins trompeur, jamais dans les zones de l'intériorité du pouvoir et de la loi, de l'ordre, de la culture et de la magnificence héroïque... »

Sans repos en soi, sans assise dans le monde — dans cette étrangeté à tout lieu — de l'autre côté-de-l'être — au-delà de l'être — c'est, certes, là une intériorité à sa façon ! Elle n'est pas construction de philosophe, mais l'irréelle réalité d'hommes persécutés dans l'histoire quotidienne du monde, dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens et sur laquelle les philosophes se voilent la face.

Mais cette responsabilité subie au-delà de toute passivité dont personne ne peut me délier en me relevant de mon incapacité de m'enfermer ; cette responsabilité à laquelle le Moi ne peut se dérober — moi à qui l'autre ne peut se substituer — désigne ainsi l'unicité de l'irremplaçable. Unicité sans intériorité, moi sans repos en soi, otage de tous, détourné de soi dans chaque mouvement de son retour à soi — homme sans identité. L'homme compris comme individu d'un genre ou comme un *étant* situé dans une région ontologique, persévérant dans l'être comme toutes les substances, n'a aucun privilège qui l'instaurerait but de la réalité. Mais il faut aussi penser l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que le *conatus* de la substance ou que l'identification intérieure ; à partir de la responsabilité qui, appelant toujours au-dehors dérange précisément cette intériorité ; il faut penser l'homme à partir du soi se mettant malgré soi à la

place de tous, substitué à tous de par sa non-interchangeabilité même ; il faut penser l'homme à partir de la condition ou de l'incondition d'otage — d'otage de tous les autres qui précisément, autres, n'appartiennent pas au même genre que moi, puisque je suis responsable d'eux, sans me reposer sur leur responsabilité à mon égard qui leur permettrait de se substituer à moi, car même de leur responsabilité je suis, en fin de compte, et de l'abord, responsable. C'est par cette responsabilité supplémentaire que la subjectivité n'est pas le Moi, mais moi.

LA JEUNESSE

Ce propos appartient-il aux « Considérations intempêtes » malgré le départ pris dans la situation intellectuelle de notre temps ? N'aura-t-il pas choqué par un vocabulaire périmé, idéaliste et humaniste ? L'occasion est bonne pour se demander, en terminant, si les aspirations de la jeunesse dans le monde d'aujourd'hui, malgré les violences et l'irresponsabilité où elles dégénèrent, se passent d'une pensée vouée à la subjectivité définie à partir de la responsabilité et contre la notion d'être⁹.

L'idée d'une subjectivité, incapable de s'enfermer — jusqu'à la substitution — responsable de toutes les autres et, par conséquent, l'idée de la défense de l'homme, entendue comme défense de l'homme autre que moi, préside à ce qui, de nos jours, s'appelle critique de l'humanisme. Celle-ci rejette la responsabilité figée, en « belles lettres » et où le Dire ramené au Dit, entre en conjonction avec ses propres conditions, fait structure avec ses contextes et perd sa jeunesse du dire¹⁰ ; jeunesse qui est rupture du contexte, parole qui tranche, parole nietzschéenne, parole prophétique, sans statut dans l'être, mais sans arbitraire, car issue de la sincérité, c'est-à-dire

de la responsabilité même pour autrui. C'est par cette responsabilité illimitée, non pas ressentie comme un état d'âme, mais *signifiant* dans le soi-même du soi, se consumant, subjectivité du sujet, comme braise recouverte de cendres (mais s'embrasant brusquement en torche vivante), — c'est par cette responsabilité, blessure brûlant de cruautés et de malheurs subis par les autres, que se caractérise notre époque autant que par ces cruautés et ces malheurs mêmes. Que malgré le mathématisme formel des structures, la nouvelle lecture de Marx et la technique psychanalytique, l'homme n'ait pas fini de compter pour l'homme, signifierait-il que la vie est foncièrement stupide et fermée à la science qu'elle engendra et que la bête humaine, selon la formule d'une sagesse suspecte, est invariable ?

Le sujet que nous avons surpris dans le dire d'avant le dit, fut qualifié de jeune. Cet adjectif indique le surplus du sens sur l'être qui le porte et qui prétend le mesurer et le restreindre. Dans la fulgurance de quelques instants privilégiés de 1968 — vite éteints par un langage aussi conformiste et aussi bavard que celui qu'il allait remplacer — la jeunesse a consisté à contester un monde depuis longtemps dénoncé. Mais la dénonciation était devenue, depuis longtemps, littérature et clause de style. Certaines voix ou certains cris lui rendirent sa signification propre et irrécusable. La vague notion de l'authenticité — dont on abuse — prit ici un sens précis. La jeunesse est authenticité. Mais jeunesse définie par la sincérité qui n'est pas la brutalité de l'aveu et la violence de l'acte, mais approche d'autrui, prise en charge du prochain, qui vient de la vulnérabilité humaine. Capable de retrouver les responsabilités sous la couche épaisse des littératures qui en délient, la jeunesse — dont on ne peut plus dire « si jeunesse savait¹¹ » — cessa d'être l'âge de la transition et du passage (« il faut que jeunesse se passe »), pour se montrer humanité de l'homme.

NOTES

AVANT-PROPOS

1. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 221, édition Georg Lasson : « C'est aux vues les plus profondes et les plus vastes de la *Critique de la raison pure* qu'appartient celle qui consiste à reconnaître l'unité qui constitue l'essence du concept comme unité *originellement synthétique de l'aperception*, comme unité du *je pense* ou la conscience de soi. »

2. Cf. *Critique de la raison pure*, B. 151, p. 130 de la traduction par Tremesaygues et Pacaud.

3. Où se placerait l'action dans la forme *logique* de l'unité ?

4. « Pardonne de grâce l'offense de tes frères et leur faute et le mal qu'ils t'ont fait »... Joseph pleura lorsqu'on lui parla ainsi... *Genèse*, 50, 17.

LA SIGNIFICATION ET LE SENS

1. Les idées exposées dans cette étude ont fait l'objet de conférences prononcées au Collège Philosophique en 1961, 1962, 1963 et, au mois de janvier 1963, à la Faculté Universitaire Saint-Louis de Bruxelles. — La partie terminale de ce texte avait fait l'objet, dans un autre contexte, d'une communication présentée le 12 mai 1963 dans le cadre des journées d'études de la *Wijsgerig Gezelschap* de Louvain et publiée sous le titre de : « La trace de l'Autre », dans la *Tijdschrift voor Filosofie* du mois de septembre de la même année.

2. Nous signalons le remarquable ouvrage de M. Roger LAPORTE

(*La Veille*, Gallimard, 1963) qui recourt également à la « notion » de *Il*.

HUMANISME ET AN-ARCHIE

1. Cf. M. SERRES, *Analyse symbolique et méthode structurale*, l'une des plus éclairantes mises au point des sens que revêt la mutation actuelle en philosophie (*Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, octobre-décembre 1967). Cette remarquable étude est datée de 1961 — ce qui souligne encore la sûreté de l'analyse.

2. Ce qui justifierait la position de Sartre pour qui tout engagement et tout *non-engagement* supposent liberté.

3. Les formules dans lesquelles s'inscrit cette subordination du sujet aux structures ou à l'être anonymes, se sont dessinées dans la pensée occidentale bien avant la crise actuelle de l'humanisme. Pour Hegel, le sujet n'est que l'écart entre le sujet et le prédicat de la proposition spéculative : « ... Quand le premier sujet (le sujet du système), entre dans les déterminations mêmes et en est l'âme, le second sujet, c'est-à-dire le moi qui sait, trouve encore dans le prédicat le premier sujet avec lequel il veut en avoir fini, et par-delà lequel il veut retourner en soi-même, et au lieu de pouvoir être l'élément opérant dans le mouvement du prédicat, ce qui décide par la ratiocination de la convenance de tel ou tel prédicat au premier sujet, il a plutôt affaire au Soi du contenu, il ne doit pas être pour soi, mais faire corps avec le contenu même. » Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, pp. 53-54 de la traduction de Jean Hyppolite. Ce texte est commenté avec pénétration et clarté dans le bel article de J.-F. MARQUET auquel nous renvoyons. Cf. *Système et sujet chez Hegel et Schelling*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, n° 2.

4. C'est sur ce point que la phénoménologie husserlienne se trouve en opposition radicale avec toute la philosophie qui, pour une bonne part, lui doit sa naissance. C'est sur ce point qu'elle demeure foncièrement humaniste. La subjectivité, irréductible aux conditions transcendantales, purement logiques, de l'école de Marbourg, si semblable au psychique humain, même après l'*ἐποχή* phénoménologique, est l'Absolu. Contre les ressorts des systèmes, s'affirme l'*implication intentionnelle* : thèmes, horizons, mémoire, sédimentation de l'histoire attendant réactivation dans

une subjectivité vivante. Le sujet n'est pas un moment dans un ordre non humain ou idéal. Tout au contraire, objectivité, structure, sens pensé — tout ce qui peut être capté dans l'attitude visant ou « intuitionnant » l'objet, — est toujours abstrait. Le regard de la réflexion *sur* la subjectivité est seul à même de saisir ce à quoi « la pensée voulait en venir ». *La pensée tournée vers l'objet pense de cet objet, peut-on dire, infiniment moins qu'elle n'en pense.* — Il est certes loisible d'interroger Husserl sur le sens d'être de la subjectivité. Mais alors on a supposé que la question sur le « sens d'être » est l'ultime et que l'interrogation est recherche de l'ultime. Remonter au concret de la subjectivité historique, à l'intention, est, peut-être une interrogation d'un tout autre type, *par-delà le thématizable et l'ultime* — et cela, quelles que soient les voies que la phénoménologie husserlienne a suivies en fait.

5. C'est certainement là la difficulté majeure du *Pour l'Homme* de Mikel DUFRENNE (Éditions du Seuil, 1968), où le talent le dispute au courage et où l'homme est restitué à son essence naturelle, à sa région dans l'être ; alors que de la critique de l'humanisme résulte peut-être le plus clairement « l'impossibilité » de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre. « Moi » et « Autrui » dont je suis responsable, nous sommes précisément *différents* de par cette responsabilité unilatérale. Je supporte toute chose et Autrui, mais autrement qu'à l'image d'une substance en repos sous les accidents.

6. Nietzsche n'est-il pas le souffle exceptionnel pour faire résonner cet « au-delà » ?

7. Cf. notre étude *Langage et Proximité*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (2^e édition, Paris, Vrin 1967), p. 217.

8. Certes pendant le « dernier quart de seconde » c'est elle qui vient contre moi démesurée, mais là déjà s'approche Autrui. Cf. *Totalité et Infini*, p. 211.

9. Cf. notre article *La Substitution*, in *Revue Philosophique de Louvain*, août 1968.

10. Responsabilité — le « pré-originel » est *Dire*. Mais responsabilité — *Dire* imprudent et risqué, communication de soi que toute information présuppose. Être en deçà, l'en deçà de l'être — c'est *Dire*, toujours se découvrir, s'exposer *tendre la joue* qui est l'expiation de la violence subie par la faute d'autrui et où le présent de cette violence ainsi déjà se réfère au pré-originel. Mais ce *Dire* de la responsabilité porte dans son extravagance — dans sa transcendance — la possibilité et la nécessité de la pesée,

de la pensée, de la justice. (Cf. la fin de notre article sur la Substitution, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1968, n° 3).

11. En deçà de la passivité, encore toute relative, de la matière et de l'inertie des choses.

12. Provoquée dans le sujet — ou susceptibilité qui dessine la subjectivité même du sujet.

13. Contre Fichte et contre Sartre — qui pensent que tout ce qui est dans le sujet et jusqu'au sujet lui-même, remonte à une position due à ce sujet même. Mais Sartre a parlé du sujet *condamné* à la liberté. C'est le sens de cette *condamnation* que décrivent les pages qui viennent.

14. Annulation qui consiste à « aggraver » la servitude en me révélant le visage de l'Autre et en m'ordonnant à lui, mais en me libérant de moi. Nous ne développons pas ici cet aspect du problème de la subjectivité réservé à une autre étude, mais auquel est souvent fait allusion dans nos articles déjà cités *Langage et Proximité* et *La Substitution*.

15. Il ne faut pas penser le bien au niveau du sentiment adoucissant la violence de la responsabilité non justifiée par un acte libre et qui appartiendrait à l'« expérience de la responsabilité ». Il est, de soi, passivité — quand il est précisément.

16. « Où me cacher ? Fuyons dans la nuit infernale ! Mais que dis-je ? Mon père y tient l'urne fatale » — dit Racine dans *Phèdre* où la responsabilité de la responsabilité est une fatalité. Mais la paternité du Bien est aperçue dans sa possibilité. — « Je ne t'abandonnerai pas, mais je ne te lâcherai pas », dit, selon la Bible, l'Éternel à Josué : l'impossible divorce est ici le suprême refuge.

17. C'est peut-être dans cette perspective du pré-originel qu'ouvre l'irrécusable responsabilité pour les autres — ou la passivité du bien — que peut se dire la création ex-nihilo : passivité qui exclut jusqu'à la réceptivité, puisque dans la création ce qui serait encore à même d'assumer minimalement l'acte — telle une matière assumant de par ses puissances la forme qui la pénètre — ne surgit qu'une fois l'acte créateur achevé. Thèse qui n'a aucun pouvoir — ou qui n'a pas la faiblesse — de rejoindre l'affirmation dogmatique sur la création. La notion de création n'est pas introduite ici comme concept ontologique dans une remontée à la cause première de l'être à partir d'une donnée, ni dans une remontée, à l'origine du temps à partir du présent — démarche qui, malgré les antinomies kantienues, aurait miraculeusement trouvé un argument qui permettrait de réduire au silence l'antithèse. La création n'est pas pensée ici

comme affirmation d'une thèse, laquelle dans le thème, dans le présent, suppose déjà la liberté, c'est-à-dire le Moi prétendument incréé, contestant la création. La « créaturalité » du sujet ne peut pas se faire représentation de la création. Elle est « pour le Moi », prétendument incréé, son expulsion en *soi* dans la passivité d'une responsabilité débordant la liberté.

18. L'incarnation — foncièrement érotique — est aussi l'impossibilité de s'échapper à soi, c'est-à-dire de fuir ses responsabilités. Par là, le caractère illusoire de la rupture avec la soumission, se montre.

SANS IDENTITÉ

1. *La Nouvelle Revue Française*, n° 179, pp. 820-821. Et, d'une façon prophétique, plus de six mois avant mai 1968, Blanchot voit se substituer à l'humanisme littéraire, l'humanisme du cri et du « cri écrit », les « *graffites des murailles* ».

2. Cf. à ce sujet le beau livre de Mikel DUFRENNE, *Pour l'Homme* (Éditions du Seuil, Paris, 1968). Cf. aussi *Revue Internationale de Philosophie*, n° 85-86 et notamment l'article de Louis MARIN. Il faut noter cependant que Heidegger lui-même range la logistique, la sociologie et la psychologie parmi les manifestations du nihilisme et de la volonté de puissance appartenant à la métaphysique finissante. Cf. *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, p. 220 ; Cf. plus loin note 4.

3. Ce terme s'emploie dans cette étude comme le nom abstrait du verbe être.

4. Dans l'œuvre de Husserl, l'anti-psychologisme se dirigeait surtout contre la « naturalisation » de la conscience, mais préservait l'intériorité souveraine du sujet dans l'idéalisme transcendantal. La subjectivité transcendantale fondait tout savoir. L'intentionnalité par laquelle la conscience signifiait *ouverture* se constituait comme *contenu* au niveau du temps immanent. Et noèses et noèmes et objets intentionnels se constituaient, en fin de compte, à l'intérieur de la conscience certaine d'elle-même ; qu'importe si seule la phénoménologie — et après coup — est à même de réactiver et d'explicitier l'œuvre, au premier abord, clandestine, de la conscience constituante ! La conscience rend compte de l'univers, prémunie contre toute effraction traumatique, *secura adversus deos*. L'anti-psychologisme heideggerien met en question cette origine de tout sens en Moi. Non point, certes, en

subordonnant l'être aux structures logiques (qui, pour Heidegger, ne sont pas langage), ni à une texture mathématique (qui pour lui n'est pas un texte). Et c'est très nouveau, cet anti-psychologisme qui n'est pas logiciste ! Mais pour Heidegger, le sujet n'a rien d'intérieur à exprimer. Il est tout entier pensé à partir de l'Être et de la vérité de l'Être. — Notre propre interrogation se situe là : la subjectivité n'est-elle pas sincérité — mise à découvert de soi — qui n'est pas une opération théorique, mais une offrande de soi — *avant* de se tenir dans « l'ouverture de la vérité », avant de « dévoiler l'être ».

5. *Lamentations*, 3. 30.

6. Nous pensons au terme biblique « Rakhamin » que l'on traduit par miséricorde mais qui contient une référence au mot « Rekhem » — utérus : il s'agit d'une miséricorde qui est comme une émotion d'entrailles maternelles.

7. *Cf. Jérémie*, 31. 20.

8. La notion de subjectivité qui est proposée ici, ne consiste ni en conjonction de structures, ni en réseau de réflexes. Elle ne revient pas à l'intériorité de la conscience transcendantale prémunie contre tout traumatisme et, du fond de sa réceptivité même, assumant le donné. La subjectivité *signifie* par une passivité plus passive que toute passivité, plus passive que la matière, par sa vulnérabilité, par sa sensibilité, par sa nudité plus nue que la nudité, par le dénudement sincère de cette nudité même se faisant dire, par le dire de la responsabilité, par la substitution où la responsabilité se dit jusqu'au bout, par l'accusatif sans nominatif du soi, par l'exposition au *traumatisme* de l'accusation gratuite, par l'expiation pour Autrui. Traumatisme désarçonnant la conscience toujours en éveil, mais projetée dans une résignation à travers une nuit où, sous l'effet du traumatisme, s'opère le retournement du Moi en Soi. Nuit d'inconscient, certes. Mais en retrouvant le drame inter-humain et l'inconscient par-delà la vigilance de l'idéalisme transcendantal et de la psychologie classique, on peut penser que le drame inter-humain du subjectif est plus profond que le drame érotique et que celui-là porte celui-ci. L'éros suppose le visage.

9. Il est intéressant de noter combien parmi les « sentiments » les plus impératifs de mai 1968 dominait le refus d'une humanité qui se définirait non pas par sa vulnérabilité plus passive que toute passivité, par sa dette envers l'autre — mais par sa satisfaction, ses acquits et ses acquêts. Par-delà le capitalisme et l'exploitation, on contestait ses conditions : la personne comprise comme accumulation en être, par les mérites, les titres, la

compétence professionnelle — tuméfaction ontologique pesant sur les autres jusqu'à les écraser, instituant une société hiérarchisée, se maintenant au-delà des nécessités de consommation et qu'aucun souffle religieux n'arrivait plus à rendre égalitaire. Derrière le capital en *avoir*, pesait un capital en *être*.

10. Impossibilité de parler qui est peut-être l'expérience la plus incontestable de notre époque. Nous ressentons le discours comme insupportable solennité, déclamation et sermon, de sorte que nous ne pouvons parler et entendre sans écœurement que le discours algorithmique de la science, le quotidien : « donnez-moi un verre d'eau » — et être tenté par le discours violent — déjà cri, destructeur du dit.

11. Possède-t-elle les pouvoirs qu'on lui attribuait autrefois quand on lui refusait les savoirs ? Car à moins de renoncer à la société et, dans la responsabilité illimitée pour les autres, d'engloutir toute possibilité de répondre *en fait*, on ne peut éviter ni dit, ni lettres, ni belles lettres, ni compréhension de l'être, ni philosophie. On ne peut pas s'en passer si l'on tient à manifester à la pensée — fût-ce en le déformant — l'au-delà de l'être lui-même. Manifestation au prix d'une trahison, mais nécessaire à la justice qui se résigne à la tradition, à la continuité, aux institutions, malgré leur infidélité même. Ne pas en avoir cure, c'est frôler le nihilisme.

N.B. Les textes de cet ouvrage sont précédemment parus dans des revues :

La Signification et le Sens dans la « Revue de métaphysique et de morale », 1964.

Humanisme et an-archie dans la « Revue internationale de philosophie », 1968.

Sans identité dans « L'Ephémère », 1970.

Table

Avant-propos	7
LA SIGNIFICATION ET LE SENS	15
HUMANISME ET AN-ARCHIE	71
SANS IDENTITÉ	93
<i>Notes</i>	115