

Michel Haar

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE
ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE
ET MÉTAPHYSIQUE



Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 049752 7

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1999, février

© Presses Universitaires de France, 1999
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

- Préface. — La phénoménologie française et la persistance de la métaphysique, 1
1. — Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty, 9
 2. — Sartre contre Heidegger : une défense aveugle de la métaphysique, 35
 3. — L'obsession de l'autre chez Levinas, 67
 4. — Le jeu de Nietzsche dans Derrida, 85
 5. — Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique, 113

La phénoménologie française et la persistance de la métaphysique

Il n'y a, semble-t-il, dans la philosophie française contemporaine, aucun consensus. Si formellement et uniformément la phénoménologie est acceptée comme méthode qui consiste essentiellement à faire voir et à décrire les phénomènes tels qu'ils se montrent, c'est dans la pure intériorité, celle de l'auto-affection que réside pour Michel Henry le lieu de déploiement ainsi que la vérité des phénomènes, alors que pour Lévinas c'est de la pure extériorité, celle de l'« absolument Autre » que découle tout sens. Il n'y a pas même de réserve partagée à l'égard du concept de métaphysique, ni à la façon de Kant comme ce qui outrepassse les limites de l'expérience, ni à la façon de Nietzsche comme ce qui constitue un « arrière-monde » en rupture avec le monde sensible. Partout le métaphysique est au moins subrepticement maintenu comme *l'originnaire* : ainsi chez Derrida qui décrit l'écriture comme le milieu de gestation et de provenance des catégories métaphysiques. La tâche d'une « destruction de la métaphysique » n'est donc pas généralement prise en compte, ni même prise en vue, bien au contraire. Sartre et Merleau-Ponty y sont indifférents et n'en voient pas l'intérêt. Ce dernier intitule un article peu théorisé de *Sens et non-sens* « le métaphysique en l'homme », tandis que Sartre à la fin

de *L'être et le néant* annonce une future « métaphysique de la nature ». Jamais il ne se demande si le fait que le pour-soi se pose lui-même comme un absolu d'auto-détermination ne relèverait pas d'une métaphysique.

L'attitude de Lévinas est à cet égard surprenante : il reprend à son compte le terme de métaphysique en un sens totalement non critique et non péjoratif. Il consacre les premières pages de *Totalité et infini*, dans un chapitre intitulé « Métaphysique et transcendance », à la définition du « Désir métaphysique » (avec une majuscule) comme ouverture et accès à cet absolu qu'est l'Autre. La métaphysique est ainsi comprise comme l'événement venu de l'Autre, d'une exposition à l'Autre, ou comme « la mise en question du Même par l'Autre »¹, comme la véritable rencontre avec l'absolu. Il n'y a pas d'expérience plus positive, de terme plus laudatif, que celui de métaphysique. La métaphysique est la relation de transcendance par laquelle nous devenons susceptibles d'accueillir l'Autre, comme au-delà de l'être, lequel s'identifie avec le Même. « La métaphysique précède l'ontologie »². La relation métaphysique se trouve ainsi arrachée à la relation théorique pour être confiée à la relation éthique. Comme l'écrit Lévinas, « notre rapport avec le Métaphysique (majuscule !) est un comportement éthique »³ ou encore : « Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique »⁴. Cette vérité, comme Autrui lui-même, est transcendance, c'est-à-dire incompréhensibilité au sens étymologique. Curieusement le terme de transcendance est privé de son sens habituel qui est de désigner le mouvement par lequel un étant s'élève au-dessus de lui-même ou se trouve élevé au-dessus des autres, comme la transcendance du Bien par rapport aux Idées chez Platon. Ici il s'agit d'une transcendance passive si l'on peut dire : Autrui me révèle mon être-dépassé par lui. Je suis exposé à la transcendance d'Autrui, transcendance

1. *Totalité et infini*, p. 13.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 50.

4. *Ibid.*, p. 51.

infinie qu'aucun discours, aucune conscience ne peuvent capter. Dans la relation éthique Autrui reste absolu, c'est-à-dire séparé. Cette séparation met en question le moi. Autrui s'impose comme une exigence « plus originelle que tout ce qui se passe en moi »¹.

Si Autrui m'est donné non seulement comme extérieur, mais, dans le fond le plus intime de ma subjectivité, elle-même pensée comme « l'Autre dans le Même »², s'il m'est donné dans une proximité antérieure à la présence de moi à moi, et ce jusqu'à l'« obsession », on perd de vue le sens de ce que Lévinas appelle le « désir métaphysique ». Certes le désir métaphysique est désir de l'autre. Mais comment peut-il encore y avoir désir, s'il n'y a pas distance, s'il y a fusion immédiate entre le désirant et le désiré ? Si Autrui est plus proche de moi que moi, *intimior intimo meo*, le désir est rendu impossible par cette proximité même. Il ne saurait y avoir désir sans une altérité absolue ou tout au moins relative, ou du moins sans une extériorité véritable. Si l'Autre est ce qui définit essentiellement le sujet, comment ce dernier désirerait-il ce qui le constitue ? Et comment pourrait-il le constituer s'il était absolument autre ? Et comment pourrait-il le désirer s'il n'en était pas absolument distinct ? Si l'Autre était plus intime que moi, le désir métaphysique ne se transformerait-il pas en désir de soi, en narcissisme, dans lequel toute transcendance se perdrait ? Il faut pour qu'il y ait désir, qu'il y ait séparation, extériorité. Si la subjectivité et l'intériorité se définissent comme « l'Autre dans le même », il n'y a pas de démarche métaphysique externe à accomplir, pas de distance à franchir, puisque la transcendance est là même où nous sommes, l'espace dans lequel nous nous mouvons. L'aveuglement à la métaphysique est possible, mais c'est l'aveuglement à ce que nous sommes. Et ce que nous sommes nous renvoie à une indépassable ambiguïté, à l'Autre comme immanent et à l'Autre comme transcendant. A partir du moment où « Autrui est métaphysique »³,

1. *Ibid.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. *Ibid.*, p. 59.

je ne puis avoir affaire qu'à du métaphysique de tous côtés, hors de moi et en moi.

L'événement métaphysique par excellence, la rencontre avec l'extériorité radicale, la rencontre avec Autrui, n'est pas une rencontre avec un phénomène, mais une rencontre avec l'absolu. C'est en ce point que Lévinas rejoint Michel Henry en un étrange consensus, celui qui les fait adhérer tous deux à une phénoménologie de l'absolu : pour l'un comme pour l'autre l'absolu se donne, se rencontre, se phénoménalise. Dans les deux cas il s'agit d'une rencontre immédiate. Pour Michel Henry, c'est l'immanence de l'identité à soi — celle que révèle le sentiment, l'auto-affection. Pour Lévinas c'est la transcendance « métaphysique » de l'Autre telle qu'elle surgit immédiatement dans le rapport à soi. Ces deux positions sont totalement opposées, comme le sont immanence et transcendance, mais elles ont en commun l'affirmation d'avoir mis le doigt sur un absolu. Cet absolu ne se trouve pas déduit d'une description phénoménologique, mais postulé dès le départ.

Les analyses dites phénoménologiques de Lévinas tout comme celles de Michel Henry désobéissent à l'idée que le phénomène comme tel ne peut se manifester sinon dans un horizon fini et dont le déploiement ne peut se donner que par esquisses. Mais faut-il en conclure que l'irrespect de la règle de la modestie phénoménologique qui interdit la revendication de l'Absolu condamne irrémédiablement ces analyses à la fausseté ? Nous pouvons parfaitement nous accorder avec telle ou telle analyse lévinassienne, comme celle de la demeure et de l'habitation sans accepter l'idée corrélatrice que l'habitation est l'accomplissement concret de l'intériorité comme voie d'accès métaphysique à Autrui. De même on peut souscrire à la critique que fait Michel Henry de la connaissance rationnelle sans lui accorder que l'auto-affection constitue la subjectivité en un absolu.

Contrairement à ses prédécesseurs, Jacques Derrida ne fait aucun recours à l'absolu et le terme de métaphysique ne connaît chez lui qu'un usage strictement péjoratif. Cependant on ne trouve chez lui aucune définition de l'essence de la métaphysique, à la

différence de Heidegger, dont il s'inspire. Tantôt la métaphysique se trouve identifiée à la « présence » prise comme présence pure, pleine et sans reste, présence absolue, dans l'expression souvent répétée « métaphysique de la présence », tantôt elle renvoie à un système d'oppositions binaires, essence/apparence, intelligible/sensible, âme/corps, intuition/discours, propre/figuré, qui dépendent elles-mêmes de l'opposition de l'*originnaire* et du *dérivé*. Comme il n'y a pas chez Derrida de théorie de l'aveuglement produit par la métaphysique et en particulier pas de doctrine de l'oubli de l'être, on ignore pour quelle raison il faudrait mener une critique ou un dépassement de la métaphysique. Derrida soupçonne d'autre part la phénoménologie d'appartenir à la « métaphysique de la présence » dans la mesure où elle accorde un privilège fondamental à la présence à soi de la conscience et à la proximité comme identité à soi. Mais si l'expression « métaphysique de la présence » est dépourvue de contenu faute d'une quelconque analyse de la métaphysique, quelle est la portée d'un tel soupçon ? L'analyse heideggérienne est constamment évoquée et posée à l'arrière-plan comme « incontournable »¹, mais si elle est prise comme autorité, cette autorité, totalement sujette au vague, reste purement allusive et se trouve privée de toute efficacité démonstrative. Ainsi la présence est renvoyée à l'onto-théologie selon une démonstration accordée à Heidegger mais d'une façon si nébuleuse qu'on ne sait pas s'il s'agit d'une allusion à la substance ou à Dieu ou à quelque autre étant primordial : « cette valeur de présence dont Heidegger a montré qu'elle est la détermination onto-théologique de l'être »². Mais Heidegger n'entend pas montrer que toute présence est par essence métaphysique ! Au contraire il insiste fortement dans *La parole d'Anaximandre* sur la finitude de la présence, sur sa limitation temporelle : « Le présent, écrit-il, est ce qui, à chaque fois, séjourne pour un temps. »³ Le présent est un

1. *Marges*, p. 22.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Chemins*, coll. « Tel », p. 427.

séjour transitoire entre une arrivée et un départ. Il y a quelque chose de tragique dans l'oubli de cette finitude, lorsqu'un présent insiste dans la présence pour se cramponner en quelque sorte sur son espace et son temps de présence. La bonne présence est celle qui est ouverte à sa propre disparition, celle qui loin de se vouloir éternelle se laisse appartenir au non-présent. L'être authentique pour la présence implique symboliquement un être pour la mort. Loin qu'il y ait pour Heidegger une « valeur de présence » en soi, la présence ne prend sens pour lui que relativement à une absence. Le terme de présence n'a pas par lui-même de signification métaphysique. Le métaphysique est lié non pas à la présence comme telle, mais à son caractère de permanence, au mépris de toute finitude, c'est-à-dire en fait à l'oubli de la temporalité.

On peut se demander si le geste constant de Derrida qui consiste à remonter des oppositions métaphysiques à leur « origine », la différance, n'est pas à son tour métaphysique. Car la différance est le mouvement de la production des différences, par exemple entre sensible et intelligible, intuition et discours, nature et culture. « Les différences sont produites par la différance. »¹ La différance est « la racine commune de toutes les oppositions de concepts »². Cette différance n'est jamais présente, mais toujours le « jeu », l'écart entre les opposés fondamentaux. Ainsi, le concept est intuition différée, la culture, nature différée, etc. Que la production de différences, leur condition de possibilité soit en elle-même une sphère originaire indépendante, qu'il y ait quelque chose comme une « racine commune » de la systématité métaphysique, c'est là un présupposé qui ne renvoie pas nécessairement à une unité préalable originaire, mais renvoie forcément à une genèse d'ordre transcendantal qui reconnaît la différance comme l'antériorité absolue précédant le système des différences. Antériorité absolue,

1. *Marges*, p. 15.

2. *Positions*, p. 17.

« ultime référence »¹, « rien ne précède la différence »². Toutes les « oppositions métaphysiques »³ (signifiant/signifié ; sensible/intelligible ; écriture/parole ; diachronie/synchronie ; espace/temps ; passivité/activité) sont relativisées, « deviennent non pertinentes », par rapport à la différence qui les produit sans nullement les fonder. Derrida admet le caractère *originel* de la différence, à la condition de la dissocier tout à fait d'un fondement. Il dit, en écrivant le mot « origine » successivement entre guillemets puis sans guillemets : « La différence est l'“origine” non pleine, non simple, l'origine structurée et différenciant des différences. »⁴ Non seulement Derrida accepte la notion d'origine, mais il la définit comme « le mouvement de jeu qui produit les différences »⁵, ou « la différence qui produit les différences »⁶. D'une façon très nietzschéenne il pose le multiple comme originaire. En d'autres termes la production des différences, leur jeu toujours déjà pluriel, est le point de départ absolu en deçà duquel on ne peut pas remonter. Il n'y a pas d'abord de substances qui ensuite entraient dans des oppositions, mais ce sont les oppositions qui produisent les identités substantielles. Toutes les identités sont tardives, dérivées. Résumant la position de Nietzsche et la reprenant à son compte, Derrida écrit : « Il n'y aurait pas de force en général sans la différence entre les forces. »⁷ Au fond il s'accorde avec la définition nietzschéenne de la métaphysique comme primat de l'intelligible, de l'un, du signifié. Il n'y a de dépassement de la métaphysique que par son *renversement*, à savoir par la position du primat du sensible, du multiple, du signifiant. Rien n'est antérieur au système des différences. « La différence est peut-être plus vieille que l'être

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 78.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Marges*, p. 18.

lui-même.»¹ La pensée de l'être, suggère Derrida, serait encore dépendante d'une sujétion platonicienne à l'un et à l'être comme unité transcendante. Le renversement de la métaphysique qu'opère Derrida ne reste-t-il pas prisonnier des oppositions renversées ? Et selon une logique qui s'apparente à celle du « renversement du platonisme » ? Le primat du texte et de l'écriture, s'il introduit une critique de l'intelligible comme présence pure et transparence à soi, ne fait pas en effet sortir du jeu des opposés qui se trouve constamment rappelé (entre corps et âme, dehors et dedans, oubli et mémoire, écriture et parole)². Au contraire, il s'agirait de montrer que toute la métaphysique, tout son système d'oppositions, se déploie à l'intérieur de ce que la philosophie cherche à réduire au statut d'imitation, de double, d'image inférieure, de copie défectueuse. L'écriture est le « milieu » dans lequel s'opposent les opposés, leur lieu de genèse ou de production, « le milieu antérieur pour lequel se produit... l'opposition entre l'*eidōs* et son autre »³. L'originaire se trouve situé dans l'un des opposés, celui que la métaphysique considère comme le dérivé, à savoir l'écriture. Dans cette inversion l'opposition de l'originaire et du dérivé ne disparaît pas ! Derrida renverse le procès fait par Platon à l'écriture dans le *Phèdre* : l'écriture n'est pas un mauvais remède à l'oubli, qui loin de l'éviter l'aggrave. L'écriture est le signifiant, la visibilité, le pouvoir de manifestation sans lequel rien n'apparaîtrait au-dehors. « Ce dont rêve Platon, écrit-il, c'est d'une mémoire sans signe »⁴, à savoir une pure et infinie présence à soi, sans médiation. Il y a une certaine naïveté, elle-même métaphysique, dans cette critique du platonisme, qui cherche à rétablir, à réintroduire la vérité perdue, oubliée par Platon, la double vérité du corps et du langage comme unité originaire du signifiant.

1. *Ibid.*, p. 77.

2. Cf. par exemple *La dissémination*, p. 145.

3. *Ibid.*, p. 144.

4. *Ibid.*, p. 124.

Proximité et distance
vis-à-vis de Heidegger
chez le dernier Merleau-Ponty

Il semblerait, si l'on en juge par le grand nombre de références (elliptiques certes mais jamais critiques) faites à Heidegger dans les « Notes de travail » de l'œuvre inachevée *Le visible et l'invisible* — notes rédigées entre janvier 1959 et mars 1961 — que le dernier Merleau-Ponty se soit considérablement rapproché de l'auteur d'*Acheminement vers la parole*, texte qu'il commentait dans ses derniers cours. Pourtant ce rapprochement, dont témoigne l'un des premiers de ces fragments posthumes, datés de janvier 1959, laisse perplexe :

« Le monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger. »¹

Puisque Merleau-Ponty n'est pas sans savoir le rejet heideggerien radical du « primat de la perception », qu'il vient d'ailleurs lui-même de remettre en cause partiellement, quel peut être le sens de cette démarche de réappropriation de l'ontologie du second Heidegger ? Pourquoi se sent-il proche de lui au point de multiplier ces convergences souvent forcées et parfois sibyllines ou pour le

¹ *Le visible et l'invisible* (ci-dessous *VT*), p. 223.

moins allusives, et s'étant pour ainsi dire assimilé le langage heideggerien, pourquoi parle-t-il constamment, presque à chaque page, de « l'Être » (avec majuscule), de « l'être dont le langage est la maison »¹ (sans guillemets), écrivant que le visible « n'est pas visible, mais *unverborgen* »², allant à plusieurs reprises jusqu'à invoquer « une *dimensionnalité universelle* qui est l'Être (Heidegger) »³ ? Cette dernière définition, prêtée à Heidegger, n'est qu'une modification de celle que celui-ci rejette expressément au tout début de *Sein und Zeit* : l'être comme « le concept le plus universel ». Le mot « concept » est certes remplacé par « dimensionnalité », expression métaphorique vaguement spatialisante qui signifie « la dimension de toutes les dimensions » et désigne énigmatiquement le champ « universel » du Sensible tel qu'il se donne à la perception. Pourquoi prêter à Heidegger cette pensée de l'universalité du Sensible, ou du « il y a primordial » du Visible, ou encore de cet « élément » de tous les éléments, en un mot de « l'Être sauvage ou brut » ou encore de la *chair du monde* ? Merleau-Ponty ne peut ignorer que « la pensée de l'être », et davantage encore la doctrine de l'Histoire de l'Être, est foncièrement incompatible, tant à cause de l'insertion de l'être dans l'Histoire que de la rupture avec l'idée métaphysique d'après elle de *totalité naturelle* — avec l'universalisme de la chair et avec cette intuition centrale qui postule : « Mon corps est fait de la même chair que le monde. »⁴

Il est évident qu'il a fallu un motif bien puissant pour que Merleau-Ponty, comme nous le verrons, renonce à son attitude initialement critique, à l'égard de Heidegger, et que ce motif n'est autre que son ralliement partiel à lui, à partir de l'admiration pour l'un des thèmes essentiels de la dernière phase de sa pensée, à savoir

1. *VI*, p. 267.

2. *Ibid.*, p. 300.

3. *Ibid.*, p. 319 (cf. aussi p. 280).

4. *Ibid.*, p. 302.

la *dépossession* de l'homme de ses *propriétés* où *facultés* — transférées à l'être — idée qui l'aide à critiquer la notion à laquelle il était tant attaché de propriété du « corps propre », et à accomplir son propre « tournant ». Il faut ajouter à cela l'adoption de l'idée heideggérienne de la vérité comme *Unverborgenheit*, découverte recouvrant, avec cependant une distorsion ou une divergence importante, qui tient au fait que ce qui est en retrait, l'invisible du visible par exemple, peut parfaitement être nommé.

Ce rapprochement avec Heidegger s'est fait tardivement, sans doute dix ans après la *Phénoménologie de la perception*, qui, quant à elle, ne manifestait nullement une telle reconnaissance, fût-elle injuste et réappropriante, comme l'est l'ultime, alors que c'était bien *Sein und Zeit* qui avait servi sinon de garantie ou de modèle, du moins d'inspiration évidente à l'abandon de l'*Épochè* husserlienne et à la position du monde comme irréductible. Sans doute Merleau-Ponty mesurait-il la distance entre la définition heideggérienne du monde comme réseau des renvois ustensilaires et la sienne propre : « Le monde est cela que nous percevons » ; « la perception du monde [est] ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité »¹ — proche de Husserl. S'il citait à plusieurs reprises *Sein und Zeit* dans son chapitre « La temporalité », c'était pour le critiquer afin de maintenir contre le primat de l'avenir « le privilège du présent », défini par lui comme « la zone où l'être et la conscience coïncident »², reprochant à Heidegger une thèse qu'il n'a jamais soutenue, savoir la possibilité pour le *Dasein* d'accéder « définitivement » à la temporalité authentique :

« Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, a d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger : car, si le temps est

1. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XI.

2. *Ibid.*, p. 485.

une *ek-stase*, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions-nous définitivement de l'inauthentique ? »¹

Il semble que ce qui poussait à cette époque Merleau-Ponty à rejeter Heidegger, c'est qu'il le situait du côté de Sartre, du côté d'un solipsisme héroïque qui s'efforce de s'extraire d'un monde conçu comme lieu de facticité et obstacle à surmonter. Bien que rien ne soit plus étranger à Heidegger que l'idée d'un combat du pour soi contre l'en soi, il ne trouvait pas chez lui, à juste titre, le modèle de cette philosophie quasi fusionnelle de l'immanence radicale, élémentale, et de ce physicisme moniste de nouveau style vers lesquels lui-même allait s'orienter.

Ce que recherche Merleau-Ponty, c'est une manière de sortir du primat de la conscience percevante et de délivrer la phénoménologie de la lourde hypothèque de la métaphysique postcartésienne de la subjectivité, dont la survivance chez Husserl, sous la figure de l'Ego transcendantal « constituant », omnipositionnel, était si puissante. La conscience percevante est toujours *précédée* par l'être-perçu dont elle découvre que les structures fondamentales : la profondeur, l'épaisseur, la prégnance de la *Gestalt* comme forme qui fait sens, les déformations perspectivistes, la logique des équivalences intersensorielles (par exemple entre la vue et l'ouïe) donnée par le « schéma corporel », le rapport entre celui-ci et les kinesthèses, etc. — loin qu'elles soient posées par elle, s'imposent à elles. Ne faut-il pas en tirer la conséquence que ce que la phénoménologie de la perception attribuait à la subjectivité sous la forme de propriétés du corps propre, ce sont en vérité *les traits les plus généraux de l'Être* ? Dans cette décentration du sujet — où celui-ci reçoit de l'Être (pour garder la graphie de Merleau-Ponty) l'essentiel de ses capacités et se voit dépossédé de ses anciennes « facultés », voire de toute initiative — toute l'œuvre du dernier Heidegger

1. *Ibid.*, p. 489.

a joué incontestablement le rôle d'un modèle magistral. En témoigne la formulation typiquement heideggérienne, presque jusqu'à faire cliché (« se montre et se cache »), de cette opération de déplacement : « A la vérité, mouvement, repos, distances, grandeurs apparents, etc., ne sont que [...] différentes expressions de ce gonflement cohérent à travers lequel se montre et se cache l'Être. »¹ Mais c'est uniquement l'anthropocentrisme que ce modèle aide à dépasser. Il ne s'agit nullement d'adopter la critique heideggérienne du primat de la perception — que nous allons rappeler brièvement — mais de montrer que celle-ci se fait *en l'être*, ou du côté des choses, en un *logos endiatbetos* qui émerge en l'homme sous forme de *logos prophorikos*². C'est pourquoi la « nouvelle ontologie »³ est somme toute bien éloignée de la « pensée de l'être » dont elle s'inspire : non seulement parce qu'elle a en vue la mise au jour d'un « être sauvage » dont l'essence est *naturelle* et qui serait commun à *tous les êtres* sans exception (ne tombons-nous pas, du fait de ce discours applicable à la totalité et où l'homme cesse d'être l'interlocuteur ou le destinataire privilégié des « envois de l'être » ou du *Seinsgeschichte*, dans une nouvelle métaphysique ?), mais aussi parce que l'Histoire, et la fonction de l'époque, sont totalement absentes de cette ontologie de la nature.

N'y aurait-il pas toutefois une autre proximité avec Heidegger dans la façon de décrire non seulement le rapport du langage à l'homme (« Ce n'est pas nous qui avons le langage » — « le langage nous a »)⁴, mais encore le rapport du langage à un silence d'avant les mots, à une Voix secrète, « parole avant la parole »⁵. Disons tout

1. *VI*, p. 283.

2. *Ibid.*, p. 222 et 233.

3. *Ibid.*, p. 222.

4. *Ibid.*, p. 247.

5. *Ibid.*, p. 255.

de suite — cela reste à montrer — que s'il y a une vague similitude, les deux positions sont en fait fort éloignées.

L'ontologie merleau-pontienne ne semble avoir retenu de l'ontologie heideggérienne que le schéma régulateur de la priorité de l'Être sur l'homme, rejetant implicitement ce qui pour elle est l'*abstraction*, « l'éclaircie de l'être », et affirmant au contraire sa corporéité « universelle ». Mais un « sensible en soi » universel, et de surcroît anhistorique, n'est-il pas lui-même abstrait, à force justement de se situer dans l'absolue concrétude de « l'être comme *il y a pur* »¹ ?

LE TOURNANT ANTI-ANTHROPOCENTRIQUE : VERS UNE ONTOLOGIE DU « SENSIBLE EN SOI »²

Pour Heidegger la perception n'est pas une relation originelle à l'être. A moins de concevoir, à partir du préjugé de l'objectivité, la perception comme la mise en relation tout extérieure d'un sujet en lui-même acosmique et d'un objet existant en soi, montrait-il à propos de Kant dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, percevoir une chose suppose avoir au préalable une compréhension de ce que cette chose pourrait être, c'est-à-dire du domaine auquel elle peut appartenir, soit au pur étant-subsistant (par exemple la nature), soit à de l'étant-disponible (un instrument, un outil, au sens large de ce dont le *Dasein* dispose). « Il faut que le découverte propre à la perception de l'étant-subsistant comprenne déjà d'emblée ce qu'est la subsistance »³ : « déjà d'emblée » (*im vorhinein*

1. *V1*, p. 259.

2. *Ibid.*, p. 183.

3. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. franç. p. 96, Gallimard (all. p. 99).

schon, « déjà au préalable »), il faut qu'il y ait une compréhension, *préconceptuelle* précise Heidegger, de la différence entre le subsistant et le disponible pour qu'une chose soit perçue. Non seulement il n'y a pas de perception brute, factuelle, mais encore toute perception présuppose que soit donné et compris un *monde*, avec ses renvois signifiants, et un mode de donation ou un *sens* de l'être des étants qui peuvent y être rencontrés. Mais ce ne sont pas seulement la saisie préconceptuelle du monde et la compréhension de l'être (ou de la différence ontologique) qui précèdent le prétendu « primat de la perception », c'est encore la *Stimmung*. « La tonalité affective a, à chaque fois, déjà ouvert l'être-au-monde comme un tout, et c'est cela qui rend d'abord possible un se tourner-vers... »¹ Le « se tourner-vers... », à savoir l'intentionnalité selon tel ou tel mode spécifique (perception, imagination, souvenir, maniement, etc.), et sous laquelle un étant se présente, est rendu possible par la « disposition affective » qui l'ouvre à lui. Il ne pourrait y avoir en général de « données des sens » ou d'« impression sensible », si l'être-au-monde n'était pas déjà ouvert par les tonalités à telle ou telle possibilité d'être « touché » par de l'étant. « Nous devons en fait, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primordiale du monde à la "simple tonalité". »² Pour qu'il y ait du perceptible, il faut qu'il y ait du déjà découvert, tant par l'affectivité primordiale que par la relation au monde et par la compréhension de l'être. Ainsi, la perception, bien qu'elle semble naître au premier coup d'œil, est tardive, dérivée.

Dans toute son œuvre, Heidegger montre que ce qui se donne à nous dans la perception par la vue ou l'ouïe s'inscrit par essence dans la relation à l'être, elle-même toujours dépendante d'une époque de l'Histoire, qui d'avance prescrit, préforme l'eidétique du

1. *Sein und Zeit*, § 29, p. 137.

2. *Ibid.*, p. 138.

visible ou de l'audible, décidant ainsi du « sens des sens ». « Ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle le perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons. »¹ « Ce qui s'adresse à nous devient perceptible que par notre correspondance. »² En d'autres termes, la perception se définit par le sens de ce que nous percevons et non pas l'inverse. La compréhension, c'est-à-dire le découvrément de sens qui résulte de la « correspondance » à l'être, précède et rend possible la vue et l'ouïe. La signification d'une forme visuelle est donnée par le monde historial auquel elle appartient : ainsi, dit-il, le fait que les Grecs aient pu reconnaître le dieu Apollon dans la statue d'un jeune homme.

Lorsque le dernier Merleau-Ponty relativise le primat de la perception, ce n'est pas en vertu d'une primauté du *sens*, mais en vertu d'une primauté du *Sensible* : la chair du monde étend entre le corps qui voit et la chose vue l'épaisseur d'une même texture, d'une même épaisseur à laquelle ils appartiennent l'un et l'autre. « L'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui. »³ L'homme devient, au même titre que la chose, une *variante* d'un seul et même Être charnel qui les englobe tous les deux comme l'unique et universel englobant. L'homme n'est plus au centre. Il est décentré, non pas comme chez Heidegger par rapport à l'être donateur de sens ou de vérité, mais par rapport à l'Être conçu comme « corporéité ou visibilité en général »⁴. C'est pourquoi il s'agit d'ontologie et non d'anthropologie :

« Quand nous parlons de la chair de visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve

1. *Le principe de raison*, p. 124-125.

2. *Ibid.*

3. *VI*, p. 178.

4. *Ibid.*, p. 195.

faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable... »¹

Au lieu d'être le centre de l'analyse, qui ne se réfère plus à lui comme « corps propre », le corps devient le cas particulier d'un écart, d'une différenciation partout opérante à travers le monde. Et, bien que ce serait, dit-il, une « absurdité » que d'attribuer à la chose les mêmes propriétés que celles du corps, d'être « couleur qui se voit, surface qui se touche »² (absurdité que soutient Michel Henry dans l'idée de l'universelle *auto-affection*), il y a bien une *visibilité en soi*, un *tangible en soi*, un *sensible en soi* (par « en soi » il faut entendre évidemment *non pas objectif*, mais partout présent *de façon latente*) qui sont marqués par le rapport à lui-même du sensible et de ses différents aspects, ou par la différence à soi du sensible : « ... il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, (ce) cercle que je ne fais pas, qui me fait, (cet) enroulement du visible sur le visible... »³. Le corps est le lieu où une relation éparsée de visibilité en général qui n'appartient plus essentiellement ou exclusivement au corps se trouve rassemblée.

Pourtant le corps n'est pas non plus placé en position d'infériorité. Il y a entre le corps et la chair cette participation réciproque totale, cet échange ou « entrecroisement » ou encore cette réversibilité qui est désignée par le concept de *chiasme*. Le chiasme est, on le sait, cette figure de rhétorique qui place deux termes ou deux séries de termes « en regard », en symétrie l'un de l'autre dans une phrase : corps et chair se reflètent l'un dans l'autre selon une multitude d'images symétriques, « comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies puisque chacune n'est

1. *Ibid.*, p. 179.

2. *Ibid.*, p. 178.

3. *Ibid.*, p. 185.

que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles »¹. Étrange modèle métaphorique, car d'où viennent, dans ce dispositif de reflets, les *images*? Autrement dit, quelle est la réalité commune qui se reflète dans les deux miroirs, et où se tient-elle? Merleau-Ponty veut évidemment dire que chacun des deux termes est reflétant-reflété, que le corps est image indéfiniment multipliée de la chair et la chair image indéfiniment multipliée du corps, mais cette notion d'image ou de réplique traduit mal ou introduit un coefficient d'irréalité dans l'idée qu'elle veut illustrer, à savoir que le *couple* corps-chair est « plus réel » que chacun des deux termes. Comment l'« insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre » peuvent-ils donner lieu à un « chiasme »? La concurrence de ces deux figures, l'une de fusion, ou d'intrication, l'« entrelacs », l'autre de symétrie externe, le « chiasme » (c'est le titre du dernier chapitre rédigé : « L'entrelacs-le chiasme »), fait apparaître la difficulté de faire coïncider les deux types de relation entre corps et chair. D'autre part, il y a consubstantialité, bien que la chair ne soit pas « substance », au sens métaphysique, mais « "élément" de l'Être »², c'est-à-dire qu'il y a monisme radical. D'autre part, il y a seulement « apparemment »³, ce qui veut dire participation à distance de mon corps au visible, à un « anonymat » universel, mais auquel il est difficile de prêter précisément cette « mienneté », ou une quelconque sorte d'activité (peut-on conclure en effet de ma passivité, par insertion dans la chair, à une activité des choses : « Je me sens regardé par les choses ? »⁴ Je peux être « regardé » par un animal, mais par un arbre, par une pierre? N'est-ce pas schizophrénique?). En d'autres termes, la symétrie du chiasme fait problème : d'un côté, un

1. *Ibid.*, p. 183.

2. *Ibid.*, p. 184.

3. *Ibid.*, p. 182.

4. *Ibid.*, p. 183.

sensible-sentant spécifique, de l'autre, un « sensible en général » qu'a « devant » lui un « sentant en général ». S'il est relativement facile de justifier l'idée d'un sensible universel, quoiqu'elle suppose une indétermination et une polysémie de la notion de « sensibilité » (si l'on peut y ranger la photosynthèse des plantes, faut-il appeler « sensibilité » les processus subatomiques ?), l'idée d'un sentant en général semble impliquer celle d'une « Nature en général » dont on tait le nom et refuse le principe : « Il n'y a pas un grand animal dont nos corps soient les organes. »¹ Si le « sentant en général » est restreint à l'intersubjectivité sensorielle, à l'intercorporéité humaine, l'appel à une « visibilité anonyme » qui m'habite simultanément moi et l'autre homme revient à poser expressément « une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair [...], étant individu, d'être aussi dimension et universel »². Si la chair voit, « pense » — comme le corps « pense », c'est-à-dire réalise des synthèses signifiantes, par exemple comprendre des Formes, exclure ou inclure, s'orienter spontanément selon le haut et le bas, l'avant et l'arrière, etc. — où s'arrête la chair puisqu'elle est *universelle* ? Inclut-elle la matière ou s'arrête-t-elle au vivant ? La notion d'un « sentant en général » reconduirait, si l'on en suivait les conséquences ultimes, à un pythagorisme romantique, échevelé, comme chez Gérard de Nerval :

« Tout est sensible [...] »

A la matière même un verbe est attaché [...]

Et, comme un œil naissant couvert par ses paupières,

Un pur esprit s'accroît sous l'écorce des pierres. »³

Or il n'y a pas de verbe dans la matière, ni donc de sentant en général, parce que l'intercorporéité ne peut s'accomplir, atteindre

1. *Ibid.*, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 187-188.

3. Nerval, *Vers dorés*, in *Œuvres complètes I*, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 39.

son sens plein, que par l'échange de paroles. Si je regarde une prairie en même temps qu'un autre, il ne peut y avoir, dit Merleau-Ponty, concordance entre son vert et le mien que parce que « j'en parle avec quelqu'un »¹.

Le renversement qu'opère Heidegger du primat du sujet en priorité radicale de l'être comme langage, monde, temps, Histoire..., n'est pas possible chez Merleau-Ponty sous peine pour lui de poser le primat absolu d'un en-soi naturel, naturalisme qui serait en contradiction avec toutes les exigences phénoménologiques. Le sensible lui-même ne pourrait être « universel » que si nous disposions d'une « intuition intellectuelle », ce qui nous ferait sortir des limites de notre finitude. Nous n'avons aucun moyen de savoir si l'en-soi est sensible ou non, si l'essence de la chair, « la déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant »², se limite ou non à notre corporéité. Nous n'avons aucun moyen de savoir si cette « déhiscence », comme perpétuelle différence interne ou non-recouvrement entre le sentant et le senti, est ou non universalisable, s'il y a ou non une « généralité naturelle de mon corps et du monde »³. Le modèle heideggérien de la dépossession de l'homme n'est pas applicable à la philosophie de la chair, car cette dernière — qui, non sans analogie avec l'être, oscille entre l'épaisseur de l'« élément » et la finesse différentielle de la « déhiscence » — ne saurait comme l'être avoir une initiative, produire un « envoi destinal », ce dont elle est au reste nécessairement incapable de par sa non-historialité. L'homme peut répondre à l'être-jeté, parce que celui-ci est historial, mais comment peut-il répondre à la chair sans âge qui l'englobe ?

1. *VI*, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 200.

LE DÉCENTREMENT DU « SUJET PERCEVANT » ET LA « CHAIR » COMME LE NOM UNIQUE DE L'ÊTRE

Il n'y a pas chez Merleau-Ponty de mise en question radicale de la subjectivité, au sens où il n'y a pas de « déconstruction » du sujet qui mette au jour ses présupposés métaphysiques et qui s'explique avec la tradition au long de laquelle il s'est constitué : savoir, à partir des mutations de l'*hypokeimenon* en *substantia* et de celle-ci en *subjectum*. Le sujet est admis comme allant de soi, et ce, dans un aveuglement total vis-à-vis de sa provenance historique. Il est simplement critiqué à partir du primat du corps, affirmé — comme déjà chez Nietzsche et chez Husserl — contre le primat « intellectualiste » de la conscience objectivante, du jugement et de la réflexion. Aussi une telle critique ne peut-elle aboutir à une refonte complète du concept traditionnel de l'homme comme celle qui conduit aux nouveaux concepts de l'être-au-monde et du *Dasein*.

S'il n'y a pas déconstruction du sujet, il y a par contre radicalisation des principales découvertes de la *Phénoménologie de la perception* et notamment du thème de la « généralité » et de l'anonymat de la perception : « Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme »¹ (au point qu'il n'y a pas, face à une qualité sensorielle par exemple, un sujet face à un objet, ni une mienneté primordiale). Il en est de même du décalage entre le sentant et le senti, du non-recouvrement de la main touchante et de la main touchée, qui anticipe une propriété essentielle de la « chair du monde », appelée plus universellement la *Abisence*. La radicalisation consiste à attribuer — par un saut de

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 249.

l'ontologie régionale à une Ontologie universelle — les propriétés décrites sur le corps percevant à un « sensible en général » désigné comme l'Être. Le corps dans *Le visible et l'invisible* est à la fois le prototype de l'Être sensible en général et « une variante très remarquable » de cet Être auquel il donne originellement accès. Ce cercle, qui répète le cercle herméneutique du Heidegger de *Être et temps*, en diffère cependant dans la mesure où le sens de l'Être implique chez Merleau-Ponty un accès à l'Être en soi et à un point de vue de tous les points de vue (quoi qu'il en dise), à partir duquel on assiste à une appropriation totale du sujet par l'Être. Il s'agit en effet de transférer en l'Être ou de transposer en lui les propriétés du sujet : « Remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration... »¹ Ces multiples dimensions, autrefois réservées au sujet, appartiennent maintenant à l'unique « dimensionnalité de l'Être, comme universel »². La difficulté principale est que cette position de l'Être comme dimension de toutes les dimensions, qui renferme « l'expression *de tout être possible* »³, englobe des dimensions aussi différentes que la vie organique, la perception, la pensée et le langage ! Comment admettre que ce soit l'Être, c'est-à-dire la chair, qui pense, et non pas nous ! Heidegger ne rencontre pas une telle difficulté, d'abord parce qu'il exclut ou sépare la vie de l'être, ensuite parce qu'il ne soutient pas que l'Être pense, mais qu'il nous appelle à penser : « Ce qui nous donne à penser n'est en aucune façon institué par nous. »⁴

Au contraire, Merleau-Ponty opère, par brusques à-coups, un décentrement qui nous laisse dans une totale aporie, dans la mesure où l'essence de cette subjectivité décentrée — qui n'a plus

1. *VI*, p. 271.

2. *Ibid.*, p. 311.

3. *Ibid.*, p. 271.

4. *Qui appelle-t-on penser ?*, PUF, p. 24.

l'initiative de la synthèse perceptive, pas plus que de la parole et de la pensée, de la même façon qu'elle ne s'est pas donné la vie — reste totalement non pensée. La formule, impressionnante au premier abord : « Ce n'est pas *moi* qui me fais penser pas plus que ce n'est *moi* qui fais battre mon cœur »¹ — laisse tout à fait non interrogée l'essence de ce moi passif. Est-ce, dans les deux cas, du même « moi » qu'il s'agit ? Quelle serait la définition ontologique d'un sujet qui serait à la fois le théâtre d'une pensée à laquelle il assiste et le centre d'une vie organique ? Il ne suffit pas, pour donner sens à une « pensée de la chair » (génitif subjectif), d'affirmer l'*inverse* de la pensée comme conscience de soi : « La pensée n'est pas contact invisible de soi avec soi, elle vit hors de cette intimité avec soi, *devant* nous, non pas en nous, toujours excentrique. »² Comment concevoir qu'une pensée située *hors de* et *devant* nous soit autre chose qu'un automatisme objectif ?

La formule « Ce n'est pas nous qui... », formule qui revient avec l'insistance d'un mot d'ordre, surtout dans sa généralisation à toutes les facultés humaines — a tout l'air d'une dénégation, d'un simple refus que l'homme-sujet traditionnel soit placé au centre, alors qu'il s'agirait plutôt de repenser et de redéfinir l'homme : « Ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas — ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole. »³ « Les choses nous ont, ce n'est pas nous qui avons les choses... Le langage nous a et [...] ce n'est pas nous qui avons le langage... C'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être. »⁴ Mais qui est ce « nous » ? C'est de toute évidence un autre homme, une espèce différente d'humanité, autrement reliée à l'Être-chair. Mais ainsi présenté, dans l'inversion brutale de

1. *VI*, p. 275 (nous soulignons).

2. *Ibid.*, p. 287.

3. *Ibid.*, p. 239.

4. *Ibid.*, p. 247.

l'activité en passivité, ce « nous » serait une marionnette, un jouet ou un *médium* de la Puissance qui l'habite et il ne lui resterait plus aucun attribut propre. Heidegger a bien montré que « parler c'est répondre au langage », mais s'il fait admettre par de longues analyses (qu'on ne trouve pas chez Merleau-Ponty) que d'une certaine manière « le langage parle », il dit, plus rarement, que « l'Être parle », et c'est précisément « à travers toute langue », et non pas comme un en-soi sensible universel qui serait contre toute évidence mystérieusement doté de la parole. En outre, une parole directement inscrite dans la chair et directement portée par elle serait nécessairement une parole hors époque, c'est-à-dire une « langue naturelle » qui ne saurait dire que la « quasi-éternité » du sensible, pour reprendre une expression célèbre de Merleau-Ponty à propos du corps. Ce serait la Parole en soi d'un Être en soi ! Or, comme le rappelle Heidegger : « Il n'y a pas de langue naturelle au sens où elle serait la langue d'une nature humaine sans destin, anhistorique et donnée en soi. Toute parole est historique... »¹ Ce qui « parle en nous » plonge peut-être obscurément dans un fond naturel, mais dès qu'il en émerge dans la langue d'un peuple — à un moment déterminé de son histoire — il fait date, devient un événement qui échappe à l'intemporalité et aux éternelles répétitions de la nature.

Ce qui en termes heideggériens est impensable, c'est le point de jonction ou d'*identité* du *monde*, toujours historial et langagier, et de la *vie* sans âge et silencieuse en son principe, que postule l'unité à *la fois* transcendante et empirique de la chair :

« L'ouverture au monde telle que nous la retrouvons en nous et la perception que nous devinons à l'intérieur de la vie (une perception qui est à la fois être

1. *Acheminement vers la parole*, p. 253 (Gallimard, trad. mod.).

spontané (chose) et être-soi ("sujet") [...] s'entrelacent, empiètent ou se nouent l'une sur l'autre.»¹

Un tel « sujet » n'est-il pas bien plus proche des métaphysiques postkantienne de la nature et de la vie (Schopenhauer, Schelling, Bergson qui est ici et en plusieurs endroits cité de façon admirative pour l'idée d'une « conscience *à la fois spontanée et réfléchie* »)² que de la prudente limitation heideggérienne de la « clairière » de l'être en tant que celle-ci se sépare du « noir de la forêt » ? Le sensible en général peut bien être désigné comme l'*Être*, parce qu'il se dérobe à toute position et à toute positivité, restant toujours ambigu et enveloppant, formant le contraire d'une op-position. Mais comment peut-il être défini *à la fois* comme « cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous-entendu »³ et comme le siège même du langage ou sa source, s'il est vrai que « c'est l'être qui parle en nous » et que toute expression n'est « que la trace d'un mouvement de Parole qui va à l'être entier »⁴ ou en revient ? Certes en tant que le langage appartient à l'invisible⁵ et que « le visible est prégnant de l'invisible »⁶ ; mais ne faut-il pas admettre alors que si la différence du silence et du langage coïncide avec la différence du visible et de l'invisible, la chair même est habitée par une différence apparemment insurmontable, et qui ouvre une béance *tout autre*, semble-t-il, que la déhiscence pensée comme différence *silencieuse* du sentant et du senti ?

Le mouvement qui conduit Merleau-Ponty à une ontologie consiste en un premier temps à reconnaître ces différences, à montrer qu'elles passent l'une dans l'autre selon un chiasme

1. *VI*, p. 247.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 267.

4. *Ibid.*, p. 265.

5. *Ibid.*, p. 311.

6. *Ibid.*, p. 269.

inachevable, tremblant, c'est-à-dire sans recouvrement effectif possible de l'une par l'autre (ainsi : visible-invisible, silence-langage, voyant-visible, touchant-tangible, corps-esprit, nature-culture), et dans un second temps à poser la chair comme le *il y a* unique en lequel se referment et s'« achèvent », dit-il, les relations de réciprocité « manquée » entre les deux volets du chiasme : « L'essentiel est le *réfléchi en bougé*, où le touchant est toujours *sur le point* de se saisir comme tangible, manque sa saisie et ne l'achève que dans un *il y a*. »¹

Le « il y a » merleau-pontien, « l'Être sauvage » ne saurait en définitive relever d'une métaphysique de la vie, parce que le bougé, l'incomplétude, l'ambiguïté, le « polymorphisme »² de nature-culture, l'inachevabilité du chiasme, l'indication évanescence mais continue de l'autre que soi lui appartiennent en propre. Il se distingue pourtant fondamentalement du « il y a » heideggérien, auquel appartient non pas une polymorphie, mais une *polyonomie*, ou polysémie transcendante : « L'être se dit de multiples façons », pour Heidegger répétant Aristote, à la fois comme : temps, monde, vérité, Histoire, langage. Aucun de ces noms ne lui convient exclusivement. Ainsi, le temps est seulement le « pré-nom », le nom le plus approchant, de l'être. Le chiasme heideggérien : « L'être est le propre de l'homme, l'homme est le propre de l'être », est inachevable — même en l'être. Au contraire, chez Merleau-Ponty, l'Être porte un nom unique : la Chair, en laquelle les différences polymorphes sans cesse « en bougé » interdisent de lier la fixation métaphysique à une substantialité ontique. Mais pour décrire cette chair dans la mobilité même de sa non-coïncidence à soi, l'*un* des termes des différences qui « jouent » en elle se révèle à chaque fois comme *le plus approprié* : elle est *silence*, ce silence qui « enveloppe » toujours

1. *Ibid.*, p. 313.

2. *Ibid.*, p. 307.

à nouveau la parole¹, après que la parole l'a déchiré (« *Sigè l'abîme* »)² ; elle est la visibilité universelle éparse ; elle est cette spontanéité vivante qui oblige à dire : « Ce n'est pas moi qui... » C'est elle sûrement qui fait que les divers mondes sensoriels communiquent, bien qu'ils soient entre eux incommunicables, et forment entre eux « un seul Être »³.

Mais la Chair est chair « du monde ». Qu'entend Merleau-Ponty par *monde* ? N'est-ce pas davantage le « monde naturel » que le « monde culturel », qui serait celui des ustensiles, puisque ce n'est pas le monde au sens époqual ? Ou est-ce, une fois de plus, l'ambiguïté essentielle à leur chiasme ?

LES DIFFÉRENCES ET LA DIFFÉRENCE EFFACÉE ENTRE LA CHAIR ET LE MONDE

Si le « monde » pour Merleau-Ponty désigne l'ambiguïté de ce qui est *à la fois* humain et vital, l'entrelacs du social et l'organique, s'il est ce « tissu conjonctif »⁴ entre les hommes et en même temps entre les hommes et l'Être, s'il désigne « l'étoffe commune dont sont faites toutes les structures »⁵ ou encore « le tissu commun dont nous sommes faits »⁶, c'est en ce mélange, inacceptable pour Heidegger, que se trouverait son plus grand éloignement vis-à-vis de celui-ci. La possibilité même d'une réversibilité, fût-elle inachevable, entre le monde naturel et le monde culturel, est totalement exclue pour Heidegger. Et cela, parce qu'elle implique dans une

1. *Ibid.*, p. 230, 233.

2. *Ibid.*, p. 233.

3. *Ibid.*, p. 271.

4. *Ibid.*, p. 228.

5. *Ibid.*, p. 253.

6. *Ibid.*, p. 257.

perspective heideggérienne, même si l'on n'affirme pas le primat de la vie, la position d'un étant-subsistant renfermant en soi, c'est-à-dire ici objectivement, les points d'identité entre l'être, comme temps, langage, humanité, et... *L'être de la vie* qui nous reste obscur, impénétrable : entre le monde qui ne peut être en son plein sens qu'humain, et le « monde animal », monde « pauvre », approchable seulement par analogie avec celui du *Dasein*.

L'ambiguïté du corps-propre était celle d'« un vivant qui se comporte comme un sujet ». L'ambiguïté de la « chair du monde » est-elle *la même* ? Cela voudrait dire qu'elle aussi se comporte comme un sujet, ce qui la rapprocherait dangereusement d'un sujet absolu ou d'un Dieu sensible. Aussi Merleau-Ponty hésite-t-il à lui attribuer, nous l'avons vu, une fantastique auto-affection : « La chair du monde n'est pas un *se sentir* comme ma chair. Elle est sensible et non sentant... »¹ Mais en ce cas, si elle ne ressent rien, n'« opère » rien, si elle a *moins* d'attributs que mon corps, comment est-il possible de la lire comme une matrice et un « milieu » universel, un « élément » ? Comment affirmer que « mon corps est fait de la même chair que le monde », si cette chair est infiniment plus pauvre que la mienne ? L'embarras, auquel l'auteur de cette ontologie s'expose mais qui lui reste inaperçu, tient à ce qu'il pose d'un côté l'expérience charnelle comme universelle et que, de l'autre, rien n'est moins sûr que les attributs essentiels de « ma » chair, telle la déhiscence, puissent être rapportés au sensible en général. Si l'idée d'un percevant éminent, cosmique — et par là d'une communion avec la substance unique du monde, l'« Élan vital », ou la « durée » — fait sens pour Bergson, elle est tellement antiphénoménologique qu'il semble qu'il faille y renoncer. Pourtant, si la chair est un « sensible non sentant », alors elle ne peut porter en elle la structure de la déhiscence, et cesse du même

1. *Ibid.*, p. 304.

coup d'avoir la généralité de l'Être. Merleau-Ponty essaie de rattraper, en quelque sorte, l'universalité principielle de la chair au niveau même du seul « être-perçu » :

« La chair du monde, c'est de l'Être-vu, *i.e.* c'est un Être qui est *éminemment percipi*, et c'est par elle qu'on peut comprendre le *percipere*... »¹

Le « il y a » de la chair n'est pas un « en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi* »². Mais n'est-il pas illégitime d'attribuer l'être-perçu à la chair comme *sa propre négation interne* ou comme l'une des propriétés majeures de l'Être : « L'Être qui contient aussi sa négation » ? Il semble qu'on se heurte à l'alternative ou à l'antinomie suivante : ou bien la chair possède sa déhiscence propre et contient le modèle du monde, et de ses différences constitutives, mais en ce cas elle s'hypostasie en une fantastique substance ou substrat du monde, lui-même compris comme totalité des étants ; ou bien la déhiscence n'appartient pas à la chair, mais seulement au monde, duquel seul relèvent les différences qui le constituent en son ambiguïté, mais en ce cas le monde se détache de la chair, contrairement au projet ontologique expressément poursuivi. Quoi qu'il en soit, le monde au sens merleau-pontien, infiniment plus riche de différences, ne devrait-il pas, contrairement à la chair, être nommé l'Être ?

Pendant la capacité de sentir et la déhiscence sont bien plus souvent prêtées à la chair qu'elles ne lui sont refusées. Ainsi : « La chair [...] est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent »³ — « La chair [...] est la déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant. »⁴ A propos du touchant-touché, du percevoir-se mouvoir avec « l'implication pensée-langage » : « La

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 313.

4. *Ibid.*, « L'entrelacs - le chiasme », p. 201.

chair est ce cycle entier... »¹ D'où, l'activité du voir et celle du toucher étant prêtées par le biais de la chair aux choses particulières, ces étranges et fantastiques propositions : « Je me sens regardé par les choses... »², ou, plus étrange encore : « Les choses me touchent comme je les touche : chair du monde — distincte de ma chair : la double inscription dehors et dedans. »³ Est-ce à dire que les choses me touchent *de la même manière* que je les touche, c'est-à-dire en opérant des synthèses, etc. ? On en reviendrait à l'« âme » romantique des « objets inanimés » ! Cela signifie en tout cas que le rapport du dehors au dedans n'existe pas seulement au plan du corps propre, mais « absolument », au plan de la chair, à laquelle est prêtée une intériorité ! Le transfert aux choses de la transcendance du corps percevant laisse rêveur : « La chose sensible elle-même est portée par une transcendance. »⁴ Certes chez Heidegger la chose ustensile a sa propre transcendance, le en-vue-de instrumental, mais ce sont les finalités du monde qui constituent les choses, et non l'inverse. Chez Merleau-Ponty, « les choses... sont des mondes »⁵.

Le caractère sentant, opérant, structurant de la chair est évidemment la thèse centrale qui est soutenue, mais au prix de cet infléchissement quasi naturaliste de l'ontologie. Car le point de vue opposé, à savoir que la chair est *non sentante*, n'est que rarement évoqué et sans doute seulement à titre correctif, comme quand il souligne que le *il y a* n'est pas un « en-soi », alors qu'en un certain sens il l'est *expressis verbis* comme en-soi non objectif. Pourtant il nous semble que si la chair n'était pas elle-même englobée dans un *monde*, et dans des différences mondaines, telle que la différence entre la chose et son horizon particulier, elle relèverait d'une

1. *Ibid.*, Notes, p. 313.

2. *VI, loc. cit.*, p. 183.

3. *Ibid.*, Notes, p. 315.

4. *Ibid.*, p. 314.

5. *Ibid.*, p. 271.

facticité de la vie, facticité éparse, inorganisée, brute, pour laquelle le nom d'« Être brut » ne serait alors que trop approprié. Ainsi, bien que la formule plusieurs fois répétée « l'invisible est *invisible du visible* »¹ puisse le laisser croire, la chair n'est nullement la latence indépassable du monde visible (son aspect *essentiellement* caché — comme l'être heideggérien — et non provisoirement hors de vue). Le visible n'étant pas une positivité objectivement donnée, l'invisible ne peut être l'inverse. Les quatre sens de l'invisible sont en effet des dimensions du monde bien plutôt que de la chair, dont l'être traverse la différence visible-invisible puisque la chair est, en tant que *visibilité*, le visible et la « réserve » du visible :

« L'invisible c'est :

« 1) ce qui n'est pas actuellement visible, mais pourrait l'être... »

[cet aspect est à la fois ontique, ce sont les côtés cachés de la chose, et ontologique, dans la mesure où il est nécessaire à la perception qu'il y ait du caché — mais ce provisoirement caché est relié au manifesté par ce que Merleau-Ponty appelle « la logique allusive du monde perçu ». Ce renvoi à un monde est implicite à tous les aspects de l'invisible].

« 2) ce qui, relatif au visible, ne saurait cependant être vu comme chose (les existentiels du visible, ses dimensions, la membrure non figurative). »

[L'expression étrange d'« existentiels du visible », étrange à cause de ce terme heideggérien, désigne, semble-t-il, les structures de la perception que rassemble le *schéma corporel*, autrement dit la coordination entre le visible et les données des divers sens ainsi que les impressions kinesthésiques, le tout faisant surgir un *monde de la chose*, c'est-à-dire un horizon cohérent de ses divers modes possibles d'apparition.]

« 3) ce qui n'existe que tactilement ou kinesthésiquement. »

1. *Ibid.*, p. 300 ; cf. p. 269 : « Le visible est prégnant de l'invisible. »

[Ici au contraire le monde visible en sa cohésion suggère d'autres mondes, celui du toucher, du mouvement, le *monde sonore*, tel qu'il est décrit par exemple dans la *Phénoménologie de la perception*, pages 256-257, à propos de l'espace invisible de la musique différent de l'espace de la salle de concert.]

« 4) les *lekta*, le cogito. »¹

[Cette étrange sous-catégorie de l'invisible renvoie au *monde conceptuel* de la philosophie : les *lekta* sont les incorporels des Stoïciens ; le cogito : en quoi sont-ils des invisibles de tout visible ? Cela est peu défendable — pourquoi ne pas dire « la pensée », ou « le langage » ?]

Pour l'essentiel, la chair n'est nullement invisible puisqu'elle est le Visible, le Tangible : or en tant que telle, n'appartient-elle pas à chaque fois à un *monde* qui lui donne sens ? Elle n'est nullement en retrait, ou *verborgen*, et par suite moins « ontologique » que le *monde*. Ce qui manque au sensible comme tel pour mériter d'être désigné comme l'Être, n'est-ce pas la capacité d'instituer un *monde*, d'introduire *autre chose* qu'une vague épaisseur, c'est-à-dire un sens actif dimensionnel véritablement universel — même s'il s'agit d'une universalité partielle et non totale, comme le visuel, ou le sonore ? La chair, selon nous, est certes *élémentale*, mais aussi hélas *élémentaire*.

Que le dernier Merleau-Ponty ait été séduit par la pensée de l'être et son dépassement de la subjectivité, cela ne fait pas de doute. Que son ontologie retombe au moins partiellement dans une métaphysique — faute d'une déconstruction suffisante de la tradition (il n'y a pas de métaphysique qui n'ait pensé « l'être universel » comme un étant) —, cela paraît incontestable, pour autant qu'il nomme l'Être une dimension ontique unique qu'il hypostasie et

1. *Ibid.*, Notes, p. 310-311.

universalise : « L'Être brut ou sauvage (= monde perçu) », écrit-il¹. Pour être universalisable, même métaphysiquement, le monde perçu ne devrait-il pas en effet *renfermer toutes les dimensions* ? Or il saute aux yeux qu'il ne possède ni l'Histoire, ni la Parole. L'universalité du sensible devient dès lors une abstraction métaphysique : dans le renversement de l'antique « âme du monde », la chair constitue un *corps du monde*, et ce corps est censé déterminer ce monde qui pourtant lui donne sens et figure.

La notion de « chair du monde » ne renferme-t-elle pas une difficulté supplémentaire, dans la mesure où les deux termes qui la composent ont et n'ont pas d'existence autonome, ont et n'ont pas d'unité essentielle ? Sont-ils séparés pour les seuls besoins de l'analyse ? Il semble que le « sensible en général » n'ait pas de signification sans un « monde », et pourtant l'ontologie, en le posant comme une dimension originelle et universelle, fait de lui un quasi-monde, ou un prémonde. N'y aurait-il pas de *débiscence possible sinon entre chair et monde*, comme il y a chez Heidegger à la fois une coordination et une différence inconciliables entre la « terre » et le « monde » ? Mais il faudrait pour cela introduire chez Merleau-Ponty un principe de conflictualité, de lutte, qui manque totalement à sa philosophie. Qu'y a-t-il en effet au bout du compte de *sauvage* dans « l'Être sauvage » ? La critique de l'objectivisme et de la pensée de survol se déploie sur un mode doux, feutré, irénique. La chair merleau-pontienne, comme son idée de la Terre, n'a rien d'étrange, ni de barbare : « La Terre est la matrice de notre temps comme de notre espace : toute notion construite du temps présuppose notre protohistoire d'êtres charnels présents à un seul monde. »² Quoiqu'elle frôle souvent une philosophie de la nature, la pensée de la chair ne découvre pas en celle-ci — toujours décrite

1. *Ibid.*, p. 223.

2. *Signes*, p. 227.

comme maternelle, comme quasi domestique — de force inquiétante et inépuisable, de puissance contradictoire d'ouverture et de clôture sur soi : « La Terre, écrit Heidegger, est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là, réduit à rien » (par l'exigence contraire du monde). « La Terre paraît comme celle qui porte tout, comme celle qui se retire elle-même dans le statut de son refermement constant. »¹ La chair ne se donne ni dans cette surabondance, ni avec ce refus.

Une ontologie peut-elle se passer tant de l'excès du don que de sa retenue ? Un *il y a* charnel sans démesure et sans réserve, sans négativité — « élément », « matrice », « milieu formateur du sujet et de l'objet »² portant la déhiscence comme un « pli » bien ordonné, un « système bien lié sur lequel je table »³, qui n'est « pas chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même »⁴, donc parfaitement harmonieux et transparent — ne s'établit-il pas sur un trop confortable oubli du néant ? Le néant merleau-pontien a une figure bien pleine et bien rassurante : « Le négatif, le néant, c'est le dédoublé, les deux feuillets du corps, le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre — Le néant c'est plutôt la différence des identiques. »⁵ La non-coïncidence du corps ou hypothétiquement de la chair est sans doute la figure du néant la plus bénigne et la moins redoutable de toute l'histoire de la philosophie !

1. *Chemins*, trad. franç. modifiée, Gallimard, coll. « Tel », p. 49, 70.

2. *VI*, p. 193.

3. *Ibid.*, p. 192.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, Notes, p. 316.

Sartre contre Heidegger : une défense aveugle de la métaphysique

Comme le fera Levinas quelque vingt ans plus tard, Sartre associe à l'explicitation de chacune de ses principales positions une vigoureuse et méthodique réfutation de la doctrine heideggérienne correspondante. Une telle persévérance dans l'opposition radicale ne suppose-t-elle pas quelque complicité obscure, cachée dans la dénégation ? N'a-t-il pas trouvé dans *Sein und Zeit* plus d'une source d'inspiration ? Certes ! Mais pourquoi Heidegger représente-t-il donc le plus souvent une menace plus ou moins clairement perçue pour les thèses de *L'être et le néant* ? Cette menace ne réside-t-elle pas dans les conséquences qu'entraînerait une « destruction » de la métaphysique de la subjectivité ?

Il semble en effet que la méfiance et le rejet sartriens aillent d'abord à la notion de *Dasein* et d'être-au-monde, face à laquelle Sartre s'efforce de défendre les principes fondamentaux des métaphysiques cartésienne et hégélienne. Il pose avec cette dernière l'égalité de l'être pur et de l'en-soi vide et maintient que le sujet est la seule origine possible du sens : « Un sens ne peut venir que de la subjectivité même. »¹ Il affirme avec la première le primat du *cogito*

1. *L'être et le néant*, p. 623 (ci-dessous *EN*).

et de la présence à soi de la pensée et écrit : « Le seul point de départ sûr est l'intériorité du *cogito*. »¹ C'est la négativité hégélienne, réduite aux dimensions de la conscience individuelle, qui fait l'essence de la conscience ou de « l'esprit » : « C'est Hegel qui a raison contre Heidegger lorsqu'il déclare que l'Esprit est le négatif. »² Il semble que ce soit afin de protéger l'essence traditionnelle de la subjectivité que, dans son interprétation du néant et de l'angoisse, il ramène ces phénomènes à des dimensions purement « intérieures ». De la même façon, c'est une sorte de *conservatisme* respectueux de la logique de la dualité sujet-objet qui le pousse à refuser avec force le sens positif accordé par Heidegger au *Mitsein* ou *Mitdasein*, c'est-à-dire à autrui d'une part, à l'être-pour-la-mort d'autre part. Il s'efforce de façon générale de maintenir les structures de la métaphysique moderne : la présence à soi de la conscience est comprise comme un acte d'auto-position et de création absolue de son propre sens et de tout sens en général ; l'absolue responsabilité de la liberté humaine confère à l'étant en totalité sa cohérence et sa justification, dans une structure onto-théologique où le pour-soi occupe la place anciennement dévolue à Dieu. Sartre est conservateur et réactif à l'égard de Heidegger qu'il accuse souvent de désinvolture, voire de procédés révolutionnaires et même quelque peu brutaux et « barbares » ; il parle ainsi de « sa manière brusque et un peu barbare de trancher les nœuds gordiens, plutôt que de tâcher de les dénouer »³. N'est-il pas assez comique de voir Sartre rappeler Heidegger aux règles de la bonne conduite académique ? !

Mais n'est-ce pas parce que Heidegger a servi à Sartre de source d'inspiration au départ qu'il est devenu pour lui plus tard une sorte de repoussoir ? Sartre a eu en effet sans aucun doute l'illusion d'une intuition commune à Heidegger et à l'existentialisme : le fameux primat de l'existence sur l'essence. Ne lit-on pas en effet dans *Être*

1. *EN*, p. 300.

2. *EN*, p. 54.

3. *EN*, p. 301.

et temps : « L'«essence» du *Dasein* repose dans son existence. »¹ Sartre transpose la formule dans *L'existentialisme est un humanisme* en « l'existence précède l'essence ». Une telle interprétation réduit aux yeux de Heidegger cette détermination du *Dasein* à un simple renversement qui demeure à l'intérieur des structures de la métaphysique et ne fait par conséquent que les réitérer. Pour lui, dira-t-il dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), il n'y a pas « le moindre point en commun » entre ces deux propositions. Sartre, en particulier, n'avait pas remarqué que le mot « essence » était écrit en italiques ni compris qu'il était question là non pas d'un contenu, d'un *quid*, mais d'une manière d'être, d'un *quomodo*. Sartre ne répondit jamais à cette critique. Et les nombreuses références à Heidegger dans *L'être et le néant* disparaissent totalement de l'œuvre ultérieure. Comment interpréter ce silence, sinon comme une perplexité insoluble ? En effet, la *Critique de la raison dialectique* contient une note elliptique, mais révélatrice : « Le cas de Heidegger est trop complexe pour que je puisse l'exposer ici. »² En réalité, ce que Sartre estime, à juste titre sans doute, « trop complexe » et impossible pour lui, c'est de s'affronter au problème de la métaphysique, tout comme de mettre en question le primat de la subjectivité, et par là l'essence de l'homme.

LA CONSCIENCE CONTRE LE *DASEIN*

Dès le début de *L'être et le néant*, Sartre se sépare résolument de Heidegger : il repousse un questionnement prolongé quant au sens de l'être et rejette comme contradictoire le concept de *Dasein*. La « recherche de l'être », encore appelée « élucidation du sens de l'être », entreprise dans l'introduction est en fait rapidement suspendue et la promesse de sa continuation n'est jamais reprise. Aucune nouvelle proposition sur l'être ne sera ajoutée à celles qui

1. *Être et temps*, § 9, p. 42.

2. *Critique de la raison dialectique*, p. 21.

figurent dans les premières pages. Cette ouverture nous apprend que « le concept d'être [a] la particularité d'être scindé en deux régions incommunicables »¹, en « deux types d'êtres », l'être transcendant aux phénomènes, sans rapport à soi, *l'en-soi*, et la conscience, le *pour-soi*. L'être s'entend donc non seulement en deux sens, mais en « deux totalités closes et sans communication possible »². *L'en-soi* est défini comme parfaite coïncidence à soi, pure identité : il est plein, dense, opaque, « il est ce qu'il est »³. Il est « empâté de soi-même »⁴, synthèse si massive de soi avec soi, si collé à soi qu'on ne peut le dire ni passif, ni actif, ni auto-affirmation, ni auto-négation. Il ressemble par ces négations à l'Un plotinien, tout comme par le fait que toute chose, tout étant qui n'est pas conscient de soi, participe de l'en-soi. Au contraire, la conscience ou *pour-soi* est définie par son pouvoir de néantir, la « néantisation » ; elle est néant mobile, toujours en acte. Le pour-soi surgit comme la négation de l'en-soi, comme une « décompression d'être », comme une trouée, voire un trou, dans l'opacité de l'être. La conscience est un vide, un manque à jamais impossible à combler dans la massivité de l'en-soi. Elle est, contrairement à celui-ci, pure transparence, présence toujours manquée à soi (à la plénitude de la coïncidence à soi), incapacité de se rejoindre et de s'identifier à soi. En fuite perpétuelle, toujours autre que ce qu'elle est, de par son activité néantisante, la conscience est hantée par l'inatteignable idéal de coïncider avec soi de la même façon que l'en-soi, d'être enfin soi. « Condamnée à être libre », c'est pour elle être condamnée à l'impossibilité de toute identité stable.

L'en-soi représente pour le pour-soi à la fois une fascination et une menace : il fascine comme cette plénitude dont la conscience seule manque ; il menace comme la mort qui fige et transforme en lui-même le continuel mouvement de négation par lequel le

1. *EN*, p. 31.

2. *Ibid.*

3. *EN*, p. 34.

4. *Ibid.*

pour-soi échappe à l'en-soi. Le climat métaphysique sartrien est un climat de lutte et de désespoir pour autant que l'en-soi est toujours en fin de compte vainqueur. Toute existence est vouée à un destin d'échec, puisque tout sujet libre doit revenir à l'état d'objet : inerte, d'abord mais partiellement sous le regard de l'autre, à la fin totalement dans la mort.

Sartre soumet le *Dasein* à ce schéma ontologique et demande d'une façon très cartésienne de quel côté il doit être situé. Fait-il partie de l'en-soi ou du pour-soi ? Le *Dasein* que nous sommes comprend, dit Heidegger, l'être aussi bien que ses propres possibilités. Son être n'est pas simplement donné, mais il a à l'être. Il est défini par le souci, non par la conscience. Aussi, dit Sartre, est-il voué à « retomber dans un en-soi chosiste et aveugle »¹ : « Le *Dasein* pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience ne pourra jamais reconquérir cette dimension. »² Mais pourquoi, selon Sartre, Heidegger part-il du *Dasein*, et non de la conscience ? C'est avec la meilleure intention : pour ne pas tomber dans l'erreur commise par Husserl, d'interpréter la relation conscience-monde primordialement à partir de la relation de connaissance. Husserl, selon Sartre, répète le geste kantien, de poser un pur Ego transcendantal universel. Le pour-soi, dit-il, a au moins un point commun avec le *Dasein* : il est « toujours mien », *jemeinig*, toujours individuel. Ainsi, Sartre prend d'abord le parti de Heidegger contre Husserl. Il suit l'analyse de *Être et temps* qui montre que la connaissance est une attitude seconde et dérivée dans la mesure où elle présuppose une relation ustensilaire primordiale qui a déjà révélé un monde d'objets disponibles. L'attitude théorique est une réduction de ce souci originel à un regard détaché qui observe les choses comme des étants neutres, simplement présents-subsistants. Il est impossible de mettre entre parenthèses la relation pratique, concrète, avec le monde et de décomposer la structure unitaire de l'être-au-monde auprès des choses, afin d'analyser séparément un sujet

1. *EN*, p. 115.

2. *Ibid.*

transcendental non impliqué. D'où le parti pris qui conduit à la notion d'être-au-monde et de *Dasein* : « Heidegger est tellement persuadé que le "je pense" de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et engluant, qu'il a totalement évité le recours à la conscience dans sa description du *Dasein*. Son but est de le montrer immédiatement comme souci, c'est-à-dire comme s'échappant à soi dans le projet de soi vers les possibilités qu'il est. »¹ Cette projection de possibilités est en tant que « comprendre » (*Verstehen*) un existentiel du *Dasein*. Ce n'est pas le projet ou le comprendre que Sartre critique mais l'absence de la conscience à leur base : « La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension. Ma possibilité ne peut exister comme *ma* possibilité que si c'est ma conscience qui s'échappe à soi vers elle. Sinon tout le système de l'être et de ses possibilités tombera dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Nous voilà rejetés vers le *cogito*. Il faut en partir. »² Le raisonnement sartrien est fondé une fois de plus sur la seule alternative entre le pour-soi et l'en-soi. Il exclut la possibilité d'un « troisième genre d'être », comme l'a souvent montré Merleau-Ponty³. La compréhension doit être consciente ou inconsciente, elle ne peut être intermédiaire ou ambiguë, car il n'y a que deux genres d'être. Remarquons que Sartre, bien qu'il se dise non rationaliste, se soumet strictement aux principes logico-métaphysiques du rationalisme, ceux de contradiction et du tiers exclu. Il ne s'aperçoit pas qu'en refusant une compréhension non dépendante de la conscience, il réaffirme le primat de la connaissance.

Mais, si le « je pense » mène au « piège » du primat de la connaissance, comment Sartre peut-il à la fois maintenir le *cogito* et éviter de tomber dans ce piège ? Il entend y parvenir par la notion d'une conscience non réflexive, le *cogito préréflexif*. Il distingue en effet la conscience immédiate, spontanée, « non thétique de soi », et la conscience réfléchie, qui se pose elle-même comme objet. La

1. *EN*, p. 128.

2. *Ibid.*

3. Voir par ex. *Le visible et l'invisible*, p. 104.

réflexion est interprétée en effet comme la tentative, vouée à l'échec, pour conserver rétrospectivement la spontanéité néantisante de la conscience et lui donner simultanément l'être-en-soi. L'erreur de Descartes est d'identifier conscience, réflexion et connaissance. Le *cogito* préreflexif est paradoxal, au sens où il ne peut se révéler directement, mais toujours en un après-coup rétroactif. Il est par lui-même élusif. En fait, la conscience prérefléchie est à tel point *ekstatique*, confondue avec la visée de son objet et perdue en celle-ci, qu'elle n'est rien pour soi. Le pour-soi immédiat n'est rien pour soi. Il est sans contenu propre, absorbé dans ce qu'il perçoit, imagine ou sent. Il est pure transcendance, pur échappement à soi. Le mouvement de transcendance et de négativité originelle ne *sait* pas et ne se *connaît* pas lui-même. Et pourtant il est *déjà conscience*. La preuve en est facile à donner. Dans toute activité prérefléchie, je peux à tout instant « devenir conscient » et formuler explicitement ce qui était là implicitement. Par exemple, dit Sartre, me voici en train de compter machinalement les cigarettes dans ce paquet, je ne me sais pas dans l'acte de compter. Mais que quelqu'un me demande ce que je fais, je répondrai sans hésitation « je compte mes cigarettes ». Toute conscience d'objet contient une conscience non positionnelle (de) soi : le « de » est mis entre parenthèses pour souligner l'absence de toute distance à soi. Faut-il en conclure que pour Sartre l'ouverture au monde est conditionnée par l'ouverture *implicite* à soi ?

Le concept de *cogito* préreflexif prétend réconcilier un cartésianisme de principe : la découverte husserlienne du *pré-objectif* (ou de l'anté-prédicatif — ce qui précède tout jugement) soit un « champ de pré-donation passive » qui a pour corrélat un Je assistant *passivement* à sa propre activité (division interne que Sartre élimine), et l'analyse heideggérienne de l'*être-au-monde*. Mais rien n'est plus illusoire. Le pré-reflexif est en réalité tout autre chose qu'un champ de présence où se trouveraient mêlés les futurs « autres » et le futur « moi », où les futurs objets ne seraient pas encore posés. Il est un « pré-subjectif » qui présuppose la conscience, comme chez Hegel la certitude sensible présuppose la conscience de soi et

l'esprit comme implicitement présents depuis le commencement dans l'immédiateté même. Ainsi le préréflexif est-il la conscience se précédant elle-même dans la plénitude de son essence réflexive. Comme le dit Merleau-Ponty, le préréflexif sartrien constitue « une réflexion avant la réflexion »¹. Pure auto-négation, pure transparence, la conscience est détachée par avance de toute implication avec le monde, de toute indistinction entre le moi et les autres, libre de ce qui est compris comme opacité et engluement et qui est en réalité profonde coexistence ou complicité. Certes, la conscience peut déchoir dans l'en-soi ou s'aliéner dans le monde, mais son essence est d'être distincte du monde. Aucune complicité avec le monde ne peut compromettre son détachement principal, métaphysique. Toute passivité primordiale et indépassable est exclue d'une relation au monde conçue initialement comme maîtrise et domination.

Il faut ici distinguer soigneusement la *facticité* selon Sartre de la passivité husserlienne et de l'implication originaires avec le monde et avec le *On* chez Heidegger ; il n'y a pas chez lui d'antériorité irrattrapable de la facticité comme l'être-jeté du projet. Car la facticité sartrienne signifie simplement le *fait que* la conscience ne choisit pas le donné qu'elle a à néantiser, ou que le lien nécessaire entre le pour-soi et l'en-soi prend une forme à chaque fois contingente. En d'autres termes, je ne décide pas des particularités de mon corps, de celles de mon entourage ethnique et social, du fait de ma naissance et de ce que mon passé soit effectivement écoulé : mais je reste libre du *sens* attribué à cette facticité. Jusqu'à l'instant de mourir, je peux changer rétroactivement le sens de mes actes passés par un autre acte. (N'est-ce pas une transposition de l'idée chrétienne de l'ultime repentir du pécheur ?) Pour Heidegger au contraire, la facticité du *Dasein* est une dimension qui échappe à la possibilité de reprendre dans le projet tout contenu donné. Nul ne peut se détacher totalement des possibilités offertes par le monde et par le *On*. Le propre et l'impropre sont inextricablement entrelacés, et il est impossible

1. *Ibid.*, p. 104.

pour le *Dasein* de s'extraire intégralement de l'inauthenticité — cela voudrait dire sortir du monde. Sartre affirme par contre que : « C'est en toute liberté et par un choix originel que, par exemple, je réalise mon être-avec sous la forme du *On*. »¹ Pour lui, la mauvaise foi elle-même est le choix d'une conscience isolée que la solitude a déjà sauvé de la chute dans le *On*. Pour Heidegger, la déchéance (*Verfallen*) dans le *On* est une condition préliminaire à la constitution d'un soi : je ne suis pas primordialement donné à moi-même au sens d'un soi propre, mais sous la figure d'un « soi-*On* » (*Man-selbst*). Il est phénoménologiquement inexact d'admettre que l'auto-détermination de la conscience est donnée avant toute réflexion. Cela conduit Sartre à poser les émotions et les dispositions affectives comme librement produites par la conscience, qui s'affecte de joie ou de tristesse ou de peur, le plus souvent par mauvaise foi dans le but exprès de se cacher sa situation. Le *Dasein* au contraire se trouve lui-même (*Befindlichkeit*) toujours déjà disposé selon telle ou telle *Stimmung* qui révèle son être-jeté, soit telle ou telle modalité de l'être-au-monde. « Nous ne sommes jamais libres d'humeurs » dit Heidegger, ni libres de maîtriser telle ou telle tonalité, sinon par une contre-tonalité. Les *Stimmungen* sont antérieures au vouloir comme au connaître, conditionnant ceux-ci, antérieures à la conscience et phénoménologiquement plus radicales qu'elles. « Il nous faut en effet laisser ontologiquement et par principe à la « pure *Stimmung* » la découverte du monde »². Jamais le *Dasein* ne peut s'emparer de lui-même et s'assurer de lui-même comme source absolue du sens du monde. Certes, Sartre montre que la réflexion est impuissante à recapturer le mouvement de la conscience irréfléchie et à poser un soi fixe, mais cet échec ne fait que témoigner de la prééminence et de l'irréductibilité de la conscience en son jaillissement pur, acosmique en son principe.

1. *EN*, p. 302.

2. *Sein und Zeit*, p. 138 (§ 29).

DEUX INTERPRÉTATIONS OPPOSÉES DU NÉANT ET DE L'ANGOISSE

D'une manière générale, Sartre s'inspire de Heidegger, mais seulement dans la mesure où le primat de la conscience n'est pas ébranlé. C'est ce qui ressort clairement de ses analyses du néant et de l'angoisse. Ainsi adopte-t-il au départ l'idée heideggerienne que la négation comme acte de jugement ou opération purement logique est un phénomène dérivé qui présuppose l'existence d'un néant en acte antérieur à la logique : « Sans nul doute Heidegger a raison d'insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant. »¹ Quand je dis, après l'avoir en vain cherché des yeux, « Pierre n'est pas dans le café », je formule un constat de *négation concrète*, liée à mon attente déçue. Une telle négation est d'une nature toute différente de jugements que je peux m'amuser à porter ensuite, tels que « Wellington n'est pas dans ce café, Paul Valéry n'y est pas non plus »², qui sont des négations purement abstraites, hors de toute subjectivité en situation. Mais je ne peux jouer avec des négations abstraites que sur la base d'une possible négation réelle. Les jugements négatifs dépendent en dernier ressort de la rencontre de quelque chose comme un non-être effectif.

Mais d'où vient un tel non-être ? C'est ici que Sartre se sépare de Heidegger. Le non-être est introduit dans le monde par l'homme. Le néant n'est nulle part dans le monde ou au-delà du monde ; il constitue la forme interne de la conscience. En tant que tel, il n'est pas une donnée de fait. Il n'existe que comme un acte de la conscience, son acte essentiel, non pas néant, mais néantisation. Transposition de la négativité hégélienne, la néantisation est un processus illimité de négation de la négation dont résulte nécessairement le positif. Mais Sartre se distingue de Hegel et surtout de

1. *EN*, p. 54.

2. *EN*, p. 45.

Heidegger, en considérant que la négation est issue exclusivement du sujet : l'« être » en son sens, l'en-soi, demeure totalement à l'abri de la négation. Nous avons d'un côté la pure négativité, de l'autre la pure positivité, incorruptible et pleine. L'être est ; le néant n'est pas. Quelle proposition pourrait être plus fidèle à une plus vénérable tradition métaphysique ?

Aussi, lorsque Sartre accorde à Heidegger que l'angoisse est « la saisie du néant »¹, il se sépare totalement de lui quant à la définition du concept. « La saisie du néant » devient pour Sartre la saisie de la conscience comme telle, c'est-à-dire dans son activité néantisante *prise en elle-même* hors de la visée d'un quelconque objet. Car, comme la conscience spontanée est inséparable de la conscience *de quelque chose*, l'angoisse devient une propriété de la conscience réflexive lorsqu'elle prend pour objet sa propre activité spontanée. L'angoisse est la saisie réflexive de l'originel arrachement de la conscience à l'en-soi, de l'émergence pure que rien hors d'elle-même ne peut déterminer ou limiter. Pourquoi cette réflexion est-elle angoisse ? Parce que la conscience découvre que *rien*, aucune force, autorité ou pouvoir dans le monde, l'assurance d'aucune loi, physique, morale ou sociale, aucune décision antérieurement prise, ne peut la protéger contre son propre pouvoir de nier et de se nier elle-même. « Rien » ne la sépare alors du rien qu'elle est. Je suis angoissé d'être ce que je ne suis pas et de ne pas être ce que je suis. Ainsi, j'ai décidé telle ou telle chose, d'aller voir un ami, d'écrire un livre : je découvre que la continuité de ces projets n'est garantie par rien, si elle n'est pas constamment soutenue, renouvelée, par un acte de conscience qui les reconferme, les tire à chaque instant hors de l'inertie, de la paresse ou de l'oubli, dans lesquels retomberaient tous les projets s'ils étaient laissés à eux-mêmes. Réfléchissant sur cette toute-puissance fragile de ma conscience, sans soutien autre que son propre néant, je suis frappé

1. *EN*, p. 66.

par l'angoisse de ma « liberté » : « L'angoisse est (donc) la saisie réflexive de la liberté par elle-même. »¹

Heidegger au contraire situe le néant et l'angoisse hors de la sphère de la vie intérieure, de la réflexion et de la subjectivité. Le néant et l'angoisse sont décrits comme un événement qui survient au monde et le modifie de façon inattendue : c'est un retrait de l'être de l'étant en totalité, un « glissement de l'étant, qui dans son ensemble, *s'engloutit* »². Commentant cette dimension « objective », Sartre note que « Heidegger... fait du Néant une sorte de corrélatif intentionnel de la conscience »³. En appliquant ce vocabulaire husserlien à Heidegger, Sartre veut suggérer que ce dernier commet l'erreur d'hypostasier le néant, en posant un double fantasmatique de la subjectivité transcendante, une erreur de logique qui revient tout simplement à « refuser un prédicat à un sujet »⁴. Ou bien sa description du *Dasein* est de « mauvaise foi » pour autant qu'elle déguise des négations implicites en termes positifs. « Le *Dasein* est "hors de soi dans le monde", il est un "être des lointains". [...] Tout cela revient à dire que le *Dasein n'est pas* en soi, qu'il *n'est pas* à lui-même dans une proximité immédiate, et qu'il *dépasse* le monde en tant qu'il se pose lui-même comme *n'étant pas en soi* et comme *n'étant pas le monde* »⁵. Mais il ne s'agit ni d'une erreur, ni de mauvaise foi, le *Dasein* ne se pose pas lui-même comme négation interne, ni ne se pose en général comme être-au-monde. Le « monde » est défini comme « ce en quoi » le *Dasein* comprend l'être. L'être-au-monde est l'unité et l'identité du *Dasein*, qui ne peut être divisée en deux termes indépendants que seraient la « conscience » et le « monde ». On assiste à deux mouvements inverses : chez Sartre, le monde tombe du côté de l'en-soi ; chez Heidegger, le monde, loin d'être subjectivité, constitue la

1. *EN*, p. 77.

2. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I*, p. 61.

3. *EN*, p. 55.

4. *Ibid.*

5. *EN*, p. 54.

dimension essentielle du *Dasein*, qui n'est pas sujet mais ouverture au monde. Loin d'être la saisie de la conscience comme telle (mot banni de son vocabulaire), l'angoisse chez Heidegger est la saisie du monde « comme tel » à travers son ébranlement. Ce qui éveille l'angoisse dans le *Dasein*, ce n'est absolument aucun étant intramondain, mais la mondanéité du monde. Cette mondanéité, qui est partout et nulle part, est l'intime cohésion du monde, et ne saurait être ce que Sartre appelle un « néant extra-mondain ».

Sartre est si fermement persuadé de la massivité de l'en-soi et de la fragilité de l'homme qu'il ne peut imaginer que le néant puisse apparaître non pas du côté humain, mais du *côté des choses*. Car pour Heidegger l'angoisse ne révèle pas une absence des choses, mais leur absence de destination ou de signification — au sens du en vue de. Quand la finalité des outils ainsi que le système des renvois d'un outil à un autre s'effondre, ce qui est révélé, ce n'est pas un vide, mais la structure du monde qui se tient à distance comme une possibilité privée d'efficacité. Ce que le cartésianisme de Sartre ne peut accepter, c'est l'idée que le monde, l'en-soi pour lui, puisse perdre sa consistance et revêtir une coloration d'irréalité. « Dans l'angoisse, écrit Heidegger, le néant se présente d'un seul et même coup avec (*in eins mit*) l'étant en totalité. »¹ Si l'on admet que le néant *est*, comme le fait Sartre en fin de compte sans le dire, il ne peut se comprendre que comme une modification qui advient à l'être et non pas résider ailleurs hors de l'être. « Le néant ne forme pas le concept antithétique de l'étant, mais l'essence de l'être même comporte dès l'origine le néant »². Mais c'est lorsque Sartre fait de l'angoisse une question de réflexion qu'il s'écarte le plus de Heidegger. Car l'angoisse tout comme le néant appartiennent pour ce dernier à une dimension pré-conceptuelle : « L'angoisse n'est pas l'acte de *concevoir* le néant. »³ Pour Sartre, le concept de l'angoisse peut être formulé en toute précision : c'est la liberté ;

1. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *loc. cit.*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 60.

quant au concept du néant, il n'est autre que la conscience elle-même !

LE REFUS SARTRIEN DE L'AUTRE ET DE LA MORT

Obscurcissant la frêle lumière de la conscience, les autres et la mort apparaissent au sartrisme comme deux forces alliées qui conspirent à réduire et à détruire le pour-soi en le faisant retomber dans l'inertie de l'en-soi.

La théorie sartrienne de l'être-pour-autrui est développée une fois encore à partir de la réfutation de la doctrine heideggerienne correspondante de l'« être-avec ». Là aussi Sartre reproche à Heidegger de ne pas faire intervenir la conscience et sa négation active dans la définition qu'il donne de ma relation à l'autre. Autrui, *On* le sait, par son seul regard, me nie comme le sujet que je suis pour moi-même, me dépouille du pour-soi et me pose comme objet. Le regard d'autrui est ma « chute originelle ». Mais qu'est-ce que le regard ? Ce ne sont pas les yeux de chair, c'est l'idéalité abstraite de la conscience de l'autre. Dans l'être-vu, « ce ne sont jamais *des yeux* qui nous regardent ; c'est autrui comme sujet »¹.

La conséquence de cette objection est que Heidegger ne comprend pas le fait ontologique que les relations intersubjectives soient fondées non pas sur la coexistence mais sur la lutte. « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit. »² Sartre reprend à son compte la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, excepté que pour lui l'esclavage devient notre condition permanente et insurmontable. « Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être. »³ Cette dépendance radicale est due en partie au fait que c'est de l'autre que

1. *EN*, p. 336.

2. *EN*, p. 502.

3. *EN*, p. 326.

je reçois mes propriétés objectives : mon *corps*, mon *naturel*, toute mon apparence extérieure. Je suis esclave parce que j'ai besoin de l'autre pour me constituer en tant que corps dans un monde dont je ne suis pas le centre. Pourtant, je suis aussi maître, parce que je peux retourner l'agression de l'autre contre lui et faire de lui à son tour un objet. Ainsi il y a perpétuel renversement de rôles, mais jamais il n'y a de reconnaissance égale ou réciproque. La conscience ne peut être reconnue comme maître et sujet, car elle ne peut cesser de vouloir dominer et objectiver, si bien qu'elle ne serait au mieux reconnue que par un objet. Le maître ne pourrait être satisfait que s'il était reconnu non par un esclave, mais par un autre maître, un autre sujet. Or il n'en rencontre un que s'il devient à son tour un esclave, et ainsi de suite, dans un jeu sans fin de rôles échangés.

Ainsi la doctrine du *Mitsein* (être-avec) paraît-elle à Sartre à la fois insipide et trompeuse, aliénante. Il discerne en effet derrière la coexistence avec l'autre, au mieux la notion de collaboration par participation à une tâche commune, qui détruit toute rencontre individuelle, efface les individualités au profit d'un « nous », celui des travailleurs. « L'image empirique qui symboliserait le mieux l'intuition heideggérienne n'est pas celle de la lutte, c'est celle de l'équipe. [...] L'être-avec heideggérien n'est pas la position claire et distincte d'un individu en face d'un autre individu, [...] c'est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe... »¹ Il y a aliénation pour autant qu'il y a reconnaissance vague de l'autre comme étant le même que soi, parce que voué au même projet d'exploitation matérielle du monde. Pas de rencontre véritable : la relation entre les hommes est reconnaissance évasive biaisée, « pas une opposition *de front* », mais « interdépendance *par côté* ». Les individus de l'être-avec ne se rencontrent pas, mais seulement à travers des projets, des travaux ou des intérêts communs. Pour Sartre, il est nécessaire que l'on soit soumis à la violence du regard de l'autre et, en retour, chacun doit faire à l'autre cette même

1. *EN*, p. 303.

violence pour que soit établie une relation intersubjective. Belle rencontre et charmante réciprocité !

Il est clair toutefois que Sartre déforme l'analyse heideggérienne de la coexistence et en donne une caricature : loin de montrer une « solidarité ontologique », toutes les analyses heideggériennes de l'être-avec insistent sur la tension entre la possibilité d'être-soi et la possibilité — toujours déjà donnée au préalable — d'être soumis à la domination des autres, à la « dictature du *On* », c'est-à-dire des possibilités interchangeables et banalisées de penser et de se conduire. Il n'y a pas de conflit externe entre moi et l'autre, mais dans mon *Dasein* entre le fait de me ranger à l'originelle possibilité d'être comme *On* est, et le pouvoir-être propre, en faveur duquel une lutte résolue est requise. Pour Sartre, il y a conflit ouvert entre moi et *un* autre : la mauvaise foi est l'intériorisation après coup de l'objectivation qu'il m'impose. Je peux soit accepter soit rejeter cette façon d'être défini de l'extérieur, mais l'être-soi n'est jamais ni inexistant ni même problématique. Chez Heidegger, au contraire, la situation du *Dasein* est plus difficile à cet égard, puisqu'au départ je ne suis pas moi-même, mais le *On*-même. Pour lui, la relation à autrui se débat primordialement de façon latente et sur un plan préobjectif ou présubjectif ; tandis que pour Sartre cette relation se déroule en pleine transparence, objectivité, étant fondée non seulement sur la *réflexion* mais sur la *connaissance* : « Il faut qu'il y ait d'abord quelque savoir de ce qu'est autrui... »¹ pour qu'il y ait *être-avec*, *reconnaissance* préalable : « Je "suis avec"... , soit ; mais avec qui ? »² Chez Heidegger, la compréhension — et non la connaissance — d'autrui apparaît déjà au plan anté-prédicatif, ou préontologique : « La compréhension d'être un *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, [...] mais un mode d'être originellement

1. *EN*, p. 500.

2. *Ibid.*

existentiel... »¹ Par là, la compréhension d'autrui apparaît à un niveau où il n'y a pas encore d'ego ni d'alter ego : « Quand des autres sont rencontrés, ce n'est pas à la faveur d'une saisie qui distinguerait de prime abord entre le sujet propre, comme donné subsistant, et les autres sujets tels qu'ils surviennent "eux aussi" [...]. »² La position sartrienne est à cet égard plus optimiste et plus désespérée : plus optimiste, car il n'y a aucune détermination aliénante préalable à l'apparition du pour-soi ; plus désespérée, car la rencontre avec autrui est précisément comparée à une catastrophe ontologique : « Ma chute originelle »³, non sans une connotation théologique étrange puisque l'expression rappelle le péché originel ou la chute de Satan !

L'autre cause les principales souffrances et préfigure la mort du pour-soi. La rencontre d'autrui expose en effet le pour-soi, sujet souverain pour lui-même, à la torture de voir son être, autour duquel gravite le monde, rendu à l'état d'un objet dont la définition lui échappe et demeure imprévisible. L'autre est réduit à son regard ; le corps de l'autre, ses yeux de chair ne comptent pas. Seul compte le regard, abstraction idéale du sujet-autre, car ce dernier n'a pas même besoin d'être effectivement présent ; il est présent partout, obsédant, et même lorsque je suis seul : « Perpétuellement, où que je sois, *On* me regarde. »⁴ Imprévisible, fuyant, insituable, le regard est *la* menace. Vis-à-vis de l'autre, « je suis en danger »⁵, danger de chute ontologique, de dégradation multiforme, puisque l'autre peut m'attribuer l'identité qu'il lui plaît. Exposé sans défense à ce regard de chasseur qui guette sa proie, je ne suis pas seulement pétrifié — « la pétrification de l'en-soi par le regard de l'autre est le sens profond du mythe de Méduse »⁶ — mais blessé à mort,

1. *Sein und Zeit*, § 26, p. 124.

2. *Ibid.*, p. 119.

3. *EN*, p. 321.

4. *EN*, p. 302.

5. *EN*, p. 326.

6. *EN*, p. 502.

saignant d'une blessure qui ne se refermera pas. La métaphore du saignement exprime l'idée que c'est ma substance vitale, ma liberté, qui s'écoule de la blessure ouverte par le regard de l'autre qui réorganise le monde entier autour d'un centre inaccessible et inconnu de moi. « Il est cet objet du monde qui détermine un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne. »¹ Cette « saignée » signifie que « je m'écoule hors de moi »², et jusqu'à l'exinanition, car l'autre me dépossède de tout, y compris de ma propre mort. Si l'autre me blesse à mort, c'est parce qu'il met hors d'atteinte, hors de prise, hors de mon horizon, les possibilités mêmes qui me définissent. « Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités, en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde. »³ Les autres m'annoncent ma mort, dans la mesure où la mort est le triomphe final du point de vue d'autrui sur le mien. En effet, une fois mort, je suis livré sans défense en processus d'objectivation par les autres.

Cette exacerbation violente du conflit résulte, dans une perspective heideggerienne, de la réduction de l'autre simultanément à un objet et à un mode d'existence instrumentale. L'autre est l'instrument qui n'est pas à ma disposition et dont le fonctionnement échappe à mon contrôle et même à mon monde, de telle sorte qu'il devient une arme tournée contre moi. Mais comment, si mes possibilités et celle des autres ne sont pas initialement les mêmes, peut-il y avoir accès à un même monde ? Pour Heidegger, c'est nécessairement parmi des possibilités non miennes que je choisis celles que je vais m'efforcer de m'approprier, car si l'autre était cette totale extériorité, je ne pourrais pas même comprendre les interprétations qu'il donne de moi et les possibilités qu'il ouvre. Il n'y a peut-être pas de possibilités qui pourraient me définir dans un isolement primordial.

1. *EN*, p. 315.

2. *EN*, p. 319.

3. *EN*, p. 323.

C'est cependant en ce qui concerne l'interprétation de la mort que Sartre s'oppose le plus vigoureusement, le plus longuement¹, et le plus viscéralement à Heidegger, au point qu'il semble bien vite se trouver à court d'arguments ! Tandis que pour le *Dasein* le devancement de la possibilité de sa propre mort fait de la mort — prise en vue en tant que strict possible — la source de toute authenticité et de l'individuation elle-même, Sartre pose abruptement que la mort est « absurde »². Lorsqu'il résume la position heideggérienne, il semble bien comprendre que l'être-pour-la-mort signifie pour le *Dasein* « anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde »³, possibilité qui lui est la plus intégralement propre — celle que personne ne peut assumer à sa place — et qui permet au *Dasein* de se libérer du *On* et de se révéler à lui-même dans son unicité individuelle. Or Sartre rejette ces deux points : que la mort puisse faire partie d'un projet et qu'elle soit une possibilité radicalement différente des autres.

« La mort », écrit Sartre, « ne saurait aucunement être attendue [...] : *s'attendre* à la mort n'est pas *attendre* la mort. Nous ne pouvons attendre qu'un événement déterminé [...] »⁴. Mais cette critique n'est pas pertinente, car si la mort est un *projet*, c'est-à-dire le *projeter* d'une possibilité extrême depuis l'horizon de laquelle tous mes possibles sont esquissés, elle n'est ni un événement auquel je m'attends, ni du tout attendue, au sens passif du terme. La mort comme possibilité n'est pas en effet situable dans un futur plus ou moins éloigné, car elle est cette possibilité visée *présentement*. La mort dont il s'agit n'est pas le fait extérieur, brutal, que Sartre attribue à l'en-soi, mais une structure ontologique permanente, bien que non constamment manifeste. Il faut en effet que le *Dasein* échappe au discours obnubilant du *On* sur la mort : à savoir que la mort vient

1. *EN*, p. 616 et 633.

2. *EN*, p. 617.

3. *EN*, p. 616.

4. *EN*, p. 619.

à la fin de toutes choses et que ce sont toujours les autres qui meurent. Il n'est pas possible de dire, comme le fait Sartre, que la mort ainsi définie est la mortalité de l'homme : elle est bien *ma* mort puisque j'ai à me l'approprier contre la fausse universalité qui est précisément celle du *On*. La seconde grande objection — à savoir que Heidegger ne fait qu'exprimer une banalité, et qu'on peut aussi bien dire que personne ne peut *aimer* à ma place — montre clairement que Sartre considère la mort comme un événement particulier situé à la fin de la vie et non pas comme une possibilité présente. *On* peut bel et bien affirmer qu'un autre peut aimer à ma place, et qu'il est contingent que ce soit moi qui aime plutôt qu'un autre. Mais personne ne peut mourir à ma place. Que quelqu'un fasse le sacrifice de sa vie à ma place, cela ne me délivrera pas de cette mort qui est nécessairement mienne.

Pour Heidegger, l'être-pour-la-mort n'est en réalité qu'un certain aspect de l'*angoisse* qui me met en présence de ma mienneté possible et d'une relation unique avec le monde comme tel, relation qui dépend de mes choix. Car le monde est un nœud de multiples possibilités dont seules un nombre limité peut être approprié par le *Dasein*. L'être-pour-la-mort authentique est également expérience du *rien*, d'un néant qui n'est pas une négation active, positive, mais la possibilité actuelle de mon pouvoir-ne-pas-être : le *Dasein* affronte le *rien* « comme la possible impossibilité de son existence »¹. Ce lien entre la mort et ma possibilité ultime effective, cette confrontation avec le néant, ou avec la possibilité d'un retrait absolu, disparaît chez Sartre. S'il est vrai qu'« il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi »², c'est parce que le pour-soi comme mouvement d'arrachement à la contingence et de réflexion sur soi totalement transparente à soi est une sorte de conscience idéale détachée de tout. De telle sorte que le hasard, la finitude, l'irrationnel, l'absurde se trouvent rejetés du côté de l'en-soi. La mort est réduite à une facticité extérieure : elle est destruction

1. *SZ*, *op. cit.*, § 53, p. 262.

2. *EN*, p. 631.

purement factuelle, issue du dehors, de l'en-soi. La relation à la mort est celle avec une éventualité arbitraire qui n'appartient pas à l'essence de l'homme, mais seulement à sa nature. Même l'angoisse ne réfléchit pas la mort puisqu'elle est celle de la liberté du « tout est possible » : elle est le vertige d'une conscience toute puissante excluant toutes limites, toute finitude — autres noms de la mort — de son possible le plus propre.

LES TRAITS MÉTAPHYSIQUES DE L'EXISTENTIALISME

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger ne développe pas longuement sa critique de la philosophie de Sartre : celle-ci n'est considérée que comme un cas particulier de sa déconstruction de la métaphysique moderne de la subjectivité, métaphysique qui fait reposer l'être de l'étant en totalité sur un sujet transcendantal hypostasié — ou sur l'un de ses attributs principaux, volonté, liberté. Sartre reprend, répète naïvement, puisqu'il ne pense pas l'essence de la métaphysique, les principaux axiomes des philosophies post-cartésiennes : la présence transparente et auto-suffisante du sujet à lui-même ; l'évidence de cette présence à soi (le *cogito*) comme fondement ultime de l'être et du savoir ; l'auto-affection par laquelle le sujet est assuré de sa certitude de soi ; le dualisme du moi et du non-moi ; et finalement un humanisme ou anthropomorphisme grâce auquel le sujet humain élevé à l'absolu est source unique de tout sens. De fait, Sartre interprète le possible, le temps et l'être même comme des produits du sujet : tout étant tire son être de l'homme. « Je suis l'être par qui "il y a" de l'être. »¹ Nous touchons ici le point sur lequel les deux philosophes s'opposent de façon diamétrale. A la formule sartrienne : « Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes »², Heidegger

1. *EN*, p. 305.

2. « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, p. 106.

répond (en français dans le texte) terme à terme par une inversion littérale : « Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être. »¹ Pour Heidegger, l'homme n'est pas l'origine de l'être, du temps, de la vérité, mais correspondance à l'envoi (*Geschick*) de l'être. Le projet n'est pas émergence primordiale de la subjectivité hors d'un en-soi passif, mais pro-jet (*Ent-wurf*), réponse à un être-jeté (*Geworfenheit*) antécédent.

La raison de la naïveté sartrienne tient à sa reprise non critique des mots de la métaphysique. Il ignore le sens déposé par la tradition dans une expression telle que « réalité humaine », qui perpétue la substance (*res*) et la dualité traditionnelle corps-âme dans le mot homme. Il préfère cette dualité à l'unité de l'être-au-monde. Comme Husserl, Sartre croit naïvement qu'il est possible d'aller directement aux « choses elles-mêmes » sans que les mots interposés fassent écran. Sa fidélité à l'intuitionnisme husserlien est constante, et se manifeste particulièrement dans l'importance accordée au regard. Si l'existentialisme, tout comme la phénoménologie husserlienne, reste prisonnier de la métaphysique, c'est faute d'attention aux mots et à leur charge traditionnelle. Ainsi lorsque Sartre formule le principe de l'existentialisme, « l'existence précède l'essence », « Il prend ici *existentia* et *essentia* au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'*essentia* précède l'*existentia*. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'être ». Accomplissant l'un des derniers gestes encore possibles à la métaphysique agonisante, Sartre renverse les propositions traditionnellement dominantes. Anti-platonicien (mais Nietzsche l'avait été avant lui), il est aussi anti-leibnizien. Il développe ainsi les implications de cette formule de la *Nausée* : « L'essentiel, c'est la contingence. » Pour Leibniz, l'essence était le nécessaire. Il oppose au « rien n'est sans raison » de la logicité

1. *Ibid.*, p. 97-98.

rationnelle de l'être, son caractère essentiellement absurde, injustifiable : « L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité. »¹

Le pour-soi ne puise qu'en lui-même le pouvoir de s'arracher à l'être-en-soi : nulle déréliction ou être-jeté ne prime sur sa faculté de s'engendrer lui-même. Fondé sur soi et par soi, il s'affecte lui-même, par exemple d'émotions, en toute liberté et translucidité, sauf mauvaise foi. Il est cause de soi, au sens où Dieu est *causa sui* : « Il est la cause de sa propre manière d'être. »² L'expression « cause de soi » doit être employée cependant avec prudence, car elle risque d'introduire une fausse division et une substantialisation à l'intérieur de la spontanéité de la conscience. Et il convient de distinguer l'idée d'auto-crédation de celle de nécessité. Un être qui serait à la fois cause et nécessaire serait Dieu, mais cet être, qui serait la synthèse idéale du pour-soi et de l'en-soi, est impossible et contradictoire. Il faut maintenir à la fois l'idée de cause et celle de contingence. « La conscience est son propre fondement, mais il reste contingent *qu'il y ait* une conscience plutôt que du pur et simple en-soi à l'infini. »³ Avec l'idée d'un fondement contingent, Sartre préserve, simplement inversée, la métaphysique antérieure. De même, la distinction entre un être plus élevé qui a le pouvoir de fonder un être inférieur qui est fondé demeure purement métaphysique ; elle aussi est simplement inversée. L'en-soi est inférieur par excès de positivité et de substantialité, tandis que la supériorité du pour-soi tient à sa non-substantialité, à son caractère incaptable, à sa « liberté ». Le pour-soi est ainsi désigné comme une « nécessité contingente » : nécessaire en tant que « l'origine de la négation », la base du sujet, contingent par le lien qui l'unit à ce qu'il n'a pas posé et qu'il nie, par le fait qu'il surgit ici plutôt qu'ailleurs dans l'immensité de l'en-soi.

Le thème de l'*auto-affection*, conséquence de l'auto-fondation, est l'un de ceux qui reviennent avec le plus d'insistance dans *L'être et le*

1. *EN*, p. 713.

2. *EN*, p. 22, n. 1.

3. *EN*, p. 125.

néant. « L'homme se présente [...] comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin. »¹ L'homme, ou plutôt la conscience, est « son propre néant »². Il ou elle est cette brèche dans l'être dont elle s'affecte en premier. N'étant rien, l'homme s'invente de toutes sortes de manières. Même les sentiments et les humeurs n'expriment pas sa dépendance vis-à-vis de sa situation. Il se les donne, contrairement à la *Stimmung* heideggérienne qui saisit le *Dasein* par surprise, s'empare de lui. Les affects sont produits par la conscience pour éluder « magiquement » sa situation. « N'est-ce pas la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique contre une situation trop urgente ? »³ « Magie » parce que la conscience pour changer le dehors se change elle-même. Tous les sentiments et émotions ont une dimension de mauvaise foi, et sont voués à l'échec. Je voudrais être triste comme une pierre est une pierre, pour me délivrer d'un coup de l'angoisse d'avoir sans cesse à choisir mon être. Mais : « Si je me fais triste, c'est que je ne *suis* pas triste : l'être de la tristesse m'échappe par et dans l'acte même par quoi je m'en affecte. »⁴ En vain la conscience cherche à se donner une identité, toujours elle-même évanescence. Nous ne pouvons que jouer, à être le garçon de café, à prendre tel ou tel rôle tour à tour. Dans cette objection même, si nous demeurons libres, c'est parce que « la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi »⁵. Par opposition à la passivité du *Dasein* dans son être-jeté, la mauvaise foi témoigne encore de l'activité auto-productrice de la conscience. Le *cogito préréflexif* appartient lui-même à l'auto-affectation, dans la mesure où l'acte primitif de la conscience est l'auto-négation qui la projette vers ses objets.

1. *EN*, p. 60.

2. *EN*, p. 59.

3. *EN*, p. 101.

4. *Ibid.*

5. *EN*, p. 87.

Comme dans toute métaphysique, le pour-soi en tant que l'être de l'étant, porte le trait déterminant de la *présence* : « La loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. »¹ Certes, présence à soi signifie le contraire de ce qu'elle signifie dans la tradition : coïncidence à soi. Paradoxalement, seul l'en-soi peut-être soi-même, mais sans présence « à » soi, à force d'identité à soi. Présence à soi implique donc distance et séparation, un *ne pas être soi*, un perpétuel « en vue de » que traduit le « pour »-soi. Mais, à strictement parler, *rien* ne sépare le sujet de lui-même. Le pour-soi n'est séparé de soi par rien sinon son propre pouvoir à se nier lui-même. Cette distance vide, cette « fissure intraconscientielle »² qui le définit comme éternelle non-coïncidence à soi.

Dans son analyse de la relation entre le temps et l'être, Sartre, comme tous les métaphysiciens depuis Platon, donne la priorité au *présent*. Il semble cependant au départ, adhérer à la démonstration que fait Heidegger du primat du futur. En effet, comme le passé constitue un retour à l'en-soi et comme le présent est le mouvement même de la néantisation qui vise la réalisation de l'identité irréalizable du soi, le sens du pour-soi semblerait devoir dériver du projet d'être Soi. Le futur est précisément ce projet qui fait décoller le pour-soi de toute présence fermée sur soi, et il devrait constituer la relation la plus profonde de soi à soi. De fait, dit Sartre, « le futur constitue le sens de mon pour-soi présent »³. Mais cette constitution s'avère illusoire. Je ne serai jamais au présent cette faille comblée que j'avais le projet d'être. Le projet vers le futur résulte lui-même du désir inassouissable d'être en soi. Par là, le futur est également inauthentique et peut être plus fortement encore, marqué par la mauvaise foi : il représente « le mirage ontologique du Soi »⁴. Il n'est pas la source du sens, mais seulement un cadre,

1. *EN*, p. 119.

2. *EN*, p. 120.

3. *EN*, p. 173.

4. *EN*, p. 182.

une pré-esquisse sans cesse à abandonner dans laquelle « le pour-soi se fera être comme fuite *présentifiante* à l'être vers un autre futur »¹. Le seul futur authentique est le présent, si l'on ose dire, parce qu'en ce dernier réside la source, la condition de possibilité de toute temporalité. Certes, le pour-soi est cooriginativement à la fois présent, passé et futur, mais l'*unité* des trois dimensions est faite par le présent. C'est pourquoi « il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-stase présente — et non comme Heidegger — sur l'ek-stase future »². Notons en passant que la temporalité est conçue, de façon très platonicienne, comme chute, déperdition dont la compensation est sans cesse cherchée. Mais, à la différence de Platon, en vain, puisqu'aucune plénitude ne peut combler ce manque.

Contrairement à Heidegger, le futur est conçu comme un projet *objectif* et non pas comme lié à la compréhension préconceptuelle grâce à laquelle le *Dasein* saisit ses possibilités comme sans cesse « en avant » de lui-même. Cet « en avant » n'est pas un « devant moi » dont je puisse m'emparer et qui serait situé plus loin dans le flux temporel. L'« à-venir » du *Dasein* — qui n'est pas son « futur » objectif — demeurera tel jusqu'à son dernier instant. En bref, même si certaines de ses possibilités viennent à se réaliser, la dimension du possible ne peut pas disparaître du *Dasein*. Sartre comprend le possible comme possibilité représentée, comme puissance qui attend son actualisation. Il ignore ce que la *Lettre sur l'humanisme* appelle la « force calme du possible »³, un pouvoir qui s'exerce sur l'homme, qu'il n'a pas posé en ses profondeurs, et ne peut contrôler entièrement. Sartre identifie le possible avec la somme des projets des sujets humains. Il manque la temporalité comme synthèse passive, comme une dimensionnalité qui possède l'homme et qu'il ne commande pas. Si Sartre préfère le présent, c'est parce qu'il y voit le règne de l'activité et de la maîtrise.

1. *EN*, p. 173.

2. *EN*, p. 188.

3. « Lettre sur l'humanisme », *Questions III*, p. 79.

«Présentifier», réduire les choses à leur subsistance actuelle (*Vorhandenheit*) et s'y réduire soi-même, c'est, dans la perspective heideggérienne «déchoir» (*verfallen*). Certes, Sartre nie le caractère substantiel du présent, mais il lui reconnaît le caractère d'un absolu, d'un inconditionné.

Cet «absolu» de la conscience se possédant et se fondant elle-même a beau être désigné comme «un absolu non substantiel»¹, un «absolu d'existence»², il se rattache à l'absolutisation métaphysique des causes ou des premiers principes. Comme chez Descartes, auquel il entend rester fidèle, Sartre se réjouit d'avoir découvert le *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. «L'apparition du pour-soi est l'événement absolu qui vient à l'être.»³ Le sujet est absolu dans le sens où il n'a besoin de rien d'autre que lui-même et que rien n'arrive dans le monde sinon par lui. Les cyclones et les tremblements de terre n'ont de sens que par l'homme, même si c'est pour le détruire, du moins corporellement. «Absolu» veut dire aussi totalisation : le pour-soi fait être l'en-soi comme totalité opposée à la totalité du pour-soi, ou des pour-soi. Mais il échoue à totaliser les deux totalités dans une totalité dont il rêve : Dieu, comme «l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi»⁴, ou «cette totalité qui est sa propre totalité ou soi comme manque de cette totalité»⁵.

L'onto-théologie, trait essentiel de toute métaphysique, est fortement soulignée, quoique sur le mode négatif d'un discours sur l'impossibilité de Dieu : l'a-théologie sartrienne. Dieu est le nom de «l'échec» ontologique de l'homme, échec d'où il tire le sens le plus général de son être. Dieu est le modèle négatif de l'être le plus commun que nous sommes. Il est le désir vain de l'homme d'unifier les deux sens de l'être, d'être à la fois pure identité à soi (l'être) et

1. *EN*, p. 23.

2. *Ibid.*

3. *EN*, p. 713.

4. *EN*, p. 133.

5. *Ibid.*

totale liberté (le néant). Si cette synthèse est contradictoire, parce que si leur fusion était réalisable, l'un des deux principes engloûtirait l'autre, l'athéologie donne sens à cette contradiction : l'homme a une « compréhension préontologique de l'être de Dieu »¹, parce que le projet d'être Dieu est « le projet fondamental de la réalité humaine »². Dieu est le symbole de cette « passion inutile »³ qu'est l'homme. « Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. »⁴ L'être total, l'*ens causa sui*, appelé Dieu, n'existe que comme totalité désagrégée, introuvable harmonie. Le nihilisme, dit Nietzsche, naît de la déception qui surgit lorsqu'après avoir projeté au cœur des choses des idéaux d'harmonie, de perfection, de finalité, *On* ne les y retrouve pas. Sartre n'est-il pas profondément nihiliste en exprimant cette déception, en montrant l'homme comme « un Dieu manqué » ?

Il semble au contraire rejeter toute attitude nihiliste, puisqu'il affirme un humanisme actif et une morale de la responsabilité. Mais, d'une part, il ne s'agit pas simplement pour cet humanisme d'humaniser les choses, mais de se les approprier ou de les réduire à de l'humain. Toutes les relations entre l'homme et le monde sont décrites comme des relations maître-esclave en termes de domination, de conquête, de possession : « L'art, la science, le jeu sont des activités d'appropriation. »⁵ D'autre part, Sartre affirme que la liberté de l'individu, même solitaire, le rend entièrement « responsable de tous et de tout ». Cet humanisme, dans une perspective heideggérienne, dissimule mal un volontarisme désespéré, nihiliste parce qu'il se fonde sur une volonté de maîtrise absolue. Tout homme voudrait porter sur ses épaules le destin de l'humanité. Il y a nihilisme, parce que rien n'existe sinon à travers le sujet, rien

1. *EN*, p. 653.

2. *Ibid.*

3. *EN*, p. 708.

4. *EN*, p. 717.

5. *EN*, p. 675.

n'existe que l'homme, parce que tout sens repose sur la néantisation que déploie la subjectivité individuelle. La « responsabilité » universelle du pour-soi n'est pas en fait d'essence morale, mais ontologique : elle découle de son être, comme source unique de l'existence et des essences. « La responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait *qu'il y ait* un monde »¹, celui qui non seulement se fait être, mais fait être les autres et le sens de toute chose. Le cercle nihiliste dans lequel s'enferme Sartre, c'est celui où l'homme ne rencontre rien hors de lui-même, et surtout pas la nature : tout, même les tremblements de terre, relève de sa seule responsabilité. Pas de catastrophes « naturelles », sinon parce qu'elles touchent des œuvres humaines. « Il n'y a pas de situation inhumaine »².

Ainsi, en dépit d'un athéisme de surface, l'on voit réapparaître les motifs théologiques les plus anciens. L'homme en tant qu'être de l'étant, en tant que cause de soi, occupe tout à fait la place de Dieu. Il ne peut se plaindre de ses souffrances et de ce que le mal existe dans le monde. Car le mal, comme tout le reste, dépend de lui. Le vieux thème de la *théodicée* se trouve là répété. Car comment ne pas voir la parenté étroite entre les formules sartriennes : « Il est donc insensé de songer à se plaindre, puisque rien d'étranger n'a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes »³, et celles de Descartes qui écrit dans la IV^e *Méditation* : « Je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable... »⁴ Il n'est pas étonnant que l'homme, source de fait de toute justification, ne se justifie totalement lui-même.

Il y a un abîme entre le dogmatisme anthropo-théologique de Sartre et la prudence heideggérienne qui affirme que la pensée de l'être ne peut être ni théiste, ni athée, et l'attente qui, après la

1. *EN*, p. 639.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Méditations métaphysiques*, Garnier, p. 143.

destitution de la *causa sui* (qu'elle soit homme ou Dieu), veille à ménager l'espace d'un sacré dans lequel un dieu pourrait peut-être à nouveau se montrer. Une telle interrogation est, une fois de plus, à l'opposé des certitudes sartriennes.

*

**

Peut-on dire que Sartre se soit rapproché de Heidegger dans son œuvre tardive ? Certainement pas de façon directe, car il a ignoré les critiques que Heidegger lui a faites. Mais il a considérablement modifié dans la *Critique de la raison dialectique* l'extrême dualisme dont il était parti, et ce sans nul doute afin de répondre aux objections de Merleau-Ponty. Le dernier Sartre se trouve moins éloigné de fait de Heidegger, pour autant qu'il développe, de façon plutôt inattendue, une théorie de la *passivité*. L'homme est passif, en premier lieu, en tant qu'il est soumis au besoin : son activité entière tend d'abord à satisfaire ses besoins vitaux dans un environnement économique régi par la « rareté ». Bien entendu, la liberté reste le principal ressort de l'action, mais elle n'est plus définie comme surgissement absolu, qui dévoile et surmonte sa propre facticité. Sartre montre que, d'un certain point de vue, il y a des structures de passivité qui s'imposent comme des conditions nécessaires antérieures à tout projet : par exemple, le contexte historique ou l'appartenance à une classe sociale. Ainsi, dit-il, l'exploitation révèle à la classe ouvrière son « unité passive ». A des remarques de ce genre, à une certaine prédominance des groupes sur l'individu, se manifeste le renversement de la théorie initiale de la liberté. Ce n'est plus la négation de l'en-soi par le pour-soi qui est l'événement primordial, c'est le fait que le projet est initialement nié : « Le projet organisateur *en chacun* commence par être nié par ce qu'il dépasse et nie. »¹

Néanmoins, la passivité sartrienne participe d'une aliénation historique contingente qui peut, et doit être surmontée par la lutte

1. *Critique de la raison dialectique*, p. 352.

révolutionnaire. Comme chez Marx, la dialectique implique de façon optimiste que l'homme puisse finalement recouvrer sa pleine et totale liberté. La possibilité pour l'homme de *se donner* la liberté se trouve simplement retardée, mais appartient déjà en soi à l'essence de l'homme. L'homme est l'être qui se fait lui-même être. En ce point se situe le secret de l'opposition à Heidegger pour qui la liberté nous *est donnée* par l'être et ne peut par conséquent découler d'une origine purement humaine. « L'homme ne "possède" pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire, la liberté, le *Dasein* ek-sistant et dévoilant, possède l'homme... »¹, écrit Heidegger. Que l'homme soit possédé par la liberté, ouvert par l'ouverture, ne signifie pas que « l'homme est condamné à être libre », comme le dit Sartre. Cela ne revient pas non plus à un certain fatalisme par lequel l'homme reconnaîtrait qu'il est le jouet de forces plus puissantes que lui. Cela signifie que l'homme ne décide pas de sa relation à l'être, et surtout de cette relation de l'être à lui-même, qui le met au monde. L'homme ne se fait pas être. A cela se résume sa radicale et insurmontable passivité. « Ce qui dans le projeter a le pouvoir de jeter, ce n'est pas l'homme, mais l'être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence... »² L'homme n'est pas le centre de l'étant. Il n'est pas l'*ultima ratio*. Il ne crée pas le destin de son essence. Il n'y a aucune pensée, écriture, action sinon comme accomplissement d'une manifestation de l'être, qui a toujours *déjà* eu lieu, dans une irrattrapable antériorité. L'homme sartrien refuse d'avoir un destin : ce lieu intermédiaire entre transparence et opacité, entre transcendance et facticité.

1. « De l'essence de la vérité », *Questions* I, p. 178.

2. « Lettre sur l'humanisme », *Questions* III, p. 112.

L'obsession de l'autre chez Levinas

Il ne semble pas que l'Autre, selon Levinas, puisse recevoir une acception unique et univoque. L'Autre relève-t-il seulement de la conceptualité ? Peut-on dire qu'il « est », puisqu'il se situe « en deçà ou au-delà de l'être »¹ ? L'Autre désigne en effet simultanément : — une universalité abstraite, Autrui, conçu comme « l'absolument Autre » ; — des dimensions préreflexives ou non représentables de la subjectivité : la passivité, l'Infini ; — l'« Étranger » qui est tantôt le premier venu, un inconnu, tantôt le prochain, tel ou tel que je connais ; — et enfin, la particularité du Visage où *un* autre tout à fait singulier se présente dans la proximité d'un face à face qui est en même temps « hauteur », distance infranchissable. L'Autre ne fait qu'indiquer l'altérité transcendante du Tout Autre, car Autrui n'est pas Dieu, mais le lieu du rapport avec Dieu, « la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle »². La hauteur de l'Autre serait l'équivalent du Sacré heideggérien, mais il ne peut être appelé un sacré que métaphoriquement. Car l'Autre, on le verra, est non-lieu, sans lieu. Une « éthique » (*ethos* veut dire « séjour » ou « mœurs »)

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 32. Ci-dessous *AE*.

² *Totalité et infini*, p. 51. Ci-dessous : *TI*.

peut-elle se déployer hors de tout site, hors de toute réciprocité positive, et de toute objectivation ? Laissons la question en suspens. — En tout cas, cette polysémie de l'Autre rend problématique la définition qui est donnée de la subjectivité : « c'est l'Autre *dans* le Même »¹. Car de quel sens de l'Autre s'agit-il ici ? Pour Levinas en effet il ne faut pas dire : « Je est un autre », mais l'Autre est « en » moi, « avant » moi. L'Autre est le vrai Sujet, le Soi absolu, alors que le Moi appartiendrait à la sphère superficielle de la conscience, elle-même attachée à maintenir la mêmeté de l'« être ». Mais quel Autre est celui qui détermine originairement le sujet comme Soi ? Si le Soi est l'absolument Autre, il y aura nécessairement un clivage entre le Moi et le Soi, clivage qui, s'il est absolu, entraînerait un dédoublement du sujet. Pourtant si l'Autre est *dans* le Même, il faut bien qu'ils se rencontrent ! Le sujet n'est-il pas alors le résultat de la *dialectique* interne du Même et de l'Autre, dialectique qui suppose rapport, combat, et aussi mélange ? Or, Levinas maintient la dialectique entre les deux grands genres du *Sophiste*, nouvellement définis à partir d'une inversion de leur sens platonicien, il la refuse également, revenant à une véritable scission parménidienne : « Le Même et l'Autre se tiennent en rapport et s'*absolvent* de ce rapport, demeurant absolument séparés. »²

Cette séparation absolue se révélerait dans l'expérience primordiale, qui précéderait toute conscience et serait irréductible comme l'Autre lui-même à la logique de l'identité, expérience non analysable dans la conceptualité de l'être, l'expérience *éthique* par excellence de la *sujétion* radicale et originaire à l'Autre, celle de la *passivité* qui est décrite en particulier comme nous le verrons à travers les thèmes de l'*obsession par autrui* et de la *proximité*.

Mais n'est-il pas contradictoire d'affirmer que l'Autre constitue le Soi et lui est, en même temps, radicalement étranger ? L'inhérence de l'Autre dans le Même peut-elle être à la fois dialectique et non dialectique ? Le caractère non dialectisable de l'Autre en moi,

1. *AE*, p. 14, 141.

2. *Op. cit.*, p. 51.

serait son antériorité insondable qui interdit toute véritable réciprocité du Même et de l'Autre, aussi bien que toute identification de cet Autre. De l'Autre en moi, toujours antérieur à toute prise de conscience, on ne pourrait surtout pas dire *qui* il est ni même qu'il *est*. Ainsi la « base » du sujet serait un autre anonyme et indéterminable, un « autre que l'être », qui a toujours déjà anticipé, dénoncé, occupé, assiégé la place du moi. Cette antécédence pré-phénoménale de l'Autre dans le Même, l'intériorité comme antériorité, ne ressemble-t-elle pas étrangement, en dépit de la lettre du texte, à la précedence non thématizable de l'être sur l'étant chez Heidegger ?

S'il est vrai que la notion de l'Autre est fondée sur l'assimilation entre autrui comme singulier et comme universel aussi bien que sur l'identification entre l'autre en moi et hors de moi, la notion du Même présuppose, elle, une identité profonde de vues, une sorte de conspiration de la tradition philosophique tout entière pour nier l'Autre comme tel et pour poser ce qui est appelé l'« essence ». L'« essence » serait le terme commun à l'être heideggérien, à l'*eidōs* platonicien, à la substance spinoziste, au sujet hégélien et à la conscience transcendante, kantienne ou husserlienne. La notion du Même, polémiquement construite à partir d'une réduction de l'être heideggérien à l'« essence », c'est-à-dire à une présence à soi, englobe toute métaphysique qui ne reconnaît pas la primauté de l'Autre. L'« ontologie » désigne la démarche commune à toute la métaphysique et à Heidegger, commune à toute « la philosophie occidentale » qui est « une réduction de l'Autre au Même »¹. Pourtant en quelque sens qu'on l'entende et quelle que soit la critique que l'on peut faire de l'abaissement heideggérien du sujet humain, voire de l'intersubjectivité, l'être ne se laisse pas ramener au Même. Il n'est possible de soutenir que l'être « revient au même », fusionne et nivelle tout étant dans le Neutre du *il y a*, que si l'on tient pour négligeable le jeu de la manifestation *et du retrait*. Si au contraire l'être est, comme le dit Heidegger, « l'Autre que tout étant », il est lui aussi l'Autre dans le Même ! Pour que l'être soit

1. *TI*, p. 13.

réductible à l'essence pleine, égale à soi, à la présence pleine, il faut oublier que tout découvrément comporte un recouvrement et que le mouvement corrélatif de se manifester et de se dérober ne dépend pas d'un acte de conscience, mais d'une « essence de la vérité » qui inclut la « non-vérité ». Le geste, réducteur s'il en est, qui consiste à identifier la pensée de l'être et la possession de soi dans la conscience de soi réduit à rien à la fois le retrait de l'être et la différence entre l'être et le sujet : « Le jeu ontologique... est conscience où l'être se perd et se retrouve. »¹ Dire que l'être en tant que « dé-couvert » et « revenant au même » est « retrouvaille » de lui-même, « re-présentation », c'est-à-dire continué « recommencement du présent », pure « réminiscence », « unité de la conscience et de l'essence »², constitue un étrange télescopage de Platon, Husserl et Heidegger, une sorte de nivellement ou de philosophie pérenne fictive, qui implique dans l'identification forcée une dénégation de ce que chacune de ces philosophies a de spécifique et d'irréductible.

Plus gravement, la polémique contre l'être tombe franchement dans le manichéisme, lorsque l'être (qui est pourtant accusé par ailleurs d'être le Neutre, l'indifférence, l'égalisation) se trouve désigné comme le principe de la *guerre*, alors que l'Autre, qui pourtant déchire absolument la totalité, serait le principe de la *paix*. Le Même serait l'« intérêt », au sens où *esse* impliquerait *interesse*, le déchaînement des intérêts particuliers, *bellum omnium contra omnes* ; l'Autre, au contraire, serait par essence le *dés-intéressement*, la bonté au-delà de l'égoïsme et de la jalousie de l'être, qui ne pense qu'à soi et persévère obstinément à préserver son propre. Le désir de l'Autre serait le désir du Bien ; la complaisance dans le Même, la jouissance, serait la source du Mal. Pourtant le sujet toujours arraché à lui-même par l'Autre en lui devrait être, « ontologiquement » si l'on ose dire, incapable de s'obstiner dans le Mal ! « *Esse est interesse...* L'intéressement de l'être se dramatise dans les

1. *AE*, p. 128.

2. *Ibid.*, p. 36.

égoïsmes en lutte, tous contre tous... La guerre est le geste ou le drame de l'intéressement de l'essence. Aucun étant ne peut attendre son heure.»¹ Affirmation qui néglige l'analyse heideggérienne de «la Parole d'Anaximandre» pour laquelle chaque étant doit se soumettre à l'étroitesse de son «séjour» (*Weile*), de son laps de temps, en dépit de sa répugnance à quitter la scène. Que l'être soit essentiellement guerrier, belliqueux, cela implique aussi qu'on tienne pour nulles et non pertinentes toutes les analyses du *logos* comme rassemblement, collecte, harmonie, connexion originaire, sans lesquels il ne saurait y avoir ni guerre ni paix.

En remontant en deçà du moi comme trop ontique («l'en deçà ou l'au-delà de l'être — ce n'est pas un étant»)² vers un Soi qui se cache, vers un Soi conçu comme l'antécédence préphénoménale de l'Autre dans le Même, en montrant que le rapport entre le Moi et le Soi est un rapport d'oubli, oubli d'une «sujétion» archi-ancienne, Levinas ne répète-t-il pas, au sein de la subjectivité, le rapport entre l'étant et l'être? Le rapport entre le Même et l'Autre, leur intrication, ne ressemble-t-elle pas étrangement au rapport d'identité «absolue» et de différence «absolue» (pourrait-on dire si Heidegger ne refusait pas d'avance la connotation métaphysique elle-même ontique de l'«ab-solu», du séparé) entre l'étant et l'être?

Pourtant l'Autre est plus étroitement proche et présent au Même que l'être à l'étant. Il a un mode de présence insistante, que l'être n'a pas : il est «obsédant». Mais qu'est-ce que l'«obsession par autrui»?

PROXIMITÉ ET OBSESSION

Proximité et obsession sont des emphases ou des hyperboles de la présence de l'Autre dans le sujet. Car Levinas n'abandonne pas, comme il le soutient, le privilège de la présence, mais seulement

1. *AE*, p. 4-5.

2. *AE*, p. 57.

celui de la présence à soi d'une conscience et pour une conscience, d'une présence associée au Même et à son « impérialisme » : « la possession de soi dans un présent »¹. Le toujours déjà là d'autrui est encore une présence, mais insaisissable par la conscience qui arrive toujours après coup, toujours « en retard ». La présence de l'Autre est si immédiate qu'elle constitue la sensibilité, définie comme « exposition à l'autre »², si constante, si pressante, qu'elle est « obsession », si proche qu'elle ne peut se montrer, qu'elle est *la proximité même*. La proximité est la présence de l'Autre, en deçà de la manifestation, au cœur du sujet. « Le prochain n'est pas phénomène et sa présence ne se résout pas en présentation. »³ Les trois termes que sont immédiateté, proximité et obsession sont reliés par le thème du pré-phénoménal ou de ce qui précède toute présence pour une conscience, mais n'en est que d'autant plus éminemment présent. « L'immediateté est la proximité ob-sédante du prochain, brûlant l'étape de la conscience. »⁴ L'obsession est le contact direct avec l'autre, contact de la caresse, contact du dire, qui s'imposent à moi avant tout acte de la conscience qui peut les thématiser. « L'obsession n'est ni une modification ni une exaspération pathologique de la conscience, mais la proximité même des êtres. La conscience sous toutes ses formes... a déjà perdu cette présence proche. »⁵ Levinas refuse la connotation pathologique de l'« obsession », et pourtant la description qu'il en fait révèle, dans ce concept formulé d'abord comme un équivalent de l'ouverture la plus passive à l'autre, ou l'affection par la proximité, une dimension de souffrance, une hantise — ce qui est longuement décrit comme une « persécution ». L'obsession est la douleur de la proximité qui dérange originairement le sujet, qui l'assujettit à la fois extérieurement et intérieurement au mal qu'il peut, ou doit, ou veut (?) subir

1. *AE*, p. 142.

2. *En découvrant l'existence...*, p. 230. Ci-dessous : *DE*.

3. *Op. cit.*, p. 230.

4. *DE*, p. 229.

5. *Ibid.*

de la part des autres : « Exposition totale à l'offense », « exposition à l'outrage de l'autre »¹. L'obsession n'est pas folie, n'est pas non plus libre allégeance, mais traumatisme originaire. « Je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis comme ordonné du dehors — traumatiquement commandé sans intérioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. »² « L'unicité du moi responsable ne se peut que *dans* l'obsession par autrui, *dans* le traumatisme subi en deçà de toute auto-identification, *dans* un *auparavant* irreprésentable. »³ Et le terme de « traumatisme » est répété une troisième fois : « La persécution est un traumatisme — violence... sans *logos*. »⁴ Et pourtant cette persécution traumatisante est assumée comme l'essence de la subjectivité, toujours accusée et coupable et punie avant d'avoir rien fait : « La persécution ne vient pas s'ajouter à la subjectivité »⁵, mais fait partie du Soi le plus intime, *à la fois* paradoxalement de l'essence du sujet et de l'essence de l'autre... « L'autre n'est pas autre parce qu'il heurte et limite ma liberté, mais... peut m'accuser jusqu'à la persécution. »⁶

Si l'y a pas, dans la proximité, de représentation, si l'obsession vient avant la conscience, avant tout concept, comment comprendre qu'elle ait ce *contenu* : « la persécution » qui, hélas !, suppose une scène historique, des tableaux qui se situent à diverses époques de l'histoire ? Comment comprendre que l'obsession, pré-phénoménale, plus immédiate que le premier éclair de conscience, soit d'autre part également sollicitude pour l'autre qui n'a pas seulement la figure du persécuteur mais celle du persécuté, de l'exilé, de l'étranger sans terre et sans foyer ? Si l'obsession est

1. *AE*, p. 178.

2. *AE*, p. 110.

3. *AE*, p. 158.

4. *Ibid.*

5. *AE*, p. 141.

6. *AE*, p. 159.

« obsession de cette nudité et de cette pauvreté »¹, si elle peut être angoisse pour la mort de l'autre, peut-on lui attribuer l'impossibilité de la réflexion ? Levinas affirme que l'obsession pèse unilatéralement sur le sujet, qu'elle n'est pas symétrie, réversibilité, contre-terreur, parce que « le sujet affecté par l'autre ne peut penser que l'affection soit réciproque »². Mais s'il est vrai que l'obsession ne rend pas le mal pour le mal, si elle s'inquiète, encore une fois, de la détresse de l'autre, de sa nudité et de sa pauvreté, elle est nécessairement *pensée de l'autre*. L'éthique peut-elle être seulement *subie*, comme la « mise en question » par la présence de l'Autre de « la spontanéité égoïste du Même »³ ? Comment une véritable relation éthique pourrait-elle se fonder sur la pure passivité, sur la pure souffrance, sur l'unilatéralité, sur la non-réciprocité ? Et pourtant Levinas écrit : « L'obsession est souffrance et "contrariété"... L'altruisme... est contre-nature, non volontaire, inséparable de la persécution possible... »⁴ « La persécution » écrit encore Levinas, « ramène le moi à soi »⁵ : mais comment admettre que la persécution soit une obsession pré-originale, avant tout concept, avant toute histoire, antérieure à toute antériorité représentable, immémoriale, alors qu'elle est tacitement, mais à l'évidence, hantée par les divers visages historiques, surtout contemporains, de la persécution ? Comment comprendre que l'Autre soit transcendantalement à la fois la source du plus grand mal (la torture, la mort) et du plus grand bien (l'exigence éthique), assignant la subjectivité à sa responsabilité la plus haute en même temps que la livrant à son persécuteur ? Et pour suivre l'étrange logique de l'Autre *dans* le Même, comment admettre que le persécuté puisse tirer son identité du persécuteur qu'il porterait au fond de lui-même ou qu'il serait lui-même ? ! Être obsédé par l'autre, ce serait être voué à répondre

1. *AE*, p. 114.

2. *AE*, p. 106.

3. *TI*, p. 13. Cf. « La conscience est pur égoïsme », *AE*, p. 165.

4. *AE*, p. 157.

5. *Ibid.*

de lui avant toute réflexion par la seule mise en présence de son Visage, d'où émane « un commandement venu d'un passé immémorial »¹. Mais, comment le prochain, s'il n'est pas essence abstraite, visage neutre, masque anonyme, portrait-robot, mais « visage approché, contact d'une peau », surcroît de présence, échappe-t-il ainsi au « temps mémorable » ? Comment s'opère l'in vraisemblable contraction du visage éthique, pur et absolu commandement, respect transcendantal, et du visage empirique, dont les traits dans le présent où ils se montrent ne semblent pas pouvoir être oubliés et effacés ? C'est que le Visage éthique est comme le retrait du Visage empirique, qui est par lui dépouillé de tout sinon de sa nudité et de sa pauvreté, réduit à la misère de sa seule exposition, « dépouillé de sa forme même »². Le Visage se montre au-delà ou en deçà de sa description possible, il se montre indescriptiblement, ou autrement que descriptivement. « La thématization du visage défait le visage et défait l'approche. »³

Le Visage « exige une description ne se coulant que dans le langage éthique »⁴. Le Visage refuse tout portrait, toute image. L'éthique est iconoclaste. Comme le respect kantien abolit tout sentiment, la présentation du pur Visage éclipse tous les traits de chair. Cependant par là le Visage ne serait pas simplifié, mais animé d'un regain de proximité, appelant au-delà de l'être. Cette seconde vue, cette perception directe de l'autre suppose une nouvelle paradoxale contraction entre l'immédiateté sensible et l'interpellation éthique la plus haute : la « responsabilité ». « Le visage du prochain ne signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. »⁵ Être responsable pour l'autre par l'autre, ce serait seulement être originairement exposé à la proximité du Visage de l'autre. La responsabilité devient une

1. *AE*, p. 112.

2. *DE*, p. 195.

3. *AE*, p. 120.

4. *Ibid.*

5. *AE*, p. 112.

forme originaire de la sensibilité, parce que toute sensibilité serait marquée non pas d'abord par le contact avec les choses, dans l'espace et le temps, mais d'abord par « l'exposition à l'autre ». Secrètement l'autre habiterait mon expérience sensible la plus élémentaire, celle même du manger et du boire, celle même de la jouissance, tout comme de la douleur¹. Et c'est parce que l'autre se donnerait ainsi directement dans l'expérience sensible qu'il pourrait aussi se donner directement aussi comme visage dans l'expérience éthique de la responsabilité.

SENSIBILITÉ ET RESPONSABILITÉ

Levinas disjoint le concept de responsabilité de celui de liberté et d'intelligibilité. Il rattache au contraire la « responsabilité » à la passivité la plus radicale, à la sensibilité elle-même audacieusement ramenée à l'affection par l'autre. La responsabilité s'éprouverait antérieurement à tout choix, à toute prise de position. Ce que je « dois » faire pour l'autre me serait dicté par sa seule présence incontournable, par sa seule proximité. Cette proximité serait *sensible* en deçà et hors de la relation explicite à l'autre, dans cela même que nous prenons pour un assouvissement égoïste des besoins. C'est une hyperbole très étonnante de la pensée levinasienne que cette présence de l'autre au sein même de la jouissance. Nous n'aurions pas rapport à une extériorité en général, par la nourriture par exemple, mais serions dans cette relation sensible primordialement et directement affectés par l'Autre. Levinas tout en admettant que la faim ou la soif, sont bien auto-satisfaction, maintient que cette satisfaction n'aurait pas le sens d'une pure adhésion de la vie à elle-même, ou du sujet à lui-même, mais serait déjà originellement rapportée à l'autre. Il n'entend pas par là banalement que le désir ou l'appétit sensuel passent forcément par le détour d'un monde culturel et d'un monde objectif, mais que

1. « Mon exposition à l'autre est la douleur physique elle-même », *AE*, p. 71

d'emblée avant toute réflexion, avant tout concept, la jouissance est en son intimité affectée par l'autre. Comment ? « Par la douleur. »¹ Le pour-l'autre arrache douloureusement la jouissance à sa complaisance à soi. L'identité à soi de la jouissance ou la sensibilité comme égalité à soi se trouverait « malgré moi » immédiatement exposée à l'autre comme manquant ou pouvant manquer de cette satisfaction, à l'autre comme « vulnérabilité » que je suis moi-même en ayant faim. Ma faim révélerait *immédiatement* l'autre comme l'affamé ! « L'immédiateté du sensible est l'immédiateté de la jouissance et de sa frustration — le don douloureusement arraché... »² Comment penser une frustration immédiate et sans représentation du plaisir dont elle est frustrée ? Comment concevoir un don qui serait arraché à la plus absolue passivité, qui tout en étant « douloureusement » arraché ne serait pas pensé comme don, voire ne ferait l'objet d'aucune représentation ?

Le don ne serait pas libre, mais absolument forcé. Si le don du pain à l'affamé, en un sens, s'impose, il n'est pourtant pas, semble-t-il, contraint, encore moins violence que je subis, puisqu'à l'évidence, je puis ne pas donner. Il y aurait pour Levinas, un ne-pas-pouvoir-ne-pas-donner, qui reste énigmatique puisqu'alors l'égoïsme serait impossible. « Sans l'égoïsme..., écrit-il pourtant, la souffrance n'aurait pas de sens... »³ Il y aurait donc d'égoïsme (un moi égal à soi) que limité à la souffrance. La jouissance, elle, serait originellement brisée, ouverte à l'autre, alors que la souffrance peut « souffrir pour rien »⁴. La jouissance serait immédiatement partage, mais en tant qu'« arrachement ». Un don forcé est-il encore un don ? Tout don est-il forcé ? C'est là ce que semble dire le texte : « Le donner n'a de sens que comme un arracher à soi *malgré* soi et non seulement *sans* moi ; mais s'arracher à soi malgré soi n'a de sens que comme s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance ;

1. *Id.*, p. 93.

2. *Id.*, p. 94.

3. *Id.*, p. 93.

4. *Id.*

arracher le pain à sa bouche... La passivité de la blessure — l'«hémorragie» du pour-l'autre — est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. »¹ L'arrachement n'est-il pas un mixte d'actif (« arracher ») et de passif (« la passivité » d'une blessure) ? Non point. Il serait plutôt — hors de la conscience, avant la représentation, totalement non volontaire — antérieur même à l'opposition de l'actif et du passif, « plus passif que toute passivité ». L'arrachement est l'Autre en tant qu'il fait originellement souffrir et éclater le Même dans la primauté de sa venue à soi en lui.

Mais comment concevoir que la rupture avec l'immédiateté sensible (si mon pain m'est arraché de la bouche, comment puis-je ne pas m'en apercevoir ?) soit située au niveau même de l'immédiateté sensible ? Ce qui heurte ici toute façon traditionnelle de concevoir la relation éthique, c'est que le premier mouvement vers l'autre, l'origine insondable du don est pensé comme une douleur, une « blessure », comme une « atteinte » (*ibid.*), « gâtant d'une façon immédiate cette jouissance »². Comment admettre qu'une frustration soit l'origine non réfléchie, non libre, de toute générosité possible ? C'est que, pour Levinas, nous ne sommes originellement « responsables » de l'autre que parce que « dépossédés » de nous-mêmes, de notre repos en nous-mêmes. Une substitution s'opère dans l'intériorité du Soi, qui est chassé originellement de soi, remplacé par l'Autre, qui pourtant garde son caractère double : « Autrui absolument extérieur est proche jusqu'à l'obsession ! »³

La responsabilité, et par conséquent l'éthique levinassienne, n'est paradoxalement pas une relation, ou une communication, mais un mouvement irrelatif, absolu, interne au sujet : le passage du Moi au Soi, du volontaire au non-volontaire. La responsabilité est l'essence du sujet, qui ne peut, par conséquent, pas se soustraire à sa responsabilité, pas plus qu'il ne peut échapper au

1. *Ibid.*

2. *AE*, p. 94.

3. *AE*, p. 154.

don-arrachement : « L'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la responsabilité. »¹ Proximité, obsession, sensibilité, responsabilité, substitution ne sont-ils pas alors des termes parfaitement équivalents ? Ils renvoient au caractère non « naturel », non volontaire, non libre de la relation à l'Autre. « La responsabilité pour les autres ne peut jamais signifier volonté altruiste, instinct de bienveillance naturelle ou amour. »² Acculé à la responsabilité, persécuté par les autres, le sujet levinassien — de même que le sujet sartrien, dont il est comme l'inversion — revendique totalement sa liberté, revendique totalement son accablement et sa persécution. Je suis « accablé par l'autre dans la proximité »³ ; au point d'être son « otage », l'otage sinon de tous ses outrages, du moins de toutes ses accusations. Le sujet est assigné, accusé, constamment appelé à répondre d'une culpabilité sans faute. « Je n'ai rien fait, et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité... est otage. Le mot *Je* signifie *me voici* répondant de tout et de tous. »⁴ « La façon dont j'apparais est une comparution. »⁵ Cette définition de la subjectivité n'est-elle pas curieusement proche à la fois de Sartre (qui parle d'une « hémorragie » que provoquerait dans le pour-soi le regard de l'autre) et de Kafka (accusation, persécution, être-otage, comparution, atmosphère de procès étouffant, angoisse, solitude, voire solipsisme : « Le persécuté est expulsé de son lieu et n'a *que soi à soi*, rien dans le monde, où poser sa tête »⁶ ? »

Que signifie *répondre* des autres, de tous les autres, et même, comme chez Sartre encore, de *tout* (être « responsables de tous »⁷), de l'inconnu, de l'étranger, du prochain que je connais et de celui que je ne connais pas — si cette réponse ou responsabilité se situe

1. *AE*, p. 146.

2. *AE*, p. 142.

3. *AE*, p. 163.

4. *AE*, p. 145.

5. *AE*, p. 177.

6. *AE*, p. 155 (nous soulignons : *que soi à soi*).

7. *AE*, p. 141.

avant toute conscience et hors même d'une *relation* ? Car l'Autre « échappe à la relation », ce qui n'est pas surprenant, puisqu'il est à la fois hors de moi et mon moi le plus profond, celui qui, par excellence, m'échappe ; il est en quelque sorte l'extase originelle, plus radicale que celle de la conscience : « Le moi obsédé par tous les autres... est l'inversion de l'extase intentionnelle. »¹ Aucune liberté ne peut assumer une responsabilité si accablante qu'elle me désigne (moi comme conscience ou l'Autre en moi ?) comme « l'unique responsable », qu'elle m'accuse de tout ce que sont, font ou souffrent les autres. La subjectivité se trouve vidée par l'abîme de l'Autre de toute assise en elle-même, de tout repos en un quelconque lieu. Dans la passivité hyperbolique de la dépossession, frappé « d'extradition obsidionale »², dénucléé, le sujet se reconnaît comme « interdit de séjour en soi », fautif et dénudé, désintériorisé, dépecé de sa peau elle-même, dépouillé de sa substance et de ses attributs, et perdant jusqu'à « sa pauvreté même ». Ces thèmes sont exprimés avec une beauté, une tension dramatique et aussi une véhémence extrêmes, quasiment insoutenables, et par rapport auxquelles tout commentaire pâlit : « Revenir à soi, ce n'est pas s'installer chez soi, fût-on dépouillé de tout acquis ; c'est, comme un étranger, être pourchassé jusqu'à chez soi, contesté dans son identité et dans sa pauvreté même, qui comme une peau enfermerait encore le soi, l'installerait ainsi dans une intériorité, déjà ramassée sur soi, déjà substance : c'est toujours à nouveau se vider de soi comme dans une hémorragie d'hémophile, en deçà de son unité nucléaire — encore identifiable et protégée — jusqu'à l'identité quasi formelle d'un *quelqu'un*, mais toujours *coram*, dérangé en soi au point de ne plus avoir d'intention. »³

« Le *Je* abordé à partir de la responsabilité est pour-l'autre, est *dénudation*, exposition à l'affection, pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et se connaissant, il se consume et se livre, se

1. *AE*, p. 110.

2. *AE*, p. 182.

3. *AE*, p. 117.

dé-situe, perd *sa place*, s'exile, se relègue en soi, mais, comme si sa peau elle-même était encore une façon de s'abriter dans l'être, exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans un non-lieu, au point de se substituer à l'autre, ne se terrant en soi que comme dans la trace de son exil. »¹

Comment ce *Je* expulsé de chez soi peut-il être « indéchirable et unique »², comment peut-il, totalement retourné comme un gant, ex-posé au point de n'avoir plus aucun fond qui se pose, ininstallé, « an-archique » (expression souvent répétée), être encore appelé « responsable » ? Si le sujet est « otage de l'Autre », sans choix possible, « assigné, provoqué comme irremplaçable et ainsi accusé comme unique dans la suprême passivité qui ne peut se dérober sans carence »³, cette « responsabilité passive » est un complet paradoxe, folie aux yeux de la philosophie. Folie avouée : « Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité... »⁴

« L'unicité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. Assignation à identité pour la réponse de la responsabilité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence. »⁵

Comment y aurait-il une carence possible de la part d'un moi qui est déjà carence en soi, carence de soi ? Comment y aurait-il réponse de celui dont l'identité est infiniment arrachée à tout rassemblement en soi, infiniment exilée ? Si le moi est « malgré moi », transproprié, altéré sinon aliéné, « possédé par l'autre »⁶, privé de centre autant que de périphérie, *d'où* peut-il répondre à l'autre et *où* le rejoindrait-il ? Peut-il encore rencontrer l'autre et que peut-il lui apporter, s'il « est » déjà l'autre, s'il a déjà subi la « fission du noyau » de son

1. *AE*, p. 176.

2. *AE*, p. 177.

3. *AE*, p. 172-173.

4. *AE*, p. 180.

5. *Ibid.*

6. *AE*, p. 181.

psychisme ? « L'emprise traumatique de l'Autre sur le Même »¹ dérange effectivement toute intentionnalité, mais aussi toute rationalité : peut-elle encore être appelée une responsabilité, n'est-elle pas plutôt une *possession* ? « Il n'est pas interdit à l'*extra-ordinaire* de la responsabilité pour autrui, de flotter au-dessus des eaux de l'ontologie. »² Certes ! Mais à vouloir marcher au-dessus des eaux de la philosophie, on risque de perdre toute force probante. A vouloir se passer du Même, on risque de céder à la vertigineuse magie du Dissemblable. Sans distance par rapport à l'Autre, le sujet possédé, pourchassé, obsédé, assigné, traqué, persécuté, affolé de proximité, non seulement n'entretient plus avec l'autre aucune *relation*, mais la pression interne qu'il subit est si violente qu'il explose, ou plutôt implose, s'abîme en l'Autre, se noie dans l'infinie présence-absence de l'Autre, dans le non-lieu d'une ouverture où tout étant, y compris le Moi, loin d'apparaître et d'être éclairé, sombre dans une apparence de « don » qui repose sur la perte du propre, et pas même sur son sacrifice.

L'éthique chez Levinas est immédiate, pré-ontologique ou post-ontologique, elle est une réquisition irrésistible, une abolition instantanée et anticipée de tout égoïsme. Mais ne faut-il pas qu'il y ait un écart relatif, une médiation, un espacement, un détour, un *lieu* et un *milieu* « entre » moi et l'autre, un « séjour » pour qu'il y ait *éthos*, *éthique* ? Une conduite, une réponse appropriée à une demande de l'autre ne saurait naître d'une obsession, obéir à une réquisition. Si je suis forcé de répondre de l'autre ou à l'autre de par sa propre proximité absolue, si je suis menacé, pris en otage, accablé, écrasé par un face-à-face qui me présente l'infini dans tout visage, je suis alors seulement affronté à ma « mauvaise conscience » (dont Levinas revendique la supériorité à l'égard de « la bonne conscience de l'être »), réduit à une peur perpétuelle de l'autre, mais surtout de moi-même, comme d'un usurpateur et d'un criminel en puissance.

1. *AE*, p. 180.

2. *Ibid.*

« Crainte pour tout ce que mon exister — malgré son innocence intentionnelle et consciente — peut accomplir de violence et de meurtre... La crainte d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein* la place de quelqu'un ; incapacité d'avoir un lieu, une profonde utopie. Crainte qui me vient du visage d'autrui. »¹ Cette crainte exacerbée peut-elle mener à une sagesse ?

Les prémisses de cette éthique — non-liberté, non-réciprocité, non-identité à eux-mêmes des partenaires — ne peuvent conduire qu'à un abandon, d'ailleurs initial, de chacun à l'autre, où chacun « trépane à l'autre »². Mais que pouvons-nous donner et abandonner si nous avons renoncé à toute possession en propre ? Si chacun en particulier est un non-lieu toujours menacé pour tous ensemble, aucune communauté ne peut s'instituer, s'enraciner. La terreur de la surpuissance de l'Autre ignore ou dédaigne apparemment les bienfaits fragiles et les assurances minimales de la « moralité objective » issue du Même : la légalité contractuelle, les us et coutumes, la politesse, les cérémonies, les récompenses et les punitions sociales, qui ne se sont jamais beaucoup préoccupées de l'intériorité. La passion de l'absolu et le vertige de la transcendance dissolvent imprudemment la substance du monde et la forme de ses conventions. A ce degré, ne faut-il pas réhabiliter le Même contre l'excès littéralement insupportable de l'Autre, contre « toute énormité » et « toute la démesure » de « l'absolument Autre »³, réhabiliter du moins partiellement la norme et la mesure, le Moi et le Toi ? Sans quoi l'Autre serait à son tour plus terroriste et plus totalitaire, plus impérialiste que toute totalité instituée par le Même.

1. « Philosophie et transcendance », dans *Encyclopédie philosophique*, sous la direction d'A. Jacob, PUF, 1989, t. 1, p. 42.

2. *AE*, p. 210.

3. *DE*, p. 199.

Le jeu de Nietzsche dans Derrida

Il est difficile aujourd'hui, pour nous qui nous situons dans un après-Heidegger indécis, de mesurer ce que nous devons à l'immense travail de Jacques Derrida. Sans doute d'abord — outre l'exemple inégalé d'une patience et d'une précision sans faille de lecture — d'avoir *réouvert* les questions heideggériennes, de leur avoir donné un second souffle. Ensuite d'avoir montré, au-delà de ce qui était prévisible, avec liberté et bonheur, avec souveraineté, que cette réouverture signifiait une « répétition » à *nouveaux frais de langue*, de ces questions, avec greffes sémantiques et syntaxiques, boutures, coupures et proliférations inattendues. Personne n'est allé aussi loin — en philosophie — dans cette lutte joycienne avec l'ange du discours.

Parmi les questions réouvertes : celle de l'inscription de Nietzsche, dans la métaphysique. Nietzsche, tel que le dit Derrida, tel qu'il le ressuscite dans sa propre écriture, excède incontestablement le trop simple schéma du « platonisme inversé » dans lequel Heidegger s'est parfois contenté de l'enfermer. Si jamais un philosophe a su « danser avec la plume », solliciter, ébranler, faire vaciller les concepts pour remettre en jeu leur charge traditionnelle, réveiller « l'énergie aphoristique » de la langue, si jamais un

philosophe a su relire, faire reluire l'effacement imperceptible des inscriptions, et circonscrire, tantôt avec hardiesse, tantôt avec prudence, la précarité têtue de l'être face à des instances plus vieilles et plus simples que lui et qui lui résistent (le « don », le « oui », le « viens »), si jamais un philosophe a pu pointer l'en deçà comme la Nécessité, éternellement rétive au concept, de la langue elle-même — c'est bien l'auteur de la *Grammatologie*.

Pourtant cette proximité à Nietzsche est si radicale — parfois jusqu'au point d'une identification : *Philosopher avec un marteau*¹ — qu'elle fait difficulté. Nul ne songerait à affirmer que Derrida est nietzschéen. Tout l'acquis phénoménologique — l'analyse de la temporalité, de la temporisation, qu'intègre le mot de *différance* —, ainsi que la dé-struction heideggérienne de la métaphysique — l'éloigne décisivement de la *physique* nietzschéenne des forces, et davantage encore d'une philosophie de la vie et du cosmos. Et pourtant, il est hors de doute qu'il a *une dette de pensée* à l'égard de Nietzsche. Qui est Nietzsche pour Derrida ? Comment, en dépit de la distance qui le sépare de lui, peut-il le prendre comme paravent, avant-coureur, et parfois porte-parole de lui-même ?

Depuis la conférence *La différence*, en passant par *Éperons* et *otobiographies*, jusqu'aux plus récents écrits, Nietzsche est davantage qu'une référence privilégiée, ou que l'un des quatre grands noms grâce auxquels se tisse la trame derridienne. Il est davantage qu'une inspiration, qu'un modèle ou qu'une ressource. Alors que Freud, Levinas, et surtout Heidegger, sont peu ou prou convaincus à leur tour d'appartenance à la métaphysique, Nietzsche seul est sinon absolument épargné, du moins, nous le verrons, subtilement ménagé. Le privilège unique, exorbitant, qui lui est accordé, au long d'un parcours de plus de vingt ans, ne tient pas évidemment à la fréquence des citations ou à l'ampleur des textes commentés, mais à une certaine position d'intangibilité et de surplomb. Face à cette seule *autorité*, le tranchant impitoyable et omnivoque de la

1. Expression citée sans guillemets, que Derrida reprend à son compte (*Marges*, p. 111).

déconstruction se détourne, le soupçon jamais en défaut se suspend, et la *Stimmung* de la mise à la question, prudente, voire méfiante, se change en allégresse de la lecture. C'est à propos des seules lectures de Nietzsche que l'on trouve l'expression : *interprétation déconstructrice... affirmative*¹. Le soin minutieux avec lequel Heidegger est cité à la lettre, mis à la question, serré de près, acculé dans ses derniers retranchements, pris au mot — contraste avec l'usage libéral et généreux, aisé et quasi aérien qui est fait de Nietzsche. Alors que le premier est soupçonné de reconduire et de perpétuer le propre, l'essence et la « métaphysique de la présence », le second est dès le départ innocenté. Il aurait tout juste cédé à une certaine naïveté à l'égard des mots de la tradition, d'où un faux-semblant de dépendance absolue à l'égard de la métaphysique. Mais *son écriture*, le jeu disruptif de celle-ci, le sauve d'emblée, l'arrache à la grille réductrice de l'interprétation heideggerienne.

Ainsi, ouvrant en quelque sorte au *texte nietzschéen* un crédit d'avenir illimité, Derrida lui emprunte de préférence — du moins dans ses premiers écrits — de grands motifs, des thèmes, un programme, une orientation d'ensemble :

En radicalisant les concepts d'*interprétation*, de *perspective*, d'*évaluation*, de *différence*... Nietzsche, loin de rester simplement (avec Hegel et comme le voudrait Heidegger) dans la métaphysique aurait puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier, en quelque sens qu'on l'entende. La lecture et donc l'écriture, le texte, *seraient* pour Nietzsche des opérations « conjuguées »².

Pourquoi ces conditionnels, ce doute, cette apparente hésitation : *aurait contribué*..., *seraient* pour Nietzsche... ? (Je souligne.) S'agit-il de ne pas trop « s'identifier » avec les positions nietzschéennes ? L'assurance puisée dans le modèle de l'écriture nietzschéenne se trouve ainsi voilée par l'énoncé d'un « peut-être », qui

1. *Éperons*, p. 28.

2. *Grammatologie*, p. 31-32.

témoigne d'une étrange retenue au bord de l'affirmation la plus dépourvue d'ambiguïté sur le point de se donner libre cours. Citons quelques-uns de ces « peut-être » :

Peut-être ne faut-il donc pas soustraire Nietzsche à la lecture heideggérienne, mais au contraire l'y offrir totalement, souscrire sans réserve à cette interprétation¹... C'est peut-être ce qu'a voulu écrire Nietzsche et ce qui résiste à la lecture heideggérienne : la différence dans son mouvement *actif* — ce qui est compris, sans l'épuiser, dans le concept de la « différance... »².

(Question au passage : comment une différence textuelle peut-elle « comprendre », englober, une *différence de forces* ? *Le texte est-il plus fort que la force* ?) « Le retour éternel engage toujours des différences de forces qui ne se laissent pas peut-être penser à partir de l'être... »³ Le « peut-être » dans ces trois cas, concerne le *bien-fondé* de la lecture heideggérienne. Elle est totalement juste... si l'on fait abstraction de la manière dont Nietzsche a écrit ce qu'il a écrit, de *son style* — ce qui est impossible !

Ainsi dès le début, le doute n'était qu'apparent, et il va d'ailleurs s'effacer progressivement ; ainsi plus de « peut-être » dans *Éperons*, où la question de l'être, ou celle de l'essence (les deux sont-elles identifiables ?), se trouve délibérément soumise à la « question plus puissante de la appropriation » en tant qu'« opération sexuelle », échange indécidable du donner-prendre, *soumise* et inscrite, sans ambiguïté, dans ce procès « plus vieux » qu'elle : le *coup de don*, dans cette « donation-qui-se-garde » que serait la donation féminine.

Dès le début donc, le doute est victorieusement relégué, à travers une série d'affirmations qui s'appuient sur une première certitude élémentaire quasiment tangible et factuelle : le *texte nietzschéen*. « Nietzsche a écrit ce qu'il a écrit. Il a écrit que l'écriture — et

1. *Ibid.*, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 206.

3. *L'oreille de l'autre*, Montréal, VLB, 1982, p. 65.

d'abord la sienne — n'est pas originairement assujettie au logos et à la vérité.»¹ Pas de citation en cet endroit décisif ; alors que quelques lignes plus bas, s'agissant du « logos de l'être », l'expression heideggérienne est scrupuleusement citée : *La pensée obéissante à la Voix de l'Être* (pourquoi toutes ces majuscules ?) et aussitôt convaincue d'appartenance à l'auto-affection pure et à la pure présence à soi d'un « signifié transcendantal » non mondain !

Est-il certain que pour Nietzsche l'écriture ne soit pas assujettie, et le plus fortement possible, à une « vérité » ? Pourquoi l'absence d'*Auseinandersetzung* avec la doctrine nietzschéenne de l'origine du langage (est-elle si évidemment fausse qu'elle ne mérite pas examen ?), et le silence sur la subordination clairement affirmée et thématifiée de l'écriture à l'égard de la langue *parlée* ? Se peut-il que le texte nietzschéen dise le contraire de sa *thèse* philosophique ?

LA DOUBLE VÉRITÉ ORIGINALE DU LANGAGE

Car le *non-assujettissement de l'écriture* est, d'un point de vue métrique et thématique, explicitement rejeté. L'écriture, comme le style, est soumise à une *vérité originale* « extra morale ». Nietzsche soutient, on le sait, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), comme dans de nombreux fragments très tardifs (1888), que tout mot, tout concept est dérivé, non pas du jeu intra-linguistique des signifiants, mais bel et bien d'une *intuition*, d'une « image », c'est-à-dire d'une impression sensible, voire d'une « excitation nerveuse », née de notre rencontre *perceptive* avec une chose singulière. Tout concept résulte d'une « métaphore » conventionnelle, « grégaire », c'est-à-dire d'une « transposition arbitraire », dit-il,

¹ *Grammatologie*, p. 32-33.

oublieuse de « l'expérience originelle unique et absolument singulière à laquelle il est redevable de son apparition »¹.

Le concept est formé « de l'*oubli* de ce qui différencie un objet d'un autre »². « C'est seulement l'oubli de ce monde primitif des métaphores... »³ qui permet d'arriver à la « vérité » logique et conceptuelle, à savoir la postulation de l'*identité* du non-identique. La position constante de Nietzsche est que le langage découle d'une expérience prélinguistique qui le commande et à laquelle il est assujéti sans le savoir : cette expérience est d'essence « esthétique » ou plutôt « artistique », elle est un processus de fiction. Ce processus originaire — qui est *le logos et la vérité de la volonté de puissance artistique*, plus profond que la volonté comme pseudo-identité à soi ou que la logique scientifique des cas identiques » — gouverne à son insu le langage qui se retourne *contre lui*. Le langage se révolte contre la vérité sensible, dionysiaque, qui le gouverne pourtant à travers le processus fictionnel originaire. Il se fonde sur une exténuation ou un abandon, socialement utile — pour les besoins de la communication — de la force des images et des affects. La langue est le *tombeau de la force* : « Le grand édifice des concepts présente la stricte régularité d'un *colombarium* romain »³ : toute langue est un code, un « langage chiffré des affects », mais ce code est un écho lointain, affaibli, précisément de la « mélodie originaire du plaisir et du déplaisir »⁴ et des affects en général (sensations, émotions, sentiments). Cette musique antérieure à l'art musical n'est autre que le rythme interne ou les pulsations du vouloir primitif où se croisent et se mêlent initialement et perpétuellement la jouissance et la douleur.

1. *Écrits posthumes*, Gallimard, 1975, p. 281.

2. *Ibid.*, p. 284 (je souligne *oubli*).

3. *Ibid.*, p. 283.

4. *Fragments posthumes*, Gallimard, 1977, p. 431.

Cette autre vérité originelle du langage, sa vérité musicale n'est pas contradictoire avec sa vérité « métaphorique » : c'est également un logos prélinguistique, un logos artistique. Le langage parlé et écrit est aussi une analogie apollinienne appauvrie, c'est-à-dire formelle et lumineuse, du fond dionysiaque nocturne, où se joue la mélodie originelle du plaisir et du déplaisir. L'essence du langage se fonde sur une double entropie ou sur une double dissimulation, celle de la sensation et celle de l'affect musical. Il extériorise

un fond originel où notre *regard* ne peut atteindre¹. Le *langage*, en tant qu'organe et symbole de la manifestation ne peut jamais tirer au-dehors le fond le plus intime de la musique².

Malgré cette impuissance de la langue à « traduire » les fluctuations d'intensité affective, sa relation à l'origine est une relation d'*analogie dans le sensible* ou de *symbolisation*. Ce n'est pas la relation platonico-schopenhauérienne de reproduction ou de copie. Toute langue possède une musicalité spécifique. Ainsi, Nietzsche le suggère, l'anglais et l'allemand ont davantage de ton, d'accent tonique, que le français, qui est plus plat, plus monocorde, moins mélodieux. Chaque langue a son rythme, sa scansion, son harmonie, son souffle, son équilibre vital, quasi biologique, son « métabolisme » propre³.

Pendant « l'arrière-fond tonal irait au-delà de cette spécificité, serait le même chez tous les hommes », constituerait « un fond général compréhensible par-delà la diversité des langues »⁴. Ce rêve d'universalité prébabélique se fonde sur un *relatif* cratylisme du son linguistique. Autant en effet l'*aspect-signé* de la langue est *totallement* arbitraire, par suite du *saut complet* qu'implique le transport

1. Je souligne *regard*.

2. *Naissance de la tragédie*, Gallimard, 1977, p. 65.

3. *Par-delà bien et mal*, § 28.

4. *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, Gallimard, p. 431.

« métaphorique » chaque fois total (d'abord de la sphère de l'excitation sensorielle à celle de l'image, puis de celle de l'image au concept), autant son *aspect-symbole* porte d'une façon certes non adéquate, seulement analogique et proportionnelle, ou *partielle* — par le jeu des voyelles et des consonnes, par l'accent, par le ton, par la cadence aussi — l'écho de la mélodie prélinguistique, de la mélodie des affects. Cependant cette musique *elle-même*, comme l'image primitive, est toujours déjà perdue. Il y a également une rupture, mais non un saut complet, entre le son *inarticulé* qui vibre silencieusement au fond du vouloir originel et le son vocal toujours intégré dans une mimique, un gestuel, son articulé par les mouvements de la bouche et des organes vocaux, instantanément répercuté au tympan de celui qui parle. Toute langue se fonde, suivant ce schéma, sur une entropie, sur une déperdition de force et de créativité « esthétique », sur un oubli de l'art naturel qui soutient à notre insu la constitution fictive de l'universalité conceptuelle et des sens abstraits interchangeable. En dépit de cet oubli, et en lui, le langage porte des traces de sa double origine mélodique et imagée. Les mots s'appuient sur des images effacées, mais seulement en partie. Ils laissent résonner un écho presque sourd, distordu, atténué, méconnaissable de ce que Nietzsche appelle *la musique du cœur*, ou moins lyriquement *la vie pulsionnelle*. En tout cas, Nietzsche y insiste fortement, le mot est surtout symbole¹. Il symbolise des affects, tout comme chez Aristote, à cette différence près qu'il faut comprendre les *affects* comme des « états du corps », en prise sur la vie unanime. Dans le mot, survit une trace d'expérience, d'*expérience corporelle*.

1. *Ibid.*, *Fragments posthumes*, p. 430 à 438, notamment.

L'ÉCRITURE COMME THÉRAPIE DE LA LANGUE

C'est pourquoi l'*intensité* musicale et intuitive en général que le langage perd par essence peut lui être — jusqu'à un certain point — *symboliquement* restituée par l'écriture. L'écriture, et d'abord l'aphorisme, peut renverser l'entropie du langage, guérir sa maladie congénitale, peut remonter à sa double source. Il y a certes une philosophie nietzschéenne de l'écriture, mais elle n'est pas exactement celle que lui attribue Derrida. Car le style tel que le définit Nietzsche ne renvoie pas à un « jeu » totalement intra-linguistique (*l'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu¹, jeu systématique de différences²*), et surtout ne renvoie pas à une absence d'origine et à une absence de fond. Le monde pour Nietzsche n'est pas un *échiquier sans fond*. Le chaos des forces, autre nom de la phusis cryptée, porte et soutient l'homme. Le langage pour Nietzsche n'est pas un horizon suprêmement englobant et indéfiniment reporté, ni un jeu producteur des oppositions métaphysiques. Il n'y a pas non plus pour lui de « préoriginaire » qui soit « inscrit », qui soit textuel, en quelque sens qu'on l'entende. Pas non plus de jeu omnidirectionnel, pouvant aller en n'importe quel sens. Malgré la pluralité des perspectives, il y a en effet toujours une direction, ascendante ou descendante, de la volonté, un choix entre le point de vue de la logique (grégaire) et celui de l'art (solitaire). La langue, le jeu de la langue, à savoir le style, sont pour lui des *équivalents d'un corps vivant*.

Communiquer par des signes — y compris le *tempo* de ces signes — un état, la tension interne d'une passion, tel est le sens de tout style³.

1. *Grammatologie*, p. 16.

2. *Marges*, p. 11.

3. *Ecce homo*, Gallimard, p. 281.

Quel état communique le style ? L'« état esthétique », c'est-à-dire un état du corps, ou un certain état de l'équilibre ou du déséquilibre des forces, toujours en lutte harmonique, qui le constituent, mais aussi une *tonalité affective*, une *Stimmung*.

Le meilleur style consiste à créer la *Stimmung* la plus souhaitable chez un lecteur¹. But : donner à un lecteur une *Stimmung* si élastique qu'il se dresse sur la pointe des pieds².

Donner au lecteur envie de danser. L'écriture ne vise pas d'abord, et peut-être pas du tout, à communiquer un contenu conceptuel, des idées, mais à suggérer à travers un certain arrangement de mots cette machine sonore grosse d'idées qu'est une *Stimmung*.

Le plus compréhensible dans la langue, ce n'est pas le mot même, mais le ton, l'intensité, la modulation, le tempo, avec lesquels une série de mots est prononcée — bref la musique derrière les mots, la passion derrière cette musique, la personne derrière cette passion : donc tout ce qui ne peut pas être *écrit*. C'est pourquoi cela n'a rien à voir avec de la littérature³.

Mépris donc pour l'écriture, qui a toujours déjà perdu l'effervescence, l'effusion, l'incantation, la vibration singulière d'une parole.

L'état esthétique possède une surabondance de *moyens* de communication... — Il est la source des langues. C'est là que les langues ont pris naissance : le langage des sons comme les langages des gestes et des regards. C'est le phénomène le plus plein qui constitue toujours le début : nos pouvoirs d'hommes civilisés sont les réductions de pouvoirs plus riches. Mais aujourd'hui encore on entend avec les muscles, on lit même encore avec les muscles... On ne communique jamais de pensées, on se communique des mouvements, des signes mimiques, qui sont *reinterprétés* comme pensées⁴...

1. *Nachlass*, Kröners Taschenausgabe, I, p. 191.

2. *Ibid.*, p. 188.

3. *Ibid.*, p. 190-191.

4. *Fragments posthumes*, XIV, Gallimard, 1977, p. 87.

Nietzsche conçoit en théorie, tout comme Platon et Rousseau — de façon tout à fait métaphysique — l'écriture en tant que style comme une pâle imitation, une réplique ou une copie (*Abbild*) atténuée de l'état esthétique, de la *Stimmung* et des gestes, de la vive voix et de la « passion » actuelle, c'est-à-dire du déploiement d'énergie d'un homme qui parle. En un mot l'écriture ne serait que l'*image* d'une force.

Il faut d'abord savoir exactement : « c'est de telle et telle manière que je prononcerais cela et je l'*exposerais oralement* » avant d'oser écrire. Écrire doit être une imitation (*Nachahmung*). Parce que bien des moyens d'un conférencier *manquent* à qui écrit, il doit de façon générale prendre pour modèle un style d'exposé oral très *expressif* : la réplique (*Abbild*) de cela, l'écrit, aura l'air de toute façon nécessairement beaucoup plus pâle (*blässer*)¹.

Toute écriture courrait, essoufflée, exténuée, après l'archétype vivant de la voix. Toute écriture serait exsangue... Et pourtant : *Je n'aime que ce qu'on écrit avec son sang*. L'écriture a les moyens (conception certes instrumentale du langage, dirait Heidegger) de remédier à sa native consommation, de raviver et de revigorer cette pâleur languissante qui plaît tant aux hommes grégariés. Mais elle le peut grâce à une opération stratégique, grâce à un calcul conscient.

L'*intensité*, la force qui manque spontanément au langage, peut lui être insufflée par une volonté d'écriture, par une concentration calculée des mots, œuvre du rationalisme supérieur de la volonté de puissance artistique. Pour réparer la perte d'énergie due à la réduction au « cas identique », il faut *vouloir ruser* avec la langue, afin de contrecarrer et désarticuler les codes. Cette thérapeutique volontariste sait être une thérapeutique de choc. La poétique nietzschéenne de l'écriture, poétique du détournement et de la parodie, de l'aphorisme et du fragment — dont la densité et la segmentation

1. *Nachlass, op. cit.*, p. 191.

heuristique sont voulues comme telles — cette politique hyperconsciente et hypercalculée de dureté envers la langue, Derrida la fait sienne, sans en assumer du tout les motifs nietzschéens, sans adhérer le moins du monde à la thèse fondamentale de Nietzsche. L'aphorisme est, pour Derrida, « la forme de l'écrit » : *Toute écriture est aphoristique*. Ainsi il n'accompagne pas non plus la langue vers cet au-delà du ramassé et de l'éclat, vers son autre ton, celui du chant, du lyrisme ou du dithyrambe, ou encore de l'hymne ou du lied, comme dans *Zarathoustra* (Lieder de la nuit, de la danse, du tombeau. Chant de la mélancolie. Chant d'ivresse) :

Chante ! Ne parle plus ! — Toutes les paroles ne sont-elles pas faites pour ceux qui sont lourds ? Les paroles ne mentent-elles pas toutes à ceux qui sont légers ? *Chante ! Ne parle plus !* (Chant des sept sceaux, § 7).

L'aphorisme n'est pas le degré le plus intense de la langue. Le degré suprême est le chant, l'hymne, le dithyrambe. Sans doute le morcellement aphoristique marque-t-il une plus haute intensité d'écriture que le style discursif de l'analyse critique qui domine par exemple dans les *Inactuelles* et dans la *Généalogie de la morale*.

La langue écrite et parlée est inguérissable. La « sagesse d'oiseau », c'est de chanter. Cette ultime misologie nietzschéenne, ce recours au chant, à l'intensité supérieure de la parole hymnique — qui *chante* le oui, en ne se préoccupant pas du non —, ce retour au chant, non à la mélodie primitive elle-même, mais à son écho — Derrida ne peut pas les accepter. Pourquoi ? Sans doute parce qu'une écriture plus intense et plus affirmative encore que l'aphorisme, une écriture fondée non pas sur la donation d'horizon, mais de *Stimmung*, est en même temps que la jouvence absolue, que la régénération suprême et le ressourcement le plus puissant de la langue — l'abolition de son *vouloir-dire* ! Une écriture qui se laisse posséder par une *Stimmung* ne contrôle plus très bien ses effets. Sa finalité n'est plus le sens, mais la mélodie inconceptualisable des

affects, une pensée du corps, dont la symbolisation reflue infiniment vers sa source « physique » indicible.

UNE STRATÉGIE HYPERNIETZSCHÉENNE

Si Derrida passe sous silence la généalogie des mots et du style, se tait sur cette doctrine, pour lui inacceptable, de l'origine de la poésie, il emprunte à Nietzsche deux éléments d'une stratégie qui n'est nullement heideggérienne ; celle du *renversement* des oppositions métaphysiques, et celle d'une *dureté*, voire parfois d'une cruauté — dans *Glas* — à l'égard de la langue. Cette stratégie est hypernietzschéenne, car dans les deux cas, elle va jusqu'à l'extrême. — Le renversement conduit à une déstabilisation abyssale. Le jeu ou le *feu de mots* va jusqu'à leur consommation sacrificielle, alors que l'écriture nietzschéenne, qui n'est certes pas tendre avec la langue — qui ne la *laisse pas être*, comme dirait l'autre — ne va pas jusqu'à la dislocation « sanglante » des mots, jusqu'au *carnage de la langue*¹, jusqu'à l'ekpyrosis du texte.

Sans aucun doute, le renversement — Derrida s'est clairement expliqué là-dessus — ne saurait être frontal. Renverser de front, ce serait répéter l'opération manquée du renversement du platonisme. Pour renverser la métaphysique comme « système d'oppositions » (âme/corps, bien/mal, intelligible/sensible, parole/écriture), il ne suffit pas de l'inverser, ce qui conserve intact l'ensemble de la structure oppositionnelle. Mais il ne faut pas non plus tenter naïvement d'opposer le métaphysique comme un tout à du non-métaphysique. (Qui l'a fait ? Sûrement pas Heidegger). Derrida souligne à juste titre qu'il n'y a pas de concepts qui soient

1. *Marges*, « Tympan », p. VII.

en eux-mêmes métaphysiques, c'est-à-dire hors du tissu textuel dans lequel et grâce auquel ils sont opérants. Il écrit :

Il n'y a pas de *concept-métaphysique*. Il n'y a pas de « nom métaphysique ». Le métaphysique est une certaine détermination, un mouvement orienté de la chaîne. On ne peut pas lui opposer un concept, mais un travail textuel et un autre enchaînement¹.

Opposer sans recréer une opposition terme à terme : telle serait la bonne stratégie. Le mouvement consiste à renverser tout en déplaçant, à renverser *obliquement*.

Luxer l'oreille philosophique, faire travailler le *loxos* dans le *logos*, c'est éviter la contestation frontale et symétrique, l'opposition dans toutes les formes de l'anti-, inscrire en tout cas l'*antisme* et le renversement²...

La déconstruction *inscrit* de préférence du loxique (*loxos* veut dire oblique, mais aussi équivoque), c'est-à-dire de l'obliquité, de l'équivocité, de l'indécidabilité, dans la logique du renversement. Elle renverse ainsi tout en déportant vers leurs limites indécises les oppositions traditionnelles, afin, ultimement, sinon de les neutraliser, du moins d'en déjouer le fonctionnement, restaurateur du propre et de l'essence.

La déconstruction... doit par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système³.

Or toute opposition métaphysique (y en a-t-il d'autres ?) implique non pas un simple vis-à-vis de deux termes, « mais », écrit Derrida, de façon très nietzschéenne, « une *hiérarchie* et l'ordre d'une subordination »⁴.

1. *La dissémination*, p. 12.

2. *Marges*, « Tympan », p. 7.

3. *Marges*, p. 392.

4. *Ibid.*

Déconstruire, c'est d'abord *renverser un ordre hiérarchique*, l'ordre de ce qui commande (le principe, l'*archè*) et de ce qui obéit (la conséquence) ; c'est montrer quel est le vrai maître du jeu. Mais de son propre jeu, qui, ou quoi, sinon la langue elle-même, est-il le maître — dans cette pensée ?

Ce programme d'inversion qui excentre et défocalise un système oppositionnel se trouve brillamment exécuté dans *La Pharmacie de Platon*. Derrida n'y renverse pas, comme Nietzsche, l'opposition platonicienne en se maintenant à l'intérieur d'elle, en remettant l'un des termes en haut, et en rabaisant l'autre. Il renverse et déplace l'ordre de dépendance de *l'ensemble du système* vis-à-vis de ce que le platonisme considère comme un terme dérivé, le *pharmakon*, l'écriture. Derrida renverse l'ordre de procession, la relation de « l'originnaire » et du dérivé. Platon présente l'écriture comme remède-poison, pseudo-remède contre l'oubli, poison parce qu'elle éloigne de la présence de l'idée ou de la chose même. Or Derrida essaie de montrer, à l'inverse, que c'est le *pharmakon*, la possibilité de la répétition du même, qui est l'origine de l'*épistémè*. La dialectique du tissage entre le même et l'autre serait un *pharmakon inversi*, nié, oublié. Bien que Derrida se défende de rétablir l'originnaire dans sa plénitude puisque l'écriture n'a ni unité, ni simplicité, ni identité (*Le pharmakon n'a aucune identité idéale*¹) — il la présente cependant comme une *matrice*, ou un milieu productif :

Le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'eidos et son autre². L'écriture constitue le milieu dans lequel s'opposent les opposés³... Les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve critique et différante⁴...

1. *La dissémination*, p. 144.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 145.

4. *Ibid.*

L'écriture pharmacienne serait le « fonds sans fond », sans profondeur fondamentale — fonds « plus vieux » que les opposés — où *la dialectique vient puiser ses philosophèmes*¹.

Tout aussi clairement, dans un texte plus récent, la *chôra* dans le *Timée* est interprétée, non pas comme un *lieu* « physique », mais comme le pressentiment obscur de la remontée nécessaire vers la pure « matrice » des dualismes métaphysiques, leur « réceptacle », la langue — dont la Nécessité « préoriginnaire porte la philosophie... précède... l'image des oppositions (intelligible et sensible) »². Ainsi ce seraient des oppositions qui constitueraient l'*image* (je souligne) d'un Modèle infigurable, imprésentable, prééidétique : la langue !

Si cette thèse est confirmée, établie — sinon de façon irréfutable (cela relèverait encore de l'ancienne logique !), mais de façon incontournable — pourquoi faut-il alors abîmer, distordre, consumer les mots eux-mêmes, puisque l'abîme matriciel de la langue se chargera de les dissoudre, en dissolvant les oppositions dont ils sont captifs ? Si ce n'est pas le concept en soi qui produit le philosophème, mais le fonctionnement du couplage et du tissu oppositionnel, pourquoi faut-il violenter, consumer, mettre à feu et à cendre ces malheureux atomes de langue dénués de pouvoir ? Sont-ils, tout de même, des bastions, des centres de résistance qui perpétuent « l'autisme philosophique » ? « Luxer, tympaniser l'autisme philosophique, cela ne s'opère jamais *dans* le concept et sans quelque carnage de la langue. »³

Si par exemple l'« âme » (*psychè* !) peut renaître, se re-dire neuve dans un nouveau texte — comme peut-être « présence » ou « bien » (qui sait ?) :

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden,

1. *Ibid.*

2. Chora, in *Poikilia*, Études offertes à J.-P. Vernant, EHESS, 1987, p. 292.

3. Texte cité, *Marges*, p. VII.

pourquoi cette mutilation et surtout ces « feux de mots » ?
Pourquoi :

Consumer les signes jusqu'à la cendre, mais d'abord et plus violemment, par la verve irritée, disloquer l'unité verbale... cérémonie à la fois joyeuse, irreligieuse et cruelle (qu'on danse avec leurs morceaux)¹ ?

« Cérémonie », ce rite sacrificiel, ce cérémonial expiatoire *inversé* n'est-il pas destiné, non à quelque resacralisation mais à désacraliser le mot ? Exemples innombrables : l'« originaire-ment », la « fellure de l'identité », « la potence du texte », dans *Glas*, où se célèbre en grande pompe un jeu cruel et sombre, un rituel funèbre, dépourvu de toute joie dansante. — Qui a ri de la « galactique » ? Désacraliser le Nom, l'Auteur. Hegel est mort : englué, glacé dans son phonème GL — d'un étranglement de la glotte — vieil aigle impérial englouti, englossé dans sa gloire. Soit. Qui a la clef de cette parodique parade, si peu dionysiaque ? A quoi joue-t-on ? Qui y joue avec quoi ? Qu'est-ce qui fait jouer la langue, et règle son jeu ? Et ce « jeu », que veut-il dire ?

L'ÉQUIVALENCE TENTÉE ENTRE LE TEXTE ET LA FORCE : LE CONCEPT DE « JEU DU MONDE »

Car le motif du jeu, partout à l'œuvre dans le texte de Derrida à une *extension très large*, peut-être trop. Équivalent de l'écriture — *l'écriture est le jeu dans le langage*² — se tenant en deçà ou au-delà

1. *Écart*, Fayard, 1973, p. 311.

2. *Grammatologie*, p. 73.

des oppositions métaphysiques, plus vieux et plus auroral qu'elles, « le concept de jeu... annonce à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin »¹. Autrement dit, le jeu est l'autocomputation sans finalité des mots, qui met en jeu et peut-être déjoue toutes les oppositions obligées. Le jeu serait le lieu étrange de production des oppositions métaphysiques. Équivalent de la « différence », le jeu « n'est plus (alors) simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuel en général »². Le jeu est l'origine non « originaire », l'origine raturée des différences conceptuelles en général. Aussi « négativement », le jeu équivaut-il à une absence, l'absence d'une origine fondative, l'absence de fondement, l'absence du principe : « On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu... »³ Positivement, ce jeu traverserait, envelopperait en quelque sorte et excéderait la question de l'être, puisqu'il n'est « pas un jeu *dans le monde* »⁴, pas un jeu ontique, mais « une trace dont le jeu porte et borde le sens de l'être » : le « jeu de la trace [...] n'a pas de sens et n'est pas ». Enfin, le motif du jeu appelle encore deux équivalences massives, l'une historique, l'autre non historique : l'époque tout entière (« C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace »)⁵, car cette époque est celle du jeu illimité où vacille et se disperse l'onto-théologie ; le monde tout entier (« c'est... le *jeu du monde* qu'il faut penser d'abord : avant de tenter de comprendre toutes les formes du jeu dans le monde »)⁶.

1. *Marges*, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Grammatologie*, p. 73.

4. *Ibid.*

5. *Marges*, p. 23.

6. *Grammatologie*, p. 73.

Arrêtons-nous à cette seule expression : « jeu du monde ». Assurément, elle vient de Nietzsche. Une citation parmi d'autres :

L'impérieux jeu du monde
mêle l'être et l'apparence¹...

Et elle se trouve aussi chez Heidegger, dans *Le Principe de raison*, à partir d'une référence au jeu de l'*Aion* chez Héraclite, comme un autre nom de la différence ontologique.

Pourquoi joue-t-il, le grand Enfant qu'Héraclite a vu dans l'*Aion*, l'enfant qui joue dans le Jeu du monde ? Il joue parce qu'il joue².

Derrida ne dissimule pas cette rencontre, il se réfère en note à ce passage de Heidegger, et même à Fink (*Le jeu comme symbole du monde*), et affirme : « C'est bien évidemment à Nietzsche que nous renvoient encore ces thèmes. »³ Certes. Il n'y a rien à objecter. Le « thème » est si connu. A tel point que de façon surprenante, la phrase même de Nietzsche sur Héraclite est citée, à la fin de la lecture de *Nombres*, sans que l'auteur en soit du tout mentionné ! Car « le monde est le jeu de Zeus ou, en termes physiques, du feu avec lui-même. L'Un n'est en même temps le Multiple que dans ce sens »⁴. Suit cette seule remarque elliptique et sibylline :

Le feu joue toujours avec le feu.

Quel monde, quel feu, quel jeu ? Cette appropriation de Nietzsche ne va nullement de soi. Pour laisser de côté Heidegger et Héraclite, ce qui distingue essentiellement le jeu chez Nietzsche, ce qui rend possible le « jeu du monde » c'est une surabondance de forces plastiques, *un surcroît de force*⁵. Tout jeu est l'exercice, le

1. *Le gai savoir*, Lieder du Prince Vogelfrei, Gallimard, p. 297.

2. *Le principe de raison*, p. 24.

3. *Grammatologie*, p. 73, n. 1.

4. *La dissémination*, p. 406 et Nietzsche, *Écrits posthumes*, p. 234.

5. *Wille zur Macht*, Éd. Kröner, § 797.

déploiement d'une « pulsion de jeu » (*Spieltrieb*), expression empruntée à Schiller, mais réintégré dans la physique de la volonté de puissance. « C'est la pulsion du jeu sans cesse réveillée qui appelle à la vie des mondes nouveaux. »¹ Le jeu n'est pas, symboliquement, un jeu de signifiants, mais une manifestation de force. Le monde « joue », il a du jeu, il n'est pas serré, vissé sur lui-même ; il pulse, se contracte et se détend, propulse, expulse. Le « feu » n'est pas un holocauste verbal — ni la pure *Lichtung* comme le comprend Heidegger — mais, pour Nietzsche « le feu vivant », l'harmonie brûlante invisible qui, dans le monde comme œuvre d'art se produisant elle-même unit sans cesse création et destruction.

Ainsi comme l'enfant et l'artiste, joue le feu éternellement vivant, ainsi construit-il et détruit-il, en toute innocence... et ce jeu c'est l'Aïôn jouant avec lui-même².

Le jeu du monde chez Nietzsche est cosmologique. Il appartient à la *Physis*. Ses attributs « éternité » et « innocence » signifient qu'il n'est pas soumis à une téléologie « morale », c'est-à-dire anthropocentrique.

Cependant, bien que dépourvue de téléologie, la pulsion de jeu est commandée et orientée par une force, ou un complexe de forces, essentiellement extra-linguistique. Y a-t-il place pour une telle force, ou pour la force en général, chez Derrida ?

« La force elle-même n'est jamais présente : elle n'est qu'un jeu de différences et de quantités »³, écrit-il. Certes la force n'est pas une substance, une qualité indéfiniment occulte. Est-elle pour autant, comme le croit à tort la pensée d'entendement chez Hegel, intégralement réductible à ses effets phénoménaux ? Une fois,

1. *Écrits posthumes*, Gallimard, 1975, p. 236.

2. *Ibid.*

3. *Marges*, p. 18.

Derrida a très justement souligné et regretté le manque d'une pensée de la force dans la phénoménologie husserlienne : « On chercherait en vain dans la phénoménologie un concept qui permette de penser l'intensité ou la force. »¹ Et il avait même excellemment affirmé plus haut : « La force est l'autre du langage sans lequel celui-ci ne serait pas ce qu'il est (!) » Cette critique d'inspiration nietzschéenne pourrait d'ailleurs s'appliquer aussi *mutatis mutandis* à Heidegger, qui réduit la *phusis* à l'*alétheia*, à un non-cèlement, sans s'interroger sur la force nécessaire pour opérer l'ouverture et *maintenir* ouverte l'« éclaircie » ? En dépit de cet aperçu pénétrant, l'analyse derridienne de la force congédie néanmoins aussitôt tout secret de la force, annule et rejette expressément la possibilité d'une épaisseur « physique », enveloppée, celée, d'un retrait ou d'une « crypte » *dans* la force.

La force n'est pas l'obscurité, elle n'est pas cachée sous une forme dont elle serait la substance, la matière ou la crypte².

Incontestablement. Mais la critique de la force comme substance, au sens métaphysique ou même comme « étant-subsistant », inclut-elle le refus de l'enveloppement, de l'invisibilité et surtout de la *réserve* propre à toute force ? Une force qui ne disposerait que de la série de ses effets, qui n'aurait aucun « surcroît » par rapport à ce qu'elle montre en s'exerçant, serait morte d'avance, serait épuisée. Il n'y a pas de force sans quelque accumulation ou potentiel de force, sans un élan et une poussée — traits non pas directement, mais indirectement manifestés par lesdits « effets », qui n'« effectuent » pas un vide. La force fait toujours seulement ce qu'elle peut ; mais son effectivité et sa puissance sont de l'ordre du possible et non d'une actualisation sans reste et sans fonds.

1. *L'écriture et la différence*, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 45.

L'idée d'une profondeur insondable, non fondative, non fondamentale, l'idée d'une ressource élémentale du monde, d'une latence active qui ne soit ni « matière », ni « nature », ni même « chair », d'un soubassement porteur qui ne soit pas une base absolue, l'idée d'une assise en libre surgissement qui ne soit pourtant ni « origine », ni « cause » des figures historiques, bref le concept grec de *physis* et le concept heideggérien de « terre » — cet « afflux insaisissable » qui se referme sur soi, mais qui nous soutient, nous donne initialement direction, haut et bas, plein et délié — ce concept est, semble-t-il étranger à la pensée derridienne. Pensée apollinienne s'il en est, inscrite sur l'oubli de son ancre, sur l'oubli de l'encre noire de sa graphie.

Nulle force étrangère, nulle force de phusis, de terre, de corps ou de *Stimmung*, n'entraîne ou n'anime le jeu de l'écriture. — Mais celui-ci n'est pas « sans pourquoi ». Ce qui met en branle la chaîne des signifiants ne possède aucun caractère « cosmique » ou « phusique ». Cela n'est à aucun titre un jeu du monde. C'est uniquement la « logique du supplément », à savoir un processus indéfini de substitutions ou de permutations. (« Je définis l'écriture comme l'impossibilité pour une chaîne de s'arrêter sur un signifié qui ne la relance pour s'être déjà mis en position de substitution signifiante. »)¹ Le mot de « signifiant » se trouve lui-même mis en question, car il se trouve privé de son contraire logique. Le mouvement des signifiants n'est lancé et relancé sans cesse que par l'absence d'un signifié transcendantal qui puisse stopper le jeu. Le signifié absent, ou l'impossible et mythique présence pleine, en fuyant sans cesse, en se dérochant vertigineusement est le *primum movens* fictif de la chaîne. Le jeu *illimité* signifie qu'il n'y a ni présence ni absence qui *tienne*, qui précède le jeu. Ni dedans, ni dehors, puisqu'il n'y a pas de « hors jeu ». (Un jeu dont on ne peut pas sortir

1. *Positions*, p. 109-110.

est-il encore un jeu ? Comment y sommes-« nous » entrés ?) L'illimitation ne donne-t-elle pas au jeu un caractère d'irréalité et d'illocalisation fantasmatique ? Le jeu glisse sur place dans un non-lieu sans bords et sans épaisseur. « Nulle maintenance, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu. »¹ L'illimitation du jeu libère un espace-temps sans assise, sans ballast, nécessairement nivelé et unidimensionnel dans la multilatéralité, un paysage extra-plat. Comment le jeu transcendantal illimité peut-il être le contraire d'un jeu empirique, qui, si l'on en croit Huizinga (*Homo ludens*, p. 29), est toujours strictement limité, par essence, dans le temps et dans l'espace ?

Comment concevoir dans ce ludisme absolu, un site, une situation, un lieu ? La brillante définition du *lieu* que donne *Schibboleth* est strictement relationnelle, un « rapport à », une configuration produite par le code et la convention : un lieu *sans terre*.

Par lieu, j'entends aussi bien le *rapport à* (nous soulignons) à une frontière, le pays, la maison, le seuil, que tout site, toute situation en général depuis laquelle pratiquement, pragmatiquement, les alliances se nouent, les contrats, les codes et les conventions s'établissent qui donnent sens à l'*insignifiant* (nous soulignons), instituent des mots de passe, plient la langue à ce qui l'excède, en font un moment du geste et du pas, la secondarisent ou la « rejettent » pour le retrouver².

Le lieu, s'il n'est pas un lieu-dit, serait donc insignifiant comme tel. Mais comment irions-nous vers un sens s'il n'était pas pré-esquissé dans les choses mêmes ? Tout serait arbitraire, convention.

Certes, le texte des codes et des alliances, des mots de passe, peut « faire monde », c'est-à-dire instituer un microcosme, un système local ou un jeu de renvois se signifiant lui-même. Mais comment ce jeu est-il *attaché* à une terre ? *Où* se tient ce monde ? Apporte-t-il sa propre « dimension » ?

1. *Marges*, p. 23.

2. *Schibboleth, pour Celan*, p. 54.

Le texte lui-même n'est pas un lieu, n'est pas une terre. Nous ne marchons pas sur des textes. Nous ne sommes pas portés par eux. Les chemins et les routes sont plantés sur une terre, configurés par elle autant que par le travail humain, une terre sans laquelle les lieux seraient aussi abstraits que les points d'une carte géographique. Un lieu vit selon la *phusis* (connaît les saisons, les climats, et les ciels), et s'historialise... Un texte ne peut ni vivre, ou corporiser (*leben* et *leiben*), ni même être, c'est-à-dire *auto-temporaliser*.

Le « jeu du monde » n'est-il pas réduit à une mondanéité purement formelle, à un réseau abstrait de relations ? « On peut certes saisir formellement comme un système de relations (*Relationssystem*) le complexe de renvois que constitue en tant que significativité (*Bedeutsamkeit*) la mondanéité », écrivait Heidegger dans *Sein und Zeit*. « Mais il faut prendre garde que de telles formalisations ne nivellent les phénomènes, au point de les vider de leur teneur phénoménale propre. »¹

Un monde qui ne serait constitué que de renvois n'aurait plus lieu d'être. L'« inscription » du monde dans un lieu n'est pas une relation graphique et linguistique, mais une insertion physique. Elle est comme telle, informalisable, toujours celée pour une part dans la *Lèthè* de la terre, qui la possibilise. Qu'est-ce qu'un monde sans terre, sans assise, sans racines occultes, indécelables absolument ? Moins qu'un *no man's land*, autant qu'un espace géométrique ou qu'un territoire arbitrairement dessiné sur du papier : seulement un système formel, un *graphique généralisé*.

La dissémination, ou dispersion séminale, qui propulse et propage le signifiant, qui engage le mouvement d'*errance spectrale des mots*, n'est pas engendrée par une force extérieure ou une instance antérieure ou ultérieure, supérieure ou inférieure, au monde des signifiants, mais par la seule *logique de la supplémentarité*.

1. *S.u.Z.*, p. 88.

Nous avons affaire à un apollinisme pur hanté par le fond qui lui manque, dont il se prive. Le supplément est dit « surabondant », non pas qu'il soit « de trop », mais au contraire parce que luxuriant, proliférant pour tenter en vain de combler une perte incomblable, de boucher le vide de l'origine absente. Le supplément remplace par un pseudo-remplissement l'irremplaçable absence de présence-originare. Le mot est le vicaire du rien. Les termes s'épuisent et renaissent inlassablement, se fatiguent infatigablement, à ce jeu : de se substituer à ce qu'ils ne peuvent faire paraître, la présence pleine, la substance, le sujet, le centre, l'être. Le jeu chez Derrida est l'index de l'illusion transcendantale généralisée, l'index de l'absence de toute vérité, métaphysique ou non. L'index d'une gigantesque désillusion, voire d'un dégoût ou d'une rage ou d'une insupportable irritation. C'est le point critique où la patience se change en impatience :

— Il n'y a pas d'*alétheia*, mais seulement un clin de l'hymen¹.

— La vérité, c'est en son nom maudit que nous nous sommes perdus, en son nom seulement, pas pour la vérité elle-même s'il y en avait, mais pour le désir de vérité [...] sans nous approcher d'un pas de quelque vérité que ce soit².

— Une apocalypse... sans vérité³.

Dès le début, Nietzsche a été désigné comme une transgression hors de la « maison de l'être », soupçonnée d'être captive de la métaphysique. Cette sortie serait ce qui sera appelé plus tard un « au-delà de l'être », déjà *un au-delà du texte* ! Cette transgression qui « brûle » le texte *sera* (elle est au futur) danse, fête, oubli, effacement du jeu. Car il est dit à propos du Surhomme : « Il brûle son texte et efface les traces de ses pas » [...] « Il dansera hors de la

1. *La dissémination*, p. 193.

2. *La carte postale*, p. 91-92.

3. *D'un ton apocalyptique*, p. 95.

maison, cette "oubliance active" et cette fête cruelle... »¹ C'est encore sous le signe et sous l'invocation de Nietzsche que s'annoncent, avec prudence, par petites touches successives, dans les écrits les plus récents, non pas une, mais plusieurs échappées, au-delà ou en deçà, hors de la clôture du jeu. — Toutes ces échappées ne sont pas inspirées par Nietzsche. Certaines viennent de Heidegger lui-même : le caractère insondable du *don*, de tout don, de tout envoi, même « empirique » ; ou de Levinas ou de Blanchot : un geste élémentaire de parole venant de l'autre, le « viens », serait plus ancien que l'être. L'impératif/affirmatif « viens » qui m'est adressé par l'autre et tout particulièrement l'autre femme serait antérieur ou extérieur à l'ouverture de l'être et à l'espace du sens ? Le « viens » dans sa singularité absolue, aussi bien double : de toi à moi ou de moi à toi, « appelle au-delà de l'être »², voire « au-delà du bien et du mal »³, et depuis une antériorité inimaginable, appelle à partir d'un *ton*, dans un *ton*, c'est-à-dire une *Stimmung* qui à elle seule fait l'appel, fait sens. « La différence est tonale. »⁴ La différence tonale serait plus vieille que la question de l'être. Sûrement. Elle vient de la *phusis* dont toute *Stimmung* est la répercussion⁵.

Mais plusieurs de ces échappées sont nietzschéennes : l'*affect* (« au-delà du calcul ») et le rire⁶, la question *qui*⁷, le grand *oui*⁸. Le jeu ne peut pas s'arrêter. Il est en soi *irresponsable*. Mais, justement, y a-t-il un jeu en soi ? Toute structure de renvoi n'inclut-elle pas

1. *Marges*, p. 163.

2. *D'un ton apocalyptique*, p. 94.

3. *Ibid.*, p. 95.

4. *Ibid.*, p. 93.

5. Comme l'indique Heidegger dans *De l'essence du fondement, Questions I*, p. 130-131.

6. *Ulysse gramophone*, p. 51.

7. *D'un ton apocalyptique*, p. 77.

8. *Ulysse*, p. 108-109.

forcément au moins un renvoi d'abord à un *Dasein*, c'est-à-dire à une transcendance ? Toujours, quelque part, quelqu'un doit répondre en personne : oui, cela m'est destiné. Autrement le mouvement de renvois de renvois serait un cercle de cercles tournant sur lui-même, ou alors l'expansion aléatoire d'une dispersion uniforme, un absolu métaphysique ou un mauvais infini. Derrida n'a pas toujours cru à la nécessité de cette *responsabilité prééthique*, à la nécessité d'un *oui* ; ou ne l'a pas toujours dit. « Le discours sur l'être suppose la responsabilité du *oui* : oui, ce qui est dit est dit, je réponds ou il est répondu à l'interpellation de l'être, etc. »¹

Soit, mais quel est ce oui ? Est-il le oui d'un dialogue (le oui, dit Derrida, ne peut qu'en appeler à un autre) ou est-il comme chez Nietzsche, le oui pur, le oui cosmique, panique, l'auto-affirmation du monde, le *Ja und Amen* illimité ? Le oui, dit Derrida, revient nécessairement à soi, se renvoie à soi-même : « un renvoi de soi à soi qui à la fois *ne se quitte jamais et ne s'arrive jamais* »². Nous voilà enfin sortis du jeu de renvois, de la position initiale d'une « structure de renvoi généralisé »³. Mais ce oui, à nouveau ambigu, se fige, s'immobilise, surpris de son audace, comme s'il avait peur de reconnaître... *sa force*.

C'est pourtant elle le feu qui toujours renaît de ses cendres, le don qui se prodigue et se garde, et nous arrache le oui ekstatique. C'est elle le rythme ou la pulsation de la *phusis*, qui devance et appelle toute parole, emporte et excède toute langue, comme la rumeur des plages, le bruissement des forêts et l'âme du vent, et comme le chant de la terre.

1. *Ulysse*, p. 132.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. *Marges*, p. 25.

Michel Henry
entre phénoménologie
et métaphysique

L'affectivité pure règne-t-elle en dehors de l'histoire de l'être ? Comment cet obscur domaine intérieur — la primordiale auto-affectation du sujet par lui-même — peut-il être l'« absolu » ? Cet absolu s'apparaîtrait à lui-même, abrité dans son « historial », oublieux de tout sauf de son propre déroulement, sourd au bruit et à la fureur des événements du monde. « L'absolu... ne se produit pas dans l'histoire. »¹ « Le destin de l'absolu ne se joue pas dans l'histoire. »² N'est-il pas étrange et paradoxal que ce que Michel Henry nomme l'« historial de l'être lui-même »³, « l'éternel passage » de la souffrance à la joie et de la joie à la souffrance, échappe radicalement à toute représentation ou extériorisation, et donc selon lui à l'histoire ? Mais l'Histoire conçue au sens heideggérien comme époqualité de l'être, peut-elle se réduire ainsi à l'« extériorité », et ce que Heidegger appelle le non-historial à

1. *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 203 (ci-dessous : *EM*).

2. *Ibid.*, p. 204.

3. *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 286 (ci-dessous : *GP*).

l'intériorité de l'affectivité pure ? Inversement, comment soutenir que « l'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu ? »¹

L'idée d'une « phénoménologie de l'absolu » dont se réclame l'auteur de *L'essence de la manifestation* peut-elle, de façon plus générale, se défendre face à la destruction heideggérienne de la métaphysique ? — Nous voudrions seulement montrer ici que l'absence d'une prise en considération de cette destruction, l'absence de prise de position quant à l'onto-théologie comme telle et à son achèvement² (carence d'autant plus surprenante que le débat poursuivi avec Heidegger est par ailleurs incessant) conduisent finalement Michel Henry à une *restauration*, ou peu s'en faut, de la double structure traditionnelle de la métaphysique.

Une phénoménologie de l'absolu n'est-elle pas une contradiction dans les termes ? Le « phénomène », pour autant qu'il se manifeste nécessairement dans un horizon fini dont le déploiement temporel implique un recouvrement, semble exclure par avance et *par essence* l'« absolu ». Et la volonté de l'absolu de se poser lui-même absolument semble devoir oublier nécessairement à la fois les limites époquales et le retrait inhérent à tout découverture. Si l'affectivité originelle reste dans l'immanence la plus cachée de la présence à soi de la subjectivité, si elle ne se montre pas dans la finitude et la clarté du monde, si, en d'autres termes, elle n'apparaît pas, de quel droit peut-on l'appeler *phénomène, manifestation* ? Si

1. *EM*, p. 837.

2. Dans la *GP*, la critique de l'interprétation heideggérienne de l'Histoire de l'Être porte uniquement sur la question du primat de la représentation sur l'auto-affectation, et concernant Nietzsche, sur la crédibilité de la filiation Leibniz-Nietzsche, soutenue par Heidegger. Mais la persistance ou non de la structure et de l'essence de la métaphysique à travers l'histoire de l'être n'est pas interrogée. Ainsi la réaffirmation de l'Ego comme point de départ absolu (*GP*, p. 123) ne revient pas pour la critiquer, ni même pour l'évoquer, sur la condition, selon Heidegger, de l'émergence du primat de la subjectivité, c'est-à-dire le retrait de la substance, lié à un effacement plus grand ou à un éloignement de l'*alèthéia*. En d'autres termes, le *principe* de l'histoire de l'être, le retrait de l'*alèthéia*, n'étant pas examiné, le rejet des étapes de cette Histoire n'est pas justifié.

l'essence de la manifestation constitue, comme il est dit, une « *révélation* » absolue, ce mode de donation relève-t-il encore d'une phénoménologie ? N'est-ce pas une nouvelle métaphysique du sujet absolu que l'on baptise ainsi ? Peut-il y avoir une phénoménologie de ce qui par ailleurs est désigné comme « la nuit », et « l'invisible » ?

Un phénomène qui se sait et se possède lui-même absolument et sans reste, tel serait le sentiment. En admettant même que le sentiment soit le savoir absolu, ne faut-il pas qu'il se communique *par le langage*, dans une phénoméno-logie ? Comment répondre à l'objection que Hegel adresse à la philosophie romantique, de revenir tout bonnement au sens commun : ... « Puisque le sens commun fait appel au sentiment, *son oracle intérieur*, il rompt tout contact avec qui n'est pas de son avis ; il est ainsi contraint d'expliquer qu'il n'y a rien d'autre à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en soi-même la même vérité ; en d'autres termes, il foule aux pieds la racine de l'humanité, car la nature de l'humanité, c'est de tendre à l'accord mutuel ; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est anti-humain, ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir communiquer que par le sentiment. »¹

Certes Michel Henry ne s'enferme pas dans le sentiment de la même façon que les romantiques, mais il s'efforce de montrer à travers une discussion critique des « philosophies de l'extériorité », que la rupture entre l'expérience de coïncidence affective première avec soi (soit l'être, pour lui) et la représentation, se produit comme une catastrophe inévitable, une insurmontable *aliénation* qui survient à l'absolu. Cependant si l'intériorité ne se perdait pas dans l'extériorité, y aurait-il encore une différence permettant d'articuler un discours philosophique ? Quoi qu'il en soit, pour Michel Henry,

1. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, p. 59 (nous soulignons).

presque toute philosophie, excepté celle de Nietzsche¹, commet cet oubli de l'être, la tradition occidentale tout entière étant fondée sur le primat de la représentation, ou de l'*ek-stasis*. Identifiant ces deux termes, il interprète la transcendance du *Dasein*, aussi bien que l'ouverture de l'être chez Heidegger, comme de nouveaux visages de cette tradition de la distanciation, de l'extériorisation, de la vision objectivante qui trahit l'immédiateté de la vie subjective.

Il faudrait donc admettre qu'il y a deux modes foncièrement hétérogènes et irréconciliablement opposés de la phénoménalité : d'un côté, *la transcendance, la manifestation*, l'être hors de soi dans un monde ; de l'autre, *l'immanence, la révélation*, l'intériorité radicale de l'Ego. Cette dernière, l'affectivité comme pure auto-affectation, est une expérience qui existe par elle-même « sans aucun contexte »², sans le besoin d'un support extérieur, et « revêt nécessairement une forme monadique »³. De quel droit cette seconde phénoménalité, seconde dans la présentation, mais en réalité la seule vraie et originelle — la première étant un détournement aberrant et catastrophique de la seconde, s'appelle-t-elle phénoménale, puisqu'elle n'a pas de dehors, pas de *phainesthai*, pas de luisance ni d'éclat, pas de visage ni d'apparence, qu'elle n'est ni *Schein* ni *Erscheinung* ? Pour Michel Henry, l'auto-révélation du sujet dans le sentiment relève bel et bien d'un *voir* (d'où le droit au *nom* de phénoménologie), mais non pas d'une vision d'objet, d'une vision à distance, extravertie. Ce voir qui aurait été pressenti par Descartes dans le *videre videor* est « un voir qui se sent voir »⁴, qui se sent, c'est-à-dire se souffre et jouit originellement de lui-même en totalité. La phénoménalité immanente serait le véritable apparaître comme apparition intérieure à

1. La volonté de puissance comme *pathos*, comme « affect du commandement », confirme que l'affectivité est pour Nietzsche le fond non distancé de l'être. La « valeur » selon Michel Henry n'implique aucune vue à distance, mais une totale implication dans son affirmation. Pourtant n'est-il pas vrai que la volonté de puissance « pose » les valeurs, donc s'en différencie ?

2. *EM*, p. 53.

3. *Ibid.*

4. *GP*, p. 29.

soi-même, apparition d'un seul coup *totale*. Cette notion de l'apparition-révélation n'est-elle pas profondément anti-phénoménologique ? « La révélation... ne doit rien au temps. »¹ Quel phénomène ne doit-il rien au temps ? ! Que la vérité soit *révélée* signifie ici qu'elle est reçue d'un seul coup dans son entièreté. La révélation de l'affectivité est achevée d'emblée, sans rien à ajouter ni à soustraire, sans histoire ou développement externe quelconque, donc *éternellement*, sans les *Abschattungen* husserliennes ni la *Verbergung* heideggérienne. Révélation signifie présence absolue, non différée, de soi à soi, en soi et pour soi, sans faille, décollement ou écart si mince soit-il. La présence absolue de l'essence affective de l'être ne comporte aucune différence à soi. Il n'y a aucune différence entre le sujet et l'être.

Ainsi une première thèse, ontologique, énonce conformément à la métaphysique des Temps modernes, que l'être est le sujet, et rien d'autre : « L'être du sujet est l'être lui-même. L'être du sujet est la subjectivité. La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité. »²

Cette ontologie se complète tout naturellement par une théologie qui apparaît bien souvent, mais plus nettement à la fin du premier grand ouvrage. L'autorévélation de l'« être absolu », la « Parousie », est nommée « Dieu ». L'être absolument donné à lui-même et jouissant de lui-même dans la « béatitude » absolue³ ne saurait être que divin. Mais Dieu, d'une façon apparemment christique, se révèle en même temps comme souffrance infinie. Cependant il ne souffre ainsi de rien d'autre que de lui-même, et sa souffrance aussitôt se change en joie infinie. « Le fond du désespoir

1. *EM*, p. 54.

2. *EM*, p. 595.

3. « La béatitude est la jeunesse de soi de l'être absolu » (*EM*, p. 843).

est Dieu lui-même, l'être pour soi de l'être absolu, le rassemblement et la profusion de la Parousie. »¹

Examinons de plus près la critique par Michèle Henry des philosophies de l'extériorité et de la représentation. Cette critique est-elle applicable au thème de la transcendance du *Dasein* et à la pensée heideggerienne de l'être comme ouverture ? Sommes-nous autorisés à conclure que la philosophie de l'affectivité s'inscrit *intégralement* dans la métaphysique ? Le non-historial qu'elle révèle n'aurait-il pas une place, non pas peut-être hors de l'Histoire, mais à sa limite ?

L'IMPOSSIBLE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ABSOLU

Comment se fonde l'idée d'une immanence absolue ? Notons qu'il ne s'agit pas d'abord et exclusivement de l'immanence du sujet, mais d'une immanence de l'être même. Pour Michel Henry, l'immense majorité des philosophes, exception faite de rares penseurs tels que Maître Eckhart, J. Boehme, Maine de Biran, ont considéré que l'être se manifeste en sortant hors de soi, en s'extériorisant, en devenant clair et abstrait, et non pas en restant auprès de soi ou en soi dans son obscurité initiale. Heidegger n'aurait fait qu'élaborer le thème le plus courant de la pensée traditionnelle ! « Il s'agit (pour lui) de penser l'extériorité dans sa pureté au lieu de l'insérer dans un sujet dont elle devient la propriété interne. Mais *l'essence de la manifestation réside dans tous les cas dans cette extériorité comme telle.* »²

Or si le mouvement de se quitter soi-même n'implique pas une exinaition, ou une perte de soi totale (mais y aurait-il alors quelque chose qui se perde ?), il faut bien admettre que la transcendance, prenne appui en quelque sorte sur un fond non extériorisé, sur un indépassable demeurer-en-soi. La parution initiale de l'être ne serait

1. *EM*, p. 857.

2. *EM*, p. 124.

pas la mise à distance, l'être hors de soi, mais la coïncidence à soi, la non-exposition dans ce monde. (Comment est-il encore possible de parler de manifestation, de phénomène ? Telle est l'objection qui se présente à nouveau, mais nous y reviendrons). Ainsi un ne-pas-être-dans-le-monde serait plus radical que l'être-au-monde. Cette pensée ne pourrait-elle pas s'accorder avec l'idée heideggérienne selon laquelle la dissimulation ou le retrait de l'être est plus « ancien » que sa manifestation ? Nullement ; pour autant que cette réserve se trouve attribuée exclusivement à la conscience et au sujet. Seul le sujet dans son auto-affection pure possède la capacité de se fonder, d'échapper à l'« abstraction »¹ de la transcendance. Le fondement de la manifestation se retient, ne se montre pas. Ce fondement absolu que Michel Henry appelle l'immanence, n'est pas l'être, mais la conscience. En d'autres termes, au fond de toute extériorisation il y a un « pour soi » qui ne s'extériorise pas.

Cependant si l'essence non aliénée de la manifestation (*de la conscience*) est sa non-manifestation au-dehors, mais sa manifestation à soi, comment *décrire* cette essence ? Il n'y a pas d'autre « description » de l'« immanence » que la négation de la « transcendance ». Puisque penser, c'est extérioriser, représenter, poser devant soi, la pensée ne peut jamais exprimer l'essence sinon par négation d'elle-même ou de ses propres actes, en disant le contraire de ce qui la constitue. Tout ce qui appartient au regard (l'horizon, le monde, la distance, l'image, tout objet ou tout étant en général), tout le *visible* doit être écarté. Ce mouvement rappelle le mouvement plotinien : pour approcher l'Un, qui est au plus près et au plus profond de nous, il faut nier tout *eidos*, tout regard extérieur. Mais d'où viennent les catégories de « sujet » et d'« objet » ? D'où vient l'identification établie entre être, conscience et sujet ? Michel Henry ne se pose pas la question de la provenance historique de ces catégories dans son texte. Il veut seulement séparer l'invisibilité fondamentale du sujet de sa projection dans la représentation. L'inconscient freudien, montrera-t-il plus tard, est une telle chimère

1. *EM*, p. 263.

de la représentation. Pour lui l'intériorité pure n'est pas le « monde intérieur » accessible à l'introspection ou à la psychanalyse. L'immanence absolue ne saurait se voir elle-même ; *elle n'est pas psychologique, mais ontologique* ; comme telle elle *s'éprouve éperdument* comme parfaite identité à soi, coïncidence à soi dépourvue de tout point de vue, dans le sentiment : « Rien n'est posé *dans l'essence* devant elle. »¹

La phénoménalité pure de l'affectivité ne se voit pas, ne se montre pas. « Personne n'a jamais vu un sentiment. »² Le sentiment, originellement, ne se projette pas vers le dehors à la recherche de son objet, il ne désire et ne veut rien que lui-même. « Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais. »³ Mais alors, de quel droit maintenir le terme de phénoménalité, et appeler... « ce lieu caché où l'être se donne à sentir à lui-même dans la Nuit de sa subjectivité abyssale »⁴, *un phénomène* ? Heidegger ne dit-il pas que si le phénomène au sens originel a besoin d'une *monstration* phénoménologique, c'est parce qu'il « se cache » dans la « manifestation » (*Erscheinung*)⁵ ? Citant et commentant le § 7c de *Sein und Zeit*, Michel Henry rappelle que pour Heidegger en effet l'être est ce qui se dérobe ou ne se montre que de façon détournée. Il rappelle la réversibilité de l'ontologie et de la phénoménologie. D'où sa propre définition : « La phénoménologie est la science de l'essence du phénomène, que Heidegger peut dire que la phénoménologie est la science de l'être, et, comme telle, l'ontologie. »⁶ Pourtant la proximité avec *Sein und Zeit* reste purement verbale, car jamais Heidegger n'a prétendu que cette « science » soit une « connaissance absolue »⁷, ni que l'être signifie la « réalité absolue »⁸, ni que

1. *EM*, p. 352.

2. *Ibid.*, p. 680.

3. « Dessiner la musique », *Le nouveau commerce*, Cahier 61, 1985, p. 79. Ces formules rappellent étrangement la Bible ; « Nul n'a jamais vu Dieu... »

4. *Ibid.*

5. *Sein und Zeit*, p. 30.

6. *EM*, p. 67.

7. *EM*, p. 51.

8. *EM*, p. 49 : « la possibilité ontologique est la réalité absolue ».

l'être dont le sens est recherché soit « l'être de l'ego absolu », ni enfin que cet ego constitue lui-même « l'essence du phénomène » ! En fait, c'est l'affirmation de *l'absoluité* de la conscience ou du sujet davantage que leur position comme l'être de l'étant qui s'oppose au caractère phénoménologique de la méthode. Que « l'être de l'ego est la vérité »¹, indique en fait davantage qu'un retour à Husserl, un retour à Hegel. Pour Michel Henry en effet « la voie d'accès au phénomène est le phénomène lui-même »². Cette proposition n'est pas comprise comme signifiant la rupture avec un en-soi caché derrière le phénomène, mais comme l'identité entre l'en-soi et le phénomène *dans la révélation intérieure*. Elle signifie : la vérité est la voie ; la voie est la vérité. « L'objet est le mode de traitement lui-même. »³

La « phénoménologie de l'absolu » n'est donc pas le travail herméneutique pour dégager progressivement le phénomène, pour en faire une « monstration expresse », mais l'entrée immédiate dans l'invisible présence. « La phénoménologie recherche la parousie de l'absolu sur le fondement de l'absolu compris comme la parousie. »⁴ Nous sommes l'absolu lui-même autant que le moyen de sa révélation. « L'œil par lequel l'absolu nous regarde est le même que celui par lequel nous regardons l'absolu. »⁵ Cette formule goethéenne (« Si l'œil n'était pas solaire... ») reprend et fait sienne en définitive la célèbre critique hégélienne de la méthode conçue comme « instrument » que la représentation imagine à tort comme séparable du contenu ou de la vérité. De même que la voie d'accès à l'absolu n'est pas séparable du développement de l'absolu, de même la phénoménologie de l'essence de la manifestation n'est autre que l'absolu se saisissant lui-même.

1. *EM*, p. 48.

2. *EM*, p. 68.

3. *Ibid.*

4. *EM*, p. 69.

5. *Ibid.*

Sans affronter, ni discuter, ni même évoquer l'idée d'une structure onto-théologique de la métaphysique, Michel Henry reprend ici très largement à son compte la notion de parousie de l'absolu. Pour Heidegger, dans *Holzwege*, la parousie hégélienne est le milieu ontologique transparent du savoir absolu qui arrache sans cesse la conscience naturelle et l'entraîne dans la lumière de la présence la plus pleine. « La Parousie est l'être de la présence en laquelle l'absolu est auprès de nous et en même temps auprès de soi-même en tant que tel. »¹ Michel Henry en tire la conclusion, opposée à celle de Heidegger, que la conscience naturelle ne peut « oublier l'être » : ... « la manifestation de l'étant est comme telle la manifestation de l'être »². (Oui, mais est-elle encore *phénoménologie* ou herméneutique du découverte de l'être ?) Michel Henry revendique à nouveau pour sa phénoménologie le titre de « savoir absolu » : « La manifestation de l'être est la manifestation de l'absolu. »³ « Le savoir de soi du savoir de l'étant est comme le comprenaient déjà Fichte et Schelling, le savoir transcendantal. Le savoir transcendantal est le savoir vrai. »⁴ Cette réappropriation totale de l'idéalisme subjectif postkantien montre — si besoin était — que la distinction entre phénoménologie et métaphysique n'est pas admise, ou plutôt que l'une et l'autre sont considérées comme des figures de la subjectivité absolue se sachant elle-même. Ainsi Michel Henry réhabilite le savoir absolu du sujet. En quoi, ce savoir de soi, qui sera défini ensuite comme le savoir immédiat de l'auto-affection originelle, est-il encore pour lui *phénoménologique* ? Parce qu'il est l'apparaître à soi tout à fait initial qui ne s'est pas encore projeté dans la représentation. Il interprète l'idée du cercle de la compréhension de l'être chez Heidegger comme identique à celle du cercle de cercles dans le savoir absolu : « La phénoménologie se meut dans un cercle, c'est là le signe de son caractère

1. *Chemins*, p. 163 (éd. *Idées*, Gallimard).

2. *EM*, p. 171.

3. *EM*, p. 167.

4. *Ibid.*

absolu. »¹ « Dans la compréhension ontologique de l'être, réside le savoir absolu. »² L'interprétation de la compréhension immanente de l'être comme savoir absolu, ou « fondement absolu » (*ibid.*) du savoir absolu constitue la clé de la transcription ou de la réinscription par Henry de la phénoménologie dans la métaphysique. La possibilité de cette réinscription se trouve certainement chez Husserl³, mais ne se trouverait-elle pas également dans *Sein und Zeit*? La saisie anticipée par le *Dasein* de sa propre totalité-à-la-mort ne peut-elle pas se lire comme une volonté de parousie?

Nullement, car la totalité du *Dasein* reste possible, ou projetée ; elle n'est pas présence pleine à soi. Au contraire, la parousie signifie que la forme et le contenu ne font qu'un dans la circularité de l'auto-donation absolue : « Le contenu de la révélation est la révélation elle-même, parce que c'est la parousie elle-même qui se rend présente à elle-même dans la parousie... »⁴. Le Soi est coïncidence à soi. L'unité de l'essence ou de « la vie » suppose une « solitude » absolue, un attachement à soi si essentiel que l'essence est donnée à elle-même dans l'identité pure. Michel Henry reprend la formule de Leibniz : ce qui n'est pas un être n'est pas non plus véritablement un être. Les termes d'unité, de subjectivité, d'essence et d'être sont strictement substituables. Il y a donc recouvrement rigoureux, non-différence, entre la révélation et le révélé.

C'est cette unité ou identité pure de l'être qui est le fondement de l'auto-affection : dans l'auto-affection, l'affectant et l'affecté sont un. « Ce que reçoit l'essence originaire de la réceptivité, c'est elle-même. »⁵ Michel Henry distingue en effet deux réceptivités, qui correspondent aux deux types de phénoménalité : 1) la réceptivité qui reçoit l'horizon : la représentation en posant devant soi un

1. *EM*, p. 69.

2. *EM*, p. 183 (nous soulignons).

3. Au sens où, dans les *Ideen*, l'Ego pur et « absolument donné » dans la sphère d'immanence et objet d'une « science absolue ».

4. *EM*, p. 356.

5. *EM*, p. 287.

contenu découvre le déjà-là de son horizon ; 2) la réceptivité qui se reçoit elle-même. La première vise une irréalité, un milieu imaginaire et extérieur. La seconde saisit l'être lui-même qui vient en elle. « Plus originaire que l'affection de la transcendance par l'horizon est l'affection de la transcendance par elle-même. »¹ Seule cette affection originaire est *auto-affection* : elle signifie que la transcendance est « déjà affectée » dans l'acte même par lequel elle projette un horizon, mais non pas *par* cet acte de projection. Autrement dit ce n'est pas l'éloignement de soi qui produit l'immanence. Ou encore : l'auto-affection ne résulte pas du retour à soi de la transcendance, d'un dédoublement, mais d'une identité à soi préalable, qui est non-liberté, passivité radicale. D'où l'idée d'une détresse de l'être, d'une *pauvreté*, venant non pas de son oubli, mais de sa dépendance absolue à l'égard de soi et de sa privation de tout élément étranger à lui-même. Pour se rapprocher de l'indigence de l'essence, la pensée doit se libérer de toute représentation, de toutes les figures apparentes du « séjour auprès de la terre », et même de tout langage : « Essentielle est la pauvreté qui laisse aller, au lieu de s'y joindre, les multiples configurations de l'être, la forme même de séjour auprès de la terre, la maison et l'année. La parole même... Le nom et l'appellation..., à cela aussi il faut renoncer dans cette pauvreté qui est faite de silence »². L'adhésion pure et silencieuse à la vérité, la fusion avec la chose même, marque dans toute métaphysique depuis Platon le dévoilement absolu de la présence pleine. Il ne s'agit plus d'un dire, d'un logos de la pensée, mais de la coïncidence absolue de l'« essence » avec elle-même comme expérience simple de la non-altérité. Cette expérience se situe dans un lieu pur, hors de la terre, hors du séjour habituel (*maison*) et des rythmes naturels (*année*), dans l'espace invisible de l'intériorité, terre céleste

1. *EM*, p. 302.

2. *EM*, p. 351. Cf. p. 860 : « Pour dire cette plénitude... les mots nous manquent. » — Plénitude, car la présence purement intérieure n'est « pauvre » finalement qu'aux yeux de l'extériorité.

où se déroule éternellement le mystère élémentaire et ineffable du passage de la joie à la souffrance.

Car la proximité à soi, au fin fond de l'intériorité, est telle qu'il n'est plus possible de parler d'« espace intérieur ». Paradoxalement, l'intériorité la plus profonde se réduit à l'infinie souffrance d'être voué à soi, sans distance. Pourtant c'est *en deçà* de la douleur que le sentiment se souffre ainsi lui-même infiniment, car, comme le montre l'une des pages les plus belles, mais les plus étranges de l'*EM*, dans la passivité ou l'être se souffre lui-même, se révèle la « jouissance » de son être le plus propre. Cette douce souffrance du jouir de soi serait l'essence commune et profonde des tonalités de joie ou de tristesse, le fond impassible, mais passif, de la mutabilité des sentiments. « La douceur du sentiment est sa force tranquille, la venue silencieuse de ce qui vient en soi, est avec soi, s'éprouve. En tout ce qui vient, d'où qu'il vienne et où qu'il aille, quoi qu'il soit, est la venue silencieuse de ce qui vient d'abord en soi, est la douceur de l'être qui vient à lui dans le sentiment. Une telle douceur... s'éprouve dans la passivité du souffrir... »¹. Il semble difficile d'énoncer plus profonde tautologie et plus paradoxal nivellement ou in-différence des sentiments opposés. L'auto-affection de l'absolue subjectivité se retire dans l'immutabilité d'une présence éternelle.

Cependant cette parousie de l'affectivité se distingue de la présence à soi de type métaphysique, dans la mesure où il est impossible pour l'essence de s'auto-approprier. La vie est totalement passive à l'égard d'elle-même, vouée à elle-même dans l'impuissance absolue. Dépourvue de tout pouvoir sur l'extériorité et sur sa propre sphère de présence, elle est *non-liberté*. C'est ce qui distingue radicalement la philosophie de l'affectivité de la doctrine sartrienne des émotions. Pour Sartre je m'*affecte* de tristesse, parce que je ne « suis » pas triste, parce que ma conscience n'est rien en soi. De même l'angoisse est angoisse devant le pouvoir abyssal de

1. *EM*, p. 595.

la liberté. « Dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle-même. »¹

L'affectivité originelle est entièrement coupée de tout horizon, de toute transcendance. L'ipséité du sujet est passivité totale. C'est l'essence de l'immanence, sa structure interne comme passivité à l'égard de soi (identité de ce qui pose et de ce qui reçoit, identité de l'affectant et de l'affecté) qui détermine les tonalités affectives fondamentales que sont la souffrance et la joie. Le sentiment, sans recul, sans vue sur soi, sans repli possible, se *souffre lui-même*. Il reçoit de ce fait le *poids* de son être donné comme nécessairement *déjà là*. A l'affectivité « appartient » qu'originellement passive à l'égard de soi, elle se trouve comme telle essentiellement marquée dans son être par un *déjà*. Ainsi s'annonce, dans l'immanence, un « dépassement » qui n'a rien à voir avec celui de la transcendance. Le « dépassement dans l'immanence » est orienté vers un préalable, un en-deçà. Le sentiment s'apparaît — c'est une détermination « eidétique » — comme toujours débordé par le *déjà* de son propre contenu bien que ce contenu lui soit rigoureusement identique. Le sentiment est dépassé par sa propre identité à soi. Ce dépassement de soi dans le sentiment est la structure la plus profonde de l'essence. C'est dans cette immobile « in-motion », si l'on ose dire, qui rive à soi l'essence (« *le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi* »²), que s'opère dans la douceur ce passage que M. Henry appelle « l'éternel passage »³, passage qui fonde l'alternance des tonalités affectives. Ce point d'involution extrême de la monade n'est-il pas une sorte de coïncidence des opposés ? Dans l'impuissance du souffrir se montre en effet la toute-puissance, la joie du sentiment. Souffrir, c'est *jouir de soi* parce que l'être qui souffre découvre en lui-même « l'adhérence à ce qu'il est, l'unité absolue où il cohere avec soi... et, dans l'identité absolue... l'embrassement de

1. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 73.

2. *EM*, p. 591 (souligné dans le texte).

3. *EM*, p. 837.

son être »¹. L'affectivité est l'absolu comme unité légale, calme, paisible, sans déchirement, ni lutte, ni opposition, de la souffrance et de la joie. A cette profondeur d'unité règne une béatitude plus forte que toute souffrance. Ne s'agit-il pas là d'une proposition sur l'être de Dieu, sur la béatitude divine ? Nous verrons que tel est bien le cas. L'affectivité est en effet désignée comme la « force originelle », le « rassemblement édificateur de ce qui est sans lequel rien ne serait »². La béatifique affectivité est non seulement « cause de soi », source de son être, mais cause de tout étant dans le monde.

LA CRITIQUE DE LA TRANSCENDANCE DU DASEIN ET DE LA PENSÉE DE L'ÊTRE COMME EXTÉRIORITÉ

La polémique continue, acharnée — souvent page après page — menée contre Heidegger se fonde sur une opposition si profonde qu'il serait vain de pointer ici et là des interprétations contestables. Michel Henry ne s'est *pas trompé* en lisant Heidegger. Tout comme Sartre ou Levinas, il l'a initialement rejeté. Il faudrait se demander à la fois d'où vient un tel refus, et pourquoi la philosophie de l'affectivité a besoin de se référer constamment, et parfois obsessionnellement, à une pensée qu'elle a refusée d'emblée et dont elle ne garde aucun principe fondamental. De même que Sartre ne peut faire l'économie du primat de la conscience, et que Levinas ne peut accepter la priorité de l'être vis-à-vis de l'autre, Michel Henry ne peut se passer de la catégorie du *sujet* comme évidence ontologique originelle. La coupure de l'intérieur et de l'extérieur, de l'immanence et de la transcendance, de la conscience et du monde, du sentiment et de la représentation, du sujet et de sa projection déformée dans l'objectivation — cette coupure est prise comme un présupposé inattaquable et jamais remis en question.

1. *EM*, p. 594.

2. *Ibid.*

L'idée que la vérité est coïncidence, adéquation — non pas certes entre une proposition et une chose, mais entre la chose même (le sujet) et soi : recouvrement de sa propre présence à soi — cette idée passe pour une évidence. De même l'idée que l'être le plus profond, le plus sûr et le plus propre est un « absolu », égal à soi, auquel il ne manque rien, et dont la mortalité ne hante pas l'abysmale autosuffisance — cette idée se trouve directement empruntée à l'idéalisme poskantien, sans que cette provenance historique donne lieu à une réflexion critique.

Il faut reconnaître cependant que Heidegger se trouve crédité d'un mérite essentiel. Bien qu'il ait finalement perdu au profit de la transcendance intentionnelle et de la temporalité ek-stastique l'intériorité pure, il a réussi à arracher la *Befindlichkeit*, l'affectivité, et la *Stimmung*, la tonalité affective, à tout psychologisme. Il rejette l'interprétation du sentiment en termes d'états d'âme, c'est-à-dire d'*Erlebnis*, d'expérience vécue qui se déroulerait *sur le fond du sujet* comme un accident par rapport à une substance. Heidegger a sauvé l'affectivité de l'extériorisation objectivante. Il l'a réhabilitée contre une tradition qui l'avait en général dépréciée, comme passionnelle ou pathologique, comme simple perturbation vis-à-vis de la raison ou comme simple accompagnement harmonique, ou écho de l'entendement. Ainsi Leibniz : « Le sentiment (*affectus*) est une disposition de l'âme née du jugement de celle-ci à l'égard du bien et du mal. »¹

Michel Henry néglige toutefois ou rejette le fait que pour Heidegger la *Befindlichkeit* n'est ni subjective, ni objective, mais antérieure à la division sujet/objet. Que la conscience et la connaissance soient des modes dérivés du « là » dans lequel le *Dasein* est jeté avant de se poser lui-même dans son autonomie, il ne peut l'admettre car c'est faire dépendre ou dériver la *révélation intérieure* de l'extériorité du monde.

Telle est en effet la critique fondamentale et finalement unique qui est faite à la « philosophie de l'Être ». Pour Henry, l'être

1. Leibniz, « De affectibus », in *Textes inédits*, Grua, tome II, p. 513.

appartient à l'*ek-stasis*, ce qui signifie pour lui l'élément de la distance, le déploiement dans le jour de la manifestation extérieure, identifiée à la spatialité. La pensée de la finitude serait fondée sur l'intuition que l'homme est coupé de la vérité, livré à une opacité intrinsèque. « *L'obscurité intrinsèque de la nature humaine est le sens de sa finitude.* »¹ Ou encore : « La finitude, telle est l'évidence dont s'empare la pensée qui situe la vérité dans la spatialité de l'extériorité pure. »² L'éclaircie de l'être laisserait l'homme perdu lui-même dans les ténèbres, aspirant à la vérité dont il serait tragiquement séparé. « Être fini, cela veut dire pour l'homme (...) être séparé de la vérité. »³

Or d'une part la lumière ou le dévoilement de l'être s'accompagne d'un retrait qui réside en ce dévoilement même, et non en l'homme. « L'être en se dévoilant préserve ce qu'il a en propre... Le voilement, le retrait, est une manière dont l'être dure comme être, dont il se dispense, c'est-à-dire se donne. »⁴ Et d'autre part, l'homme n'est pas séparable du destin du dévoilement ; l'homme et l'être sont liés par un lien de réciprocité ; l'être apparaît à travers le « là » de l'être-là humain ; par conséquent l'homme heideggerien — qui est traversé par le mouvement, non pas alterné, mais complémentaire en lui-même, de l'oubli et de la mémoire, du retrait et de la parution — cet homme n'est pas « séparé de la vérité » !

Cependant pour Michel Henry, toute manifestation, toute position est *aliénation* dans la mesure où l'être se dédouble en tant qu'à la fois il se produit extérieurement à soi et s'apparaît à lui-même. Ce qui s'oublie dans ce dédoublement c'est toujours la subjectivité telle qu'elle est auprès de soi dans l'immanence. L'oubli de l'être est interprété comme l'oubli de l'essence, présente à soi sans distance, de la subjectivité.

1. *EM*, p. 253 (souligné dans le texte).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Le principe de raison*, p. 165.

L'aliénation dans l'extériorité serait dans *Sein und Zeit* le concept d'horizon transcendantal ; elle serait dans le dernier Heidegger l'être lui-même comme extérieur à l'homme. Que l'homme reçoive la lumière de l'être, cela indique pour M. Henry l'extériorité des deux termes, cela ne signifie « rien de moins que la non-appartenance de l'homme au milieu ontologique de l'être »¹. (!) Cette affirmation est pour le moins paradoxale si on la compare avec l'insistance de Heidegger sur le thème de l'inclusion de l'homme dans l'être : « non seulement l'homme n'est pas excepté de l'être, non seulement il est inclus dans l'être, mais l'être est tenu, étant l'usage de l'homme... de rejeter l'apparence du Pour-soi »²... Et plus haut dans ce même texte, *Zur Seinsfrage*, il est dit clairement qu'il faudrait abandonner le mot « l'être »³ s'il impliquait qu'on puisse poser à part l'être d'un côté, l'homme de l'autre. L'être comme ouverture implique l'homme, mais sans qu'il puisse se faire une totalisation des deux, une *omnitudo realitatis*.

En fait, ce que refuse Michel Henry ce n'est pas tant l'être comme transcendance ou extériorité dans le monde, c'est plutôt ce qu'il appelle l'« ambiguïté », le fait que l'être et l'étant ne soient pas séparables. Pour lui il faut que l'être ou le sujet soient un noyau pur hors de l'étant c'est-à-dire hors de ce qui est visible et accessible dans le monde.

La thèse selon laquelle le *Dasein* est un étant est considérée comme « incompréhensible » et « paradoxale »⁴. Cette première « ambiguïté » signifierait en effet que l'essence de la manifestation dépendrait de l'étant. La lumière ne lui rait qu'à partir de la chose éclairée. Cela reviendrait à dire que la manifestation ne surgirait pas par sa propre force, qu'elle ne brillerait que sur l'étant qui se manifeste, sur son autre. Or l'ontique pour M. Henry ne peut qu'être extérieur à l'ontologique : « La thèse, écrit-il vigoureusement, selon laquelle l'étant doit être compris comme appartenant

1. *EM*, p. 25-251.

2. *Questions I*, p. 232.

3. *Questions I*, p. 229.

4. *EM*, p. 226.

au devenir phénoménal de l'essence de la phénoménalité (...) *est absurde* »¹. En clair, la différence ontologique ne peut pas être une différence interne, immanente, mais seulement une différence externe. Ou en d'autres termes, il y a coupure indépassable entre le phénomène comme extériorité et l'essence de la phénoménalité. Ou encore, Michel Henry pose une alternative : ou bien la détermination ontique « conditionne » l'être, ce qui advient si l'on pose le primat de la manifestation, or cette condition est « absurde » ; ou bien l'être ne peut pas être le lieu de la lumière. Ce refus de la différence ontologique plonge ainsi corrélativement l'être dans la Nuit.

La seconde « ambiguïté » concerne l'essence du fondement et le concept heideggérien de *Geworfenheit*. M. Henry voit une contradiction dans le concept d'être-jeté, contradiction entre la *Nichtigkeit*, le *ne pas être* son propre fondement, n'avoir jamais décidé librement de venir dans le *Dasein*, et le *Grundsein* : avoir tout de même à choisir, à s'assumer comme fondement jeté. Pour Henry, cette contradiction révèle l'impuissance de la transcendance à revenir sur elle-même pour se fonder et pour fonder son être-jeté. Pour lui la *Nichtigkeit* trahit la faiblesse de la transcendance et la présence secrète de la « passivité de l'essence ». Le *Dasein* n'est pas son fondement en tant qu'il n'est pas déterminé dans son être essentiel par la transcendance. Le *Dasein* est affecté par ce *ne-pas* qui est comme le retour de l'auto-affectation refoulée par lui ou le poids oublié de l'affectivité. La signification véritable de la *Nichtigkeit*, qui est l'impuissance de la transcendance et sa limite interne préalable, se trouverait travestie dans l'ambiguïté et dans la facticité. Le *Dasein* reconnaît qu'il doit assumer une dette, celle du non-choisi implicite à tout choix.

Il semble nécessaire de répondre rapidement à cette critique en faisant simplement remarquer : 1. qu'il y a certes une ambiguïté,

1. *EM*, p. 150 (nous soulignons). Ces condamnations sans appel et ce qualificatif d'« absurde » se trouvent fréquemment répétés à travers le texte, trahissant la désespération de l'auteur face aux positions qu'il rejette, mais auxquelles il revient sans cesse.

mais aucune contradiction entre le fait de ne s'être pas donné ses propres possibilités (ce qui renvoie à un passé irrattrapable) et le fait d'avoir à assumer le non-choix, celui des possibilités exclues : les deux sont liés. C'est parce que la situation du *Dasein* comme telle dans son ensemble est non choisie qu'il doit assumer le non-choix. 2. D'un point de vue heideggérien, le refus de l'ambiguïté du fondement est le refus de la finitude. M. Henry veut réaliser la non-ambiguïté du fondement, le clarifier, l'assimiler totalement au sujet, le rendre égal à soi, et *au Soi*. Or la non-égalité à soi, l'ouverture au monde est l'essence du *Dasein*. Si la relation à soi du *Dasein* n'était pas ekstatique, comment pourrait-il jamais se quitter lui-même, rompre son éternelle et originelle identité à soi, *se trouve situé*? Que la transcendance apparaisse comme située ne signifie pas que la transcendance *se donne* en fait une situation. Pour M. Henry cependant le fondement doit se fonder lui-même : « Un fondement qui ne s'affecte pas lui-même est une incompatibilité cidétique » (p. 454). Or pour Heidegger la situation trouve bien un fondement dans l'*Entschlossenheit*, l'ouverture résolue, mais ce n'est pas un fondement *absolu* de soi.

La troisième critique faite par M. Henry concerne la réduction de l'affectivité, de la *Befindlichkeit*, à la transcendance. Selon lui, Heidegger oublie la dimension de passivité de l'affectivité parce que la disposition affective est rapportée au passé ou à l'avenir dans la peur ou dans l'angoisse, c'est-à-dire à la répétabilité, à la temporalité en général, donc finalement à une dimension ekstatique. Toutes les tonalités, et même l'angoisse, sont ramenées à une compréhension en elle-même « a-tonale », à un dévoilement du monde comme tel, où le soi affectif unique se perd. Le pouvoir de révélation de l'affectivité est ramené à une compréhension en quelque sorte neutre et universelle de l'être. L'essence de l'affectivité est « complètement manquée par Heidegger »¹, et tout sentiment réduit finalement à un « fait brut et aveugle ».

1. *EM*, p. 737.

Cette critique est-elle justifiée ? S'il est vrai que le *Dasein* est pénétré par les tonalités qui le surprennent et qu'il ne peut maîtriser, si « toute compréhension est disposée » (*gestimmt*), si la *Stimmung* demeure ainsi obscurément à l'arrière-plan, il ne semble pas malgré tout que l'affectivité soit assimilée à la clarté de la transcendance : l'être-jeté et les tonalités ne semble pas pouvoir être reprises dans le projet ekstastique et résolu de la temporalité, et encore moins réduites à la représentation, à la *theoria*. Peut-on soutenir à la fois que l'être-jeté se ramène en définitive à la transcendance et que ce même être-jeté est l'équivalent de la facticité brute ?

AFFECTIVITÉ ET THÉOLOGIE DE L'ABSOLU

Pour Michel Henry, le sentiment ne dépend pas d'une affection extérieure. Notre affectivité est monadique. Nous la tirons tout entière de notre propre fond. C'est de son détachement ou de son ab-solution à l'égard de toute cause hors de lui-même que le sentiment tire sa force. Il est proprement *causa sui*. Les sentiments intentionnels, liés à des êtres du monde, ne sauraient être que des *causes occasionnelles*, ou plutôt des reflets psychologiques d'un événement ontologique qui échappe à toute chronologie. Comme tel, le sentiment n'est pas un *état* isolable dans l'espace et dans le temps. « Il faut confondre le sentiment avec sa cause occasionnelle dans le monde pour perdre de vue sa véritable essence, le fait qu'il n'advient pas dans l'expérience comme un contenu de celle-ci, un contenu contingent, mais qu'il lui appartient au contraire *a priori* comme sa propre condition de possibilité. »¹ Le mouvement purement interne de l'affectivité est totalement indépendant à la fois du déroulement psychologique des vécus et des événements existentiels qui nous arrivent. Ici encore nous avons une coupure radicale entre l'ontologique et l'ontique. La compréhension ontologique, celle de l'essence de la vie, n'a rien à voir avec

1. *Nouveau commerce*, article cité, p. 61-62.

la compréhension existentielle. M. Henry rejette la thèse de Scheler selon laquelle l'affectivité est par elle-même intentionnelle. Un sentiment n'est pas un fait, donc il est impossible de l'expliquer soit causalement par les lois d'un mécanisme psycho-physiologique ou par la psychologie, soit par sa finalité, sa visée. Tout ce qui nous touche est reçu à travers le milieu absolu des tonalités. C'est « *dans l'affectivité de l'absolu, en lui et à travers lui, que nous parvient et devient réel en nous tout ce qui nous parvient* »¹. Dans cet « en Lui et à travers Lui », faudrait-il écrire, se fait entendre clairement l'écho de Spinoza : *in Deo movemur et sumus*.

La dimension théologique se dévoile toujours davantage, et de façon plus nette encore, avec le second trait de l'absolu, que M. Henry nomme « la béatitude de l'éternel passage ». Certes l'essence du sujet est le souffrir. Le sub-jectum se trouve originellement assujéti à lui-même, se souffre lui-même de façon accablante. Son essence affective originelle lui est donnée comme une nécessité incontournable : « Le sentiment est le don qui ne peut être refusé, il est la venue de ce qui ne peut être écarté. »² Mais, dans la passion et la crucifixion du souffrir, le sentiment « parvient en soi », devient ce qu'il est, se sublime, se pacifie, *se change dans la douceur et la jouissance de soi*. L'absolu « ignore le déchirement de l'opposition »³. La souffrance atteint le fond essentiel du soi et s'éprouve à ce degré quand elle s'empare de soi, quand elle adhère pleinement à soi et en soi, *comme joie*. La révélation de l'absolu est la souffrance se changeant en joie, la béatitude. Ce passage de la souffrance à la joie est *éternel*. Il est ce que M. Henry appelle étrangement « l'historial » de l'absolu. L'histoire intérieure est la non-histoire de l'éternel passage, de l'éternel retour de l'identique ou de l'*amor fati*. Car Nietzsche se trouve par trois fois invoqué à l'appui de cette théologie. Nous lisons par exemple : « L'essence de la vie, comme l'avait reconnu Nietzsche, ... est la puissance originelle d'oscillation

1. *EM*, p. 611 (souligné par l'auteur).

2. *EM*, p. 593.

3. *EM*, p. 594.

entre la souffrance et la joie, puissance antérieure à celles-ci comme leur source précisément. »¹ Paradoxalement, le principe de la transmutation, du passage de l'un dans l'autre des sentiments, est appelé *dialectique*, ce qui semble assez peu nietzschéen ! Mais M. Henry répond d'avance à cette objection en affirmant que le concept *immanent* de la dialectique est fondé sur l'identité et non sur la contradiction. Dans le texte sur les dessins de von Briesen, comme dans la *Généalogie de la psychanalyse*, il se rapproche encore plus de la position fondamentale de Nietzsche, et ce en montrant que la tonalité de la souffrance ne se renverse dans la joie qu'à partir de « l'adhésion heureuse de la vie à son destin ». La nécessité du sentiment devient sentiment de la nécessité, amour du destin : « Plus fortement la vie fait l'épreuve d'elle-même dans l'immanence de son pathos, plus inextricable la façon dont acculée à soi et sans échappatoire possible, elle subit son être dans un souffrir plus fort que toute liberté, plus violemment aussi elle s'empare de soi, plus inéluctable et plus triomphale son étreinte avec soi et l'ivresse de cette étreinte. Alors se produit le renversement du pessimisme en l'adhésion heureuse de la vie à son destin. »² Ce renversement est extrêmement proche du renversement nietzschéen où le refus réactif de la souffrance devient affirmation plénière de soi de la subjectivité vivante, puisque l'*amor fati* implique l'*ego fatum*. Mais l'affirmation nietzschéenne accueille, « bénit » le hasard, l'incomplétude, l'imperfection et le caractère labyrinthique et fragmentaire de l'existence. Chez Michel Henry au contraire l'autopossession de la subjectivité, irrésistible et triomphale, est sans faille, toute puissante, absolument souveraine. Le passage du *non* de la douleur au *oui* de la joie ne se fait pas à la suite d'un changement d'évaluation ou de point de vue, mais par un débordement de force intérieure. C'est dans l'ivresse (sans vision, sans recul, à la différence de Nietzsche) d'une profusion interne que la force absolue se conquiert elle-même, se recouvre et que la tonalité change. La

1. *EM*, p. 839.

2. *Nouveau commerce*, *op. cit.*, p. 77.

« force tranquille » de l'identité à soi du sentiment l'emporte irrésistiblement comme une lame de fond sur toute tonalité douloureuse, sur toute attitude désespérée ou nihiliste. « Cette conversion intérieure de la souffrance en elle-même dans la joie... (l'être souffrant de soi reste souffrant, mais découvre qu'ainsi malgré tout il "jouit de soi")... c'est *identiquement* sa conversion dans la force. »¹

Sur ce point, l'interprétation de Nietzsche qui est donnée au chapitre VII de la *Généalogie de la psychanalyse* n'est qu'une auto-explication de Michel Henry. En effet, le passage chez Nietzsche du nihilisme de la faiblesse à l'*amor fati*, du dernier homme au Surhomme, du ressentiment contre le temps à l'éternel retour, résulte bien d'une *conversion* de la volonté, mais non pas d'une conversion *spontanée* des tonalités. La transmutation résulte d'une affirmation plus haute, d'une volonté de puissance suprêmement affirmative qui *prononce* le *oui et amen*, qui se hausse dans un effort extrême à la « cime de la contemplation », et qui de là embrasse et *acclame* le monde. Les textes sont nombreux qui le prouvent : « Pour éprouver de la joie à quoi que ce soit, il faut approuver (*gutbeissen* : littéralement "dire du bien", "bénir") *toute chose*. »² Par ailleurs, la joie selon M. Henry est « la certitude absolue de son être propre », alors que l'*amor fati* implique le concept de la totalité du monde. Il n'y a pas chez Nietzsche ce court-circuit et ce repliement sur soi de l'intériorité solitaire. Comment d'ailleurs la joie, avec son caractère panique, pourrait-elle reconduire à la solitude ?

La différence fondamentale entre M. Henry et Nietzsche réside sans doute dans le triomphe de la *passivité* chez le premier. L'« éternel passage » s'opère *doucement*, sans effort, comme par une sorte de grâce béatifiante, alors que chez Nietzsche, d'une part, il s'agit d'un *conflit* (il faut qu'une force *supérieure* puisse surmonter « le poids le plus lourd », l'éternel retour de la faiblesse) ; d'autre part, il n'y a pas *égalité* des tonalités de joie et de souffrance, mais primauté ontologique de la joie (la joie est « plus profonde »,

1. *Nouveau commerce*, p. 78.

2. *Nachlass*, éd. Kröner, I, p. 250.

c'est-à-dire plus proche de l'être de l'étant que la douleur : « La douleur dit : "passe et péris"... La joie veut l'éternité *de toute chose, la profonde, profonde éternité* »...¹.

Chez M. Henry, d'un côté, le changement des tonalités se situe *au même niveau* : « Ainsi se produit entre la souffrance et la joie une oscillation telle que non seulement la souffrance passe dans la joie et se change en elle mais que, pour cette raison l'excès de l'une est la surabondance de l'autre. »² Les tonalités se neutralisent quant à leur identité propre et n'indiquent plus que la force indifférenciée du sentiment, c'est-à-dire de la Vie. Et de l'autre côté, c'est la « souffrance » au sens large qui est désignée comme la tonalité « *principiellement* » fondamentale : « Le passage de la souffrance à la joie est *principiellement* possible comme trouvant cette possibilité dans la souffrance elle-même, dans le se souffrir soi-même comme essence de la jouissance de la vie. »³ Est-ce que la souffrance du se souffrir soi-même est le moins du monde douloureuse ? Est-ce que l'identité simplement *formelle* du souffrir et du jouir comme exposition totale de la subjectivité à elle-même concerne véritablement l'*alternance* des tonalités, voire même les tonalités en général ? Ne concerne-t-elle pas plutôt l'essence abstraite de la subjectivité ? Si l'originel assujettissement à soi qui définit le sujet peut être ressenti tantôt comme pénible, tantôt comme joyeux, n'y a-t-il pas une *in-différence* profonde du sentiment ? Détachés de toute cause ou occasion extérieure, les sentiments n'ont plus en effet de sens positif ou négatif, de valeur d'affirmation ou de rejet. Ils sont des symptômes interchangeable de la parousie de l'absolu-sujet, éprouvant son auto-affection⁴. Que

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le chant ivresse », § 9 et 11.

2. *EM*, p. 292.

3. *EM*, p. 293.

4. V., p. ex., *EM*, p. 832-833 : « Souffrance et joie ensemble et *indistinctement* nous soulignons) composent... l'effectivité de la parousie. » (...) « C'est... *une seule tonalité qui est pensée comme souffrance et comme joie (...), elles sont l'unique apparence de l'absolu et son être-réel, la parousie.* »

l'absolu nous extasie ou nous attriste, cela demeure *le même* mystérieux *don de lui-même*.

Le caractère théologique de telles spéculations n'a pas échappé à Michel Henry. La théorie de l'essence de la religion et la doctrine ésotérique de la béatitude qu'il développe, s'appliquent davantage à la philosophie de l'affectivité qu'à toute croyance religieuse particulière. La foi est l'adhésion à l'être en dépit de la représentation, voire contre la connaissance : « La foi est l'expérience interne de la vie et de son essence. »¹ Les théologies de la prédestination et de la grâce expriment symboliquement l'impuissance originelle du sentiment à l'égard de soi. La religion révèle la vie de « Dieu » même comme passage de la souffrance dans la joie : « Heureux ceux qui souffrent » car ils verront Dieu. Toute la mystique, et en particulier la pensée de Maître Eckhart, signifie qu'« il n'y a dans l'absolu rien d'autre, rien d'étranger »². « Si ma souffrance est en Dieu, ma souffrance devient elle-même Dieu » : commentant cette sentence de Maître Eckhart, Henry écrit que telle est « la vie de Dieu lui-même », à savoir « l'*histoire* de la souffrance, son devenir intérieur, sa transformation dialectique dans la joie »³. « L'essence de la divinité... c'est la structure interne de l'absolu, c'est l'essence de la manifestation comme telle », écrivait-il déjà presque à l'entrée de son ouvrage. Si l'essence de la manifestation est la *révélation* de l'identité pure de la souffrance et de la joie, Dieu est le nom de l'identité éternellement sous-jacente du sujet. Dieu est l'identité qui reflète la béatitude imperturbée par la mutation des tonalités *en moi*. Pas de différence dans l'absolu, pas de différence entre Dieu et moi : cette double affirmation de l'identité ponctue le commentaire d'Eckhart par Henry : « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus. » « Dieu et moi sommes un »⁴... Ces textes d'Eckhart, comme de nombreux autres, sont interprétés comme signifiant que

1. *EM*, p. 510.

2. *EM*, p. 510.

3. *EM*, p. 843.

4. *EM*, p. 387.

« l'union avec Dieu » n'est pas établie après coup, mais exprime l'unité originaire de Dieu lui-même, autrement dit de la subjectivité absolue, sans rapport avec quoi que ce soit d'étranger. La béatitude divine ne serait, ontologiquement, que l'inclusion de la souffrance et de la joie, de la surabondance et de la pauvreté dans le sein de l'absolu. Certes Eckhart affirme maintes fois que l'essence divine ne comprend aucune différence d'aucune sorte, qu'elle est un « désert trop innommable pour qu'on le nomme »¹, mais il s'agit d'une franche théologie négative, puisque pour lui le fond de Dieu, la « pureté de Dieu » est un fond sans fond, un *abîme*. Or, pour M. Henry, le fond de l'essence absolue de la subjectivité repose en lui-même et sur lui-même dans l'immanence de l'auto-affection. La passivité du sujet se trouve clairement posée comme *Grund*, comme cause de soi (certes non transparente à soi, mais se possédant elle-même et non comme *Abgrund*. Le sujet est bien l'*anhypothétion* : « Les tonalités dépendant de l'essence comme ce qui ne dépend de rien. »² Et cette essence est finalement absolument *libre*, ce qui est naturellement une suite tautologique de sa définition : « Toute dépendance suppose une indépendance absolue. »³ En clair le fond solide et essentiel du sujet est Dieu. Ce Dieu est libre en tant qu'il ne dépend que de soi.

*

**

Pouvons-nous répondre maintenant à la question que nous nous posions au début ? La philosophie de M. Henry est-elle une rechute, sans doute préfigurée par la structure de la phénoménologie husserlienne elle-même, dans la métaphysique postkantienne de la subjectivité absolue ? S'inscrit-elle dans la structure ontothéologique de la métaphysique ? Incontestablement, elle s'y inscrit. Elle est cartésienne par l'idée d'un commencement radical,

1. Cité dans *EM*, p. 403.

2. *EM*, p. 612.

3. *EM*, p. 613.

sans déconstruction de la tradition. Elle constitue un rejet violent, passionné, pathétique de la pensée de *la finitude*. Nul soupçon de la mort ne traverse cet hymne, souvent plus éloquent que lyrique, à la vie invincible et à sa force interne irrésistible. Ce refus de penser la mort, cette affirmation sans limite, aveugle et muette en fin de compte, d'un destin sous-jacent, solide comme un roc, ne sont-ils pas dans le droit fil d'une inspiration nietzschéenne telle qu'elle s'exprime notamment au § 278 du *Gai savoir* ? Pour Nietzsche aussi la béatitude de la vie ne se justifie-t-elle pas du fait de sa seule affirmation ?

« Chacun veut être le premier dans l'avenir et pourtant la mort et le silence de mort constituent l'unique certitude et ce qu'il y a de commun à tous dans cet avenir ! Combien étrange que l'unique certitude, l'unique sort commun n'ait eu à peu près aucun empire sur les hommes et que ce dont ils sont le plus éloignés, c'est de se sentir comme une confrérie de la mort ! Ce qui me rend heureux, c'est de voir que les hommes refusent absolument de penser la pensée de la mort ! Et je contribuerais volontiers à leur rendre la pensée de la vie cent fois plus valable encore ! »

Certes, mais n'oublions pas que l'affirmation suprême chez Nietzsche inclut le chaos, le labyrinthe, l'imperfection, le *circulus vitiosus deus*, et non l'autofondation absolue. Nietzsche a critiqué la pensée d'un fondement inconditionné.

S'il y a de la force et de la grandeur dans la réhabilitation par M. Henry de l'onto-théologie, c'est que cette dernière se trouve transformée, paradoxalement, vu l'ampleur des développements, par l'aveu d'un double silence, d'une double limite du *logos*. Le premier silence provient de l'orientation phénoménologique initiale. S'il est vrai que M. Henry ne peut pas *décrire* la chose même, l'absolu, s'il n'analyse jamais une expérience concrète ou particulière de sentiments, et que son analyse du « passage » demeure nécessairement vague ou tautologique (« il y a dans le sentiment une certaine douceur » — le souffrir de soi se change mystérieusement et silencieusement en jouir de soi), il tient à rendre compte de cette

non-descriptibilité à partir de la règle d'une « *prescription eidétique* ». Cette règle s'explique de la façon suivante : 1. Toute description relève de la représentation. 2. « En ce qui concerne le sentiment, la prescription de l'*eidōs* est précisément qu'aucune dimension de repli ne peut être dépliée », car le sentiment se donne tout entier ou ne se donne pas : « L'idée qu'un sentiment pourrait être connu peu à peu, *l'idée que l'absolu se révélerait progressivement* est absurde »¹. M. Henry présente la non-descriptibilité comme une nécessité de méthode, puisque la méthode doit se régler non sur elle-même, mais sur l'essence à décrire. D'où un second silence. La pensée de M. Henry s'écarte de l'ontothéologie classique, « logique », et s'apparente de fait à ce qu'on pourrait appeler une *onto-théologie négative*, pour autant qu'elle ne fait pas confiance au langage pour dire l'absolu (c'est en quoi elle diffère de Hegel). *Le sentiment est indicible*. Il est « la venue silencieuse de ce qui vient d'abord en soi »². Pour formuler la révélation absolue de l'absolu, « pour dire cette plénitude qui est douceur et joie, les mots nous manquent »³. « Les concepts », dit-il, encore empruntés au monde « nous égarent »⁴. (Pourquoi alors en effet s'obliger à une répétition de la tradition occidentale ?) Il faut les dépouiller de leur contenu, les oublier, les laisser brûler dans l'embrasement où la vie se trouve et s'éteint elle-même. Silence, dénuement et destruction progressive de toutes les représentations, le rejet non seulement de l'horizon dans lequel se meuvent les sciences, mais « plus généralement de la pensée philosophique occidentale dans son ensemble »⁵, voilà le sacrifice qu'exige *en principe* cette ontologie négative. Cependant cette prescription n'est guère suivie d'effet et tous les concepts sont en

1. *EM*, p. 859.

2. *EM*, p. 594.

3. *EM*, p. 860.

4. *Ibid.*

5. *EM*, p. 862.

définitive empruntés à la tradition, sans que leur provenance historique soit déconstruite, sans qu'ils soient repensés avant d'être appropriés ou « guéris » (*verwunden*) : ne reviennent-ils pas de ce fait avec d'autant plus de vigueur aimer et régir malgré elle cette pensée, certes robuste, et qui se sent fraîche et saine comme la vie, qui se croit neuve, parce qu'elle ne *veut pas* savoir à quel point elle plonge dans de l'archi-ancien ?

Il y a sans doute pour l'homme une dimension non historique. Il est peu vraisemblable en effet qu'à chaque époque l'ensemble des données et des donations qui nous constituent, change du tout au tout. Ainsi nous accorderions à Merleau-Ponty, malgré Heidegger, qu'un certain visible élémentaire reste le même pour les Grecs et pour nous : le bleu du ciel, le vert de la forêt, bien que la langue les porte au monde différemment. Il est peu vraisemblable que ce non-historial se réduise aux seuls sentiments et à l'« essence » de la subjectivité humaine. *Le sujet est le plus historial de l'historial*, la découverte qui a dominé l'époque dite des Temps modernes, l'assise qui depuis longtemps déjà continue de s'effacer et qui depuis le commencement était en question. Le non-historial est plus vaste que le sujet et, plus vraisemblablement, lié à ce que la tradition appelle la « nature ». Au fond, M. Henry défend les droits d'un romantisme essentiel et nécessaire, qui pourchassé, voire interdit, dans un monde fait d'images projetées et calculées, se réfugie dans l'abîme métaphysique d'une intériorité dont l'essence véritable est le corps.

Le non-historial ne saurait apparaître ou s'apparaître *séparément*. Il se trouve partout mêlé à de l'époqual. *Le non-historial n'est pas absolu*. La terre ne se montre comme l'assise obscure et retirée du monde que dans le travail d'une œuvre et à la lumière d'une époque. L'assise terrestre n'est pas la subjectivité individuelle cloîtrée dans une solitude monadique, ni la matière universelle réduite au sensible, mais cet élément-terre dont nous sommes

pétris, ce lieu, ce corps auxquels toujours de l'intelligible et de l'historial se trouvent entrelacés. Le fondement, conçu comme *ultima ratio* ou comme substrat, est depuis longtemps entamé, abîmé. Il est trop tard pour le renflouer, trop tard pour l'ériger pur et sans trace de ses métamorphoses, trop tard pour y saisir la divinité.