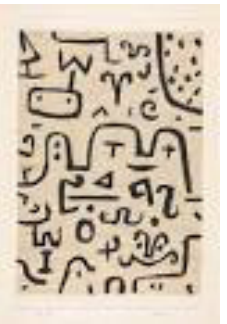
CONFÉRENCES

(1994-2013)

Ahmet Soysal



Istanbul
2014

AVANT-PROPOS

Les textes ici publiés s'échelonnent entre 1994 et 2013. Ce sont pour la plupart les textes de conférences prononcées soit en France (les premières) soit en Turquie (les dernières).

1994 correspond à l'année où furent achevées les *Nouvelles Méditations*, époque de recherches en phénoménologie, avec souvent des interventions en France, à Paris, notamment à l'École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, dans le cadre du Séminaire Alter. C'est ainsi que les trois premiers numéros de la revue annuelle de phénoménologie *Alter* ont accueilli cinq de nos textes, lesquels n'ont pas été repris dans le présent recueil, comme d'autres textes de cette période ou d'une période postérieure publiés dans des ouvrages collectifs ou des revues. Le présent recueil se compose donc de textes en très grande majorité inédits en français, dont certains, traduits en turc, ont été publiés dans des ouvrages turcs à partir de 1999.

Après les recherches "personnelles" des années 1980 (publiées dans *Esquisses Philosophiques I et II*), les années 90 constituent une orientation plus nettement axée sur la phénoménologie et un débat avec ses représentants comme Levinas ou Henry, sans omettre les grands devanciers comme Husserl et Heidegger.

Or, au début des années, cette orientation en quelque sorte s'atténue, pour laisser une place plus grande à des recherches plus "personnelles"

ou sur l'histoire de la philosophie (cf. les textes sur Descartes, Spinoza et Berkeley). Vers 2010, lors de conférences s'étant déroulées en Turquie, une accentuation plus politique se manifeste, autour des thèmes de la démocratie, de la fraternité ou de la civilisation.

Les deux derniers textes indiquent le point où en sont arrivées aujourd'hui nos recherches. Ils se réfèrent en effet à nos deux derniers livres publiés en turc, l'un sur la pulsion (*Logique Pulsionnelle*, 2012), l'autre sur l'esprit (*La Question de l'Esprit*, 2013).

Ce quatrième recueil de nos textes philosophiques français inédits constitue de la sorte un pont entre nos travaux français et turcs.

Nous remercions encore une fois les éditions Norgunk et Ayşe Orhun Gültekin en particulier pour la mise en ligne informatique de ce nouveau recueil.

Istanbul, le 5 février 2014

LIEU ET ALTÉRITÉ

Une première approche du lieu et de l'espace s'opère ici à partir de la notion d'*extériorité*. La réflexion atteint alors la question du *voir au présent*. Publicité et signification du lieu sont rapidement abordées. Plus essentiel semble de mettre l'accent sur le fait que la *rencontre d'autrui* s'effectue dans un lieu.

Une deuxième approche interroge le rapport du lieu avec le *langage* et la *parole*, faisant de nouveau intervenir avec force la notion d'*intersubjectivité*: le lieu désigné par la parole est un *lieu partageable*. La question du *s'imaginer dans un lieu* est alors effleurée. Une réflexion plus radicale s'engage autour du thème de la *naissance à la communauté*, qui inclut la naissance à l'espace et au lieu. Il s'agit de délimiter la possibilité d'une *communauté des lieux* et, autour de la notion de lieu, de décrire le rapport entre *perception*, *intersubjectivité* et *parole*.

Une troisième partie, moins développée, se contente d'indiquer des orientations de recherche.

1. Lieu comme altérité et présence

Une voie d'approche du lieu et de l'espace est celle de leur découverte à partir d'une considération générale de ce que l'on peut désigner comme

l'extériorité ou le fait extérieur. Cette voie d'approche part de la notion de *présent*.

Nous distinguerons d'abord, en ce qui concerne le présent, trois types de rencontre. Présent: rencontre d'un "objet", rencontre d'un "lieu", rencontre d'un "autre humain". La rencontre du lieu est différente de celle d'un objet en ce sens, notamment, que le lieu m'englobe, m'entoure, que je ne suis pas "en face" d'un lieu, étant dedans, y baignant, et surtout en ce que le lieu est doté d'une signification propre (nous aurons à revenir sur ce point). Nous demanderons: qu'est-ce que l'extériorité d'un lieu – ou bien son altérité – , qu'est-ce que sa présence (et alors, de là, peut-être aussi: qu'est-ce que la présence)?

Nous distinguons ainsi trois niveaux d'extériorité (ou d'altérité), ce qui nous permet de parler du fait extérieur comme objet (entendu comme objet de perception), du fait extérieur comme lieu, du fait extérieur comme autrui.

À partir de là, certaines questions peuvent ou doivent être posées, que nous ne pouvons développer ici. La totalité de ces trois niveaux compose-t-elle l'extériorité comme monde? Mais la notion de monde ne peut-elle pas désigner, aussi, non pas seulement ce qui serait la totalité des trois niveaux d'extériorité, mais, en plus, le versant subjectif, le versant intérieur du fait général, recouvrant ainsi, également, la totalité des niveaux d'intériorité, ce qu'il est possible de délimiter comme le fait intérieur? Et dans ce cas, justement, monde n'est-il pas synonyme d'être? Par ailleurs, toute altérité se réduit-elle à l'un des trois niveaux d'extériorité que nous avons mentionnés? Ceux-ci, à leur manière, à chaque fois différente, se "subjectiveraient". Mais n'y a-t-il pas à envisager aussi le cas du fait extérieur qui ne se "subjectiverait" pas, d'un fait dont il n'y aurait pas expérience? Dieu n'est-il pas un fait extérieur absolu, au-delà de l'extériorité comme de l'intériorité?

Sans vouloir omettre les problèmes liés aux lieux imaginés, au souvenir et à l'anticipation d'un lieu, mais réservant ces problèmes, nous nous bornerons à proposer quelques réflexions (qui contiennent plus de

questions que de réponses) en partant d'un point de vue particulier, qui nous paraît cependant central. Notre question initiale peut se formuler de la manière suivante: L'ouverture du *présent* sur l'*altérité* du *lieu* – nommerons-nous cela la *présence* du *lieu*?

Le lieu se "subjective", a-t-on dit. On peut aussi ajouter: c'est une unité de signification, il signifie. Le lieu est de la spatialité, mais les deux notions ne se recouvrent pas. D'une manière générale, on peut demander: qu'est-ce que la spatialité d'un objet de perception, d'un lieu, d'un autre homme? N'y a-t-il pas aussi une spatialité abstraite dont traitent la géométrie et certaines sciences exactes? Qu'est-ce que la spatialité de mon corps, spatialité vécue? La spatialité concrète, telle que j'en fais l'expérience – la spatialité se "subjectivant", comment la définir? Voulant définir une telle spatialité, on peut parler de matière, de corps physique; d'étendue en largeur, longueur, épaisseur, pouvant être proche ou lointaine, mobile ou immobile, d'étendue que je meus ou que je ne meus pas (que je peux mouvoir – que j'ai à mouvoir – , que je ne peux mouvoir – que je n'ai pas à mouvoir), de spatialité comme matière étendue dotée de qualités sensibles (lumière, couleur, odeur, qualité tactile...) – spatialité des objets de perception, spatialité du lieu. Le lieu est ce qui rassemble des objets de perception dans une unité de sens. Le lieu est ce qui rassemble donc des objets ayant une spatialité concrète. Il ne faut bien sûr pas oublier que dans le lieu peuvent aussi figurer des humains, d'autres humains que moi.

Puis-je dire que le lieu, *d'abord* je le vois? Que l'espace m'est *d'abord* donné dans la vision? (Il faudrait alors interroger ce *d'abord*.) Il semble bien que dans mon rapport au lieu, le voir détient un privilège (lequel serait évidemment lié au privilège ontologique de la vision). Mais il faut expliciter, c'est-à-dire nuancer, cette hypothèse. Des objets spatiaux, je les vois (si des conditions déterminées sont réunies). Mais puis-je dire: je *vois* un lieu? Je vois, certes, ce qui est *dans* un lieu: soit les objets spatiaux, c'est-à-dire, si l'on prend l'exemple de l'intérieur d'une mosquée, tel tapis, telle colonne, telle nef, etc... (Et je vois, occasionnellement, les

êtres humains qui sont *dans* le lieu.) Mais le lieu-mosquée (l'intérieur), en quoi le vois-je ou ne le vois-je pas? Est-il, plus généralement, la somme des objets spatiaux, des lumières, des régions d'ombre, de l'impression de chaud ou de froid, de l'ambiance sonore, de cette odeur particulière, du contact du sol, du toucher possible de ses murs ou de ses colonnes... (et, occasionnellement, des êtres humains) qu'il *rassemble*? On pourrait dire qu'il est cette *somme perceptive* (aussi bien, une somme impressionnelle, sensitive; et, occasionnellement, *apprésentative* d'autres êtres humains) *plus* quelque chose d'autre le constituant proprement comme unité, quelque chose qui ne serait pas de l'ordre de l'impressionnel ni du perceptif (et de l'apprésentatif d'autrui), mais de l'ordre de l'aperception, du catégorial, du langage.

Un voir au présent – le voir du présent – m'ouvre le lieu, m'ouvre l'espace. Il faut étudier cette hypothèse.

(Certes, un aveugle-né peut concevoir l'espace sans avoir jamais vu; il peut délimiter un lieu par ses sensations, par le toucher ou l'odorat par exemple, ou bien par l'ouïe, par la sensation du chaud et du froid, etc. Même sans être aveugle, il y a des lieux que je suis à même de délimiter – c'est-à-dire de viser comme lieux signifiants, de viser dans leur signification pour moi – sans *y* voir, en fermant les yeux par exemple, ou bien dans l'obscurité, en les sentant. Ici, il faut tenir compte, également, du rôle de la mémoire. Toutefois, le rapport au lieu, comme aussi bien à l'objet, semble originairement déterminé par un voir au présent.)

Quel est donc ce privilège du présent – et de son voir – dans cet accès à l'altérité (d'un objet et d'un lieu)? Et ce privilège subsiste-t-il dans l'accès à l'altérité d'autrui? Nous pouvons poser la question: *où* rencontre-t-on autrui? N'est-ce pas dans un *lieu* à quoi nous ouvrirait le *voir au présent*? (Lequel *voir au présent* nous ouvrant par conséquent aussi bien à *autrui*.) Est-ce que cela ne va pas à l'encontre de l'affirmation, par Levinas, d'une diachronie de l'immémorial?

Il faut souligner que l'altérité d'un lieu peut me devenir familière: je peux m'accoutumer à un lieu. Dans ce cas, l'altérité ne s'efface pas,

mais en quelque sorte "s'atténue". La maison que j'habite, par exemple: j'y suis bien accoutumé, comme également à tel bois où je vais souvent me promener. L'accoutumance à un lieu, qui se produit souvent, s'accompagne d'une tonalité d'âme particulière. Il semble que c'est dans ce cas-là que l'on peut dire que la signification du lieu (pour moi) se précise ou s'établit (signification pouvant être positive ou négative – le bois ou bien, par exemple, la caserne).

Il y a dans le lieu, socialement codé, ce qu'il est permis d'y faire, et ce qu'il n'est pas permis: il s'agit là des limites sociales du lieu. En ce sens, un lieu n'est jamais neutre. Tels lieux déterminés comme une rue, une classe de l'école, un immeuble, une chambre de l'appartement sont *publics*. Il faut alors parler d'une *publicité* du lieu. Et le possible en matière d'action (de comportement) y est socialement déterminé. On est de prime abord en de tels lieux. Il y a un savoir de ce qui y est possible: savoir de la conduite sociale, que des institutions (famille, école...) se chargent d'inculquer à tout un chacun.

Il faut considérer le *fait* qu'il y a *toujours* un lieu: on est toujours dans un lieu (qu'il fasse clair ou obscur). Mais peut-on affirmer qu'un lieu nous est *toujours donné*, ou simplement qu'un lieu nous est *donné*?[1] On *se trouve* en un lieu, on *va* à un lieu, on *quitte* un lieu, on *atteint* un lieu... Il y a ce rapport varié au lieu. Si l'on pouvait parler du lieu comme d'une pure somme perceptive (et impressionnelle; de même, occasionnellement, comme nous l'avons vu, apprésentative d'autrui), c'est-à-dire d'un rapport purement impressionnel-perceptif (et apprésentatif d'autrui) au lieu et qui consisterait dans le seul rapport aux données impressionnelles et aux objets spatiaux (ainsi qu'aux autres êtres humains) que le lieu *rassemble*, alors en effet il nous serait possible d'affirmer que le lieu nous est *donné* en tant que les données

1 Dans *Chose et Espace*, *Leçons de 1907* (traduction de J. F. Lavigne, P.U.F., 1989), Husserl parle de "la multiplicité des lieux" comme quelque chose de toujours donné (cf. p. 217) et du système de lieux du champ visuel comme matériau originaire (cf. p. 282). L'identité dans le mouvement présuppose un continuum de lieux.

et les objets (de même que les êtres humains) qu'il rassemble (et à la somme desquels il s'identifierait) le sont (certes, à des degrés divers et à travers un processus perpétuel de donation). Or, nous avons remarqué plus haut que la sensation et la perception (ainsi que l'apprésentation d'autrui) ne suffisent pas, à elles seules, à constituer un lieu. En ce sens, on peut très bien imaginer, en ce qui concerne un lieu, une donation empirique s'accompagnant d'une non-donation de *ce qu'il est*, de ce qui justement le constitue comme unité (au-delà de la donation empirique). Ce qui veut dire que cette unité elle-même a à se donner. Autrement dit, ce qui se donne à la sensation et à la perception (ainsi qu'à l'apprésentation d'autrui) ne nous donne pas à lui seul le lieu. Mais de toute évidence, cette donation empirique entre, en tant qu'un fondement, dans la constitution de ce que nous appelons un lieu. Peut-on imaginer un lieu sans, "en lui", de sensations ni de perceptions (et, occasionellement, d'apprésentations d'autrui)?

Pour ce qui est de la signification du lieu, il faut noter qu'outre la signification commune dont il s'agit lorsque dans une conversation nous désignons par exemple la Place de la Concorde, il y a la signification affective dont nous avons déjà parlé. C'est celle-ci qui varie avec le degré d'accoutumance, qui peut être positive ou négative (ou encore ambiguë), qui peut être très puissante, aussi, dès le premier contact avec le lieu, comme dans le cas d'un très beau paysage ou d'un site archéologique somptueux – puissance pouvant, avec l'accoutumance, s'estomper plus ou moins, pour se fixer à un certain point.

Les lieux font chacun intervenir diverses quantités et qualités d'éléments. Un paysage en assemble un grand nombre, c'est en ce sens un lieu "riche" en éléments. Le cas d'une petite chambre où l'on va dormir, la nuit, est bien différent.

Dans le contact avec un lieu, il peut s'agir, comme on vient de le voir, d'une *expérience esthétique*, en tant qu'expérience du beau.

Nous avons dit. on *est* dans un lieu. Il faut préciser: on est, on *agit* dans un lieu. Et le lieu ne rassemble pas que des objets de perception,

il peut réunir aussi des humains, *me* mettre en rapport avec d'*autres humains*. Ou bien, on peut dire: mon rapport avec d'autres humains s'effectue "originairement" dans un lieu. C'est dans un *lieu* que manifestement, comme nous l'avons déjà dit, je rencontre *autrui*: le *voir au présent* m'ouvre à un *lieu* dans lequel je suis susceptible de rencontrer *autrui*, où pour ainsi dire je ne manque pas de le rencontrer. J'*agis* dans un lieu; je rencontre *autrui* dans un lieu: une *temporalité d'action* (ou active) et une *temporalité intersubjective* s'inscrivent dans le lieu et le parcourent, le "traversent" (traversant aussi bien *les* lieux, les joignant entre eux, "passant" d'un lieu à un autre). La *temporalité d'action* est le plus généralement *intersubjective*: l'action me confronte à d'autres hommes. La *temporalité intersubjective* est le plus généralement une *temporalité d'action*.

Il y aurait donc dans le lieu une temporalité intersubjective et une temporalité d'action, auxquelles il faudrait joindre une temporalité de passivité... (Nous ne pouvons nous interroger ici sur la portée du terme de passivité appliqué à la temporalité, terme dont nous n'indiquons d'ailleurs ici qu'un sens limité.)

Si parler avec quelqu'un, c'est de l'action, nous avons alors là l'exemple d'une temporalité intersubjective qui est une temporalité d'action.

Une temporalité intersubjective peut-elle constituer une temporalité "passive"? Si penser à quelqu'un qui est absent est une temporalité intersubjective, alors nous avons là l'exemple d'une temporalité intersubjective qui est une temporalité "passive" (c'est-à-dire une temporalité comme temps qui passe pour moi sans que j'agisse – au sens d'une action s'effectuant dans l'extériorité).[2]

2 Sans doute nous éloignons-nous là du sens phénoménologique "orthodoxe" de l'intersubjectivité. Donner l'exemple de deux amants pensant l'un à l'autre dans la séparation ne pourrait-il pas nous en rapprocher?

2. Lieu, intersubjectivité, parole

Que nous parlions *le même langage* (que nous tous, nous soyions dotés du *langage*) – n'est-ce pas là ce qui fait *notre identité* d'humains, avant tout autre point commun? Nous nous entendons sur des signes vocaux – les mots parlés. Je dis: "regarde cet arbre", et autrui le regarde. Je lui dis: "main"; nous parlons de la même essence main. Quand seul, je me dis: "main", même si je n'y pense pas expressément je sais qu'autrui entend la même chose par ce mot.

Nous partageons *le même lieu* (ainsi que le *même temps objectif*).

D'autre part, si l'on y regarde de près: être moi, cela implique un absolu, comme un isolement absolu – et c'est l'inexplicable, l'énigme qui fait qu'on peut se demander: pourquoi moi? Pourquoi moi je suis moi? Question d'enfant, question archaïque, mais que l'on *doit* oublier pour pouvoir vivre "normalement", *comme tout le monde*.

Il y a une "pulsion" à participer à la communauté, au fait commun – ce qui n'est pas "sortir de soi", mais être avec les autres en restant soi – bien que sans se poser la question de ce soi qui m'ouvrirait à un abîme, à *l'énigme absolue*. La "pulson communautaire" est un thème s'inscrivant dans le cadre général d'une problématique de l'intersubjectivité. Nous ne pouvons en parler ici que dans la mesure où nous voulons introduire à la question de la naissance à l'espace et au lieu. Nous nous contenterons de brèves indications. Le thème d'une "pulsion communautaire" permettrait de sortir de l'opposition entre les pensées de l'immanence et les pensées de la transcendance (telle qu'elle se dessine parfois d'une manière trop hâtive). Une "pulsion communautaire" maintiendrait l'ordre de l'immanence radicale (c'est-à-dire d'un demeurer en soi auto-affectif) tout en rendant intelligible le fait communautaire primordial. De quelle "nature" serait une telle "pulsion communautaire"? Et ne peut-on pas dire qu'avec une telle hypothèse on s'acheminerait à penser l'intersubjectivité dans un indissoluble lien avec la subjectivité ipséique, dans une co-originarité avec la subjectivité ipséique (ou en "synchronie" avec celle-ci)? Une autre

interrogation pourrait concerner le rapport entre espèce et communauté. Car n'est-il pas vrai que selon cette "pulsion communautaire", "on est", d'une certaine manière, "soi dans l'espèce"? Ne peut-on pas rapporter alors cette "pulsion communautaire" à une exigence de l'espèce? Mais comment, alors, penser philosophiquement un tel rapport qui semble plutôt du ressort de la biologie et de l'anthropologie scientifique? On peut souligner aussi que dans ce contexte, la question de l'individuation est doublement posée: comme celle de l'individuation en tant que rapportée à la communauté, et comme celle de l'individuation en tant que rapportée à l'espèce.

Il faut considérer l'existence du langage, des mots de la parole commune, des mots communs selon lesquels *je sais que je désigne la même chose pour moi et pour autrui en employant le même mot*.

Il faut aussi considérer l'unité du *lieu*, ou l'"unité lieu", en tant qu'elle est désignée par la *parole*: par exemple l'"unité" chambre, ou l'"unité" forêt", ou l'"unité" parc ou rue – avec aussitôt les spécifications possibles qui lui appartiennent, comme "telle" chambre, "tel" parc, etc.

Je désigne par la parole un lieu: cela veut dire qu'autrui aussi peut s'y trouver.

Cas: autrui me désigne un lieu (qu'il connait) où je n'ai jamais été (où il vaut d'ailleurs mieux que je n'y aie jamais séjourné!), soit la *prison*. Mais je peux *m'imaginer en prison* et je peux imaginer en même temps les conditions qui peuvent faire que je m'y retrouve un jour réellement. Le lieu qu'il me désigne par la parole est ainsi, sinon un lieu partagé, du moins *un lieu partageable*.

Il faut ainsi réfléchir sur *le pouvoir s'imaginer dans un lieu que la parole désigne comme réel*: autre lieu mais jamais radicalement autre, altérité qui n'est pas inaccessibilité radicale, qui est altérité accessible.

La *naissance du sens* n'est-elle pas à chercher dans le "moment" originaire de *la participation à la communauté*?

On *naît à la communauté*. La naissance empirique du sujet est doté du sens d'être une *naissance à la communauté*. Pour une explicitation

de la *naissance à* (se distinguant de la *naissance qui provient de*), ce sens primordial d'une *naissance à la communauté* parait essentiel. En plus des sens de venir à la vie et de venir au monde[3], la naissance aurait donc celui de naissance à la communauté. Dire que le sujet naît à la communauté serait une autre manière d'affirmer la pulsion communautaire dont nous venons de parler. Naître à la communauté serait le moment originaire de la pulsion communautaire. Il ne faut pas, d'autre part, manquer de souligner vigoureusement que la naissance comme sens (que l'on pourrait aussi appeler naissance transcendantale) s'articule avec la naissance empirique et que c'est cette articulation qui constitue la naissance phénoménologique proprement dite.

Nous devons examiner les propositions: *on naît aux autres*; *on naît à la parole*; *on naît au temps* (et *on naît à l'espace*, à distinguer peut-être de *on naît au lieu*).

Cette naissance a toujours déjà transcendé l'énigme de l'isolement absolu, cette vérité absolue – ou réalité absolue? – qui est d'ordre traumatique; vérité à oublier...

Il faut insister sur le *partage*: je *partage*, ou *on partage*. Partage: mots. Partage: le temps (nous partageons le temps, le temps est intersubjectif). Partage: lieux. Que veut dire ici *partager*? (Et il y a, liée au *partage*, la *possibilité* – le *partageable*.)

On *partage*, en tant que *on "communautise"*?

(Se maintient ce qu'il y a d'irréductiblement propre au corps du sujet, et redisons-le, je ne sors pas de moi, je reste moi avec ma sphère d'appartenance, avec mon ego constitué, avec mes sentiments, mes intérêts personnels, et mon "égoïsme": mais à l'origine de tout cela il y a ma naissance à la communauté de la parole, à la communauté du temps, à la communauté des lieux appréhendés-désignés avec les choses qu'ils contiennent – et cette communauté est celle que je forme avec les autres,

3 Cf. l'ouvrage récent de Michel Henry, *C'est moi la vérité* (Le Seuil, 1996), chapitre 4, p. 78-79.

elle est mon être-avec-les-autres, ou plutôt l'être-ensemble, l'être-les-uns-avec-les-autres-des-sujets-humains.)

Disons que l'intersubjectivité est première, et que le lieu, à travers le langage qui le désigne à tous, est en rapport avec cette primauté de l'intersubjectivité.

Si la naissance – de la conscience – est à la communauté, la perception (et, au-delà de la simple perception des objets spatiaux, l'appréhension du lieu), d'emblée, ne se fait pas absolument seul, mais sur le plan de l'intersubjectivité.

Un lieu – soit une chambre, "telle" chambre, par exemple celle de l'enfant – se partage en tant qu'autrui vient ou peut venir l'occuper en même temps que moi (l'enfant) ou sans moi: plus précisément, je sais que c'est la même chambre pour autrui, même si par exemple il y est situé autrement – mais, en un sens, "être situé" c'est déjà intersubjectif, autrui est situé là et non pas ici, mais là est potentiellement toujours déjà un ici, "là" par exemple c'est cette chaise à droite de mon lit où parfois je m'assieds moi-même – or, il faut aussi noter que "nous nous entendons", déjà, sur le sens de "chambre", "là", "ici", "chaise", "droite"...

On devrait peut-être aller jusqu'à poser la question: serait-ce "la même chambre" si justement "nous ne nous entendions pas" sur le sens de "chambre"? Serait-ce d'ailleurs une chambre? Y aurait-il quand même, sans langage, un "là" ou bien un "ici", ou encore "droite" et "gauche", "haut" et "bas"?

Un lieu: peut-il s'agir pour le lieu, d'un avant-le-langage? Et encore: y a-t-il un avant-le-langage, s'agissant de l'intersubjectivité?

Notre titre désigne le lieu *et* l'altérité d'autrui, ainsi que le lieu lui-même comme altérité. D'une certaine manière, autrui *est* dans le lieu; je le rencontre dans un lieu. Mais pour qu'il y ait un lieu, ne faut-il pas déjà autrui, ou la naissance à la communauté et à sa parole? On n'est pas habitué à *commencer* par l'intersubjectivité. Or, tel serait le grand et difficile enseignement de Husserl, l'intersubjectivité est *première*. Dès la naissance, l'intersubjectivité détermine ma relation au monde; dès le

début elle est là... Il n'y a que le trauma de l'énigme de l'isolement absolu qui suspende cette intersubjectivité, mais cela est voué à l'oubli, comme on l'a dit, c'est-à-dire à la "renaissance" à la communauté.

Il faut faire attention ici à ne pas paraitre dire que c'est le langage qui est premier, etc. Nous disons qu'"en premier" on naît à la *communauté* et à *sa* parole. Le langage est avant tout considéré ici comme un *fait humain*, comme la parole que s'échangent des êtres humains réunis dans la communauté, et cela signifie que par rapport à cette parole même autrui est en qulque sorte premier – autrui avec son corps, son psychisme; dans la signifiance de son altérité humaine (et ceci équivaudrait peut-être au Dire d'avant le Dit de Levinas).

Je ne regarde pas tout simplement le lieu – je le *sais*, ou j'en sais quelque chose (un lieu où je vais pour la première fois: je reconnais, par exemple, des arbres, ou des fleurs...). (Il s'agit dans cet exemple d'un mode de savoir lié à la pure mémoire perceptive; or, l'appréhension du lieu, en tant que résultant d'une double donation – donation empirique et donation du constitutif du lieu comme unité, constitutif qui est de l'ordre du langage – équivaut à un autre mode de savoir, plus fondamental, ou "insigne".)

Savoir qui se rattache à la chose perçue... Le regard, en lui-même, implique ce savoir: je regarde l'objet physique "lit" et je sais que c'est un *lit*, soit cet objet qu'un autre que moi est également susceptible de reconnaître comme lit, c'est-à-dire comme cet objet doté de telles ou telles particularités et qui sert quand on veut dormir ou seulement s'asseoir etc. (Ce savoir se rattachant à la chose perçue nous indique que pour la chose perçue, ou l'objet spatial perçu, nous devons concevoir un statut comparable ou analogue à celui du lieu en tant qu'appréhendé à travers une double donation: ainsi, *comme* le lieu, l'objet perçu lui-même, qui se trouve englobé dans le lieu, pro-vient d'une double donation – donation empirique et donation du constitutif langagier – ; ce qui implique, d'une part, que le perçu est toujours plus que du pur perçu, et, d'autre part, que dans l'apprehension du lieu, le langagier intervient deux fois: en ce qui concerne le lieu lui-même et en ce qui concerne les objets spatiaux

qui y sont englobés; ce que nous avons appelé la donation empirique co-constitutive du lieu comporte ainsi elle-même, toujours déjà, un élément langagier, différent du constitutif langagier du lieu comme unité, à savoir l'élément langagier constitutif de l'objet perçu faisant partie de cette donation empirique – la donation empirique s'avérant dès lors, pour ainsi dire, comme toujours davantage qu'une pure donation empirique.)

Autre exemple: quelqu'un, un enfant, entre dans la chambre, et je peux par exemple lui demander de me donner un livre qui est sur la table en spécifiant "le livre rouge". Je sais que l'enfant connait la signification des mots "livre", "rouge", "table" et qu'il pourra en percevant le livre, la couleur rouge et la table me donner l'objet que je demande (quoique cet objet – le livre rouge – n'ait pas exactement la même constitituition pour lui et pour moi: par exemple je sais qu'il est lourd et que la couverture en est un peu détachée, et si je ne le préviens pas l'enfant aura du mal à le soulever, et, le saisissant, l'abîmera encore un peu plus, etc...).

Ce savoir, que contient le regard, *implique l'autre*, et c'est ce qu'il faut souligner.

Sachant que c'est un lit, je sais qu'un autre sait également (ou est susceptible de savoir) que c'est un lit (même si je ne pense pas expressément sur le moment à autrui et à son savoir du lit).

Autrement dit: mon regard-qui-sait *implique* le regard-qui-sait d'autrui.

Autre exemple, encore: dans un bois, j'entends des oiseaux chanter et je demande à mon compagnon: d'où viennent ces chants d'oiseaux? Nous regardons alors dans la même direction, vers les mêmes arbres, pour trouver les oiseaux. Je sais que mon compagnon peut les localiser avant moi et m'informer là-dessus.

Nouvel exemple: un petit enfant soudain me montre du doigt un papillon en s'écriant: "regarde, un papillon!"; ou seulement: "regarde!"; ou bien encore un cri inarticulé qui s'apparente à l'une ou l'autre de ces expressions. Il sait que nous partageons le même lieu et sommes susceptibles de voir les mêmes objets qui s'y trouvent. Même avant de savoir le mot

papillon, il sait me désigner le papillon comme un objet partageable. Il faut noter que la désignation de l'objet se fait par un acte de langage – même si le nom de l'objet n'est pas connu. L'enfant est toujours déjà né à la communauté: il "sait" la possibilité de la communication et que celle-ci réside dans la désignation à autrui d'objets partageables – désignation se faisant par des gestes – le doigt qui vise – que relaient (et c'est ce qui prime ici) des signes vocaux destinés à "envelopper" la chose perçue.

Naissant à la communauté, étant en rapport avec autrui – d'abord avec la mère – , entendant parler autour de lui et déjà à lui (les premiers mots qu'on dit à l'enfant – son nom par exemple – et les premiers mots qu'on veut lui apprendre), c'est comme si l'enfant dès le début *cherchait le langage*, cherchait à nommer les choses.

Revenons au cas où l'enfant, voyant le papillon et voulant me le désigner, pour dire "papillon" forge un mot insolite. Regardant dans la direction que son doigt m'indique et apercevant le papillon en tant que ce qu'il voulait me désigner, je peux alors sans difficulté "comprendre" ce qu'il vient de me dire comme l'équivalent signifiant du mot papillon et, pour lui montrer que j'ai bien compris, répéter le même mot insolite: il se peut bien qu'à ce moment l'enfant, dans la satisfaction d'avoir été compris, fasse un geste d'acquiescement.

Dans tout cet exemple, il faut remarquer: que nous sommes entre sujets humains; qu'il s'agit, en outre, d'une chose – le papillon – qui attire l'attention de ces sujets; et que l'acte de désignation de l'objet par le langage est inséparablement lié au plan fondamental de l'intersubjectivité, de même, par ailleurs, qu'au plan des objets qui sont rencontrés dans le monde.

On pourrait évidemment se poser ici la question: s'agissant de l'objet perçu – de la donation empirique et de la donation *langagière*, laquelle est la première? L'hypothèse qui s'ébauche au terme de ces réflexions semble dénier la primauté à l'une ou à l'autre, pour les articuler dans une co-originarité dont le fondement serait l'intersubjectivité. Nous reconnaissons que cette hypothèse ne paraît pas aller dans le sens de la

phénoménologie husserlienne qui accorde, sans doute, la primauté au caractère prototypique de la chose, indépendamment de l'intersubjectivité, rendant ainsi possible une distinction entre la chose prototypique, qui serait première, et la chose "instrumentale" (où seulement interviendrait l'intersubjectivité); laquelle distinction serait de la sorte une distinction entre deux couches d'expérience. On peut noter sans peine que dans cette dernière vue se réaffirme une base solipsiste de l'expérience.

Pour en revenir à notre hypothèse, nous voudrions souligner une fois de plus que dans nos exemples la donation empirique de l'objet perçu est une co-donation et que sa donation langagière est, de même, une co-donation; qu'ainsi il nous faut parler d'un objet empiriquement co-donné *et* langagièrement co-donné (le *et* marquant l'articulation d'une co-originarité entre les deux co-donations).[4]

---

4 Sur la problématique de *perception*, *intersubjectivité*, *parole*, on pourra se reporter à des passages très intéressants de *Chose et Espace* de Husserl (*op. cit.*) en référence auquel, d'ailleurs, une partie des réflexions développées ici doit se comprendre (même si elles disent autre chose). Ainsi, pour Husserl, quand le corps est en mouvement, il ne peut se fuir. Mais d'autres, je peux les voir ainsi "fuir", se mouvoir en tant que "fuyant", passant, s'éloignant devant moi – je peux par exemple voir quelqu'un qui se meut avec une voiture; or, moi-même, je ne peux pas me voir, passant ainsi, devant moi, dans une voiture. Husserl dit qu'il manque là des possibilités de perception qui existent pour toute autre chose (que moi).

Dans ce cas, je ne peux pas me voir, mais je peux voir un autre; et "ce que" voit l'autre, justement, je peux l'apprendre de lui – il peut me l'énoncer – , et de même "ce que", de là où je me trouve, je vois en ce qui le concerne, ce qui m'apparaît à propos de son mouvement avec la voiture, je peux le lui dire. Il s'agit là, selon Husserl, de possibilités de l'*Einfühlung*. On peut penser ici que les possibilités de l'*Einfühlung* suppléent aux impossibilités de la *perception*. Ce qu'est susceptible de me dire et de m'apprendre l'autre, c'est donc ce qu'il "voit", c'est sa perception. L'énoncé de l'autre porte bien sur sa perception, de même que le mien porte sur ma perception à moi: ici, dans l'*Einfühlung* de la communication langagière, il s'agit comme d'un échange de perceptions; chaque sujet, en plus de posséder la sienne propre, acquiert celle de l'autre, et l'acquiert en tant que donnée par le langage. Il semble que l'on peut affirmer ici que les deux perceptions "se complètent" (et ce, par l'intermédiaire du langage). Mais comment peut-on "acquérir" véritablement ce qu'on n'a pas vu soi-même mais qu'on apprend de l'autre? Et déjà sans même que l'autre ne nous dise rien, en percevant simplement l'autre, comment peut-on "acquérir" ce qu'on ne voit pas soi-même mais que l'autre voit? N'est-ce pas en "se figurant" être à la place de l'autre, dans le lieu où il se trouve,

3. Remarques. Orientations de recherche

Nous voulons ajouter ici quelques remarques et indiquer des orientations de recherche, dont certaines reprennent des thèmes que nous avons déjà abordés.

1. Il faut souligner la nécessité d'*unifier* les questions relatives à l'espace, au temps, au monde (aussi bien qu'à la pensée ou à la conscience). Quand il s'agit de l'espace, on ne peut laisser de côté le temps. Chez le second Heidegger, il y a l'indication d'une possibilité de penser ensemble l'espace et le temps – notamment avec le concept de *Zeit-Raum*.[5] S'agissant de l'espace, nous visons la perception, bien

voire "se figurant" comme "étant l'autre" et comme ayant alors les apparitions de l'autre? Mieux: je me figure à la place de l'autre et je me figure ses apparitions. Ne s'agit-il pas là du travail de l'imagination?

L'espace perçu d'autrui que me donne son énoncé, je ne l'acquiers vraiment que si je fais entrer en jeu la faculté d'imagination. Déjà, l'espace perçu d'autrui, je l'acquiers, percevant simplement autrui, en faisant entrer en jeu mon imagination.

(Dans les passages auxquels nous nous référons, Husserl, il est vrai, ne s'étend pas sur tout cela. Cf. *op. cit*. p. 328-334.)

5 Cf. *Temps et Être* (in *Questions IV*, traduction de François Fédier, Gallimard, 1976). Il ne paraît pas très facile ici de parcourir même rapidement le texte dense de la célèbre Conférence de 1962. Nous voudrions cependant en esquisser un commentaire.

L'"espace libre du temps", c'est l'Ouvert. Cet Ouvert accorde à l'espace son espacement. La porrection (*das Reichen*) est pro-spatiale – elle donne l'espace. La porrection est dimension.

Le temps véritable, c'est le site pro-spatial.

L'espace – comme le temps et l'être – est don de l'appropriation. Provenance de l'espace depuis le lieu (*das Ort*).

Ce qu'on peut dire tout d'abord, c'est que ces affirmations ne collent pas vraiment les unes aux autres. Il y a un vague. L'espace est lié à trois choses: à la porrection (*das Reichen*), à l'appropriation (*Ereignis*), au lieu. Ce qui est évident, en tout cas, c'est la volonté de remettre, après *Sein und Zeit*, l'espace comme sur un pied d'égalité avec le temps, autrement dit de lui accorder un privilège, un droit à part, au même titre qu'au temps. Cela s'indique d'abord dans le terme *Zeit-Raum*, bien qu'autour de ce terme le commentaire rende d'abord l'espace dépendant de la porrection pour cependant aussitôt faire équivaloir porrection et dimension (avant de réaffirmer, certes, que la porrection du temps véritable est pro-spatiale). Mais dire déjà que l'"espace libre du temps" c'est l'Ouvert, c'est s'orienter vers un rapprochement de l'espace et de l'être.

sûr, la perception en tant qu'elle a lieu dans *le présent*. Mais il y a aussi la *mémoire* de l'espace – le *ressouvenir* concernant l'espace – , de même qu'il y a une *anticipation* de l'espace (voir encore, chez Heidegger, dans la conférence *Bâtir Habiter Penser*, le "se tenir d'un bout à l'autre des espaces"[6]: présent, ressouvenir découvrant du passé, anticipation ouvrant de l'avenir – c'est dire que des termes temporels sont en jeu dès qu'il est question de l'espace. Mais l'imagination également entre en ligne de compte: car il y a bien, à n'en pas douter, une imagination de l'espace).

2. Un lieu – cela reste, on le re-trouve, on y re-vient, il est là. Et chaque fois qu'il s'agit d'un lieu qui a quelque signification affective pour nous, c'est une réaction (surprise, bien-être, malaise...). Il peut s'être modifié un peu (changement de la saison, certaines modifications çà et là dues à la main de l'homme ou à l'œuvre du temps), mais il est là, son "âme" est là, demeure, et on la retrouve, on *s'y* retrouve.

Car il y a le chez-soi: la maison d'enfance, le jardin, telle rive... Dans le chez-soi, il semble qu'il n'y ait plus de distance entre nous et le lieu: on s'y retrouve, c'est comme s'il y avait une identification (mais cela toutefois avec quelque chose d'une altérité...).

Or, l'un de nos thèmes est ici l'*altérité* du lieu, le lieu comme *altérité*. Cette altérité, cependant, toujours plus ou moins "assimilée", vaut aussi comme *présence* (et nous rejoignons là un autre de nos thèmes).

Une autre indication, mettant cette fois d'une manière plus nette l'espace au même rang privilégié que le temps et l'être, c'est l'affirmation que l'espace est don de l'appropriation.

Et finalement, le fait de souligner la nécessité de reconnaître la provenance de l'espace depuis le lieu, montre tout à fait clairement que l'espace est à penser d'une manière originale, si l'on peut dire, c'est-à-dire sans devoir être rapporté à la temporalité au sens du paragraphe 70 de *Sein und Zeit*: "La tentative, dans *Être et Temps par. 70*, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable" (*op. cit.*, p. 46). À quoi s'ajuste l'affirmation contenue dans la conférence sur *L'Art et l'Espace* (qui figure aussi dans *Questions IV*): "ce qui est propre à l'espace, il faut que cela se montre à partir de lui-même" (*op. cit.*, p. 108).

Par ailleurs, la désignation, dans *Zeit und Sein* et dans *L'Art et l'Espace*, du thème du *lieu*, nous renvoie à la conférence de 1951, *Bâtir Habiter Penser* (cf. la note suivante): c'est à partir du lieu qu'il faut penser l'espace.

6 *Essais et Conférences* (traduction d'André Préau, Gallimard, 1958), p. 187.

3. On ne peut être prisonnier que dans un lieu: un espace réduit et limitatif – quatre murs avec sortie impossible. Il y a dans le lieu cet aspect matériel plus ou moins irréductible, qui résiste: un lieu peut devenir une prison.

4. Il faut réfléchir sur le chemin, la rue, la route (pouvant inclure le pont – et celui-là même dont parle Heidegger dans la conférence citée de 1951[7]): peut-être aussi sur la place, le jardin: ces lieux dont la production est humaine; ces lieux, c'est vrai, qui décident de la vue de l'espace, en tant que justement ils donnent à voir, comme espace, *tel* espace qui les environne. C'est, la plupart du temps, établis en de tels lieux humainement produits que nous découvrons de l'espace environnant. Mais il y a aussi le cas où nous sortons des chemins, des lieux humainement produits: quelle est alors cette autre perspective sur l'espace, et peut-on encore parler de "lieux" au sens du Heidegger de la conférence de 1951?

(Version remaniée, en 1996, et lors de la présente retranscription, en juilet 2006, de la Conférence prononcée dans le cadre du Séminaire Alter, à l'École Normale Supérieure de Fontenay/St Cloud en décembre 1994. Y furent ajoutés deux Appendices qui dans ce recueil lui font suite.)

7 *Bâtir Habiter Penser* désigne le pont comme lieu (*das Ort*); celui-ci "rassemble" ce que Heidegger nomme *das Geviert* (traduit par le *Quadriparti*) – c'est-à-dire la terre et le ciel, les divins et les mortels. "Le lieu n'existe pas avant le pont", nous est-il dit (*op. cit.*, p. 182). Cela se précise de la sorte: "Ainsi ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu" (p. 183). Les "espaces" découlent des "lieux": "*Il s'ensuit que les espaces reçoivent leur être des lieux et non* de *"l'"espace"* (p. 183). L'espace est ce qui a été "ménagé" (*eingeräumt*) (p. 183).

APPENDICES À *LIEU ET ALTÉRITÉ*

Appendice I
Nouvelles réflexions sur le lieu

Je reviens à un lieu de mon enfance. Il y a – en suspens – un affect. (Penser par telles juxtapositions; la grammaire usuelle convient-elle vraiment toujours à la pensée ?) Il y a ... Cela dit le présent de maintenant. Le lieu, c'est ce qu'il y a, là, maintenant. Le lieu, *là*.

L'espace c'est le lieu, d'abord. Le lieu où un je a vécu ou vit. La vie – celle d'un je, vie radicalement ipséisée comme dit M. Henry – "s'inscrit" dans un lieu, dans des lieux. Le lieu est lieu vécu, on *y* vit et on ne vit que dans des lieux. Le problème du lieu est "contigu" à ceux de la vie et du moi. (On peut imaginer des lieux sans vie, on peut même prouver cela et le considérer alors comme réel – par exemple le lieu lune – , tout dépend de la perspective où l'on se place, si elle est celle du sujet en tant que vivant, ou si elle est celle d'un "monde" englobant vie et matière – d'un cosmos – , perspective "intermédiaire" mais qui tend soit au pôle vie soit au pôle matière, si enfin elle est celle de la pure matière, ou même, encore, celle d'une géométrie abstraite.)

Et l'affect, c'est ce qu'il y a, "aussi"... L'affect, *là*. L'affect-lieu, le lieu-affect (cf. l'interprétation littéraire de Bachelard). Il y a le présent (maintenant) de l'affect-lieu (ou lieu-affect). Le présent de l'affect et le

présent du lieu, doit-on quand même les distinguer ? Un affect présent est relié à toute la continuité (variée) affective qui le précède. Un affect ne se détache pas d'un affect comme un lieu d'un autre. Il est, l'affect, sur un fond affectif, et relié à ce fond par le jeu de la mémoire et de l'oubli. Toute l'affectivité est là quand on dit, au présent, un affect. Toute l'"affectivité" des lieux ayant précédé celui présent est là aussi.

*

On a dit "en suspens". Par là on a voulu désigner le mouvement subjectif vers un affect ancien en voie de réactualisation et qu'on pressent pouvoir se réactualiser. L'affect est *ici* affect à venir, affect en voie de re-réalisation ou de répétition. Nous touchons ici à la particularité de ce que l'on peut nommer "retour à un lieu".

Mais demandons-nous, entre-temps, quel affect revient ? Ēmotion avec un certain malaise (un malaise déjà connu dans l'enfance en ce lieu). L'enfance, le lieu retrouvé semble nous le dire, même si dans notre souvenir au fil des ans elle ne nous a pas paru "négative", ne fut pas heureuse.

Cette enfance, dirions-nous, si nous faisons un saut dans notre réflexion, n'est pas pour nous altérité; cette enfance qui, maintenant, en ce lieu, est en voie de présentification... Alors qu'un lieu, "en tant que tel" (il faut s'expliquer sur cette expression), nous en avions parlé comme d'une altérité (altérité comme lieu). Le lieu demeure autre. Dans le lieu-affect, l'affect se ré-identifie, c'est comme si dans le lieu on ne voyait que l'affect, comme si dans le lieu-affect l'affect dominait le lieu; mais le lieu est là, même compris dans le lieu-affect, comme altérité, et c'est là sa condition même d'être un lieu: être là "en face" et autour de moi, avec moi, mais toujours autre (que moi).

Autre, pour un lieu retrouvé, peut aussi vouloir dire la possibilité d'autres affects, "inouïs", en somme.

Dans "lieu-affect", le lieu n'est pas identifiable à l'affect (et

inversement), même s'ils sont, lieu et affect, indétachables sur le moment. Lieu, dans "lieu-affect", est la part d'altérité, justement.

*

Si faisant un autre saut et, retrouvant le vieux problème de l'immanence et de la transcendance, nous affirmions: l'affect, immanence, le lieu, transcendance, sont unis dans "lieu-affect" mais ne s'identifient pas l'un avec l'autre?... Mais peut-il y avoir affect-immanence sans lieu-transcendance (et inversement) ?

(Paris, Parc du Square Carpeaux, nov.96 ou mars 97)

Appendice II
Sur la communauté

On a dit plus ou moins que la "saisie" de l'espace et du lieu provenait, au-delà de la perception "pure" (ou donation empirique de l'objet perçu), de l'acte du langage en tant que communicationnel, c'est-à-dire tributaire d'une intersubjectivité fondamentale, de la communauté transcendantale. Quelle est à son tour la provenance de cette communauté? Ou en quoi la communauté humaine est-elle l'originaire?

Il faut peut-être revenir à l'Analytique transcendantale de Kant et à la problématique de la synthèse a priori du divers de la sensibilité par l'entendement. Que faut-il entendre par spontanéité de l'entendement s'appliquant au divers de la sensibilité? Le maître mot de Kant, ici, est *synthèse*. Dans la première rédaction de la Déduction (1781), il y a trois formes de synthèse: la synthèse de l'appréhension, la synthèse reproductrice de l'imagination et la synthèse de la récognition dans le concept. Où est-ce que le langage intervient-il? Dans la troisième synthèse, semble-t-il. Dans la seconde rédaction (1788), il ne s'agit plus des diverses phases de la

synthèse. La catégorie, ou concept a priori, comme liaison, ordonne, c'est-à-dire "objectivise" le divers de la sensibilité. Mais la liaison suppose à son tour l'unité. C'est le *je pense* qui constitue cette unité transcendantale. Kant pose alors la question de savoir *comment* le divers de l'intuition se subsume sous le concept a priori. La théorie du schématisme transcendantal vient y répondre. Ni image ni concept, le *schème* est le produit de l'imagination. C'est la *règle* d'une construction des images correspondant à un concept. Dans ce schématisme, l'accent est mis sur le temps. Dans les schèmes des catégories, il est question du temps (par exemple, la persistance du réel dans le temps est le schème de la substance).

Comme condition de la catégorie, il y a le *je pense*. Comme condition du lien du concept pur et de l'intuition pure, il y a le *schème*, acte de l'imagination. Dans le schème, il s'agit du *temps*. Si l'on tient que le concept relève du langage (y renvoie, en procède), on peut se risquer à affirmer que dans la perspective kantienne le langage du concept se fonde sur le moi du *je pense* et que ce qui lie ce langage à l'intuition est le schème, toujours "temporalisant", en tant que l'acte de l'imagination.

Pour revenir à notre propre exposé, si nous voulons y transposer l'approche kantienne, nous dirons que dans un acte de "saisie spatiale" (où nous faisons intervenir "ensemble" la sensation, la perception et la détermination langagière), le catégorial langagier se fondant sur le *je pense* et par essence relié à l'intuition à travers la notion de schème se superpose *d'une manière déterminée* à ce qui est de l'ordre d'une intuition spécifique actuelle (niveau de la sensation et de la perception). Ce qui ne pouvait être indiqué chez Kant (car en dehors de sa problématique), c'était que ce qui est acte de ce catégorial langagier dans la "saisie spatiale" a une dimension communicative potentielle, de toute façon renvoie à la communauté humaine, c'est-à-dire à une intersubjectivité fondamentale. C'est cette communauté transcendantale que nous devons tâcher d'éclaircir.

(1999?)

L'AFFIRMATION DE LA VEILLE

(Autour et en marge de Levinas et de Blanchot)

Introduction: science, philosophie, psychanalyse

L'objet empirique s'offre à l'approche positiviste des sciences: ainsi du sommeil, du rêve, de la veille. À nouveau peut se poser ici la question de la relation du scientifique et du philosophique. Le philosophique se voulant descriptif n'a pas la même démarche descriptive que le scientifique. Ce dernier dispose d'instruments de mesure sophistiqués, d'un grand inventaire d'exemples, de méthodes statistiques, etc... Il peut en outre étendre ses recherches à l'animal. Les résultats objectifs des pratiques scientifiques sont en soi très intéressants, et la philosophie ne perd rien à en tenir compte. Mais la description philosophique ne peut que différer de la démarche scientifique. Le philosophe décrit à partir de son propre vécu du sommeil, du rêve, et de la veille, et aussi, dans un second temps, à partir du vécu de l'autre, dont il a en quelque façon connaissance: démarche foncièrement subjective et primordialement "auto"-subjective. Toutefois, lorsqu'il s'agit de phénomènes comme le sommeil et le rêve dont la donation réflexive à la conscience est limitée, imparfaite ou manquante, où il y a une part essentielle de non-donation, la pure description doit à un moment donné céder

le pas ou bien à la construction ou bien à l'aveu d'une obscurité incontournable. Or, la philosophie n'est ni uniquement descriptive, ni descriptive-constructive, elle est, en des moments cruciaux qui font son originalité, le projet d'acquisition de significations primordiales, et c'est alors qu'elle peut se désigner comme métaphysique. On ne peut, par ailleurs, que souligner une fois de plus la difficulté liée à la notion de construction. Comment spéculer sur du non-donné, sur ce qui ne se donne pas ou plus? On agit alors par des "pressentiments" ou des "quasi-intuitions" qui doivent être soumis à une ligne logique cohérente et en outre s'appuyer sur du donné (ne pas cesser de tenir compte de ce qui a déjà été dégagé par description). Ainsi comprise comme description-construction-acquisition de sens (acquisition métaphysique), la philosophie diffère radicalement de la science, mais elle peut inclure certains résultats scientifiques dans sa triple démarche; de même qu'elle peut, semble-t-il, fournir des idées à la science (courant toujours cependant le risque d'être raillée par celle-ci).

À mi-chemin entre la science et la philosophie, donc dans une position ambiguë, semble placée la psychanalyse. La description psychanalytique, donnant la première place à l'expérience subjective, à l'expérience telle que je me la raconte à moi-même, ou un autre me la raconte, est très proche de la description philosophique; à partir de la description – essentiellement du récit des rêves – et à l'aide de concepts fondamentaux (inconscient, pulsion, fantasme...) à la fabrication desquels la description a d'ailleurs contribué d'une manière essentielle, la psychanalyse entame sa pratique originale de l'interprétation qui tend à dégager les motifs inconscients contenus dans les rêves et en général dans le vécu psychique du sujet. Il faut voir dans l'interprétation psychanalytique une construction propre à la psychanalyse, qui peut être autrement plus féconde pour la philosophie que l'apport scientifique.

1. Sommeil, rêve, veille, insomnie. Réflexion.

Il faut poser la question de l'acquisition philosophique de significations primordiales à partir d'"interprétations" de faits empiriques majeurs (ou plutôt à partir de la description du donné de ces faits s'articulant avec la construction de leur non-donné): par exemple l'acquisition d'un "sens-sommeil".

À côté de phénomènes comme la veille, le sommeil ou le rêve, qui se prêtent à une telle opération d'acquisition, d'autres phénomènes comme l'alter ego, la mort etc. *seraient* d'eux-mêmes des significations primordiales, mais inexplicitées, que la philosophie aurait alors à ré-acquérir dans son approche éclaircissante.

Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas, réunis dans une grande proximité, sont deux auteurs chez qui les termes de "sommeil" et de "veille" (ou "vigilance", ou "insomnie") constituent des significations primordiales. À suivre ces auteurs on se doit d'admettre que le sommeil, par exemple, est *davantage* que le sommeil en tant que processus physiologique, que le sommeil est un *sens* qui va au-delà de la détermination physiologique sommeil. Ce serait donc là un phénomène empiriquement déterminé et déterminable mais qui signifierait au-delà du sol empirique.

Chez le Levinas de *De l'existence à l'existant*[8], le sommeil comme localisation, position corporelle, est le support de la conscience, compose, comme inconscient, avec la conscience, un indissociable scintillement. Ce qui s'oppose à ce couple d'apparence paradoxale "sommeil-conscience" est la "veille" sans sujet, ou "insomnie", qui présente les caractères d'immortalité et d'éternité. Le sommeil est ainsi dans un rapport immédiat avec d'autres phénomènes tels que le lieu, le corps, la conscience, le sujet-Moi... C'est ce rapport qui constitue le sommeil comme sens.

8 Vrin, 1947. (Nous renverrons à l'édition 1993.)

Quel autre sens serait la veille? Dans la perspective de Blanchot et de Levinas, la veille est une sortie du monde. Dans *L'Espace littéraire*[9], Blanchot, très proche du premier Levinas (auquel il renvoie), parle du sommeil dans des termes semblables, et puis, abordant le thème de la "nuit", qui s'oppose au sommeil, effleure le thème de l'insomnie pour aussitôt parler du rêve où règne "la menace du dehors où manque le monde"[10] : ainsi, dans ce texte, le rêve est mis du même côté que l'insomnie. Pareille conception se retrouve plus tard dans *L'Écriture du désastre*[11]. Or, il faut indiquer un texte cette fois de Levinas, *De la conscience à la veille*[12], qui, consacré au thème de la veille et da vigilance, tranche sur les textes dont nous venons de parler, du fait de rapporter la vigilance à Dieu et à la responsabilité, tout en parlant du réveil comme "transcendance dans l'immanence" et affirmant que l'éveil est celui d'une vie. (Nous entreprenons dans la seconde partie de notre étude une lecture de ces textes.)

Comment analyser l'insomnie? *Le temps et l'autre*[13] de Levinas ébauche une description de la temporalité de l'insomnie comme temps qui ne passe pas[14]. Or, *De l'existence à l'existant* indique que la vigilance n'est pas de l'ordre du phénomène et ne peut donc être saisie par la phénoménologie descriptive[15]. Si la vigilance est ainsi indescriptible, comment l'analyser? Et le rêve? Pouvons-nous redire à propos de la "veille" ou de l'"insomnie", ainsi que du "rêve", ce que plus haut nous

9 Gallimard, 1955. *Annexe III: Le sommeil, la nuit*. Pages 361 à 366 de l'édition Idées-Gallimard (1973).

10 *Op. cit.*, p. 365.

11 Gallimard, 1980.

12 Étude publiée dans la revue holandaise *Bijdragen* (no 35) en 1974 et reprise dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

13 1948. Nous citerons d'après l'édition aux P.U.F., de 1983.

14 Cf. *op. cit.*, p. 27.

15 Cf. *op. cit.*, p. 112.

avons dit du sommeil en tant que *davantage* que le sommeil? Y a-t-il donc un "sens-veille", par exemple, allant au-delà de la veille empirique? Ou un "sens-rêve"? On peut rappeler que Husserl, dans *Expérience et Jugement*, parle de "l'être-en-éveil du Je"[16]. Ce thème de la veille, de l'éveil, de la vigilance, de l'insomnie, du dégrisement est très général chez Levinas, et il s'agit, bien entendu, d'une veille au-delà de son sol empirique, d'un "sens-veille".

Le "sens-sommeil", chez Levinas, serait une interprétation du phénomène empirique du sommeil; le "sens-veille" constituant l'opposition radicale au "sens-sommeil". En cela, le sommeil est un sol empirique dont la délimitation (préliminaire à l'interprétation) est plus "homogène", donc plus sûre, que le sol empirique de la veille qui présente une grande variété d'états dont une proportion considérable (justement les "états de conscience") compose, dans l'optique lévinassienne, avec le sommeil (et par conséquent ces "états" ne peuvent être dits s'opposer radicalement au sommeil). D'où l'évidence que l'acquisition du "sens-veille" ne peut vraiment découler de la considération extensive du sol empirique de la veille (contrairement à ce dont il s'agit pour le "sens-sommeil"). Si par un double souci de méthode et de compréhension, nous essayons, en quelque manière, de nous approprier la démarche lévinassienne, c'est-à-dire de nous placer dans une perspective tant soit peu analogue à la sienne, nous pouvons alors être conduits à formuler les hypothèses suivantes. Ou bien le "sens-veille" serait dégagé par retournement radical du "sens-sommeil" – opération qui dans son audace garderait un aspect foncièrement abstrait. Ou bien le "sens-veille" référerait à un cas-limite du sol empirique de la veille, soit à l'insomnie (bien que le cas de l'insomnie paraisse lui-même assez problématique, du fait de présenter une variabilité incontestable). Ou bien encore le "sens-veille" pourrait être mis premièrement en rapport avec l'affirmation par Levinas (commentant la *Psychologie phénoménologique* de Husserl)

16 Cf. *Expérience et Jugement* (tr. D. Souche-Dagues, P.U.F., p. 92-93).

d'une transcendance dans l'immanence, dans le sens d'une altérité à soi – quelque chose ayant toujours déjà lieu, jusque dans le sommeil, mais dans une sorte de retrait[17].

N'oubliant pas les perspectives conjuguées de Blanchot et de Levinas, et prêts à y revenir, essayons à présent d'ébaucher une approche plus indépendante des phénomènes du sommeil, de la veille et du rêve. Demandons-nous si le sommeil n'est pas une condition pour le rêve et, d'autre part, s'il n'y a pas une forme de veille au sein même du sommeil, qui serait justement le rêve.

Remarquons d'abord qu'il n'y a pas continuité entre la veille et le sommeil: le sommeil n'est pas la "suite" de la veille, ni la veille la "suite" du sommeil. En ce sens, veille et sommeil constituent des "ruptures douces". Il y a donc un "décalage" qui fait que l'on peut parler en ce qui concerne l'état de veille et celui de sommeil d'"ordres" différents.

Il faut aussi souligner que le sommeil vient avec le mouvement de fermer les yeux: en cela, c'est un arrêt de la perception visuelle, et à partir de cet arrêt, un arrêt de toute perception (bien que cet arrêt ne soit pas absolu), et par là une rupture avec le présent. Ou bien il est possible d'affirmer que le présent du sommeil n'est pas le présent de l'engagement dans le quotidien – qui est perceptif. Une autre temporalité règne dans le sommeil et son ouverture au rêve. Plutôt que le présent, le souvenir et l'anticipation affectifs y règneraient (nous reviendrons là-dessus). Pour ce qui est du corps: on peut affirmer qu'il n'y a plus de cinesthèses dans le sommeil; ou bien qu'il y a des cinesthèses de l'imaginer, non réelles... (Or, un spécialiste de l'"onirologie moléculaire" et de la "neurobiologie

17 Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 47-52, et notamment dans ce texte (p.48-49) une référence à l'Annexe XXIV de la *Psychologie phénoménologique* (de 1925 – *Husserliana IX*), avec cette citation de Husserl: "À proprement parler tout appartient au Moi éveillé" (p. 481).

Natalie Depraz dans *Transcendance et Incarnation* (Vrin, 1995) renvoie elle aussi à ce texte de Levinas, affirmant que "Levinas explore à présent la structure de différenciation à l'œuvre dans la sphère de l'immanence, portant son attention sur une altérité qui n'est pas celle d'autrui, mais qui ouvre au sein de l'immanence l'écart nécessaire à l'expérience *possible* d'autrui" (p. 278).

des états de vigilance", Michel Jouvet, relate les "phases de sommeil lent (...) entrecoupées par l'émergence d'une autre phase, caractérisée par une activité corticale rapide et des mouvements oculaires" et parle de "l'hypothèse que les mouvements oculaires pourraient traduire l'exploration de l'imagerie onirique"[18].)

On peut aussi poser une question portant sur "la responsabilité et le sommeil"; la responsabilité étant, à n'en pas douter, une vigilance, une attention à l'égard d'autrui – en tant qu'une vigilance et une attention *dues*. Le cas est possible d'une responsabilité que le sommeil menace de rompre (momentanément...). Toutefois ne peut-on pas envisager aussi le cas d'une responsabilité qui dans le sommeil même se maintiendrait à l'état latent?

Le sommeil peut se concevoir comme une convention: c'est par convention, parce que socialement il le faut, que je vais chaque nuit me coucher. Bien sûr, joue en même temps le besoin de repos (après la fatigue – physique et morale – accumulée durant la journée), c'est-à-dire un besoin d'obscurité et de silence, besoin d'immobilité, de séparation (qui peut être, dans un certain degré, une séparation à deux, de couple)... Tout cela s'insère indéniablement dans le train normal d'une vie. Il faut noter qu'on peut aussi vouloir dormir par besoin de fuir un état affectif souffrant, ou simplement vouloir dormir par lassitude de la vie, par ennui profond, quitte à retrouver souffrance ou angoisse en plein milieu du sommeil à travers le rêve ou dans le trouble qui réveille.

Il y a ainsi une demande de sommeil, un appel au sommeil (et peut-être tout aussi bien un appel *du* sommeil). Appel conventionnel

18 Michel Jouvet, *Le sommeil et le rêve*, Editions Odile Jacob, 1992, p.81 et p. 82. Cf. la conclusion de cet ouvrage: "Il nous faut donc bien avouer notre ignorance considérable lorsque nous étudions le sommeil et le rêve. Même si intuitivement nous devinons que l'un des rôles du sommeil est d'économiser l'énergie cérébrale, nous savons aussi qu'il prépare les conditions suffisantes à l'apparition du rêve. Mais pourquoi l'évolution nous a-t-elle construit un cerveau qui périodiquement, au cours du sommeil, est soumis à une machinerie qui délivre des images fantasques, paralyse notre tonus musculaire, supprime la plupart des régulations homéostatiques et déclenche une érection? (...)" (p. 212).

et, surtout, de besoin, donc physique (corporel) et moral (au sens large de besoin nerveux, besoin affectif). Dans cet appel, la conscience *sait* le sommeil en tant qu'un état de non-douleur, d'apaisement, un état qui permet au corps de reprendre force, aux nerfs de se détendre, à l'esprit de revoir plus clair le lendemain, aux affects d'être plus éloignés du moment-origine de la souffrance ou d'être plus rapprochés d'une circonstance attendue, estimée heureuse. Cela indique que la conscience sait que le sommeil est du temps faisant œuvre, et œuvre positive. Mais je sais aussi que dans le sommeil "je" peux rêver ("je", il faut y revenir, qui n'est pas différent du sujet sans s'y identifier vraiment...), que le sommeil apporte rêves, s'ouvre à des rêves "incontrôlables" qui sont parfois des cauchemars, dont on ne garde pas tout à fait ou pas du tout souvenir, qu'il y a toute une vie intime confuse, obscure et refoulable qui s'agite dans les rêves (rien de cette autre vie des rêves n'est visible par autrui, et peu, somme toute, par moi-même). Il s'agit dans le rêve, qui est une potentialité du sommeil, d'une intimité *autre*, ou d'une altérité intime.

Sans sommeil, dira-t-on, point de rêves. Noter, *un* sommeil, *des* rêves. Les rêves: productions spontanées au sein du sommeil, ou sur fond de sommeil. Dans l'état de veille, nous pouvons "nous surprendre à produire" des séries d'images qui sont des anticipations, des situations possibles dans le futur, ou impossibles, ou qui encore peuvent se rapporter au passé (surtout peut-être au passé très proche, quasi-présent; figurant des situations – possibles, impossibles, réelles – "dans" ce passé). Nous pouvons constater alors que cette production, ces "constructions", sont guidées par des motifs affectifs, par l'amour par exemple, ou le désir sexuel. Les mêmes "constructions" peuvent revenir, constituant alors des thèmes obsessionnels, ou des fantasmes. Il faut analyser ce "se surprendre à produire", en tant que relatif à l'état de veille, mais qui pourrait aussi nous éclairer sur le rêve proprement dit, le rêve *en sommeil*. Comme si le Je produisait à son propre insu; ou bien comme s'il y avait dans le Je un *autre* – celui de ces productions d'images – ancré dans les affects, agissant comme à l'insu du Je identique engagé dans la

réalité quotidienne ("à l'insu", mais normalement sous la "surveillance" du Je identique, ou encore avec sa "permission"), mais d'une "action" éphémère, comme si cet "imaginer" ne pouvait durer, n'avait pas à durer, étant "reconnu" comme "vain", son effet ou sa fonction (positifs, mais souvent aussi contradictoires, et de là parfois morbides) étant passagers. Et les moments de ces "imaginer" de la veille constituent des moments de la "reprise d'affects" ou de l'intensification des affects. On peut alors poser la question suivante: le dégagement hors du quotidien en quoi consiste l'assoupissement du sommeil ne fournirait-il pas à l'"action" de cet *autre* Je producteur des images affectives un terrain beaucoup plus propice?

Il faut évidemment distinguer ce que nous entendons par "imaginer" de la veille et l'"imaginer" du rêve trouvant son site dans le sommeil. Dans le sommeil, le rêve couvre une temporalité beaucoup plus vaste que celle dont il s'agit pour l'"imaginer" de la veille. Les motifs affectifs qui guident l'"imaginer" de la veille se rattachent, "normalement", à des événements présents (à des événements qui sont, plus ou moins, du présent). Alors que dans le rêve *en sommeil* "veillent", justement, des motifs affectifs liés à des événements parfois très anciens, et cela dans une corrélation quasi-indéchiffrable entre eux. Ce qui fait que le champ des rêves est essentiellement le champ de la répétition des mêmes motifs (répétition dans une certaine altération)[19]. Or, il y a manifestement aussi une corrélation entre les motifs d'aujourd'hui et les motifs anciens. Les motifs d'aujourd'hui ne sont pas absents du rêve *en sommeil* et y sont reliés aux motifs anciens. Les motifs d'aujourd'hui peuvent figurer dans le rêve sous la forme d'anticipations, donc pas sous la forme de souvenirs. C'est ce qui fait que dans le rêve il n'y a pas que du souvenir. Mais l'anticipation même contenue dans le rêve, par le fait du passage du rêve, sa cessation et la reprise de l'état de veille, devient un souvenir, oubliable et plus ou moins oublié, et peut-être aussi déjà un "motif" répétable

19 Cf. le texte cité de Blanchot dans *L'Espace littéraire*, p. 366 (nous y reviendrons).

dans d'autres rêves. De même, dans l'"imaginer" de la veille, les motifs d'aujourd'hui ne peuvent être sans rapport avec les motifs anciens. Qui dit "motifs", ici, dit les images que guident ces "motifs". La corrélation des "motifs" est une corrélation des images.

De tout cela il peut résulter que le Je n'est pas absolument passif à l'égard du rêve. Qu'une forme de veille appartient au rêve. Que dans l'état dit de veille lui-même il y a des productions d'images, apparentées au rêve, qui se détachent un moment (mais assez faiblement) de l'engagement quotidien.

Il faut maintenant réfléchir sur la question de l'insomnie. Ainsi, dans notre description, nous distinguons l'état de veille, l'"imaginer" de la veille, le sommeil, le rêve *en sommeil*, et finalement l'insomnie. L'expérience de l'insomnie est plus marginale que celle du sommeil qui est largement généralisable. Tout le monde a pu vivre des moments d'insomnie, mais le sujet proprement insomniaque est beaucoup plus rare que le sujet "dormant" (si par sujet insomniaque on entend un sujet qui vit régulièrement l'insomnie). Nous parlerons ici de l'insomnie telle que tout sujet, n'étant pas un sujet proprement insomniaque, a pu la vivre dans certains moments de sa vie.

À cette insomnie se rattache un moment négatif. C'est un "ne pas pouvoir dormir", une "perte" ou une "fuite" du sommeil. Donc une situation de manque qui se traduit par une certaine souffrance – qui est double, psychique et corporelle (dans l'insomnie la fatigue corporelle peut être envahissante, générale, jusqu'à ne laisser subsister qu'un corps de fatigue, douloureux). L'insomnie est un "temps en trop", que l'on ne peut facilement "mettre à profit", d'abord parce que l'on est fatigué, et ensuite parce que son prolongement équivaut à une fatigue accrue le lendemain, c'est-à-dire à un empêchement à accomplir les actions et les pensées de la veille (l'insomnie est nuisible à la veille du jour suivant, qui est une veille plus importante que la veille forcée, souffrante, de l'insomnie). On peut éprouver l'insomnie comme un rendez-vous manqué avec le sommeil: on *devait* dormir, mais on a *failli* au sommeil comme à un devoir. En ce sens,

l'insomnie est éprouvée comme sortant de l'ordre de l'existence. C'est un "où il ne faut pas être" (selon l'ordre de l'existence), comme une marge, un dehors de l'existence. Il n'est sans doute pas très aisé de (se) trouver des raisons à l'insomnie: je ne sais pas pourquoi le sommeil ne vient pas, pourquoi il échoue. Il ne faut pas manquer de souligner le rapport à la nuit et à la solitude de l'insomnie. Dans l'insomnie, je suis rapporté, *seul*, à la nuit. L'insomnie est a-sociale. Mais l'ego esseulé de l'insomnie est différent de l'ego social de la veille normale (l'ego "de tous les jours"). C'est un ego qui ne veut plus de cette veille imposée, et qui n'en peut plus: il ne demande qu'à plonger dans le sommeil pour en ressortir reposé et vigoureux afin de se consacrer aux tâches du jour en disposant de la plénitude de ses moyens. Il lui est difficile, sinon impossible, de "penser" et d'agir comme pendant le jour. Il demeure, autre que soi, sans vouloir demeurer: sorte de survie forcée. Il est condamné à pour ainsi dire errer sur place. L'insomnie est imposée, mais elle n'est pas acceptée: il y a lutte mais sans que l'ego possède les moyens de gagner cette lutte. L'insomnie ne sera pas vaincue par l'ego qui lutte pour dormir, qui veut dormir et ne tient qu'à dormir, mais elle le sera dans un "événement du dehors", par une exténuation toujours trop tardive pour que l'ego (ayant déjà une certaine expérience de l'insomnie) puisse, en l'anticipant, espérer compter dessus.

2. Lectures de Levinas et Blanchot

Nous avons déjà parlé, au début de notre étude, de Levinas et de Blanchot. Nous y revenons ici plus en détail sous la forme simple de notes de lecture qui ont le seul objectif de présenter fidèlement les textes en marquant des articulations et des points forts. Au préalable, nous voudrions souligner l'indiscutable portée philosophique des écrits de Blanchot (qui n'est pas, on le sait, un philosophe). Une remarque de Levinas nous parait à cet égard très significative, qui met Blanchot en rapport avec la phénoménologie: "On sent le voisinage du philosophe

allemand [il s'agit de Heidegger] de mille façons (...); en tout cas dans la façon – toujours magistrale – dont il use de procédés d'analyse, caractéristiques de la phénoménologie – (mais peut-être depuis Hegel) – et où la physionomie irréductible de notions reflète l'originalité de l'itinéraire qui y mène."[20]

Levinas:
De l'existence à l'existant (1947)

Ce livre thématise l'*il y a*: "Mais ce néant lui-même? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant" (p. 93). Levinas y parle de "l'horreur de la nuit". Il faut souligner une référence, en note, à Blanchot: "*Thomas l'Obscur*, de Maurice BLANCHOT, s'ouvre sur la description de l'*Il y a* (...). La présence de l'absence, la nuit, la dissolution du sujet dans la nuit, l'horreur d'être, le retour d'être au sein de tous les mouvements négatifs, la réalité de l'irréalité, y sont admirablement dits" (p. 103).

La dernière partie du livre s'intitule "L'Hypostase". Elle commence en abordant "l'insomnie". Il y est question de "la vigilance de l'insomnie" (p. 110). L'*il y a* s'y définit dans son opposition au sommeil: "Son événement [l'événement de l'*il y a*] même consiste dans une impossibilité – dans une opposition aux possibilités – de sommeil, de détente, d'assoupissement, d'absence" (p. 110-111). La conscience, pour Levinas, a déjà "déchiré" la veille: "Elle comporte précisément un abri contre cet être auquel, en nous dépersonnalisant, nous atteignons dans l'insomnie (...)" (p. 111). La vigilance est sans sujet (cf. p. 110), la position d'un sujet arrêterait l'insomnie (cf. p. 111) – l'*il y a* est un "événement impersonnel" (p. 111)

20 Emmanuel Levinas: *Blanchot: Le regard du poète* (étude publiée dans "Monde nouveau", no 98, 1956, et reprise dans *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, d'où – p. 12 – nous citons).

– la vigilance n'est pas *ma* vigilance: "Il n'y a pas *ma* vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille. Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues *à rien*" (p. 111).

La vigilance n'est pas phénomène: "L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le *phénomène* qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive" (p. 112).

À la conscience appartient la "possibilité de dormir" (p. 115). La conscience est localisée (cf. p. 117 sq.) – localisation et sommeil sont liés: "Se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position" (p. 119); "Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base" (p. 119); "Dormir, c'est comme entrer en contact avec les protectrices vertus du lieu (...)" (p. 120); "(...) c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet" (p. 120). Pour Levinas, "l'antithèse de la position", c'est l'émotion (cf. p. 121). La conscience vient de sa position: "Dans sa vie même de conscience, elle [la conscience] vient toujours de sa position, c'est-à-dire de la "relation" préalable avec la base, avec le lieu que dans le sommeil, elle épouse exclusivement" (p. 122). C'est le corps qui est position, "il ne se situe pas dans un espace donné au prélable – il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation" (p. 122; cf. aussi p. 123). Du corps Levinas dit encore que "de par sa position il accomplit la condition de toute intériorité" (p. 124).

Le temps et l'autre (1948)

Nous citerons, sur l'insomnie: "L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. Vigilance sans but." (p. 27) Un point très intéressant dans ce texte est l'esquisse d'une temporalité de l'insomnie: "Le présent soudé au passé, est tout entier héritage de ce passé; il ne renouvelle rien. C'est toujours le même présent ou le même

passé qui dure. Un souvenir – ce serait déjà une libération à l'égard de ce passé. Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni ne s'estompe" (p. 27). Juste après ce passage, la situation de l'insomnie, "sans commencements ni fin", est caractérisée comme "immortalité" (p. 27). Cette situation est dite "toute semblable à l'*il y a*" (p. 27). La vigilance est "sans refuge d'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé" (p. 27). L'exister de la vigilance est un "*sans-soi*" (p. 27). Il peut aussi être caractérisé "par la notion d'éternité" (p. 28).

De la conscience à la veille, à partir de Husserl (1974) (in *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982)

Les thèmes majeurs des textes qui composent *De Dieu qui vient à l'idée* sont la "venue à l'idée de Dieu" et la responsabilité pour autrui. Dans l'étude qui nous intéresse ici, Levinas affirme ces pensées cruciales à partir d'une reprise de la thématique de l'insomnie et de la veille. Mais c'est aussi l'occasion pour lui de reprendre sa discussion avec Husserl (quatre des cinq parties du texte renvoient aux idées de Husserl, notamment aux *Recherches Logiques*, aux *Ideen I*, à *Phänomenologische Psychologie* (*Husserliana IX*), aux *Méditations Cartésiennes* et à *Expérience et Jugement*). C'est, à partir de l'ancien argument de l'insomnie et de la veille, une manière de présenter les thèses nouvellement mûries (sur Dieu et la responsabilité) dans le cadre d'une discussion reprise avec Husserl. La notion d'un moi "transcendant dans l'immanence", qui apparait à la page 46, est dans ce texte centrale. Elle est aussitôt rapportée à l'altérité (au début de la section 3 de l'article, à la page 47). La transcendance dans l'immanence est d'abord désignée comme réveil, puis vient le moment problématique où la question est posée: "Serait-ce déjà à la responsabilité pour autrui?" (p. 48) Mais de nouveau aussitôt il s'agira en quelque sorte, dans le réveil, d'une affaire entre moi et moi: "Le réveil c'est le moi dormant et ne dormant pas *pour qui* se

passe tout ce qui, dans l'immanence même, se passe" (p. 48). Renvoyant à Husserl, Levinas affirme: "Même dans la passivité de la conscience, là où on ne peut pas encore parler du savoir proprement dit le Moi veille" (p. 49-50). Mais ce qui frappe ensuite, c'est une soudaine référence à l'idée de Dieu: "Insomnie ou déchirement (...) transcendance déchirant ou inspirant l'immanence qui, de prime abord, l'enveloppe comme si de l'Infini il pouvait y avoir idée, c'est-à-dire comme si Dieu pouvait tenir en moi" (p. 51).

De nouveau, cependant, il y a renvoi à la responsabilité pour l'autre homme: "(...) Est-ce là analogie avec la proximité d'autrui ou le préalable nécessaire à l'éveil? Sans intentionalité, autrement qu'être – *veiller* n'est-ce pas déjà se substituer à Autrui?" (p. 52) Veiller devient ainsi responsabilité pour l'autre homme (cf. aussi p. 55).

C'est à ce niveau que Levinas fait référence à la Réduction intersubjective de Husserl (cf. p. 52). Dans un passage important, Réduction égologique et Réduction intersubjective sont mises en rapport, la "primauté" revenant à la Réduction intersubjective (cf. p. 54).

Or, Levinas désigne les limites de la conception husserlienne (cf. p. 55-56): Husserl ne sépare pas "le *vivre* de la vie et la présence, condition du discours philosophique" (p. 56); tenu par la tradition philosophique, il ne peut dire "le réveil en d'autres termes qu'en ceux du savoir" (p. 56).

Vigilance, Dieu et responsabilité sont mis en rapport dans le passage suivant (cinquième section): "où l'Infini – ni thème ni interlocuteur – m'éveille à la vigilance, à veiller au prochain" (p. 57).

Resterait à considérer le rôle du thème de la vie dans ce texte. Parlant de la phénoménologie husserlienne, Levinas dit: "dans un sujet absorbé, en toute lucidité, par son objet, il s'agit d'éveiller une vie que l'évidence absorba et fit oublier ou rendit anonyme" (p. 39). Ce passage, déjà, relie directement le thème de l'éveil à celui de la vie: l'éveil est l'éveil d'une vie. Plus loin, Levinas engage une réflexion sur l'adjectif "vivant" qui entre dans les expressions "présence vivante", "évidence vivante" (cf. p. 46): "Dans la "présence vivante du Moi à lui-même" [citation des *Méditations*

Cartésiennes, p. 19] l'adjectif "vivant" ne désigne-t-il pas cette veille qui ne se peut que comme incessant réveil?" (p. 46) "Vivant" veut donc dire "veille" (comme "incessant réveil").

Levinas parle du "*Cogito-Sum* comme modalité du *vivre* lui-même s'identifiant dans son immanence, mais se réveillant de cette immanence..." (p. 46). Le vivre est immanence, mais aussi réveil de cette immanence. D'où le thème (que nous avons déjà indiqué comme central) du "moi transcendant dans l'immanence" (p. 46).

Dans la quatrième partie du texte, Levinas revient au thème du "réveil" de la vie: "C'est la vie sous-jacente au regard que la phénoménologie husserlienne réveille" (p. 53). La "vie subjective" est antérieure "par rapport au réel qui, en elle, s'identifie, mais qui absorbe et réduit à l'anonymat cette vie" (p. 53). La vie subjective est ainsi distinguée de l'ouverture (qui est une fermeture) que constitue la connaissance: le monde "bouche" la pensée qui l'identifie. C'est ainsi que la connaissance est "l'assoupissement d'une veille" (p. 53). Il s'agira alors de "ré-animer" (ou "ré-activer") la vie "pour atteindre (...) la présence vivante" (p. 53); "*il s'agit, dans la présence, de retrouver la vie*", souligne Levinas (p. 53), "comme si l'objet contemplé était celui qui méduse et pétrifie la vie en connaissance" (p. 53).

Cette problématique de la vie se distinguant de la connaissance, du monde, de l'objet et du regard est évidemment à rapprocher de la pensée de Michel Henry.

Le mot d'ordre phénoménologique qui s'affirme ici avec force est: "réveiller la vie!"

Blanchot:
L'Espace littéraire (1955) *Annexe III: Le sommeil, la nuit*

Le premier paragraphe de ce texte caractérise le sommeil comme une tâche. Sa fonction est de repos ("repos de nos nuits"). Du repos

occasionné par le sommeil dépend notre activité du jour. Ainsi est affirmé dès le départ le caractère de besoin du sommeil. Il y a "comme un pacte", nous dit Blanchot, entre le sommeil et nous. Le sommeil est domestiqué.

Le deuxième paragraphe souligne le fait que le sommeil est l'œuvre du "Je": "Je dors, la souveraineté du "Je" domine cette absence qu'elle s'octroie et qui est son œuvre" (p. 362).

Comme Levinas, Blanchot établit un rapport entre le sommeil et la position: "Mal dormir, c'est justement ne pouvoir trouver sa position" (p. 363); "Je ne suis pas dispersé, mais rassemblé tout entier où je suis, en ce point qui est ma position et où le monde, par la fermeté de mon attachement, se localise" (p. 363). Dans le passage suivant, une référence est faite à Levinas: "Là où je dors, ma personne n'est pas seulement située là, mais elle est ce site même, et le fait du sommeil est le fait que, maintenant, mon séjour est mon être. [Note:] Cela est fortement exprimé par Emmanuel Levinas (*De l'existence à l'existant*)" (p. 363-364).

Blanchot parle (sixième paragraphe, p. 364) du corps endormi, affirmant que l'existence vigilante ne s'y défait pas; il désigne "l'autorité du corps, non pas séparé, mais pleinement d'accord avec la vérité du lieu" (p. 364).

La seconde partie du texte est consacrée au *rêve* (p. 365-366). Le thème de "la nuit" comme ce qui s'oppose au sommeil est ici abordé. Blanchot parle d'une infection de l'épuisement: "cette infection empêche de dormir" (p. 365). Nous en voici à l'insomnie ("l'impossibilité de faire du sommeil une zone franche, une décision claire et vraie").

Un motif intéressant est celui du sommeil: "certes un manque, un silence, mais pénétré d'intentions et à travers quoi devoirs, buts et travail parlent pour nous" (p. 365).

C'est alors que Blanchot en vient à aborder le rêve: "Le rêve, en ce sens, est plus proche de la région nocturne" (p. 365). Il s'agit ensuite de "l'ininterrompu" et de "l'incessant": "c'est, avec des événements qui semblent appartenir au temps et des personnages qui semblent ceux

du monde, l'approche de l'absence de temps, la menace du dehors où manque le monde" (p. 365).

Dans le premier paragraphe de cette seconde partie, Blanchot réfère à l'insomnie. Dans le second, c'est du rêve qu'il est question, bien que "l'ininterrompu" et "l'incessant" conviennent très bien également (sinon mieux) à l'insomnie.

Le thème de la neutralité, concernant le rêve, est introduit dans le troisième paragraphe: "Le rêve est le réveil de l'interminable, une allusion du moins et comme un dangereux appel, par la persistance de ce qui ne peut prendre fin, à la neutralité de ce qui se presse derrière le commencement" (p. 365).

Blanchot interroge le sujet du rêve ("celui qui rêve n'est déjà plus celui qui dort, ce n'est pas un autre, une autre personne, c'est le pressentiment de l'autre, ce qui ne peut plus dire moi, ce qui ne se reconnait ni en soi ni en autrui" (p. 365-366).

Vient alors un passage très dense où plusieurs thèmes s'entremêlent: la fissure entre le rêve et le sommeil, la répétition du même rêve, "le rêve de la nuit": "(...) tout cela est comme *un rêve de la nuit*, un rêve où la forme du rêve devient son seul contenu" (p.366).

Finalement le quatrième paragraphe désigne, à propos du rêve, une région de la "pure ressemblance" sans "modèle originaire": "le rêve est le semblable qui renvoie éternellement au semblable" (p. 366).

L'Écriture du désastre (1980)

Il s'agit d'un livre composé de fragments (qui vient à la suite des livres du même genre: *L'Attente l'Oubli*, en 1962, *Le pas au-delà*, en 1973). La référence à Levinas y est considérable (cf. notamment, à partir du thème de la patience et da la passivité – ce que Blanchot nomme "la patience de la passivité" à la page 35 – , une référence continue allant de la page 28 à la page 39).

Nous nous intéresserons ici aux fragments où il est question du rêve, du réveil, de la veille, de la nuit, de l'insomnie, de la vigilance (cf. p. 61, 82-84, 97, 185, 219-220).

Le premier fragment (p. 61, no 1), nous parle du rêve: "Du rêve, nous ne saurions nous souvenir (...)". L'idée du second paragraphe de ce fragment est qu'"il n'y a pas interruption entre rêve et réveil".

Le second fragment (p. 61, no2), en italiques, reprend le thème du rêve, et le relie à celui de la veille: "*Le rêve est sans fin, la veille sans commencement, ni l'un ni l'autre ne se rejoignent* (...)".

Le long fragment de la page 82 met le sommeil du côté de la lucidité, de l'astre (qui dans la thématique du livre s'oppose au désastre). Puis il désigne la veille: "Veiller est au neutre. "Je" ne veille pas: on veille, la nuit veille (...)". La "nuit" est distinguée de la "vigilance" (d'une raison qui "réfléchit" et où l'identité se garde). "Le désastre veille" nous dit encore ce fragment. Veille est rapportée à rêve: "(...) ce qui veille, le veiller, ou l'impossibilité de dormir au sein du sommeil (...)". Veiller est "l'atteinte de l'infini sans pouvoir". Dans la veille, la pensée se livre "à l'atermoiement illimité de l'insomnie".

Un court fragment (le second de la page 83) nous affirme que "dans la nuit, l'insomnie est dis-cussion". Il y a une référence au "Château" de Kafka, appelé "récit de l'insomnie".

Le fragment des pages 84-85 est composé de quatre paragraphes. Le premier débute par l'affirmation que le désir est un "rapport à l'astre", qu'il ne saurait "y avoir désir du désastre". Et il parle aussitôt de la veille: "Veiller est sans désir de veille, l'intensité nocturne indésirable (le hors désirable)". Le second paragraphe (une seule phrase) a trait à "l'obsession du souci" par quoi nous sommes "retenus dans l'espace de la sécurité". Le troisième paragraphe indique que dans le désastre "s'écartent les soucis pour faire place à la sollicitude". Il y est ensuite question de "la première nuit", "nuit qui ne rompt pas avec le diurne". Le quatrième paragraphe dit: "le désastre veille", "la veille ne se passe pas sous un ciel sidéral".

Un fragment très intéressant est celui qui couvre toute la page 97. Blanchot s'y cite. Il s'agit dans la première citation (tirée de quel texte?) de l'inspiration en tant que "la longue nuit de l'insomnie". La seconde citation: "Là où je rêve, cela veille (...)". D'après le texte cité, ce serait le "Il" qui veillerait. Aussitôt après ces auto-citations, Blanchot demande: "Pourquoi ce rappel?" Pourquoi, se demande-t-il, "ces paroles semblent-elles avoir besoin d'être reprises"? Il faut les reprendre pour les détourner de leur sens et du discours. Mais les reprendre, nous dit Blanchot, leur donne "un air de vérité". "L'invisible ruine que la veille perpétuelle, hors conscience inconscience, rend au neutre" est alors empêchée.

Citons encore la courte phrase qui compose un fragment, en bas de la page 185: "L'écrivain, l'insomniaque du jour".

L'un des derniers fragments du livre désigne encore la veille (p. 219-220). Le thème est ici celui de la pensée comme douleur (cf. le fragment précédent: "Apprends à penser avec douleur"). Le fragment affirme que la pensée "est en rapport avec l'étude", que "nous ne sommes pas assez éveillés: veiller au-delà de la veille; la vigilance est la nuit qui veille". La pensée est douleur, "elle désunit (...) d'une manière silencieuse". Il s'agit d'une douleur qui "ne se laisse pas porter secours". Le fragment se termine par l'étrange "image" du "sourire pensif du visage non dévisageable"...

Conclusion

La question qu'il faut poser au terme de cette lecture concerne les limites mêmes d'une lecture – plus particulièrement de la lecture d'auteurs comme Levinas et Blanchot – et ce dans la sorte de bifurcation qui s'opère à travers celle-ci: l'une des voies se contentant d'exposer scrupuleusement, l'autre se libérant vers des perspectives indépendantes. Pourquoi donc ce dédoublement?

La première constatation à faire, c'est qu'une fois qu'on a abordé Levinas ou Blanchot, on ne peut rester indifférent à leur égard. Partout

dans leurs œuvres se manifestent cette grande qualité d'écriture et cette extrême concentration de la pensée, qui les distinguent. Se proposant d'ébaucher une phénoménologie de la veille et du sommeil, comment ignorer en premier Levinas, chez qui cette notion de veille tient une place si importante, jusqu'à valoir comme un mot d'ordre de sa pensée; mais aussi Blanchot qui, plus discrètement, a consacré tant de pages profondes aux thèmes cités? Mais justement là se pose un problème. L'œuvre de Levinas et celle de Blanchot ont cette particularité de constituer comme des discours clos, par le fait de faire fonctionner des concepts dans un mode "littéraire" ou "poétique" avec une logique que le commentaire est appelé à dénaturer. Ces œuvres exercent ainsi un effet de fascination, qui est une sorte d'attraction totale pouvant entrainer soit le silence qui agrée, soit la répétition imitative (en soi toujours vaine). Le commentaire, dans le meilleur des cas, peut se borner à proposer des articulations non formulées, à désigner des problèmes latents; mais il lui est difficile, semble-t-il, d'accomplir outre mesure une œuvre positive – c'est-à-dire de "percer", ou de "bâtir sur". Ces œuvres résistent, ne s'"ouvrent" pas, ne permettent pas que l'on "fonde" du nouveau sur elles.

C'est ainsi que comme c'est le cas dans la deuxième partie de notre étude, une lecture peut se limiter à exposer sèchement en se contentant de souligner certains points.

Mais la lecture, d'autre part, ne peut manquer de jouer quand il s'agit cette fois d'élaborer "personnellement" les éléments d'une phénoménologie de la veille et du sommeil. Le rapport même aux textes de Levinas et de Blanchot, reconnus essentiels, devient plus libre. L'approche "indépendante" accueille des échos de lecture, essaie de faire fonctionner dans la perspective qui est la sienne des concepts prélevés dans ces lectures – "joue" à s'"approprier" des éléments de la pensée étrangère (sinon, provisoirement, la perspective étrangère elle-même).

Jusqu'où peut-on s'"approprier" un penseur comme Levinas? Jusqu'où en philosophie peut-on s'"approprier" un non-philosophe comme Blanchot? Le rapport même qu'entretiennent les pensées

de Levinas et de Blanchot ne constitue-t-il pas une énigmatique appropriation mutuelle portée à l'absolu?

(Conférence prononcée, dans le cadre du Séminaire Alter, le 28 juin 1996, à l'École Normale Supérieure de Fontenay/St. Cloud.)

APPENDICE À *L'AFFIRMATION DE LA VEILLE*

Le Moi semble moins limité que celui que désigne la répartition freudienne (par exemple de la "deuxième topique" – Moi, Ça, Surmoi).

Il faut réétudier le rapport du Moi à la volonté. (La question du Moi "volontaire".)

Par exemple dans le cas du rêve. "Qui" agit dans le rêve? C'est comme si le Moi "assistait" à partir de son déclenchement à un processus (une mécanique) consistant en un enchaînement de pensées et d'images d'une nature différente de l'association consciente. Cette différence pourrait tenir au fait que le poids du réel et des préoccupations quotidiennes est levé dans le cas du rêve.

Il y aurait une sorte de vigilance du Moi au sein même du rêve (l'"assistance-à"). Mais "qui" produit l'enchaînement même? S'il n'y avait pas la subjectivité auto-affective, il n'y aurait pas d'enchaînement. Cette subjectivité auto-affective, peut-on la nommer "Moi"? Pas au sens de la psychanalyse en tout cas, et pas au sens cartésien non plus, sans doute. Le Moi lié à l'activité sociale dans le Monde quotidien et confronté (comme leur effet) à la double pression du Ça et du Surmoi, ce Moi-là, "effet", passif, réactif, faible, dominé ou surdéterminé est un concept psychanalytique qui a sa pertinence. Mais on ne peut pas s'y tenir. Le Moi de Nietzsche n'en est pas loin: "Moi" aussi de réaction, une fiction de la faiblesse et de la résistance aux vouloirs puissants.

Que se passe-t-il donc dans le rêve? Le sommeil – éloignement de la réalité quotidienne – permet une libération des pulsions "inconscientes" – de l'affectivité fondamentale, constitutive de l'existence humaine.

Le Moi-affect s'exprime (en enchaînement d'images et de paroles empruntées au réel ou détournées du réel) devant soi-même. Il y aurait une réflexivité du rêve: je m'y "parle" "à" moi-même (l'"assistant"). (C'est comme "voir se former ses pensées".)

Or, dans le rêve, il faut noter que l'auto-affectivité fondamentale se révèle "en images et en langage"; que l'expression de cette auto-affectivité y est visualité et parole – alors que l'horizon du monde comme essence de la représentation est suspendu par le retrait même qu'est le sommeil.

Le rêve constitue ainsi le cas où, à travers même la suspension de l'horizon du monde, par conséquent au sein même de l'auto-affectivité fondamentale, visualité et parole subsistent comme expression de ce fond. Visualité et parole obscures, comparées à la parole du réel quotidien, mais lueur même cependant pour une vigilance profonde qui assiste à leur avènement, à leur cours événementiel. Visualité et parole en-deçà de l'ek-stase du monde.

(2001?)

ALTÉRITÉ, PHILOSOPHIE, TYRANNIE

La description empirique du rapport à l'autre, nous la lisons par exemple dans les romans qui nous parlent de "la vie de tous les jours". De fait, nous avons un rapport aux autres, et cette constatation est on ne peut plus banale: quelles formes prend ce rapport, chacun en se fondant sur son expérience propre peut tenter de le dire. On peut aisément affirmer qu'il s'agit de sentiments comme la haine, l'amour, la crainte, la pudeur; de conversations; de désir sexuel; d'intérêts guidés par le besoin; de travail en commun; de pures relations de bienséance (comme l'"Après vous, Monsieur"); de purs rapports de perception (comme entendre ou voir quelqu'un); de jeux, etc. – ou plutôt, souvent, d'assemblages de ces relations. Il y a une complexité des rapports à l'autre: et cela, c'est toute notre vie. Vivre, pour l'homme, c'est être en communauté.

D'autre part, il y a diverses conventions sociales, des déterminations religieuses, des formes économiques, des facteurs politiques, des normes juridiques et institutionnelles qui régissent les rapports humains dans le temps et l'espace. Tout le monde sait cela. Les sciences humaines les déchiffrent et les explicitent.

Dans l'espace (communautaire) de ce que tout le monde sait de l'"être-l'un-avec-l'autre" (du *Miteinandersein*), la question philosophique "Qu'en est-il de l'autre?" retentit bizarrement, anachroniquement dirait-on, ou presque enfantinement. Tout le monde sait ce que c'est que tout

le monde. Historiquement, il ne faut pas l'oublier, cette question vient en philosophie après la question portant sur l'être. La question portant sur l'autre est seconde par rapport à la question ontologique: même si Platon parle avec force du "Bien au-delà de l'être" (ce qui, déjà avant Levinas, avait frappé Heidegger, mais dans un contexte différent de questionnement[21]). Mais en deçà de Platon et d'Aristote, la question portant sur l'être ne va-t-elle pas de pair, chez Parménide, avec la dépréciation de l'opinion publique et de sa voix confuse[22] ? À ce stade parménidien – ou présocratique – on n'en est sans doute même pas à poser la question de l'autre (certes, on peut se demander si l'éthique platonicienne puis l'éthique aristotélicienne la pose vraiment).

Si nous sautons jusqu'à Heidegger, nous voyons que dans *Sein und Zeit* la question portant sur l'être débouche sur la question de savoir "*Qui* est le Dasein?" et que c'est à partir de cette dernière question que se pose celle de l'"être-avec" (du *Mitsein*) et du Dasein d'autrui[23]. Le Dasein est être-avec (autrui). L'existence est coexistence. Il y a pour Heidegger un être-avec fondamental. À propos du Dasein d'autrui, Heidegger affirme vigoureusement: le Dasein d'autrui, pas plus que le mien, n'est un étant-sous-la main (*vorhanden*), ni un étant-à-portée-de-la-main (*zuhanden*). Selon Heidegger, le Dasein d'autrui "est *tel qu*'est le Dasein qui s'ouvre à lui – lui aussi, *il est là*, *avec moi*"[24].

21 Cf. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J.-F. Courtine (Gallimard, 1985); Cours du semestre d'été 1927 (p. 340-343).

22 Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger I* (Minuit, 1973), p. 65: "... les mortels qui ne savent rien voir, doubles-têtes. (...) Ils se laissent porter çà et là, sourds qu'ils sont et non moins aveugles, ébahis, races sans critique dont le lot est de dire aussi bien: "c'est" que "ce n'est pas", "c'est même" et "ce n'est pas du tout même". (...)" (citation du Poème de Parménide, traduit par Jean Beaufret).

23 Cf. *Sein und Zeit*, p. 113-130 de l'édition originale (15ème édition, Max Niemeyer, 1979), c'est-à-dire: Première Section, Chapitre IV, Paragraphes 25, 26, 27. Dans nos citations traduites nous avons tenu compte de la "vieille" édition chez Gallimard (1964) (traduction de Boehms et Waelhens) et du Glossaire établi par E. Martineau à la fin de sa traduction publiée en 1985.

24 *Sein und Zeit*, p. 118.

Ainsi, avec Heidegger, la question philosophique portant sur ce que tout le monde sait, la question de l'autre – bien que tributaire, chez lui, de la question de l'être – apparaît avec une puissance jusque là inouie (si l'on excepte le cas de Hegel et les textes inédits, à l'époque, de Husserl sur l'intersubjectivité, mais dont Heidegger toutefois avait dû prendre connaissance, ainsi que les grands écrits de Max Scheler). Mais n'est-ce là qu'apparence? Certes, un langage philosophique inédit se formule à propos de l'autre, des concepts nouveaux sont forgés. Or, il faut bien remarquer que la problématique de l'autre chez Heidegger est liée à celle de la "mienneté" (*Jemeinigkeit*) et de l'authenticité. "Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité – ces deux expressions ont été choisies pour des raisons de pure terminologie – se fondent sur ce que le Dasein en général se détermine par le caractère d'être-mien"[25], dit Heidegger. L'hypothèse de Heidegger, c'est que "le "qui" du Dasein quotidien [n'est] *pas* celui que je suis moi-même"[26]. Plus loin, il affirme: "Le Dasein, dans l'identification au monde préoccupé – c'est-à-dire en même temps dans le *Mitsein* aux autres – n'est pas lui-même"[27]. Mais que veut dire exactement que le Dasein quotidien n'est pas lui-même? (Et là, nous quittons le plan de l'évidence naturelle du savoir par tout le monde de tout le monde, plan relié à celui des faits empiriquement constatables.) Cela veut dire qu'il ne se distingue pas des autres: "au contraire, les autres sont plutôt ceux dont le plus souvent on *ne* se distingue *pas* soi-même et parmi lesquels on se trouve aussi"[28]. Ainsi, Heidegger en vient à l'affirmation que "le Soi du Dasein quotidien est celui du *On-même*, que nous avons à distinguer du Soi *authentique*, c'est-à-dire du Soi qui se saisit lui-même"[29].

25 *Op. cit.*, Paragraphe 9, p. 43.

26 *Op. cit.*, p. 115.

27 *Op. cit.*, p. 125. "*Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heisst zugleich im Mitsein zu den anderen, nicht es selbst*."

28 *Op. cit.*, p. 118.

29 *Op. cit.*, p. 129.

Le Dasein est fondamentalement être-avec. "De prime abord" (*zunächst*), dans le monde de la préoccupation (c'est-à-dire dans la quotidienneté), le Dasein (quotidien) est être-avec quotidien, et c'est en cela qu'il n'est pas lui-même, mais "On"". (Voir encore ce passage: "C'est *de prime abord* que je ne "suis" pas "moi" au sens du Soi authentique mais que je suis les autres sur le mode du On"[30]. Il est "tout le monde", il "n'est *personne*"; ou encore: "chacun est l'autre et personne n'est soi-même"[31].

Ce qui caractérise l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, ce sont, pour Heidegger, les modes de déficience et d'indifférence[32]. Nous rencontrons les autres "au travail"[33]. Mais Heidegger désigne aussi un être-avec authentique: "L'être-l'un-avec-l'autre de ceux qui sont commis à une même affaire ne se nourrit souvent que de méfiance. À l'opposé, on ne s'engage véritablement dans une cause commune que si chacun détermine cette cause à partir de ce qu'il saisit de son propre Dasein. Cette alliance *authentique* [*eigentliche Verbundenheit*] permet seule de s'appliquer réellement à la cause et de délivrer autrui à sa propre liberté"[34].

Récapitulons. Il y a donc un être-avec fondamental. "De prime abord", l'être-avec, en tant que quotidien, est inauthentique: cela veut dire que le Dasein quotidien en tant qu'être-avec quotidien n'est pas lui-même. Le centre de gravité de cette problématique de l'altérité chez Heidegger reste la mienneté et la possibilité essentielle pour le Dasein d'être authentiquement. Pour réaliser une alliance (ou une solidarité) authentique, il faut d'abord, pour le Dasein, pouvoir saisir sa propre essence. Et cette alliance aura pour effet de "délivrer autrui à sa propre liberté", c'est-à-dire de lui permettre, à son tour, de saisir sa propre

30 *Op. cit.*, p. 129.

31 *Op. cit.*, p. 127-128.

32 *Op. cit.*, cf. p. 122.

33 *Op. cit.*, cf. p. 120, et p. 126: "ils *sont* ce qu'ils font"; et ailleurs: "Autrui se révèle donc de prime abord dans la sollicitude préoccupée", p. 124.

34 *Op. cit.*, p. 122.

essence[35] – tel est justement le deuxième mode positif de la sollicitude (*Fürsorge*): la sollicitude qui cherche à "devancer autrui"[36]. Le regard de Heidegger, au moment même où il dégage le problème de l'autre d'une manière sans précédent, est tourné vers ce qu'il nomme le Soi authentique – un "Soi qui se saisit lui-même"[37].

Il faut bien souligner, cependant, chez Heidegger, la critique implicite de l'indifférence à l'égard d'autrui. Il y a en outre, chez lui, l'idée que le "On" "retire au Dasein toute responsabilité concrète. (...) Il peut aisément porter n'importe quelle responsabilité, puisque à travers lui personne jamais ne peut être interpellé"[38]. Mais il y a aussi une critique du premier mode positif de la sollicitude: du "se substituer à" (*einspringen für*) en tant qu'un rapport de domination[39].

Ainsi le penseur qui affirme que "même si un Dasein est seul, il est être-au-monde avec autrui"[40] n'en continue pas moins de tenir le regard tourné vers le soi. La grande opposition est celle entre le Dasein quotidien et le Dasein authentique. Dans la quotidienneté, "on" n'a rien saisi encore du Dasein authentique. L'alliance authentique se fera entre Daseins authentiques. Que le passage à un niveau communautaire authentique doive signifier la disparition des modes de déficience et d'indifférence, ainsi que de l'"irresponsabilité", qui caractérisent l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, cela semble sous-entendu.

L'être-avec fondamental, au sens de Heidegger, ne désigne en tant que tel aucune "éthique": il vient avant l'éthique, comme aussi avant l'*Einfühlung* (Heidegger conteste que l'*Einfühlung* soit pris pour la condition de l'être-à-l'égard-d'autrui; au contraire, c'est l'*Einfühlung* qui

35 *Op. cit.*, cf. le passage cité, p. 122.

36 *Op. cit.*, cf. p. 122.

37 *Op. cit.*, cf. le passage cité, p. 129.

38 *Op. cit.*, p. 127: "*... nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab* (...)".

39 *Op. cit.*, cf. p. 122.

40 *Op. cit.*, p. 120.

se fonde sur l'être-avec (autrui)[41]). Or, le projet de l'authenticité établit les bases d'une morale. Mais, demandera-t-on, n'y a-t-il pas cependant chez Heidegger un mépris du public, de l'opinion publique – de la "publicité" (*Öffentlichkeit*)? Et comment l'entendre, par ailleurs, lorsqu'il parle de la "dictature" du "On"? La "publicité", pour Heidegger, "se refuse d'aller "au fond des choses", insensible qu'elle est à toutes les distinctions de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout (...)"[42]. Et d'autre part nous lisons ceci: "Cette situation d'indifférence et d'indistinction permet au On de développer sa dictature caractéristique"[43].

Ne s'agit-il pas, quant au premier point, d'une résurgence de la dépréciation parménidienne de l'opinion publique? Mais la philosophie ne s'est-elle pas toujours posée en marge de l'opinion publique, ne s'est-elle pas toujours opposée à l'opinion publique? Est-ce pour autant mépriser le public? (Et d'ailleurs le risque contraire existe réellement: celui de se faire mépriser par le public.)

La seconde affirmation, concernant la "dictature du On", n'est manifestement pas à entendre au sens d'une tyrannie que les hommes s'exerceraient mutuellement dans la quotidienneté, ni d'une tyrannie qui s'exercerait sur les hommes en tant qu'un pouvoir extérieur désignable qui les ferait souffrir. Il s'agit en quelque sorte d'une "dictature" immanente au mode d'être du "On": une dictature sans souffrance, sans agent ni patient – dictature insensible, dictature imperceptible.

Nous admettons donc qu'il existe chez Heidegger, avec le projet de l'authenticité, l'ébauche d'une morale. Cette morale ne peut valoir que comme un "dépassement" de la quotidienneté qui se situe sur le niveau de l'inauthenticité. Selon cette morale, "dépasser" l'inauthenticité quotidienne ne veut pas dire "ne pas tenir compte d'autrui": au contraire,

41 *Op. cit.*, cf. p. 124-125.

42 *Op. cit.*, p. 127: "*Die Öffentlichkeit verdunkelt alles*".

43 *Op. cit.*, p. 126: "*In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur*".

il s'agit d'ouvrir la voie à un état de la société où il n'y ait plus de déficience, d'indifférence à l'égard d'autrui, ni non plus d'irresponsabilité. L'aspect réactionnaire et nationaliste, préfigurant le national-socialisme, de cette morale se trouvera dévoilé dans la Seconde Section de l'ouvrage, notamment quand il s'agira de déterminer l'historialité. Il ne peut être question dans le présent texte de discuter plus avant les implications de la morale heideggerienne telle que le Chapitre IV de la Première Section, en ses trois Paragraphes 25, 26, 27, l'ébauche d'une manière à vrai dire négative (par une description de l'inauthentique) et plutôt allusive.

Plus généralement, il faut poser les questions suivantes. Est-ce qu'une "morale" réactionnaire (ou conservatrice, voire "fondamentaliste") peut être "fondée", ou être "véridique"? Qu'en est-il d'une "morale révolutionnaire"? Est-ce qu'une morale doit à tout prix appeler l'action politique (ce que, avant même l'engagement personnel de Heidegger dans le national-socialisme, *Sein und Zeit*, à sa manière, semble faire déjà)? Est-ce qu'il existe un *fondement éthique* qui vaille pour toute *morale* (pour toute institution de normes morales)? N'y a-t-il pas, dans toute revendication de morale et de moralité, le risque de donner une représentation par trop négative et nivelante de l'état de fait quotidien, ce qui pourrait revenir à se comporter injustement vis-à-vis des hommes vivant dans ce quotidien? Peut-on vraiment respecter quelqu'un que l'on se représente comme un "être banal"? (Rassembler les individus dans des entités générales et abstraites, comme l'a fait le marxisme politique et idéologique en parlant de classes sociales et de Société – et comme ne l'a pas fait, au dire de Michel Henry, le Marx philosophe[44] – et encore comme le fait Heidegger quand il met en avant sa conception du "On"; comme le font par ailleurs beaucoup de mouvements politiques-idéologiques – cela ne constitue-t-il pas un réel danger?)

44 Cf. Michel Henry, *Marx* (I, *Une philosophie de la réalité*, II, *Une philosophie de l'économie*) (Gallimard, 1976) et *Du communisme au capitalisme*, *théorie d'une catastrophe* (Odile Jacob, 1990) (cf. notamment le Chapitre II de ce dernier ouvrage, intitulé "La Société, la Classe, contre l'individu vivant", p. 45-65).

Il y a une tyrannie de la morale elle-même, ou du moins un danger pour toute morale de valoir comme une tyrannie à l'égard des individus auxquels elle renvoie, s'adresse, et finalement s'applique.

Une tyrannie possible dans les textes moraux, à partir de textes moraux.

Dans les temps de détresse (de crise économique, culturelle...), les hommes du quotidien ont tendance à prêter l'oreille, non à des textes d'ontologie fondamentale ou d'éthique première, mais à ces mouvements politiques radicaux qui, "pensant" par entités générales, dressent l'entité "propre" à laquelle sont censés appartenir *leurs* adhérents contre l'entité "impropre" à laquelle appartiennent *les autres*. Mais à côté de ces hommes du quotidien, de grands esprits de l'époque peuvent prendre part aux mouvements radicaux.

La question "Qu'en est-il de l'autre?" n'est pas nécessairement éthique. La question éthique serait: "Quel doit être mon *juste* comportement à l'égard de l'autre?" Le renversement de la philosophie occidentale qu'opère Levinas en mettant l'autre avant l'être, pour fonder l'être sur sa privation première (sur l'an-archie, sur la dia-chronie) que "constitue" le "pour-l'autre" du sujet-otage, est, par rapport même aux avancées modernes dans la problématique de l'altérité (celles de Husserl, Scheler, Heidegger, entre autres) une mutation radicalement neuve de la pensée, dont paradoxalement ne pourraient peut-être encore s'approcher que des poètes ou des personnes ayant une foi profonde. Chez Levinas, il ne s'agit pas d'une éthique au sens où la tradition philosophique l'a entendu et où nous continuerons sans doute de l'entendre. Il ne s'agit pas par ailleurs d'une conception de l'autre au sens traditionnel ou moderne. Il y a une impossibilité à insérer la pensée de Levinas dans la conceptualisation philosophique.

Mais cela peut vouloir dire aussi que Levinas ne répond pas aux questions philosophiques (ayant une signification sociale) portant (et pouvant porter aujourd'hui) sur autrui et sur l'éthique: Comment dois-je me comporter à l'égard de l'autre – à l'égard de tel et tel autre? Ai-je

le droit de bâtir une morale? Ai-je le droit de souscrire à une morale? Au nom d'une morale, dois-je agir politiquement?

Revenons cependant à noter la description naïve de la quotidienneté. Ce que l'on constate, c'est que contrairement à ce que Heidegger dit, il ne s'y agit pas toujours de déficience, d'indifférence, d'irresponsabilité. Il ne s'y agit pas non plus d'égoïsme toujours. Des actes de bonté, de charité, de sollicitude s'y retrouvent, et à tous les degrés de la société. Il y a toujours un sens commun. Et cela, malgré l'ordre techno-scientifique et médiatique qui régit aujourd'hui les sociétés davantage que du temps de Heidegger. Mais l'animosité, l'hostilité, la haine existent aussi. Il y a un difficile équilibre entre le bien et le mal, dans le monde. Or, il faut peut-être supposer que même dans le bien que l'on accomplit par simulation aveugle il peut y avoir une part de conscience véridique et que même dans le mal fait par simulation il peut y avoir un remords réel. L'humain n'en est pas au point de s'être, en soi, séparé de l'humain. Et des personnes souffrent terriblement de la continuation du mal en ce monde.

Voilà ce que dit, non la lecture des grands textes philosophiques, mais la simple description de la quotidienneté. Vouloir "dépasser" celle-ci, dans le sens de la "rehausser", soit – ce qui serait rehausser l'homme et faire diminuer le mal que l'homme fait à l'homme. Mais sans procéder par représentation nivelante, par entités générales et abstraites, sans distinction radicale entre le camp des "justes" et le camp des "traîtres".

Il faut que le philosophe apprenne aussi à voir la vérité morale dans la quotidienneté, à l'écoute des hommes du quotidien et auprès d'eux, qui peut-être sur le Bien en "savent" autant sinon plus que lui.

(Juin 1995. Texte destiné à une réunion préparatoire pour une revue – qui devait être dirigée par J. Thélot et R. Labrusse, avec la participation de N. Depraz, notamment – sur le thème de "La tyrannie de la face humaine". Le projet n'a pas abouti.)

ÊTRE, MONDE, VIE: SUR ARTAUD

Il y a une *écriture pathétique*. Celle qui est portée par un *pathos* et le laissant transparaître, le manifestant. C'est celle que l'on dit, parfois, inspirée. Cette écriture se retrouve en poésie et il peut arriver qu'on la retrouve également dans l'essai ou les textes polémiques, surtout, par exemple chez Péguy. En philosophie, l'écriture pathétique est plus rare, mais elle se remarque chez des penseurs aussi importants que Kierkegaard ou Nietzsche. Dans la période contemporaine, le ton froid, sec, se voulant précis et rigoureux, est de mise. Cependant, on peut affirmer que maints textes d'Emmanuel Levinas ou de Michel Henry se caractérisent par un ton pathétique indéniable.

Éminemment pathétique est l'écriture d'Antonin Artaud. Le pathétique peut s'y manifester à des degrés divers, plus ou moins rapprochés de ce que l'on pourrait désigner comme le centre pur de la tonalité d'âme, le Je pur de la sensibilité pure. La manifestation du pathétique pur, en ce sens, en tant que le degré le plus rapproché de ce Je pur, quasi-identique à ce Je pur, équivaut, dans les écrits d'Artaud, à un cri, cri de douleur s'entend. Mais Artaud ne se limite pas à l'expression de son cri, il use des ressources très riches de son écriture pour façonner des textes qui valent, jusqu'aux ultimes, comme des mises en scène scandées, de prodigieuses inventions verbales qui, à travers la douleur qu'elles transmettent, donnent, souvent, contradictoirement,

un plaisir unique de lecture (assez inavouable) à qui les lit (et dans ce plaisir, l'effet de l'humour noir joue beaucoup). La douleur la plus passivement subie s'allie ainsi, dans les textes d'Artaud, au don d'une force qui, pour le lecteur, s'ajoute à la solidarité ressentie pour sa douleur. Outre l'expression du cri, et à travers l'invention verbale (tout autant que "scénique"), il y a particulièrement, dans les écrits d'Artaud, un côté actif et visant des actes, un projet ou une visée (que ce projet soit clairement et méthodiquement délimité dans les textes du "Théâtre et son Double", ou transparaisse il est vrai plus ténébreusement dans les grands textes de la fin). Le pathétique de la sensibilité pure se joint ainsi à un pathétique *moins central*, pour ainsi dire, parce que s'exprimant à travers un très riche jeu verbal, à savoir le *pathétique* toujours plus ou moins *joué* du combat, de la dénonciation, de la protestation, de l'accusation, de la destruction, et finalement de la visée d'une transformation radicale.

Dans l'écriture pathétique le pathos prime sur l'écriture, ou plutôt l'écriture obéit aux ordres du pathos, est, à travers son inventivité même, sous l'emprise de celui-ci; dans le pathétique du combat, l'écriture obéit non seulement au pathos, mais aussi, à l'appel de *jeux* multiples (qui valent comme autant d'effets verbaux). Par conséquent, une écriture qui se tient sous la double emprise du pathos et du jeu ne peut, utilisant des concepts qui ont un grand poids en philosophie (qui y font l'objet d'un grand enjeu ou d'un grand investissement historique) les utiliser comme on le fait en philosophie (même s'il s'agit d'une philosophie pathétique). C'est ainsi que j'en viens au thème de la présente table-ronde. "Être", "Monde", "Vie", ces concepts si "originaires" en philosophie ne sont pas seulement utilisés en philosophie, loin de là. Mais comment devons-nous les aborder quand c'est Artaud qui les utilise? Artaud n'est pas philosophe, son emploi de ces concepts n'est donc pas philosophique (n'a pas le regard historique, la rigueur, la précision, la continuité, l'homogénéité de l'approche philosophique), mais sa parole intéresse la philosophie. Les concepts de "Vie", de "Monde" et surtout d'"Être" apparaissent çà et là à l'intérieur des prodigieux éclats de son œuvre.

Ces concepts qui, si l'on y ajoute celui d'Autrui, font l'objet d'une véritable gigantomachie dans la phénoménologie contemporaine, ne sont pas, chez Artaud, distingués comme ils le sont, certes diversement, par les phénoménologues. La notion centrale qu'Artaud a forgée avec une rigueur rapprochable de la rigueur philosophique est la notion du *théâtre de la cruauté*, emblématique de son œuvre et de sa réflexion. (Cette notion est tellement centrale qu'elle donne son titre à l'un des grands textes de la fin, destiné au départ à l'émission *Pour en finir avec le jugement de dieu*.) Si la philosophie a à s'expliquer avec une "pensée Artaud", c'est d'abord avec cette notion qu'elle doit s'expliquer. Ce n'est qu'à partir de cette explication première qu'une lumière pourrait être faite sur l'emploi multiple et explosif par Artaud des concepts d' "Être", de "Monde" et de "Vie".

L'enjeu crucial d'Artaud, tel qu'il s'articule autour de la notion primordiale du théâtre de la cruauté, est celui du *corps*. Il y a dans ses textes de nombreuses ébauches ou esquisses d'un matérialisme du corps qui est une conception matérialiste de la subjectivité. Toute la lutte a lieu autour de la réalité corporelle. Il y a, d'une part, ce qu'Artaud désigne comme le *corps subi*: "il n'en reste pas moins que ces singes sont pour beaucoup dans le corps d'homme que nous subissons et qui ne fut jamais à notre véritable dimension" (*Conférence au Vieux-Colombier*, revue *L'Infini*, p. 15), d'autre part le *corps forgé*: "Et c'est cela qui nous a toujours emmerdés, / cela / qui ne peut jamais être un corps, / qui fut trop lâche pour être un corps, / pour se forger et se faire un corps, / et qui s'est intitulé âme, / étant trop lâche pour aller jusqu'au corps" (conférence citée, p. 9).

Le corps, en tant que corps forgé, occupe ainsi une position capitale dans le projet d'Artaud. Comme on le sait, dans les textes de *Pour en finir avec le jugement de dieu*, ce corps forgé est désigné comme le fameux "corps sans organes", qui a valu les gloses célèbres de Deleuze et Guattari (dans *Capitalisme et Schizophrénie*, *II*). La lutte autour du corps a lieu entre le Je primordialement corporel d'Artaud visant à se forger, à se

refaire (à se défaire de ce qui est subi ou créé en lui, pour se refaire) et la réunion maléfique de la Société[45]. Le "Mal" agit par le corps: "car ce n'est pas par les philosophies, / les religions, / les doctrines, / les métaphysiques, / les théories / qu'on endoctrine, / c'est par le corps, / et avec des corps." (*id.* p. 10), ou: "Car les choses ont toujours agi par-dessus l'anatomie présente" (*id*. p. 11).

Société, monde, être et dieu sont plus ou moins apparentés dans la dénonciation d'Artaud: "Acte d'accusation contre ce monde, / mettre en avant les envoûtements. / Qui je suis? / Je suis Antonin Artaud, / mais j'ai toujours souffert des hommes, / plus exactement de la société" (*id*., p. 13)[46]. Au niveau crucial de l'accusation de la Société intervient

45 Et à ce niveau la notion de vie a une résistance que les attaques d'Artaud ne peuvent briser: "Car il est trop vrai, hélàs, que nous avons été créés, / quand nous étions tous de l'incréé à qui il fallait foutre la paix / et qui se serait fort bien passé d'exister / quand il vivait." (*id*. p. 8), ou aussi, un peu avant dans le même texte: "l'homme que nous sommes n'a pas été fait pour vivre avec un cerveau, / et ses organes collatéraux: moelles, cœur, poumons, foie, rate, sexe et estomac, / (...) il n'a pas été fait non plus pour vivre avec les nerfs d'une sensibilité et d'une vitalité limitées, / quand sa sensibilité et sa vie / sont sans fin / et sans fond, / comme la vie, / à vie / et pour la perpétuité." (*id*. p. 8). Certes, il y a dans la même Conférence une terrible accusation contre la vie: Ils [il s'agit de Baudelaire, Edgar Poe, Gérard de Nerval] avaient tous çà et là leurs amis, et j'ai les miens, mais la vie ne cessa pas un instant d'être leur ennemie majeure, et sous la société, ses institutions et ses cadres c'est la vie qui est mon ennemie. Car j'ai pu savoir de quoi elle était faite, de quel humus sanglant de haine et de stupres elle était faite pour ne pas avoir vu enfin en elle ma principale et définitive ennemie." (*id.* p. 31).

46 Il faudrait avoir le temps d'analyser les stupéfiantes pages des *Cahiers de Rodez*, particulièrement celles qui sont contenues dans les tomes XV et XVI des Œuvres Complètes (Février-Avril 1945 et Mai-Juin 1945). Là, une réflexion "théologique" se double à chaque instant d'une réflexion "ontologique". Nous avons ainsi une véritable *somme* délirante dont il faut tenir compte si l'on veut parler de l'être et de dieu dans les écrits d'Artaud. Citons trois passages: "L'être c'est la conscience de Dieu, l'unité du total de tout, mais l'unité a été partagée par tous en conscience et tous ont cherché à entraîner cette conscience dans le mal puisqu'ils y participaient." (XV, p. 108) "Souffre Dieu puisque tu te crois être. C'est pour avoir étouffé d'être que je suis un jour devenu mort et suis descendu dans le royaume des morts: la vie." (*ibid*., p. 111) "En passer par l'être. Demeurer dans la douleur de l'être jusqu'à ce que l'être cesse. Demeurer dans la douleur sans être jusqu'à ce que l'être ne se croie plus moi." (*ibid*., p. 121).

avec force la notion centrale du théâtre de la cruauté: "Le Théâtre de la Cruauté n'a pas été possible parce que son existence suppose justement la disparition d'un élément sur lequel la vie publique repose et qu'on appelle la Société" (*id*., p. 32).

Il faut maintenant souligner un point important, à savoir que le christianisme est une référence majeure dans les écrits d'Artaud. Il y a d'une part tous ces textes de Rodez écrits sous l'inspiration du christianisme, dont Artaud donne une interprétation tout à fait libre, "hérétique" pour ainsi dire, en en reprenant les thèmes et les figures (et cela peut aller jusqu'au plus vertigineux délire mystico-poétique, à quoi se mêle un semblant de langage philosophique). Il y a ensuite tous ces textes – la plupart des derniers – écrits *contre* le christianisme, qui mettent en accusation Dieu et une grande partie des rites, symboles, figures, notions de la religion chrétienne. L'ennemi, avec la Société, est bien le Christianisme.

Le surréalisme et le théâtre de la cruauté constituent dès lors les deux projets dans lesquels est susceptible de se mener cette lutte contre le christianisme. Le titre d'un texte important de la dernière période d'Artaud, "Le Surréalisme et la Fin de l'Ère Chrétienne" (in tome XVIII des Œuvres Complètes, *Cahiers de Rodez*, p. 105-115), ré-évoque, à un moment crucial de la vie d'Artaud, le projet surréaliste, dans la perspective anti-chrétienne qui est redevenue, en s'intensifiant, la sienne depuis peu. Mais c'est surtout en se ré-inscrivant dans le projet du théâtre de la cruauté qu'Artaud entend mener, à la fin, sa lutte anti-chrétienne.

Quelle doit donc être l'attitude philosophique devant les écrits d'Artaud? L'explication philosophique, nous l'avons dit, doit se faire avec la notion centrale du théâtre de la cruauté. Elle doit tenir compte de la place primordiale qu'occupe affirmativement et négativement le christianisme dans son œuvre[47]. L'explication philosophique doit

47 Il faut aussi considérer le cas particulier d'*Héliogabale* où le langage philosophique, avec une certaine inspiration néo-platonicienne, et mêlé à la réflexion théologique,

surtout *se limiter* par la considération du caractère *pathétique* de l'écriture d'Artaud. C'est-à-dire veiller d'une part à ne pas rejeter comme incohérentes, contradictoires, sans issue, brouillées ou ténébreuses la pensée, les multiples pensées d'Artaud sillonnant ses écrits; d'autre part à ne pas y retenir seulement ce qui peut servir son discours à elle, en y transposant sa propre problématique. En ce sens, il n'est pas si difficile pour un philosophe penché sur les écrits d'Artaud de leur faire dire ce que lui, le philosophe, veut dire, d'insérer, de récupérer la parole d'Artaud dans des problématiques philosophiques qui lui sont, par définition, étrangères.

Que peut alors apporter à la philosophie la pensée éclatée d'Artaud? Plus particulièrement, que peut-elle lui apporter dans sa discussion primordiale autour des concepts d'"Être", de "Monde" et de "Vie"? Elle peut, à partir d'un éclaircissement de la notion centrale du théâtre de la cruauté, lui donner quelques indications de recherce insoupçonnées.

Artaud insiste tellement sur l'*envoûtement*, surtout dans les derniers textes, qu'il faut voir dans cette notion davantage qu'une métaphore. Artaud, on a pu le voir, a une conception matérialiste de l'envoûtement: c'est par le corps, "avec des corps", nous dit Artaud, que l'envoûtement qui régit le monde a lieu. C'est le corps qui est touché et c'est lui qu'il faut guérir. Peut-on alors parler, en ce qui concerne Artaud, d'un utopisme de l'autre corps ou du corps nouveau, à forger? Utopisme qui reposerait sur le constat que le corps tel qu'il est, corps de besoin et corps sexué, porte en lui une auto-négativité qui est en connivence avec la négativité des autres corps, et à travers celle-ci, avec la réunion des hommes en société. Cette négativité logée dans les corps et à travers ceux-ci dans la société entière n'est pas un pur fait naturel, un "il en est ainsi, sans

astrologique, ésotérique, apparaît à vrai dire comme un simulacre de langage philosophique. (C'est dans ce livre qu'est posée la question: "Y a-t-il vraiment des principes? (p. 65), avec la réponse, plus loin: "Et à cette question de savoir s'il y a des principes qui puissent rendre compte des choses, il me paraît facile maintenant de répondre qu'il n'y a pas de principes, mais qu'il y a des choses." (*ibid*., p. 68).

plus", mais elle est liée à l'opération de forces intéressées qui ont intérêt à ce que la vie s'ordonne ainsi – en tant que cet être-ci, ce monde-ci – et pas autrement. Quelles sont donc ces forces intéressées dont le principe paraît être avant tout dieu et tout ce qui se rattache à la religion chrétienne (ou, plus généralement, à une certaine *forme* du religieux?). La tâche de les nommer et de les décrire est-elle encore philosophique? Difficiles questions.

Quoi qu'il en soit, il faut alors que le corps se conteste lui-même. Dualité du corps (corps subi, corps à forger) qui peut s'entendre comme une dualité de la vie. Le théâtre de la cruauté apparaît alors comme la pratique de l'auto-contestation du corps, d'où l'importance fondamentale qu'il occupe dans la perspective d'Artaud (importance, on l'a dit, jamais démentie jusque dans ses derniers écrits).

Parmi les trois concepts réunis dans l'intitulé de la présente table-ronde, la "Vie" apparaît donc comme le concept qui résiste le mieux à l'accusation radicale d'Artaud. Le "Monde" est condamné en tant que ce monde-ci. Mais c'est l'"Être" surtout qui fait les frais de l'entreprise de destruction qui est en œuvre dans les écrits d'Artaud. L'anti-ontologie d'Artaud n'est évidemment pas une éthique comme chez Levinas, ni une philosophie de la vie invisible comme chez Michel Henry. Il y a peut-être des parallèles plus féconds qu'on peut établir avec Bergson, qu'Artaud n'ignorait pas, ou encore avec Nietzsche. Mais on ne saurait pousser trop loin ces parallèles...

(Texte lu lors de Rencontres sur Artaud organisées, sous la direction de Jacob Rogozinski, dans une galerie parisienne par une compagnie de théâtre – La Galerie Les Filles du Calvaire, La Compagnie Antoine Villemaine – , et auxquelles avait participé, entre autres, Jacques Garelli. Les 29-30 mars 1998.)

CHAIR ET MATIÈRE: PHÉNOMÉNOLOGIE ET POÉSIE

I. Incarnation et finitude

L'*incarnation* comme procès phénoménologique (dans le double sens de procès où la vie – transcendantalement et naturellement – est en question de manière essentielle et de procès dont l'analyse philosophique rigoureuse ne peut être menée que dans le cadre et selon la méthode de la phénoménologie) duquel le sujet équivaut à l'objet. *Finitude* comme l'être fini de l'homme en tant que manifesté dans son rapport à la mort, au désir, au langage – notion plus ontologique, au sens strict (voir son occurence déterminante chez Heidegger), que phénoménologique.

Ces deux notions, abordées isolément et diversement dans l'histoire de la philosophie et en particulier d'une manière insigne dans la phénoménologie (pour l'incarnation) et dans la réflexion ontologique contemporaine (pour la finitude), mais aussi bien par les religions (en paticulier dans le christianisme) et par la littérature (en particulier dans la poésie contemporaine), ces deux notions, donc, il peut arriver qu'elles soient reliées l'une à l'autre (en particulier dans le christianisme et dans la poésie contemporaine).

Il convient de passer ici en revue leurs occurences dans les domaines de la phénoménologie, du christianisme et de la poésie contemporaine, sans espérer viser dans le cadre d'une première approche générale l'exhaustivité.

II. Le sens phénoménologique de l'incarnation

Il y a un sens phénoménologique du terme d'incarnation. Il y a aussi le sens religieux et théologique, établi par Paul :"descente de l'Esprit dans un corps".

Voyons, à la lumière de quelques jalons essentiels que nous ne pourrons ici qu'indiquer brièvement, ce qu'il en est en phénoménologie. Pour Husserl, la donation incarnée définit l'évidence en général[48]. Husserl: "Le propre de toute conscience percevante est d'être la conscience de l'auto-présence incarnée d'un objet individuel"[49]. Cette donation incarnée, note D. Franck, ne vaut pas pour les seuls objets réels mais aussi pour l'essence[50]. Ce sens de l'incarnation est repris dans un Cours de Heidegger[51]: "Le perçu en tant que tel a le caractère de l'*incarnation* (*Leibhaftigkeit*), ce qui signifie que l'étant qui se présente comme perçu a le caractère du *là-en-chair* (*Leibfaft da*) (...) *L'incarnation est un mode excellent de l'auto-donation d'un étant.*" [52]

Mais au-delà du domaine de la conscience percevante et de celui de la vision de l'essence (comme intuition donatrice originaire), la phénoménologie de la chair s'établit proprement à partir d'une réflexion sur la corporéité, laquelle analyse la chair en tant que mienne. Husserl: "Parmi toutes les choses spatiales de ma sphère universelle pratique "ma" chair est *le plus originairement mien* (*das ursprünglichste Meine*), l'originairement propre à moi et constamment propre à moi, constamment à ma disposition (*Verfügung*), le plus originaire et le seul immédiat qui se tient à ma disposition; cela que je me suis (en tant qu'enfant) approprié (*zugeeignet*) en premier et immédiatement, et qui,

48 Cf. Didier Franck, *Chair et corps*, Minuit 1981, p.19.

49 *Idées...I*, § 39, p. 126.

50 *Op. cit.*, p.19.

51 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925.

52 Cité par D. Franck, *Op. cit.*, p. 20.

maintenant, est l'organe et le moyen pour l'appropriation (*Zueignung*) de tout"[53].

La phénoménologie husserlienne s'est posée la question de la constitution de la chair comme corps[54]... Husserl a mis l'accent sur la non-spatialité de la chair[55]. Le rapport, capital, de la chair à la hylé est aussi noté[56].

On a parlé de l'incarnation, traduisant *Leibhaftigkeit*; la constitution du corps de l'autre comme chair est aussi nommée *Verleiblichung* par Husserl. Rappelons également qu'incorporation traduit l'allemand *Verkörperung*.

Enfin, on sait que Merleau-Ponty parle, dans *Le Visible et l'Invisible* de *chair du monde*[57]. Ces quelques indications suffisent à rappeler l'ampleur que prend en phénoménologie la problématique de l'incarnation. Husserl a-t-il jamais mis en rapport finitude et incarnation? Didier Franck relate une note écrite entre 1915 et 1917, où Husserl définit la mort comme "désagrégation (*Zerfall*) de la chair, c'est-à-dire dissolution du type d'apparaître de la choséité matérielle"[58]. Ainsi, comme le commente Didier Franck, Husserl "reconnaît que la mort appartient au sens de la

53 *Husserliana*, Bd. XIV, p. 58; cité par D. Franck, *Op. cit.*, p.95.

54 Cf. Didier Franck: "Si, dans la clôture d'une réduction au propre, aucune constitution de la chair comme corps ne semble possible, c'est que l'incorporation présuppose l'intersubjectivité" (*Op. cit.*, p. 98).

55 "Que je me tienne tranquille ou que je marche, j'ai ma chair comme centre" (*L'arche originaire Terre ne se meut pas*, 1934; cité par D. Franck, *Op. cit.*, p. 141).

56 Cf. Didier Franck: "Aucune hylé en général n'est pensable sans référence à la chair, puisque c'est par la chair que la conscience est liée à son infrastrucure hylétique" (*Op. cit.*, p. 189).

57 "(...) Cela veut dire que mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité), ils sont dans rapport de transgression ou d'enjambement – (...)" (*Le Visible et l'Invisible*, Note de travail de Mai 1960, p. 302).

58 *Husserliana*, Bd. XIII, p.399; in *Op. cit.*, p. 130-131.

chair" mais aussi "que la constitution égologique du monde est affectée de contingence, puisque la chair est "l'objet-zéro (das *Nullobjekt*, l'objet annulé), la condition de possibilité de tous les autres objets" "[59].

III. Remarques sur la problématique de l'incarnation

Avant d'aborder la question de la poésie dans son rapport possible avec la phénoménologie et dans son approche de l'incarnation et de la finitude, nous tenons à aligner ici une série de remarques sur la problématique de l'incarnation.

a) Être matériel et être phénoménologique

Soulignons d'abord rapidement la provenance corporelle du *Je*. L'originarité phénoménologique du corps – ou, pour parler d'une manière plus rigoureuse, de ce que la phénoménologie appelle la chair en la distinguant du "corps" en tant que celui-ci est l'être objectivé "intersubjectivement" constitué – paraît indéniable. Il y a aussi des poètes marquants qui l'ont dite, Antonin Artaud en premier peut-être. Il en sera plus loin question.

On peut donc établir une distinction entre l'être matériel que l'on est, en tant qu'objectivé dans le monde – par soi, par les autres – et l'être phénoménologique que l'on est "éminemment" en étant ce soi individuel corporel – ou plutôt charnel – qui s'auto-affecte, source originaire de phénoménalité. L'être matériel meurt – en ce sens la mort lui arrive dans l'événement d'une donation (de la mort) – et c'est en ce sens que je sais que je vais mourir: savoir naturel incontestable. Mais en tant qu'être phénoménologique, la mort ne *m*'arrive pas – puisque la source originaire qu'est le Je n'en fait pas l'expérience, ou ne la fait qu'indirectement en

59 *Husserliana*, Bd. XIV, p. 540; in *Op. cit.*, p. 131.

tant qu'anticipation, ou par analogie avec la mort des autres, ou en tant que "détermination" fondamentale du *Dasein* (Heidegger). Difficile alors de parler d'une *donation* de la mort. Que veut dire qu'un fait dont *je* ne fais pas l'expérience *m*'est *donné*? Comment la mort peut-elle m'être donnée quand je ne suis plus *là* pour la recevoir? L'événement de la mort – la mort physique qui vaut aussi comme mort psychique – signifie que je ne suis plus là comme un vivant, alors que j'ai encore, il est vrai, de l'être – un être cadavérique, l'être d'un cadavre (cf. les poésies de cadavre de Gottfried Benn, dont nous parlerons plus loin).

b) L'epistémé chrétienne

Qu'en est-il de la notion chrétienne d'incarnation? Et ne pourrait-on pas parler aussi d'une certaine récupération "christianisante" (mais pourquoi pas aussi, sous l'influence de Levinas, "judaïsante") de la notion de donation, s'effectuant à l'époque contemporaine sous le couvert de l'ontologie, de la pensée de l'*Ereignis* – Heidegger – , de la déconstruction – Derrida – , de la phénoménologie – Marion – ? (On sait que Heidegger a élevé cette notion à un rang insigne. Derrida et Marion ont, chacun à leur manière, marché sur sa voie[60].)

Heidegger, "anti-chrétien" dans sa destruction de la métaphysique, ne paraît-il pas, à plus d'un moment crucial de son parcours, tributaire de l'*epistémé* chrétienne? La "christianisation" de la philosophie occidentale,

60 Cf. particulièrement la conférence *Temps et Être*, de Heidegger, qui date de 1962 (in *Questions IV*, Gallimard). Il y est affirmé notamment: "Nous tentons de porter au regard le *Il* et son *donner*, et nous écrivons le "Il" avec une majuscule (p. 18 – la traduction est de François Fédier –); et: "Penser l'être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du Il y a [*Es gibt*]. L'être, en tant que donation de cet Il y a, a sa place et est à sa place dans le donner" (p. 19). Cf. aussi *Donner le temps (La fausse monnaie)* de Jacques Derrida qui se réfère à ce texte de Heidegger (Galilée, 1994). Enfin, on sait toute l'importance prise par la problématique de la donation dans la réflexion de Jean-Luc Marion (cf. *Réduction et donation*, 1989 et *Etant donné*, 1997, P.U.F.).

à partir de Saint-Augustin et du Pseudo-Denys, serait un phénomène fondamental faisant peser son poids sur tous les concepts dominants de l'histoire. Heidegger, ayant d'une certaine manière – soulignée, entre autres, par Ricœur – privilégié l'héritage grec au détriment de l'héritage judéo-chrétien serait plus "chrétien" qu'il ne s'est ou qu'on ne l'a habituellement admis (il ne suffit pas de mettre l'accent sur une résonance chrétienne de la notion de *Verfallen*). Le caractère "dépressif", négatif, dialectique etc. de cet héritage a provoqué en Occident une volonté de s'en délivrer dont Nietzsche reste la référence majeure. Mais l'interprétation même de Nietzsche en Occident n'a peut-être cessé de demeurer à l'intérieur d'un cadre régi par l'*epistémé* chrétienne[61].

61 Ces remarques, évidemment trop hâtives, demandent à être justifiées par une explicitation qui ne peut se faire ici. La difficulté d'une telle explicitation est cependant considérable. Elle tient d'abord au fait que l'influence chrétienne dans la philosophie occidentale semble par trop diffuse. Partout on peut y croire lire l'*epistémé* chrétienne et y rattacher l'accent "dépressif" que nous venons d'évoquer. Or, on sait dans le même moment que la philosophie comme telle a visé à se constituer comme distincte de la religion et de la théologie et que *de fait* elle n'*est* qu'en tant que distincte. Il peut donc sembler tout aussi légitime de ne pas croire lire l'*epistémé* chrétienne dans la philosophie occidentale, surtout, il va sans dire, dans ses productions les plus résolument anti-chrétiennes et "déconstructives"! L'autre difficulté tient au fait d'avoir à "détruire" ou "déconstruire" – et en allant à l'encontre de leurs propres convictions et visées, durement acquises et magistralement exposées – des penseurs qui ont inventé ces notions de destruction et de déconstruction et par conséquent nous les ont apprises. Ainsi peut paraître légitimement démesurée l'ambition qui préside aux remarques que nous venons de faire. Dans leur actuelle gratuité elles témoignent tout au plus d'une intuition dont la motivation n'est pas clairement articulée et qui demande elle-même à être "travaillée" pour que se décide la viabilité du projet qui s'esquisse en elle. En attendant une telle explicitation, on peut faire les remarques suivantes.

On pourrait essayer de saisir l'influence chrétienne ou plus généralement judéo-chrétienne à divers niveaux. Le premier est celui constitué par les penseurs qui sont croyants (E. Levinas, M. Henry, J.L. Marion, P. Ricœur etc.). Le second par les penseurs qui, bien que ne se posant pas comme croyants, se réfèrent à des notions comme celle de donation, de dette qui ont, d'une manière indéniable, une résonance religieuse, judéo-chrétienne. (Le cas de Heidegger paraît singulier. Déconstructeur de l'"onto-théologie" et n'ayant rien à voir apparemment, à travers son projet de construire une ontologie fondamentale dans *Sein und Zeit*, avec le christianisme, il ne manque pas cependant de mettre en avant des notions qui rappellent irrésistiblement le christianisme – l'être-en-dette, l'être-échu etc... Dans un second temps, après le Tournant, la référence "religieuse" glisse vers le Divin au sens grec – les "Immortels" – avec une accentuation du Sacré, sans toutefois que la résonance chrétienne ne s'épuise définitivement – cf. la référence à la donation dans *Zeit und Sein*, en rapport avec la pensée de *l'Ereignis*. (Cette double référence de Heidegger II n'est pas étrangère à celle qui fonde la poésie de Hölderlin.) Or, Heidegger n'a pas manqué de souligner avec une grande netteté l'abîme entre la foi chrétienne et la philosophie: "Ceux qui de la sorte traitent de ce qu'est l'étant dans sa totalité sont les "théologiens". Leur "philosophie" n'en est une que de nom, parce qu'une "philosophie chrétienne" dépasse en absurdité la quadrature du cercle. Encore le carré et le cercle coïncideraient-ils tout au moins en ce sens que ce sont des figures spatiales, tandis qu'une différence infranchissable sépare la foi chrétienne et la philosophie" (*Nietzsche II*, p. 107-108, trad. de Pierre Klossowski). À ce second niveau pourrait également se situer le récent Derrida.

Mais il s'agit de savoir s'il n'y a pas un troisième niveau qui serait celui du langage philosophique occidental (mais aussi "islamique") en tant que tel, lequel porterait d'une manière en quelque sorte indéfectible les sédiments de la pensée monothéiste, dans ses concepts de base, leur usage divers, et ses questionnements (sédiments déposés sur des bases grecques mais ayant transformé celles-ci et "infectant" jusqu'aux approches qui se veulent les plus antireligieuses ou athées). Mais il y a peut-être un autre niveau encore. C'est la rencontre, dans une problématique non-religieuse, de la problématique religieuse, du moins de la nécessité de se référer d'une manière "positive" – en s'appropriant ce qui y a valeur de vérité – aux textes religieux (cf. par exemple Hannah Arendt, au chapitre V de *The Human Condition*, se référant au Nouveau Testament).

c) Chair et finitude dans le christianisme

Dans le Nouveau Testament un rapport net s'établit entre incarnation et finitude. Deux citations de Jean sont exemplaires à cet égard: "Ce qui est né de la chair est chair. Ce qui est né de l'esprit est esprit"[62]; "c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien"[63].

Paul affirme la dignité du corps (par opposition à l'indignité de la chair). (Notons ici que dans l'Ancien Testament il y a un terme unique pour chair et corps: *basar*; tandis que dans le Nouveau Testament, *sarx* et *soma* distinguent chair et corps.) Il n'utilise pas ce terme pour parler du cadavre (contrairement à Mathieu 27, 52. 58 s., Luc 17, 37). Il réserve au corps la faculté d'engendrer (qui est l'une des dignités de l'homme).

62 Jean 3, 6.

63 Jean 6, 63.

Le caractère périssable de l'homme, la vie pécheresse aussi, il les attribue non au corps mais à la chair. Mais la chair asservit le corps, qui devient ainsi "corps de péché" (Rm 6, 6), commettant lui aussi des actions charnelles (Rm 8, 13). (Dans la poésie, et en particulier dans la poésie contemporaine, nous verrons incarnation et finitude reliées de manière autrement puissante et variée.)

d) L'interprétation chrétienne de l'incarnation et de la transcendance

Chair et finitude: le corps en tant que mortel; le corps en tant que cadavre (cf. Benn); le corps en tant que désirant (la finitude du désir – l'infini imaginaire et sans cesse déçu du désir; le regret qui se rattache au désir –). Transcendance: infini. Immanence finie du corps – immanence (corporelle): finitude. (L'immanence absolue peut-elle être finitude? – Le corps en tant que fini, voué à la mort...) La notion chrétienne d'incarnation rapporte la finitude du corps à la transcendance de l'Infini. L'incarnation, en ce sens, est un Mystère. C'est une "signifiance" qui excède toute signification déposée (par le geste du commentaire ou de l'explication).

"Donation": ce terme ne suppose-t-il pas une transcendance – celle d'un donateur; ou bien même une division dialectisante: un donataire, une donation? "Donation" en tant que terme descriptif: il décrit une opération – mais quelle opération? Sa limite en tant que métaphore – ne peut-on pas dire aussi "venue", "approche" etc.? Est-ce qu'on peut dire "donation immanente"? L'immanence n'est-elle pas au-delà ou en deçà de toute donation possible – étant "le toujours déjà arrivé" sans donation préalable; un événement, certes, mais sans donation temporelle (dans un passé, un présent, un futur); un événement qui excède le temps où surviennent les événements?...

Mettre incarnation et transcendance en rapport. Dans incarnation il y aurait déjà le jeu d'une transcendance; dans transcendance il s'agirait en même temps d'une incarnation: ne se dévoile-t-il pas là une essence

"dialectique" du christianisme? La dialectique ne serait pas dès lors d'une provenance uniquement grecque, elle viendrait aussi – et différemment – du christianisme. Le Christ médiateur entre Dieu et les Hommes, Homme-Dieu mais ni homme ni dieu, figure dialectique entre incarnation et transcendance, entre chair humaine et Esprit divin, entre finitude et infini – figure logique, en somme, ou figure "concrétisée" de la logique ontologique religieuse que constitue le christianisme.

Réfléchir sur *chair* et *finitude*, c'est ainsi poser la question de l'immanence et de la transcendance. Immanence: que l'absolu puisse être finitude. On naît "absolument", on meurt "absolument". Absolument: aussi dans le sens "sans donation" (laquelle suppose une forme de "temporalisation", une "division", même si l'on entend ces notions dans un sens transcendental). Immanence absolue: pas de donation.

e) "Rien ne s'incarne"

Incarnation – un devenir-chair. À la lettre: quelque chose qui ne l'est pas au départ, "devient chair". Processus, opération. En quoi un tel processus est-il phénoménologiquement fondé? Dans ce "devenir-chair", le "sujet" – plus rigoureusement "ce qui" devient chair, *s'*incarne – ne disparaît pas, se maintient en se modifiant. Quel est donc ce *qui* qui *s'*incarne? Dans l'acception religieuse de ce terme, c'est l'Esprit. Mais phénoménologiquement – c'est-à-dire dans l'ordre du vécu? – *Rien* : *rien* ne s'incarne: l'incarnation est un auto-processus; c'est la chair comme devenir (ou bien: la chair est le corporel en tant qu'il se définit par un devenir qui est le mouvement de sa vie, le mouvement de la vie qui le parcourt). Rien ne s'incarne mais il y a pourtant incarnation. Il y a[64]ce mouvement de la vie individué dans un corps - mouvement qui constitue un problème ontologique et phénoménologique à la fois et sur

64 Il va de soi que nous n'employons pas ici "il y a" au sens de "ça donne" traduisant littéralement *es gibt* mais dans le sens plus usuel de "il se trouve" etc.

quoi se fonderait le "mystère" chrétien lui-même. C'est pour expliquer ou plutôt pour exprimer ce problème en tant que "mystère" que dans le christianisme et dans les philosophies qui s'en inspirent on renvoie à l'opération de l'Esprit.

Rien: pourtant mouvement (en tant que celui qui définit et par quoi se définit la vie). Rien: pourtant mouvement (en tant, cette fois, que le temps qui se succède et qui "simultanéise"). Ce sont des auto-processus, à la fois sujets et objets d'eux-mêmes: en somme, des "cercles" qui "tournent éternellement" (approche de l'éternel retour). Il en est ainsi – or, comme cela nous est "transcendant", mais à travers même l'immanence de la mienneté la plus radicale – cela fait énigme. À la fois "en moi" – et me dépassant, ne dépendant absolument pas de moi. (Nous pouvons ouvrir ici une double parenthèse sur la notion de matérialisation dans la mesure où l'on peut mettre celle-ci en parallèle avec la notion d'incarnation. Incarnation – Matérialisation. *Quelque chose* se matérialise. Le monde se crée: la Nature devient, se définit par son devenir[65]. Il y en effet quelque chose qui semble analogue entre les deux processus ou opérations. En outre, nous pouvons remarquer que si des notions comme mort, naissance, temps, vie, Être sont des problèmes, des apories, des mystères en philosophie et en religion, le point de vue scientifique matérialiste a vis-à-vis d'elles une approche radicalement différente de l'aporétique philosophique ou du commentaire théologique. Ainsi, l'explication de ces notions, en tant que réalités matérielles, se voit positivement donnée à travers les sciences. Or, les modèles scientifiques de cette explication ne peuvent être tenus pour de pures abstractions entièrement détachées du concret: la pertinence des modèles scientifiques, bien que ceux-ci ne puissent prendre la place des approches philosophiques ou religieuses, a un fondement ontologique indéniable. Ce fondement, ce sont des "données", que la science, ayant débuté sur le terrain empirique des sens et de la perception humaines, a dû de plus en plus au cours de son histoire aller chercher du côté de l'invisible,

65 Cf. Heidegger, *Ce qu'est et comment se détermine la phusis*, in *Questions II*.

de l'imperceptible, dans une inévitable recherche en profondeur: cet éloignement du sol phénoménologique humain "incarné" étant commandé par le souci même d'exactitude et de vérité. Il faut donc rappeler à ce titre que ni la philosophie, ni en celle-ci la phénoménologie, ni non plus les religions, n'ont le monopole sur la vérité de la vie et de la matière.)

f) "Incarnation du Rien" en poésie

Avant d'aborder en détail le domaine de la poésie, il nous faut dès à présent noter que l'écriture elle-même (et d'une manière éminente la poésie) peut se concevoir également comme une "incarnation du rien" ou une matérialisation de la lettre. *Rien* (ne) s'incarne dans la poésie – en tant que celle-ci est mouvement. Mais ce n'est pas purement et simplement un mouvement vital – en tant que naturel. C'est un mouvement façonné par le travail spirituel et esthétique de l'homme. Le côté objet d'un poème ressort – peut-être plus manifestement que son côté sujet. (Le poème-sujet: le poète écrit son poème, mais c'est en même temps le poème qui *s'*écrit – une certaine transcendance du poème au poète lui-même; on peut l'indiquer aussi comme ceci: ce sont les possibilités mêmes de la langue et de la signification qui s'effectuent à travers l'écriture du poème, le poète n'étant qu'un intermédiaire, qu'un "sélectionneur" parmi des possibilités qui se présentent à lui et dont il n'est pas à l'origine.)

IV. La poésie

a) Poésie et philosophie

La phénoménologie husserlienne n'a pas tenu compte, dans son élaboration, de la poésie. Il est vrai que l'on peut discuter de ce que Heidegger doit à la poésie. Ni Scheler, ni Sartre, ni Merleau-Ponty, pour ne citer que ces noms-là, majeurs, n'ont eu pour leur part un rapport

intense à la poésie. On peut préférer d'ailleurs ce que disent les poètes sur la poésie, en général, à ce qu'en disent les philosophes. Les commentaires de Heidegger sont sans doute plus intéressants pour l'intelligence de sa pensée que pour une compréhension de Hölderlin ou de Trakl, par exemple. La poésie n'a pas besoin de la philosophie, elle peut s'en passer. Or, rien n'empêche un philosophe de se lancer dans le commentaire d'un texte poétique: la réflexion philosophique peut s'enrichir d'un contact avec la parole poétique. Celle-ci est moins contraignante d'ailleurs pour la philosophie qu'un texte proprement philosophique. Mais ce n'est pas à la philosophie de dire l'essence de la poésie: comme si cette essence avait à être apprise aux poètes et à leurs lecteurs. La parole philosophique risque souvent d'être en porte-à-faux par rapport aux poètes! À ce titre, nous pourrions citer des vers ironiques d'un poète que nous allons aborder tout à l'heure. Ces vers constituent la troisième strophe d'un poème qui s'intitule *Ce qui est grave*:

> *Avoir une pensée neuve*
> *qu'on ne peut envelopper dans un vers d'Hölderlin*
> *comme le font les professeurs*.[66]

Philosophie et poésie: deux paroles radicalement différentes, en effet. Le discours philosophique est magistral, même quand la philosophie remet en question ses présupposés, comme chez Derrida. Sa contrainte (sa règle, sa "grammaire") vaut en même temps comme facilité. La "pulsion de tout dire" en philosophie pousse à l'invention et à l'adoption d'une rhétorique. De surcroît, le discours philosophique, si original qu'il soit, ne se passe pas de "modèles", s'inscrivant dans une tradition du langage par quoi se caractérise ce qui se spécifie comme "la philosophie": la philosophie vit dans le "monde ambiant" de son histoire. Qu'en est-il

66 Traduit par Jean-Charles Lombard, in *Gottfried Benn*, éditions Pierre Seghers, 1965.

de la pulsion poétique de "tout dire"? L'écriture moderne de la poésie se caractérise par sa continuelle remise en question d'elle-même; elle vaut souvent comme écriture sur l'écriture.

b) L'attitude du peintre et les attitudes poétiques

Nous voulons introduire dans la poésie moderne par la description d'une attitude qui est avant tout propre à une certaine catégorie de peintres, mais qui se retrouve, sous une forme moins pure sans doute et plus complexe, chez certains grands poètes. Et par contraste avec cette attitude prise comme modèle, nous pensons pouvoir délimiter d'autres sortes d'attitudes poétiques. Attitude du peintre: son silence, sa concentration, son regard qui est aussi densité intérieure; l'attitude la plus proche de la "méditation". Aucune discontinuité entre cet état (plus qu'un "regard", qu'une "attention") et les "choses". On peut rêver d'écrire ainsi. L'attrait des "choses" de la nature ne vient pas d'une curiosité – elle vient de l'intuition d'une communauté d'essence, difficile à enfermer dans un concept, fût-ce celui de *chair* au sens de Merleau-Ponty. L'homme a besoin de cet état – pour ce qu'on appelle couramment sa "santé psychique", son "équilibre moral" – entre soi (le soi de son corps de besoin et de désir, le soi de son histoire personnelle) et le "monde", dans l'entre-deux du soi et du monde qui est le lieu de leur communauté. Il n'est pas étonnant que certains poètes contemporains se soient orientés si profondément vers la peinture (par exemple Bonnefoy, du Bouchet). Il y a du détachement dans cet état. Le soi est "privé" – "limité" – par le monde; le monde est "privé" par le soi qui ne s'efface jamais totalement, qui est assez là pour s'émouvoir, se souvenir, éprouver la paix intérieure, jouir subtilement...(et ce n'est pas pour rien que des grands peintres chinois, comme Ni Zan, étaient des adeptes du taoïsme).

À partir de cela, on peut essayer de délimiter des "modèles" d'attitudes poétiques: une poésie "collée à soi", qui "exprime" le pathos (l'écriture pathétique), la vie, le corps; une poésie plus décollée de soi, entre soi

et le monde (à l'image de ce que nous venons de décrire); une poésie, finalement, prétendant rompre avec le soi, et qui entend s'installer dans les "choses" (Ponge).

c) *La poésie et la lettre*

Il existe une poésie *à ne pas prendre à la lettre* (exemplairement la poésie mystique, du Cantique des Cantiques à San Juan de la Cruz, etc., en y incluant les poèmes d'Ibn Arabi, de Roumi etc.).

Quelle serait au contraire la poésie *à prendre à la lettre*? Exemplairement celle d'André du Bouchet, sur laquelle nous allons revenir.

Pour revenir à la notion de matière, que notre propos ne peut cesser d'effleurer dès qu'il s'agit de la chair, de la vie, de la finitude ou de la mort, ne doit-on pas se demander également si "prendre à la lettre" ne serait pas une manière de "prendre à la matière"? (N'avons-nous pas déjà parlé, en ce qui concerne justement la poésie, de "matérialisation de la lettre"?)

Il faut aussi rendre compte de la poésie comme objet de jouissance, objet esthétique. On a tout à l'heure souligné le côté *objet* – côté *matériel* – de la poésie. Faite avec une *matière donnée* – la langue. La poésie relève de l'art.

La poésie contemporaine requiert le travail d'une imagination du sens qui s'articule avec une jouissance "matérielle" de l'espace, des sonorités, des rythmes qui sont mis en œuvre dans le poème. Dans son projet originaire et en général la poésie contemporaine pourrait se définir comme l'invention d'un nouveau champ de jouissance se rattachant à la parole prise dans sa "littéralité", sa matérialité, sa "chair" matérielle, en somme (c'est-à-dire dans sa spatialité – son espacement, comme dit Mallarmé –, ses qualités sonores, son découpage rythmique...). (Il faut renvoyer là à un élément capital du projet mallarméen.)

On vient de concevoir "littéralité" au sens matériel de la "lettre" de ce qui est écrit, de "signifiant" démarqué du "signifié", ou de signe matériel

écarté de la signification. Il y a aussi "littéralité" comme sens littéral, sens propre. L'expression "poésie à prendre à la lettre" doit désigner d'ailleurs une poésie du sens littéral qui, dans le même temps, s'offre dans une matérialité "charnelle" (nous retrouvons là une conception qui constitue un pan essentiel de la poésie contemporaine, culminant peut-être avec André du Bouchet).

Certains poèmes modernes, par leur configuration, offrent, peut-on dire, un lieu à l'espace. Il font que de l'espace se matérialise entre les mots qui eux-mêmes, à travers ce mouvement, deviennent des objets spatiaux. (Le *Coup de dés* de Mallarmé amorce ce projet qui aboutit à une perfection systématique chez André du Bouchet.)

Il faut rappeler enfin, à propos du travail d'une imagination du sens, que le poème contemporain consiste assez souvent en ruptures, en éléments fragmentés, en déroulements qui se brisent. La pulsion de "tout dire" se heurte à la conscience de l'impossibilité d'une parole totale. Nous aborderons plus loin, à travers une lecture de Philippe Jaccottet, cette question de la finitude de la parole en tant que sa prise de conscience s'effectue d'une manière insigne dans l'acte poétique.

V. Quatre poètes autour de l'incarnation et de la finitude

a) *Antonin Artaud*

Artaud, à travers des négations en série, procède aussi, en un sens, à une réduction. Réduction au corps souffrant qui veut se reconstituer. Réduction donc au vivant primordial: en ce sens, en effet, réduction phénoménologique. Réduction par négations, réduction qui rejette. On peut parler à propos d'Artaud d'un matérialisme du corps s'inscrivant dans une conception matérialiste de la subjectivité. Toute la lutte a lieu autour de la réalité corporelle. Deux visions du corps s'affirment dans les derniers écrits d'Artaud: il y a un corps subi et il y a un corps à forger, à

faire. Nous voudrions ici citer deux passages du dernier écrit d'Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*:

Je ne sais pas
mais
je sais que
l'espace,
le temps,
la dimension,
le devenir,
le futur,
l'avenir,
l'être,
le non-être,
le moi,
le pas moi,
ne sont rien pour moi;

mais il y a une chose
qui est quelque chose,
une seule chose
qui soit quelque chose,
et que je sens
à ce que ça veut
SORTIR :
la présence
de ma douleur
de corps,

la présence
menaçante,
jamais lassante
de mon
corps;
(...)[67]

Qui suis-je?
D'où je viens?
Je suis Antonin Artaud
et que je le dise
comme je sais le dire
immédiatement
vous verrez mon corps actuel
voler en éclats
et se ramasser
sous dix mille aspects
notoires
un corps neuf
où vous ne pourrez
plus jamais
m'oublier.[68]

La poésie d'Artaud vaut comme un acte rituel: le verbe y est action, il œuvre contre le Mal dans une pratique totale, à savoir une pratique où le tout du "sujet" et du "monde" sont impliqués. L'écrit renvoie chez Artaud à son "incarnation" nécessaire: il appelle à être lu à haute voix dans une lecture qui implique le cri, le souffle, le "bruit", déjà toute une pratique théâtrale. (Le projet du Théâtre de la Cruauté, par la place même, centrale, qu'il octroie au corps, peut se lire par ailleurs comme

67 *Pour en finir avec le jugement de dieu*, p.95-96, in *Œuvres Complètes* XIII, Gallimard 1974.

68 *Ibid., Post-Scriptum*, p. 117.

le projet d'une culture enfin "incarnée", c'est-à-dire rendue vivante.) Il est vrai que d'une manière générale il y a de l'exorcisme dans l'écriture poétique (cf. Michaux). C'est une pratique vivante, en cela; une pratique de la vie qui se cherche, qui veut surmonter. Une phénoménologie de la poésie se devrait d'en tenir compte. Elle devrait, par conséquent, se garder de tout vouloir ramener à l'Être ou à l'Autre. La phénoménologie, dans la mesure où elle donne une position originaire au corps du soi, au soi dont l'Arkhè est corporel, peut trouver chez certains poètes de quoi nourrir une réflexion sur le corps comme point de départ et enjeu d'une pratique verbale (le corps en tant qu'investi par l'écriture poétique et l'investissant – le corps "en question" dans l'écriture poétique).

b) André du Bouchet

Un poème important d'André du Bouchet, intitulé *Laisses*[69], fait se rencontrer le corps et la matière (naturelle). Le poème, composé de plusieurs fragments, débute ainsi:

L'air, où
je l'aurai dit, aux mains dehors.

Les désignations corporelles, tout au long du poème, sont les suivantes: mains, pas, dents, visage, poignet, souffles, soif, foulée, dos d'homme, vertèbre, debout, jambes, bouche, front, lèvres, je marche, genou des routes, couchés, haleine ronde... (un même terme ayant diverses occurences, souvent).

Étrangeté de la langue d'André du Bouchet, langue délivrée de ses usages habituels qui s'inscrivent dans des syntaxes usuelles (aussi bien quotidiennement que littérairement). Les syntaxes usuelles, justement, sont abandonnées. Mais cet abandon n'est pas une attitude "subversive",

69 Dans le recueil qui porte le même nom, Hachette/Fata Morgana, 1979.

ou négative, de pure destruction. Il est part entière – constitutive – d'une approche renouvelée de ce dont il s'agit dans le rapport du soi au dehors. La poésie d'André du Bouchet est une nouvelle approche du rapport du corps (en tant que soi corporel) avec la matière. Elle a pour site la Nature. Celle-ci s'auto-produit et s'auto-reproduit en ses éléments essentiels (le feu, l'eau, l'air, la terre; la couleur, le mouvement, la forme, la dimension...). Dans la poésie d'André du Bouchet, le geste de l'homme, ses sensations, sa perception, son regard, sa mobilité aussi, viennent croiser cette auto-genèse de la Nature. La poésie d'André du Bouchet se situe à une limite: celle entre le soi et le monde, et de là vient sa double raréfaction – celle, en elle, de l'homme en tant qu'être psychologique, social, historique, culturel (de l'homme ne sont retenus que des traits "irréductibles", qui se rapportent souvent au corps, d'ailleurs); celle aussi, toujours en elle, de la Nature, dont découle l'irréductible de la Nature comme pure objectivité, pure matérialité submergeant – frappant d'inanité, si l'on ose dire – la subjectivité.

La limite est peut-être justement le point de rencontre entre l'irréductible de l'homme et l'irréductible de la Nature. La poésie d'André du Bouchet est la construction d'un objet esthétique où s'opère la rencontre des deux irréductibles. Elle va loin dans l'esthétique poétique, mais elle va loin aussi dans la réduction et dans la constitution: en ce sens, elle est phénoménologie en œuvre ou œuvre phénoménologique. À l'écart de tous les usages et de toutes les syntaxes (mêmes poétiques), elle vaut comme déconstruction affirmative, mais cette déconstruction n'est pas reprise dans une grammaire de maîtrise, une rhétorique au déroulement impeccable, comme en philosophie (cf. Derrida), elle ne se justifie et ne se synthétise pas, elle est pure ouverture de l'inachevé.

Ainsi, la poésie d'André du Bouchet se définit également et surtout par son esthétique singulière s'adaptant à son approche ontologique: elle est la construction d'un objet – le poème – donnant au lecteur une jouissance originale. Le mot, à travers sa spatialisation, sa libération à l'égard des usages habituels et des syntaxes usuelles, des pratiques, même,

connues du rythme et de la sonorité, y acquiert un être propre – à la fois *hors* des réseaux courants de la signification et *dans* sa signification nue (une signification propre qui se signale d'une manière neuve, inouïe), *hors* de l'image (en tant qu'inscrite dans le registre de l'imaginaire) et cependant image simple de son référent (le mot feu en tant qu'image du feu).

c) Philippe Jaccottet

Le langage est finitude. Cette proposition peut avoir des sens multiples. Finitude: l'infini n'a pas lieu – le désir d'infini ne se réalise pas. Que peut être le désir d'infini quand on parle – surtout lorsque cette parole est écriture? Désir de tout dire, ou bien désir de dire la vérité – que tel dire vale comme vérité – , ou bien désir de dire parfaitement, ou bien désir qu'une parole *soit* la plus haute vérité, la plus haute réalité... Désir d'infini dans la parole biblique, dans le Coran, dans d'autres livres sacrés d'autres religions (ou dans le *Tao Tö King*)... Parfois, à la lecture des grands textes religieux, poétiques, philosophiques, on a le sentiment que ce désir d'infini s'y est réalisé. Mais on fait souvent l'épreuve de la finitude du langage en parlant, en écrivant soi-même.

La poésie justement est, parmi les paroles de l'homme, celle où ce désir d'infini s'exprime le plus intensément. L'illusion de la réalisation du désir d'infini a longtemps prévalu, semble-t-il, dans la poésie – jusqu'à la poésie contemporaine où la parole poétique s'est avouée *finie* elle-même. Chez Claudel, chez Saint-John Perse encore, en Turquie chez Dağlarca, l'illusion de la parole infinie demeure et donne son assurance à la poésie. Plus tard l'aveu de finitude se fait, et rarement avec plus de lucidité que chez Philippe Jaccottet qui dit:

> *Parler est facile, et tracer des mots sur la page,*
> *en règle générale, est risquer peu de chose:*
> *un ouvrage de dentellière, calfeutré,*

> *paisible (on a pu même demander*
> *à la bougie une clarté plus douce, plus trompeuse),*
> *tous les mots sont écrits de la même encre,*
> *"fleur" et "peur" par exemple sont presque pareils,*
> *et j'aurai beau répéter "sang" du haut en bas*
> *de la page, elle n'en sera pas tachée,*
> *ni moi blessé.*
> (...) [70]

Mais quelques pages plus loin cet aveu concernant la finitude de la parole poétique en vient à se préciser dans la désignation d'une autre finitude, celle, existentielle, de la mort:

> *Y aurait-il des choses qui habitent les mots*
> *plus volontiers, et qui s'accordent avec eux*
> *– ces moments de bonheur qu'on retrouve dans les poèmes*
> *avec bonheur, une lumière qui franchit les mots*
> *comme en les effaçant – et d'autres choses*
> *qui se cabrent contre eux, les altèrent, qui les détruisent:*
>
> *comme si la parole rejetait la mort,*
> *ou plutôt, que la mort fît pourrir*
> *même les mots?* [71]

La parole poétique est éminemment *finie* lorsqu'elle a en face d'elle la mort, ou lorsqu'elle se tourne vers la mort, qui est la finitude par excellence – la finitude qui pour ainsi dire colle à notre peau...

Demeurons un moment dans la poésie de Philippe Jaccottet. Elle nous intéresse ici du fait d'indiquer comme nulle autre la finitude de

---

70 Dans *Chants d'en bas*, 1974, Gallimard, p. 41.

71 *Ibid.*, p.47.

la parole et celle de la mort, dans leur rencontre. Et il est saisissant que cette rencontre s'effectue à travers une référence à la finitude du corps en tant que sa déchéance, comme une marche hors de la vie faisant souffrir ce qui reste encore de vie. Nous voulons renvoyer au livre qui s'intitule *Leçons* [72]. Ce livre, dans sa sobriété, sa retenue, son émotion contenue, désigne le mouvement vers la mort – le mourir – d'une personne proche:

> (...)
> *Vient un moment où l'aîné se couche*
> *presque sans force. On voit*
> *de jour en jour*
> *son pas moins assuré*.
> (...) [73]

Citons quelques références corporelles:

> *Il ne pèse presque plus*.[74]
>
> *Il n'entend presque plus*.[75]
>
> *Même tourné vers nous,*
> *c'est comme si on ne voyait plus que son dos.*
>
> *Dos qui se voûte*
> *pour passer sous quoi?*[76]

72 Gallimard, 1969.

73 *Op. cit.*, p. 12.

74 *Ibid.*, p. 15.

75 *Ibid.*, p. 19.

76 *Ibid.* p. 19.

Dans cette strophe surtout:

> *Quelque chose s'enfonce pour détruire.*
> *Quelle pitié*
> *quand l'autre monde enfonce dans un corps*
> *son coin!* [77]

Et:

> *Si c'était le "voile du Temps" qui se déchire,*
> *la "cage du corps" qui se brise,*
> *si c'était l'"autre naissance"?* [78]

Jusqu'au terrible poème qui nomme le cadavre, la pourriture, le crachat[79]. Les poèmes qui le suivent sont plus pacifiés. L'insupportable, dit sans détours, avec une grande pudeur et une grande simplicité, c'est vrai qu'il peut devenir dans les poèmes de Philippe Jaccottet le poignant – une charge d'émotion qui, paradoxalement en apparence, augmente notre force de vie – , qu'il peut donner lieu à la Beauté quand même, procédant de la transfiguration artistique de la souffrance. C'est que la poésie à travers son aveu même, "moderne", de finitude et dans sa rencontre de la mort demeure un travail artistique et qu'elle n'oublie pas l'idée de la Beauté. Et en tant qu'un tel travail elle sert la vie, elle est au service de la vie, elle renforce la vie dans sa référence même à la mort. (Rappelons ainsi une grande différence de la poésie avec la philosophie: la poésie est un art alors que la philosophie n'est le plus souvent qu'un "discours sur", s'auto-contrôlant en référence à des règles, des grammaires, des définitions, des modèles "extérieurs", académico-historiques, et qui y fonde sa justification et son autorité.)

77 *Ibid.,* p. 21.

78 *Ibid.,* p. 25.

79 *Ibid.*, p. 27.

d) Gottfried Benn

Morgue und andere Gedichte, publié à Berlin en 1912, est le premier recueil du poète allemand Gottfried Benn. Médecin, celui-ci décrit dans ce livre des scènes de morgue. Ces poèmes, au cynisme provocateur, qui sont à la limite du supportable, constituent une approche pour le moins singulière du corps dans sa finitude. Ce n'est pas seulement le corps mort – le cadavre – qui est décrit, mais la dissection qui le prend pour objet – la dissection comme travail sur le corps. Expression-choc, expression-limite, un poème de *Morgue* saisit le lecteur parce que c'est le corps humain qui y est en question. L'image du corps mort vaut, par imagination identificatoire, comme une anticipation de ma propre mort (ou de celle de mes proches). L'essence sublimatoire de l'art est remise en question dans l'expressionisme, dont *Morgue* constitue un jalon important. Le désordre causé dans l'organisme mort (par déplacement, arrachement des membres ou des organes, intrusion d'objets extérieurs comme l'aster ou les rats) à travers la dissection ajoute un surplus au malaise provoqué par le spectacle du cadavre car le corps est alors devenu l'objet d'une froide manipulation désorganisatrice, où la place ordonnée d'un membre ou d'un organe ne compte plus, où, les objets extérieurs venant indifféremment se mêler au corps désormais objet, l'homogénéité corporelle se perd...

PETIT ASTER

Un livreur de bière noyé fut hissé sur la table.
Quelqu'un lui avait coincé entre les dents
un aster mauve clair-foncé.
Lorsque, partant de la poitrine
sous la peau
avec un long couteau
j'enlevai langue et palais,

je dois l'avoir heurté car il glissa
dans la cervelle à côté.
Je le lui fourrai dans la cavité de la poitrine
parmi la frisure de bois
lorsqu'on le referma.
Bois tout ton saoul dans ton vase!
Repose doucement
petit aster! [80]

Finitude d'après l'incarnation. La mort elle-même comme un nouveau processus (doublement: à travers la putréfaction déjà engagée et à travers la dissection). Ou: incarnation du cadavre (si l'on peut oser cette expression). Habituellement, dans la communauté humaine, le corps mort doit se cacher. Mais il y a une curiosité humaine qui cherche à voir l'être cadavérique (les médias le savent bien, qui exploitent cette curiosité, cette sorte de pulsion scopique). L'esprit morbide qui donne à voir ou cherche à voir l'être cadavérique, la matière du non-vivant, ou le non-vivant comme objet déformé et désorganisé pourrait être interprété en termes de nihilisme (bien que Benn, quant à lui, se soit dit nietzschéen à cette époque). Mais ceci ne doit pas servir à refouler la légitimité et l'intérêt philosophiques – sinon littéraires ou artistiques (cf. certaines représentations de Dürer ou de Goya, entre autres) – d'une interrogation concernant l'être cadavérique dans le cadre de la double problématique de l'incarnation et de la finitude.

(Version retouchée du texte d'une conférence donnée à Paris XII lors d'un colloque sur L'Incarnation: Poésie et Phénoménologie, en mars 2000, et publiée dans la revue Thauma *en 2008. Parmi les participants du Colloque figuraient Jacques Garelli, Éliane Escoubas, Natalie Depraz, Jérôme Thélot, Sébastien Labrusse, entre autres.)*

80 *Op. cit.,* p. 101.

PASSION ET EXPRESSION

Vaste question: quel est le mode de donation des œuvres ?

Un mode de donation spécifique de l'art (en particulier de celui d'aujourd'hui) : l'œuvre se donne *à lire* (analogie avec le texte; parfois, dans l'art conceptuel, coïncidence avec le texte). Une lecture de l'œuvre s'impose.

Il faut déchiffrer – "lire" – l'idée qui commande à l'œuvre. L'idée de l'œuvre, c'est "la pensée de la forme" qui la détermine, et c'est aussi ce que l'œuvre veut signifier, "montrer", en même temps que son enjeu (en quelque sorte, ce qu'elle démontre): il y a ainsi plusieurs niveaux de l'idée, ou l'idée concerne plusieurs niveaux. Du point de vue du récepteur de l'œuvre d'art, l'idée c'est l'intention de sens (s'exprimant ou exprimée dans l'œuvre – un premier sens du terme expression –), quelque chose de transcriptible en un un énoncé, qui doit "découler" du figural ou du matériel reçu: l'idée une fois "déchiffrée" ou "lue", l'image est comme sa lettre, un reste qui vaut aussi pour lui-même mais qui ne se libérera pas du sens plus ou moins complexe qui est à sa base et qui ne cesse de se manifester à travers lui. L'idée qui commande à l'œuvre peut être, par exemple, l'affirmation de ce qui est fondamentalement anti-discursif, la couleur par exemple. Le "déchiffrage" consistera justement dans la constitution d'un énoncé du type: "ici, le bleu en tant que tel est affirmé, sans récit, sans signification langagière". Peut-on dire

"sans intention de sens, pas d'œuvre", l'œuvre se définissant par cette articulation d'une intention avec une matière ? Ne déchiffrait-on pas déjà, au 17ème siècle, une œuvre de Poussin, par exemple; ou au siècle précédent, l'École d'Athènes d'un Raphaël, ou n'importe quelle œuvre, au fond, de la peinture ancienne ? L'art moderne et celui d'aujourd'hui ne constitue-t-il pas, à travers la prolifération des médias (dont les médias techniques comme la vidéo ou l'ordinateur), une multiplication des voies qu'emprunte l'intention (avec, tout au plus, une amplification sans précédent de l'intention "critique") ?

Avec les médias, ce qui a changé, aussi, c'est que la "lecture" de l'œuvre s'effectue dans des rapports spatiaux (à l'œuvre) multiples. Une installation "constitue" un lieu singulier – une œuvre comme lieu justement: la lecture est tridimensionnelle, elle inclut aussi une mobilité plus complexe du spectateur/lecteur.

L'image pure (l'image sans référence à un énoncé quel qu'il soit), est-ce un vœu de philosophe et d'écrivain (c'est-à-dire des personnages qui sont dans la tension qu'implique le concept, et dans le langage, rêvant alors d'en sortir, de s'en libérer) ?

L'artiste ne peut pas se défaire d'une *intention* (plurielle) et l'œuvre d'une *traduction* (en un énoncé, qu'elle manifeste). L'œuvre sans cette traduction n'est pas "insignifiante" (au sens plein, si l'on ose dire), elle est en manque de son sens. L'œuvre "ratée" est une œuvre dont l'intention est originellement floue ou entièrement "copiée" d'une autre œuvre. Une œuvre dont l'intention n'a pas été élucidée faute de savoir-faire dans le décryptage ou faute de temps, ou encore faute d'intérêt, peut être "réussie" (c'est-à-dire dotée d'une intention originale et certaine).

Voilà que nous nous mettons à parler des critères (de la réussite et du ratage).

Cas de l'œuvre aléatoire: un son au hasard, une image au hasard, devant valoir par eux-mêmes, sans référence à un système, à un ordre de rationalisation – l'œuvre autre – , on peut certes les concevoir, en art; mais dans la pratique de la réception il y aura toujours le *savoir* que c'est

une œuvre aléatoire, que le hasard y est en jeu, qu'aucune signification n'y a cours: savoir d'une *intention*, quand même, l'intention d'être sans intention. Les habitudes de la perception (la mise en lien, la mise en continuité des moments de la perception) et de l'appréhension (l'usage des catégories), s'articulant avec les habitudes de la culture (analogies avec des modèles; référence aux récits de l'histoire de l'art, etc.) venant elles-aussi, automatiquement, se surimposer (faire écran) au fait "sauvage" du hasard (la tentative de les écarter en tient forcément compte, cercle vicieux qui rend le combat inutile).

La vision s'articule donc avec la lecture. Les yeux lisent. Par les yeux, l'intellect lit.

Peut-on dire, aussi, en accord avec les principes fondateurs de l'esthétique: l'œuvre donne *à jouir*? Où sera alors la jouissance: dans la lecture ou bien dans la vision? Jouissance intellectuelle et jouissance visuelle semblent faire deux.

Intention de l'artiste. Lecture de cette intention par le spectateur. Nous sommes là dans le jeu de l'intellect, à quoi certes – à part chez les "conceptuels" – ne se réduit pas l'œuvre d'art. Parler d'une jouissance de l'intellect ne devrait valoir que comme une métaphore. Or, il faut bien noter qu'en tant qu'êtres parlants nous sommes dès l'origine dans une approche par l'intellect, en tant que, d'une manière fondamentale, situés linguistiquement, en tant que pour ainsi dire régis par ce Logos dont parle Héraclite (au fragment 1). Notre rapport aux choses, usuellement, est *logique* (c'est-à-dire mû par la signification linguistique et ses grammaires possibles). Nous *signifions* la matière, l'objet, tout ce qui est figure visible ou son donné aux sensations, en le recevant comme inscrit dans un ordre de significations, ou bien, si sa réception, au début, pose problème, en l'y inscrivant. À l'inverse, produisant l'objet esthétique, nous y apposons notre perspective *logique*. En ce sens, au moins dans un premier temps, *le logique est sous-jacent à l'esthétique* – et ceci peut être considéré même comme une condition de l'œuvre d'art. En effet, ce dont il doit être question dans l'art, c'est: une certaine manière de faire advenir (de faire

que se manifeste) un objet esthétique. Cette manière – soit l'intention, le jeu de l'intellect, la perspective logique – , essentiellement lisible par le récepteur, et réalisé par la maîtrise des médias, doit donc donner un objet – l'œuvre – aux sens (des récepteurs). La finalité de la production artistique est bien cette donation esthétique. Mais cette donation esthétique est dépendante de la donation de l'idée (ou intention). L'œuvre donne à jouir en tant qu'elle donne à lire, mais il faut insister sur le fait que sa finalité est la donation esthétique et la jouissance que celle-ci implique. L'œuvre – c'est une loi de l'esthétique – ne doit pas donner plus à lire qu'à jouir; son but ne doit pas être la lecture avant tout (car alors on s'écarte de l'esthétique et on se rapproche de l'écriture).

La jouissance de cette donation esthétique (ou jouissance proprement esthétique) inclut (implique) la reconnaissance d'une intention, c'est-à-dire d'une idée (à plusieurs niveaux, comme on l'a indiqué plus haut) sous-jacente à l'œuvre. Et reconnaissance, ici, signifie aussi bien la "lecture" de l'intention que la gratitude à l'artiste qui a eu l'idée. En art, la jouissance s'accompagne donc de la reconnaissance dans son double sens. L'œuvre donne jouissance, mais aussi reconnaissance. La jouissance est bien dans la vision ou dans l'écoute, mais elle a un lien essentiel avec la lecture, en tant que reconnaissance. Pour jouir de l'œuvre, il faut pouvoir la lire (la lecture comme condition de la jouissance). Mais on doit bien souligner que la jouissance de l'œuvre d'art n'équivaut pas à un "plaisir du texte". On ne jouit pas, en art, du sens que l'on déchiffre (comme on prendrait plaisir à la lecture d'un texte); mais le fait de lire, de déchiffrer, de reconnaître l'idée de l'œuvre permet d'entrer esthétiquement en contact avec l'œuvre, de s'ouvrir à la donation esthétique de l'œuvre, c'est-à-dire d'en jouir, sans que l'acte de lecture – acte de reconnaissance – cesse pendant cette jouissance (ce n'est pas: on lit, puis on jouit, mais il y a une certaine superposition entre la reconnaissance – dans son double sens – et la jouissance).

Nous avons jusqu'à présent insisté sur le lire. Le thème du jouir auquel nous avons lié le lire nous introduit dans le domaine

de l'affectivité. Le terme d'"esthétique" réfère aux sensations et plus généralement au domaine de l'affectivité. Le rapport avec une œuvre d'art constitue une région privilégiée du domaine général de l'affectivité. La recherche esthétique et son approche des œuvres d'art ne peut occulter la question de l'affectivité puisque l'œuvre d'art, chez son auteur comme chez son récepteur, concerne esssentiellement la faculté de sentir, c'est-à-dire d'être affecté. La sensibilité et l'affectivité peuvent être philosophiquement définies comme passivité. La passivité est aussi bien du côté de l'artiste que du côté du récepteur. La passivité de l'artiste, en tant que son affectivité ou sa sensibilité, est le fond sur lequel celui-ci agit, c'est-à-dire produit ou crée. Elle est ainsi inséparable de son activité, en étant sa condition. De même, le récepteur d'une œuvre d'art est fondamentalement passif, et son jeu d'imagination en face de l'œuvre d'art – qui est son activité première, mais pas la seule, au contact d'une œuvre – se fonde sur cette passivité réceptive. "Passion" est une manière de dire la passivité. Avant d'être telle et telle "passion", avant d'être intentionnelle, toute "passion" est "passivité", c'est-à-dire pouvoir d'être affecté. Michel Henry, dans sa démarche philosophique originale (cf. *L'Essence de la Manifestation*, 1963) désigne ce pouvoir anté-intentionnel comme auto-affection de la vie par elle-même, comme le s'auto-éprouver de la vie. Nous n'allons pas nous lancer ici dans une métaphysique de la passion. Ces quelques remarques doivent nous indiquer seulement la profondeur du débat concernant l'affectivité. L'approche de l'esthétique ne peut qu'en tenir compte. Une philosophie de l'affectivité, comme celle d'un Michel Henry par exemple, intéresse au plus haut point la recherche esthétique. L'approche de l'œuvre d'art, avant que d'être critique, historique, sociologique, polémique ou journalistique (c'est ce qu'elle est malheureusement le plus souvent) doit se fonder sur une pensée de l'affectivité.

L'approche passionnelle de l'œuvre d'art, cependant, comporte un risque. Elle peut conduire, justement, d'une part à omettre ce que l'on

a plus haut signalé sur l'intention et le lire et, d'autre part, à omettre voire mépriser tout ce qui concerne l'historique et le symbolique (nous reviendrons sur ce deuxième point).

Il y a aussi des définitions de l'entité-œuvre comme *champ*. Champ de forces, précisément (cf. Artaud sur Van Gogh, ou Deleuze sur Bacon, ou les conceptions de Klee, entre autres). Ces définitions mettent bien l'accent sur le caractère sauvage de l'œuvre. Aucun texte n'y serait inscrit (par conséquent ne s'y donnerait à lire) sauf – et alors sur un plan métaphorique – celui constitué par le jeu des forces "élémentaires" ("texte" d'avant le langage). Ces forces pouvant être des forces naturelles ou passionnelles (on n'est plus, avec ces conceptions *énergétiques*, dans le seul registre de l'affectivité ou de la "passion"). (Pour l'approche proprement "passionnelle", on peut citer le travail récent de Michel Henry sur Kandinsky: *Voir l'Invisible*, 1988.)

On ne peut dénier la part de vérité de ces tentatives, centrées donc sur l'affectivité, les sensations, les forces "intérieures" ou bien "extérieures", etc. Elles sont plus profondes, en tout cas, que les approches axées sur les idées, le discours, le texte, la sociologie, l'histoire, la valeur critique... Elles concernent plus proprement le domaine de l'esthétique que ces dernières. Mais elles ont toutefois besoin de limiter, si l'on peut dire, l'euphorie de leur affirmation de l'affectif ou du vital, ou bien encore de l'énergétique, par une prise en compte aussi bien de ce que l'on a nommé l'"intention" que de l'historique et du symbolique.

Mais revenons à notre question de l'affectivité. L'affect comme grande motivation et enjeu de l'artiste. Source et destination phénoménologique incontestable de l'œuvre d'art (même, souvent, quand celle-ci s'écarte des limites de la donation phénoménologique naturelle en matière de sensation et de perception, dans un usage de la technologie ou du discours écrit).

Passion, nous y revoilà. Doit-on dire qu'en art la passion *se présente*, ou bien qu'elle est *représentée*, ou bien encore qu'elle *s'exprime* ? Ces termes à origine métaphysique accusée, on peut difficilement s'en servir

aujourd'hui, à moins de prendre des précautions philosophiques demandant beaucoup d'efforts. Il faut sans doute trouver une manière *pratique* de parler de l'art à partir de l'affectivité et de la passion, qui fasse l'économie de ces efforts. Présence, présenter supposent un dévoilement, la manifestation, l'apparaître, un devenir-visible (ou un devenir-audible, s'il s'agit de musique). Il y a bien une venue à la présence de l'œuvre d'art qui est sa gestation, son élaboration formelle et matérielle, où est impliquée ce que nous avons nommé l'intention. Il y a venue à la présence, aussi, au sens où le récepteur découvre l'œuvre au fur et à mesure (dans une durée réceptive ou durée de la réception). Est-ce qu'avec l'œuvre d'art son fond passionnel ou affectif advient-il aussi? Oui, en tant qu'on suppose que ce fond *s'exprime* dans l'œuvre. La venue à la présence de la passion à travers la venue à la présence de l'œuvre s'effectue dans un mode particulier. Ce qui vient à la présence, comme passion, n'est pas une représentation ni un signe. Le pathétique n'est pas représenté, n'est pas davantage donné par un signe (lequel lui serait, par définition, extérieur), il est là, se donnant comme ce qu'il est dans et à travers l'œuvre. Il est là, mais il n'est justement pas là comme une figure matérielle donnée à la perception, ou une figure imaginaire (figure donnée à l'imagination). À travers le visible (réel ou imaginaire) de la forme, il y a un invisible du pathétique, lequel est pourtant là ("dans et à travers l'œuvre"). Il est là en tant qu'il se donne, non pas à voir ou à entendre, mais à sentir. À travers la surface du visible (surface essentielle pouvant inclure toute profondeur spatiale simulée – bidimensionnelle – ou réelle) il y a une profondeur invisible qui est celle d'un pathos ayant accédé à la présence dans son mode propre.

Représenter la passion peut n'avoir aucun rapport avec le fond pathétique. Dans l'art pathétique, il ne s'agit pas de la représentation de l'affect. Combien sont pauvres nombre de ces tentatives entreprises pour représenter ou reproduire l'inconscient. On en trouve de malheureux exemples dans le surréalisme ou dans un certain sous-expressionisme. En un sens, c'est céder à la plus grande facilité (d'autant plus que c'est depuis

très longtemps de mode et que cela passe pour un acte de transgression) que de chercher à représenter en art le désir, la souffrance, ou l'angoisse, etc. Le passionnel ou l'affectif fait l'objet de pratiques multiples de la création artistique (jusque dans nos jours même, et à travers la transformation continue du médium). On peut ainsi parler d'une surenchère de la passion en art qui ne peut que laisser perplexe et même dégoûter de tout ce qui touche à la passion dans la création artistique. Or, comme on vient de le voir, dans un art proprement pathétique, il ne s'agit pas de la représentation mais bien de la "présentation" même de l'affect, c'est-à-dire de sa venue à la présence. On a dit que le fond passionnel ne venait à la présence qu'en tant qu'il *s'exprimait* dans l'œuvre. Il faut définir ici ce que l'on entend par *expression*.

Ce terme s'indique donc ici en rapport avec le problème de l'affect. Le travail à partir de l'affect (caractéristique de beaucoup de formes de l'art) peut-il être ainsi désigné comme "expression de l'affect"? Il n'en est pas de la notion d'expression comme de la notion de représentation. Toute grande mutation de l'art (ou changement d'époque) a valu, on le sait, comme une remise en question d'un ordre déterminé de la *représentation*. Il y a une histoire de la représentation; la représentation a des "époques" (pour parler comme les heideggeriens). Or, la notion d'expression semble résister à ce point de vue historique. S'il y a de l'affect qui est en jeu (et on ne peut pas supposer que de l'affect ne soit pas en jeu dans une œuvre d'art – étonnant réflexe ou préjugé qui commande à notre réception de l'œuvre), il *s'exprime*, est-on enclin à penser, il est impliqué dans la production artistique et dans son produit. Où, justement, se localise, dans l'œuvre d'art achevée et exposée, cette expression, peut-on se demander? N'est-elle pas de l'ordre de la supposition, sans preuve valide (car ce qui paraît une expression peut avoir été feint)? (La problématique de l'expression nous renverrait alors au plan d'une réflexion sur l'expérience privée, telle que l'a tentée Wittgenstein.) Ou n'y a-t-il pas, dans l'essence de la subjectivité, un fondement phénoménal

à cette supposition d'expression? Ce fondement serait constitué par une modalité majeure du rapport subjectif avec une œuvre d'art. Je me rapporte affectivement à une œuvre d'art: je l'aime ou je la repousse, ou j'y suis plus ou moins indifférent. (L'artiste, même, tient le plus souvent compte de ces possibilités affectives de son public; voulant soit séduire, soit provoquer, soit même séduire par la provocation – aux époques qui aiment la provocation, où la provocation rapporte, comme aujourd'hui). Il y a, entre moi et l'œuvre d'art, un *pathos-avec* (pour parler comme Michel Henry), c'est-à-dire un rapport de sympathie ou d'antipathie (ou de pathos réduit ou froid, dans le cas de l'indifférence). On peut objecter que je puis aussi bien aimer ou non un paysage, un objet naturel ou un objet produit par l'homme sans intention artistique. Et certes, à la suite de Bergson, on peut parler d'un rapport fondamental de sympathie entre animaux ou entre l'homme et les animaux. Mais le rapport affectif avec un objet naturel ou un animal est d'un autre ordre que le rapport affectif avec une œuvre d'art. Dans l'œuvre d'art, je puis sentir la subjectivité d'un autre homme, non pas seulement dans ses motivations artistiques (ses intentions et orientations dans le contexte historique de l'art) mais aussi dans ses motivations affectives fondamentales (sa capacité d'aimer, d'espérer, de vouloir, de se révolter, de rejeter, etc.). Et par le biais de l'œuvre d'art c'est avec cette subjectivité autre que je puis entrer en rapport. Le problème du rapport affectif avec l'œuvre d'art entre ainsi dans le registre général du problème de l'intersubjectivité.

Toutefois, il faut rappeler un danger que nous avons évoqué tout à l'heure.

L'accent porté sur la passion, l'affect, et sur l'expression, dans le cadre général d'une problématique phénoménologique fondamentale, risque de reléguer à un plan secondaire, ou "inessentiel", toutes les questions liées au domaine historique du symbolique (où joue, pour l'art aussi bien que pour tous les domaines de l'esprit et de la culture, la médiation des textes religieux, des institutions sociales et des théories). La phénoménologie

pure (qu'elle soit de la perception, du visible, de l'inapparent ou de la vie) doit toujours être relayée par une non-phénoménologie qui est pensée du symbolique et des institutions (pensée de la médiation symbolique dans le sens de Ricœur) pour pouvoir parler avec pertinence de l'œuvre d'art.

Note sur l'improvisation

Définissant l'expression artistique comme travail à partir de l'affect, nous pouvons mettre l'accent sur la notion de spontanéité et, liée à celle-ci, sur la notion d'improvisation. Dans la phénoménalité usuelle, l'expression affective s'improvise spontanément (en s'inscrivant, certes, dans des formes d'expression pré-tracées). Le rire, les pleurs, les cris de douleur (ou les complaintes élégiaques qui peuvent en tenir lieu), la formulation du désir, de l'amour ou du mépris constituent de tels cas d'improvisation. En art, à travers la dimension plus ou moins complexe de la forme et de l'intention qui s'y investit, l'affect a une percée immédiate, ne souffre pas de retard (originarité immédiate – même au sein d'une forme initialement donnée – par la suite re-travaillée, ré-élaborée): cette percée est celle du niveau primitif de l'affectivité. Les domaines et conceptions de l'art qui permettent le déploiement de cette percée immédiate de l'affect ont joui durant le 20ème siècle d'une grande faveur publique (cf. le jazz ou l'expressionisme, ou encore le théâtre de la cruauté d'Artaud). Le formalisme même, dans certaines de ses manifestations majeures, a une relation essentielle avec l'affectivité (cf. le sérialisme des Trois Viennois, la musique de Varèse, la peinture de Kandinsky ou de Klee, le travail de Duchamp, etc.). En fait, tout grand art de toute époque est une articulation entre richesse formelle et profondeur affective. L'improvisation spontanée de l'expression affective est une assise de l'œuvre au même titre que son assise formelle. Seulement cette assise affective est pré-élaborée par une forme donnée (où gît l'idée

ou l'intention), plus ou moins singularisée, et elle est souvent ré-élaborée à travers le travail matériel[81]. (On peut demander ce qu'il en est du cas de l'art aléatoire: dans les possibilités ou chances qu'ouvre une telle œuvre, celles de l'affectivité sont elles-mêmes incluses. Qu'en est-il, aussi, autre registre, des conceptions qui rejettent toute part subjective, conceptions de la formalité pure ou celles qui prônent un objectivisme radical? On peut répondre brièvement, et pour conclure, que la dénégation de l'affectivité paraît une réduction imaginaire, sans fécondité en art.)

(Conférence donnée dans le cadre de la Biennale d'Istanbul, le 2 octobre 1999, et publiée dans sa traduction turque dans Madde ve Karanlık*, 2003, éd. Norgunk)*

81 La forme est une idée; celle-ci peut-être plus ou moins singulière. Il y a des formes "reçues" (par exemple la figuration baroque, le cubisme, la fugue dite d'école, le sérialisme "orthodoxe") mais qui permettent presque toujours des variations ou des perspectives singulières. Il y en a d'autres qui sont la création de leur auteur et ne valent souvent que pour une seule œuvre (comme c'est le cas assez fréquemment dans la musique contemporaine ou dans l'art contemporain en général). Autrement dit, l'idée, à son niveau essentiel, est formelle, ou "formalisante", ou "formatrice": c'est une pensée de la forme afin de déterminer "ce qui va avoir lieu", à savoir toute l'élaboration matérielle et la "présentation de l'affect" (en ce sens, la forme est le réceptacle pour la manifestation de l'affect). D'après ce qui précède, on peut affirmer que l'élaboration matérielle de l'œuvre et l'élaboration (ou plutôt la ré-élaboration) de l'affect qui y est en jeu vont de pair.

SUR DERRIDA

(Une ébauche)

On peut, irrité aussi bien par le phénomène de la mode et par les effets du vedettariat que par un apparent flou philosophique, choisir d'omettre purement et simplement Jacques Derrida.

Il peut être salutaire, aussi, à certains égards, d'être à l'abri d'une possible influence de Derrida, à laquelle peut donner lieu, par exemple, la fascination qu'exerce la maîtrise à la fois circonspecte et audacieuse de l'auteur (et son autorité dans le maniement, voire la fabrication, de notions "actuelles" – on n'ose dire modernes ou post-modernes – comme l'autre, l'écriture, la différence – ou la *différance* – , aujourd'hui la justice ou l'hospitalité, et bien sûr la déconstruction).

Il peut être salutaire d'être à l'abri de l'influence de Derrida parce que sous son emprise on peut se mettre à l'imiter, timidement ou pas, à faire comme lui, à essayer d'aller dans le même sens, c'est-à-dire, souvent, par malheur, errer et plutôt errer mal.

Or, inversement, on se doit de reconnaître qu'omettre ou oublier Derrida présente aussi un certain danger. Car on peut tomber dans des pièges que sa fréquentation nous aurait aidés à éviter.

Sont-ce là, en gros, les pièges de la présence ? Et lui, Derrida, à l'opposé, ne tombe-t-il pas (et n'entraîne-t-il pas ceux qui le suivent)

dans ce qu'on peut appeler les pièges de la différence ? C'est ce que nous essaierons de voir tout à l'heure.

Lire Derrida ne doit pas consister à l'épouser sans réserve, ni même à l'épouser de quelque manière que ce soit. Il doit bien y avoir une façon de se servir de Derrida tout en ébauchant une "déconstruction" de ce qu'il fait. Mais dans cette déconstruction, on ne peut s'y prendre comme lui. (Au fait, est-ce que lui s'y prend d'une seule manière déterminée ?) D'ailleurs, il ne faut sans doute même pas nommer déconstruction une lecture à la fois proche et distante de Derrida.

À la vérité, ce que nous tentons ici n'est peut-être après tout qu'une manière comme une autre de conjurer Derrida. Mais il vaut mieux tenter de le conjurer en le lisant et en l'utilisant qu'en le refoulant altièrement: on a à y gagner, et c'est en somme l'énigme d'un gain que Derrida nous octroierait (octroierait à quelqu'un qui ne pense pas comme lui) qui est l'enjeu de notre approche.

Époques

Le premier Derrida (années 60-70): il s'agit bien d'une "attaque", d'une "(re)mise en question" de la philosophie. La parole de Derrida n'y est pas neutre: elle prend position pour l'altérité (indécidable ou indéterminable).

Ensuite, avec des livres comme *Glas*, *La Carte Postale*, il s'agit d'une nouvelle expérience de l'écriture: une philosophie qui devient écriture; une "écriture de la lecture" (parce que le rapport au texte de l'autre est requis dans la pratique de l'autre texte).

La "stratégie de l'autre" joue dans ces textes d'une manière plus positive ou "affirmative" (pratique positive de la déconstruction, si l'on veut). Y règne l'affirmation (sous des termes multiples) de l'autre, d'une altérité (une telle affirmation comme enjeu de la déconstruction).

Mais la démarche textuelle de Derrida paraît souffrir d'une oscillation entre la lecture philosophique, qui ne peut se démarquer tout à fait de l'usage d'une grammaire philosophique établie, et l'écriture poétisante (où s'affirme, et cela peut paraître assez surprenant, la singularité "subjective" ou "personnelle" de l'auteur, parfois dans l'opacité de ses allusions privées).

Une troisième manière (et "époque") (à partir de la moitié des années 80, à peu près), moins agressive et poétisante, moins "ambitieuse", donc, revient sur un ton en effet plus modeste à l'interrogation philosophique "pure", en retrouvant aussi, d'un œil il est vrai toujours "déconstructeur", le sillage de Heidegger et surtout celui de Levinas, plus proche que jamais. L'affirmation y devient celle d'"autrui", au lieu de l'autre indéterminé ou indéterminable. (Nous reviendrons sur ce glissement de l'autre vers autrui, en œuvre chez Derrida, mais aussi bien, avant lui, chez Blanchot, lequel est justement l'une des plus grandes références de Derrida.)

Entre folie et éthique

Nier la présence et l'être ne peut avoir pour conséquence, dans une certaine approche (qui fut, à la suite de Blanchot et de Klossowski, celle des penseurs français qui s'affirmèrent dans les années 60 et 70, c'est-à-dire de Foucault, de Deleuze, de Lyotard, et aussi, dans un sens, de Derrida), qu'affirmer, sinon la folie, du moins une certaine idée du délire et de la perte du moi: en un mot, affirmer l'éternel retour, en un sens nietzchéien précisé par Klossowski et Blanchot (cf. de ce dernier "Nietzsche et l'écriture fragmentaire"dans *L'Entretien Infini*, et *Le Pas Au-Delà*). Mais la position de folie s'avère philosophiquement intenable (elle ne peut être tenue et soutenue que dans le récit littéraire, genre Blanchot et Duras).

La position de folie est non seulement intenable dans le discours philosophique mais elle est aussi *socialement* intenable pour le philosophe

parce qu'elle tombe en contradiction avec le rôle ou la place sociale du philosophe en tant qu'enseignant, conférencier, voire intellectuel.

Une autre sollicitation, venant de l'éthique et de la justice (la politique étant "habilement" contournée, semble-t-il) permet alors de nier à meilleurs frais présence et être dans la délimitation d'une éthique de la responsabilité (dérivée de Levinas).

De l'altérité radicale impossible à assumer philosophiquement et socialement (il faudrait peut-être dire existentiellement) à l'approche d'autrui une mutation devient possible.

Il y a à déconstruire...

Il y a à déconstruire... D'où vient cette injonction, cet "il y a à..." (cette injonction donnée, ce don sous la forme d'une injonction)?

Quel est l'enjeu de la déconstruction ? L'affirmation de l'altérité, comme on l'a indiqué plus haut ?

Derrida *lit*; il écrit *à partir* du texte de l'autre. Sa stratégie consiste, en somme, à dévoiler dans le texte de l'autre sa part ou ses capacités d'*affirmation autre* (à dévoiler cela en se l'appropriant) et dans le même temps ses limites eu égard à cette affirmation, tout ce qui rend ce texte quand même tributaire de la métaphysique, etc. (ce moment de délimitation rendant en quelque sorte plus propre l'approprié...). (Grande différence avec la poésie qui, à de rares exceptions près, prend son départ en elle-même.) Il est tributaire, sur le plan formel et stylistique (pourquoi ne pas dire grammatical ?) d'une certaine démarche universitaire actuelle (en dépit de tout ce qui singularise, certes, son style). (Par ailleurs, dans la mesure où l'on peut dissocier de ce plan formel le plan de la stratégie et celui des idées, on ne peut que souligner l'originalité de la pensée de Derrida, sa qualité novatrice.) Cette manière d'écrire la philosophie s'enracine dans une époque de la philosophie (époque actuelle régie par un certain type de discours universitaire). Toute tentative d'échapper à

cette manière d'époque reste dépendante de cette manière (reste enfermée dans sa clôture en ne mettant pas en question – en ne déconstruisant pas – la manière elle-même, ou le "style", la grammaire philosophique établie).

Bref, l'affirmation de l'altérité (l'autre, autrui), si elle est l'enjeu ou le mobile de la déconstruction, s'effectue dans l'identité d'une grammaire établie.

Affirmation de l'altérité: aller *au-delà* (de l'être et de la présence, du temps compris à partir de la présence, etc.), "nouer avec l'avenir" (un grand privilège est accordé à l'avenir, chez Derrida, nous y reviendrons), aller vers l'autre homme...On peut lire, dans les textes de Derrida, l'appel d'une "tout autre langue" ou simplement du "tout autre". Il y est dit aussi que l'appelé n'arrivera jamais (à la présence). L'impossibilité d'*être présent* est paradoxalement la condition de l'appelé. Comme si la présence valait comme la mort, comme si *présence* était *mort*. (On voit en quoi la "théologie négative" a pu intéresser Derrida au cours de ces dernières années. C'est en ce sens, aussi, que la déconstruction est errance: elle n'arrive (ne parvient) jamais au tout autre, ou le tout autre "ne lui arrive" jamais; il n'y a pas, dans le discours écrit, un moment à partir duquel commence le tout autre.)

L'appel de l'autre, a-t-on dit, *se lit* dans les textes de Derrida. Mais en quoi y *résonne*-t-il? (Au sens de pouvoir être *reçu* comme appel, de pouvoir *toucher* le lecteur comme appel...) La grammaire philosophique établie lui permet-elle de se faire "entendre" vraiment ? L'appel de l'autre ne résonne-t-il pas mieux dans certains textes littéraires, en poésie particulièrement? N'est-ce pas vers quelques-uns de ces textes (Artaud, Jabès, Mallarmé, Blanchot surtout et toujours, Celan...) que Derrida se tourne si souvent, fasciné...? (En philosophie, le cas de Levinas constitue une exception marquante dans le problème du retentissement de l'appel de l'autre: l'écriture d' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, surtout, transgresse souvent ce que l'on nomme ici la grammaire philosophique établie et laisse retentir très haut l'appel.)

L'écriture-pensée

Derrida, c'est son droit, interroge la pertinence, sur le plan non plus de la métaphysique mais de la "pensée", des termes comme propre, présent, temps... Mais un philosophe est-il enfermé dans la terminologie dont il fait usage ? Un terme de provenance métaphysique – soit le terme de présent – ne peut-il pas être utilisé pour désigner *la chose même* qu'on vise en disant "présent" ? La méditation philosophique n'est-elle pas *aussi* et *déjà* au-delà des termes qu'elle emprunte (concepts vieillis, ayant servi à d'autres usages, etc.) ?

N'y a-t-il pas, dans le vif de l'acte pensant, un rapport, au-delà des termes utilisés, avec *la chose* même que l'on désire penser ?

Derrida, si réservé – distant – vis-à-vis de l'usage d'une certaine terminologie (de provenance métaphysique) ne cède-t-il pas à une autre forme d'automatisme (forme qui cette fois ne concerne pas les concepts): l'automatisme de la grammaire syntaxique; "pensant par écriture", par ce qu'offre en possibilité à sa pensée la forme de la langue (dans son cas, la forme de la langue française, en tant que la langue peut, dans le mouvement de l'écriture, revenir sur elle-même à partir d'elle-même, se "déconstruire" en somme au fil de l'écriture; les possibilités de la langue mouvant l'écriture-pensée)?

Naïveté

(Approche par la question naïve. Ce qui est le plus offert à la déconstruction – la naïveté – n'est-ce pas, aussi, peut-être comme innocence, ce qui échappe à la déconstruction ?)

Quelque chose comme le présent n'existe-t-il pas ? (Selon Derrida, la réflexion philosophique serait "pré-destinée", par la terminologie métaphysique, à "tourner en rond" en se décidant pour l'une ou l'autre des oppositions fondatrices de la métaphysique.)

En quoi la terminologie – un terme en tant qu'appartenant à l'histoire de la métaphysique, un terme "métaphysique" ou dont la provenance est "métaphysique", soit celui de "présent" ou de "maintenant" – prédétermine-t-elle *la chose* vers quoi se tourne l'interrogation ? Est-ce qu'il faut parler de pré-détermination métaphysique déjà en ce qui concerne l'interrogation philosophique elle-même ? (Est-ce que c'est l'interrogation philosophique elle-même qui est pré-déterminée métaphysiquement ?) (Si l'interrogation, déjà, est métaphysique, la terminologie dont elle fait usage ne peut l'être qu'éminemment... Il faut voir cela de près.)

Quelqu'un qui n'a aucune notion de métaphysique comprend le terme "présent" en tant que "quelque chose comme le présent", quelque chose qui est de l'ordre du fait, qui est indubitable, qui correspond à une réalité évidente... Étudier (Wittgenstein!) l'usage du terme "présent". Les gens s'entendent sur les significations de ce terme. Est-ce qu'ils sont tributaires, bien sûr sans le savoir, de la conception vulgaire du temps ? Mais délimiter le plus naturellement – ou naïvement – du monde, pourrait-on dire, quelque chose comme le présent (et le désigner par le terme de "présent"), quelque chose qui "va de soi", en quoi cela peut-il avoir une origine métaphysique ? N'y a-t-il pas, dans une telle délimitation naïve, commune, un acte humain "naturel", qui est de l'ordre de la perception et de l'entendement humains, qui toujours déjà transcende toute détermination métaphysique, théorique en somme; un comportement pratique, car ancré dans la pratique de l'homme ?

On peut mettre en question les notions de question, chose, temps, présent, pratique, etc., en y déchiffrant les enjeux métaphysiques liés à l'histoire de la philosophie. Mais *quelque chose* comme le *présent*, par exemple, n'échappe-t-il pas à tout enjeu métaphysique et à l'histoire de la philosophie ?

Et une réflexion philosophique, malgré l'ancrage de la terminologie philosophique dans la métaphysique historique – avec ses décisions opposées, revenant finalement "au même" – ne peut-elle pas, encore

et toujours, comme à l'origine, ou comme avant l'origine, justement, poser la question "qu'en est-il ?" à l'égard de ce *quelque chose*, soit le *présent* (position naïve, certes, et alors...?)? (Ce qui serait naïf, au sens philosophique traditionnel, serait, en s'en tenant à l'attitude doxique, de ne pas mettre en question ce "qui va de soi" – ici le présent – au sens de poser la question "qu'en est-il, de cela – quelque chose – ?")

Que la question concernant le temps devienne une question sur le fondement de cette question, telle est l'une des curieuses dérives à laquelle nous entraîne Derrida.

Heidegger, en sa limite, et toute la nouvelle dé-limitation qu'il impose ou propose, se demande toujours (cf. le texte tardif, hautement interrogatif, de *Zeit und Sein*): "Qu'est le temps ?" Mais Derrida, lui, s'interroge sur l'interrogation même et c'est comme s'il n'avait pas de question sur un "quelque chose" de l'ordre du temps, de l'être, etc... Il arrête le mouvement interrogatif de la philosophie *face à la chose*, *une chose qui n'est pas son nom*. La déconstruction est un arrêt. C'est le mouvement philosophique *face à la chose* (et se tenant face à la chose en dépit de toute la surdétermination métaphysique de ses outils, les concepts) qui, décrété naïf par Derrida, s'arrête.

Le tout autre

La parole (osons ici dire parole au lieu d'écriture) de Derrida, nous l'avons déjà remarqué, appelle un tout autre. Et on ne peut la penser hors de cet appel. Cet appel serait sa naïveté à elle (qui par ailleurs semble ne cesser de vouloir se rassurer qu'elle n'est pas naïve), naïveté foncière, d'ordre poétique, ou artistique (celle de la philosophie avant l'instauration platonicienne de la métaphysique).

En même temps cet appel se donne *à lire* au fil d'un long détour. C'est dans ce détour et son style que toujours déjà il se voile, qu'il *expose* davantage qu'il ne s'expose; il se donne à lire tout au long d'une

interminable lecture où la lucidité se confronte, sans cesse, à une fascination, à une profonde sympathie à l'endroit des grands auteurs et de leurs textes.

Ce tout autre, quel est-il ? Est-il inommable, ou nommable seulement à la condition d'être, dans un geste levinassien, "dédit" ? (Il ne faut pas oublier qu'un rapport s'indique, chez Derrida, entre le tout autre et le nom propre.) À la lumière des premiers textes, on peut penser que c'est une parole d'au-delà, une écriture, *l'écriture*, sans origine, sans fin, mouvement qui est sa propre annulation, écriture ("pensée") comme auto-déconstruction incessante. Ou une parole d'au-delà (ou d'en deçà) de l'être, l'écriture comme "tout autre": pur jaillissement hors métaphysique de la pensée. Or, dans les derniers textes, ce tout autre se situe de plus en plus du côté de la *justice*, du "Bien" au-delà de l'être, du don, de l'éthique, de la responsabilité infinie... Ne peut-on pas voir là une énigmatique répétition platonicienne, déjà effectuée de manière semblable et très différente par Heidegger et par Levinas?

Il faut rappeler que l'ombre et la lumière – le nom – de Blanchot accompagne le parcours de cet appel lancé par Derrida au tout autre.

Nous l'avons déjà indiqué: le tout autre a un rapport "essentiel" avec l'avenir (désigné aussi, chez Derrida, par les termes de promesse, d'appel, de désir...). Derrida n'est pas loin de l'affirmation nietzschéenne de l'avenir (cf. Blanchot, *op. cit.*, citant Nietzsche: "J'aime l'inconnu de l'avenir"), mais il est proche, aussi, du privilège que Heidegger accorde à l'avenir dans la deuxième section de *Sein und Zeit*. (Chez Levinas, au contraire, c'est le passé immémorial qui est privilégié.)

Il faut souligner enfin que Derrida, à la suite de Blanchot et de Levinas, procède à ce que l'on pourrait nommer la *rhétorisation de l'autre*. Ici on se réfère à une particularité (ou une singularité) stylistique (propre, avec des différences, à ces trois auteurs), une grammaire particulière qui s'articule avec ce que nous avons désigné comme la grammaire philosophique établie. L'autre devient l'objet d'une rhétorique subtile: un discours parfait se construit dans l'écriture pour dire l'altérité en

tant qu'altérité. À cette fin, toutes les précautions sont prises, toutes les possibilités de la langue mobilisées. Le résultat est presque trop beau. Une sorte de théologie négative active de l'écriture réussit à chaque fois son coup. L'autre reste parfaitement l'autre. Mais cette *rhétorisation de l'autre* ne vient-elle pas à son tour diminuer l'intensité du retentissement de l'appel de l'autre (intensité que diminue déjà, comme nous l'avons vu plus haut, l'ancrage "époqual" dans la grammaire philosophique établie)? C'est là où, parallèlement à la transgression de la grammaire établie, s'opère une rupture avec cette rhétorique de l'autre, que l'appel de l'autre a la chance de retentir avec force.

Références:

Ousia et Grammé, in *Marges de la philosophie* (1972), notamment pp.69-78.
Donner le temps, 1. La fausse monnaie (1991), notamment pp. 32-36 et 42-46.
De l'Esprit, Heidegger et la question (1987), notamment pp. 182-184.
Spectres de Marx (1993), notamment pp. 49-57.
Sauf le nom (1993), notamment p. 32.
Lettre à un ami japonais, in *Psyché, Inventions de l'autre* (1987), pp. 387-393.

(1999, publié dans sa traduction en turc dans la revue Toplumbilim *et ensuite dans* Birlikte ve Başka *– éd. Kabalcı – la même année. Repris dans* Birlikte ve Başka I ve II*, éd. Monokl, 2011.)*

À PROPOS DE *C'EST MOI LA VERITÉ* DE MICHEL HENRY

Introduction

Je veux, au cours de cette brève présentation, insister sur les points suivants.

– L'écriture philosophique de Michel Henry.

– Une reconsidération du problème de l'immanence sous la lumière de la notion de génération.

– La question de savoir si l'on peut parler, s'agissant de *C'est Moi la Vérité*, d'une "spiritualisation" de la problématique henryenne de l'ego, centrale pour la pensée de Michel Henry. Liée à celle-ci, la question, dans ce livre, du traitement du thème du corps.

– Les deux styles de l'ouvrage. En rapport avec ce point, essayer de voir si dans *C'est Moi la Vérité* est quand même rendue possible une approche "positive" du phénomène du monde.

– À travers une lecture du chapitre XIII de l'ouvrage, intitulé "Le christianisme et le monde", un abord de la thématique de l'intersubjectivité, avec une inroduction à la notion henryenne de l'être-en-commun comme être-en-Dieu, et la discussion de cette notion.

*

a) L'écriture philosophique de Michel Henry

Je veux donc commencer par de brèves remarques sur l'écriture philosophique de Michel Henry en général.

À l'image de la Vie qui ne cesse de s'auto-affecter et dont la venue en soi est continuelle, le texte de Michel Henry ne cesse de rappeler sa thèse centrale – qui concerne justement cette essence de la Vie.

Il faut noter ici une particularité de la réflexion henryenne portant sur la Vie. Aucune thématique préliminaire de la question ne devance dans le texte l'abord de la Vie. Le mouvement de la pensée de Michel Henry est justement dans un mode de coïncidence avec le mouvement de la Vie en tant que celui-ci est affirmé – sous telle ou telle forme de l'explicitation ou de la désignation en général – dans presque tous les moments du texte. L'écriture henryenne vaut comme une réplique vivante de la Vie. La "thématisation" même de la Vie qui y est à l'œuvre relève d'une phénoménalité particulière de la Vie. On ne trouve pas dans le texte henryen une "auto-secondarisation" de l'écriture comme chez Levinas qui distingue le dire et le dit. En ce sens, le statut de l'écriture philosophique henryenne serait identique au statut que Michel Henry confère à l'art, qui est celui d'être une pratique de la vie visant à l'acroissement de celle-ci à travers le processus de son retournement de la souffrance en la joie.

b) Le problème d'une "transcendance" dans l'immanence

Un terme intermédiaire, on le sait, vient s'interposer entre ceux qui constituent la distinction henryenne essentielle de la Vie et du Vivant (déjà thématisée dans *L'Essence de la Manifestation*). Il n'y a pas quelque chose comme une "première vie" parce que la Vie se refuse, si l'on peut dire, à une hiérarchisation transcendantale de ce genre. Mais il y a un premier Vivant en chaque vivant parce que la vie monadisée, elle, peut se

hiérarchiser. Du coup, la passivité se dédouble. Passif vis-à-vis de la Vie, le vivant que nous sommes l'est aussi, éminemment, vis-à-vis du premier Vivant généré transcendantalement en la Vie comme ipséité originelle. En quoi, peut-on dès lors se demander, cette passivité pourrait-elle référer à l'expérience de quelque chose comme une "incorporation" de l'Ipséité originelle – ou mieux, d'une double "incorporation" de la Vie et du premier Vivant, lesquels, en effet, ne cessent de s'affirmer dans ma vie à moi, et comme l'origine permanente de ma vie à moi? Quelle est, autrement dit, dans l'immanence radicale de ma vie à moi, ma relation à cette Vie et à ce Vivant vis-à-vis desquels je suis absolument passif? Leur "transcendance" à moi (si l'on emploie ce terme avec toutes les précautions requises), évidemment, n'est pas de l'ordre de la transcendance du monde. Mais la superposition des trois couches – constituées comme les trois termes, Vie, premier Vivant, le vivant que je suis – , même si on la pense dans le cadre d'une phénoménologie de l'immanence, peut conduire à poser la question de cette "transcendance" intérieure à l'immanence même, de cette hiérarchisation – "distanciation" – qui constitue cette immanence. Autrement dit, si Dieu est immanent, cela ne le "dissout" pas dans l'immanence absolue de la Vie s'individuant. Dieu reste "en moi" et "en l'autre vivant". (Notons bien que ce qui vaut pour Dieu vaut pour le Christ. Qu'en est-il, par ailleurs, de l'animal? Quel est le statut que peut conférer à l'animal ce stade de la phénoménologie de l'immanence?)

c) "Spiritualisation" et corps

L'un des points les plus intéressants du livre réside justement dans l'avancée que ses thèses constituent dans la problématique henryenne de l'ego. Ce qui est à noter ici est une certaine "spiritualisation" de cette problématique. On sait que dans la pensée de Michel Henry l'immanence est incarnée et que c'est avec une rare force que le philosophe, dès ses deux premiers ouvrages, a insisté sur le statut fondamental du corps

dans le cadre de la problématique de vie. *C'est Moi la Vérité*, dans ce qu'il désigne comme les "pouvoirs concrets" reconnaissables dans le Je, distingue des "pouvoirs du corps" et des "pouvoirs de l'esprit" (cf. *op. cit.*, p. 172). Or, il y est affirmé ceci: "Mais le Je ne consiste nullement dans une somme de pouvoirs de ce genre [c'est-à-dire les pouvoirs concrets en général]. Quelle que soit leur importance dans la mesure où chacun d'eux ouvre un champ d'expériences nouveau – expériences qui sont d'abord des expériences purement intérieures, celles d'exercer ces pouvoirs, des expériences spirituelles donc – chacun de ces pouvoirs n'est un cependant que si l'homme en dispose" (*ibid.*, p. 172). Ce qui se remarque dans ce passage, c'est l'accent mis sur le spirituel, au moment même où le texte se réfère au corps en ses pouvoirs.

On pourrait affirmer que c'est de par cet accent mis sur le spirituel que le thème du corps, ainsi que celui de la finitude liée à son être mortel et plus généralement celui de la contingence ne sont pas abordés de front dans *C'est Moi la Vérité*. Le thème du *Je Peux fondamental* que dans ce livre Michel Henry dit être "décrit de façon géniale par Maine de Biran" (*ibid.*, p. 175) et qui coïncide dans la problématique de l'ouvrage avec l'ego (en tant que l'ego y est déterminé comme le stade où le moi, de "passif", devient "actif" – cf. p. 175), inclut déjà en lui-même, semble-t-il, la possibilité d'une approche spirituelle du fait corporel. Les pouvoirs ne devancent pas le Je, ils font un avec lui, mais dans cette coïncidence c'est au contraire le Je qui, d'une certaine manière, les devance en tant que celui qui en dispose, en tant que le sujet de l'action. Là où le Je est impuissant et n'est plus sujet, c'est quand il est décrit comme celui auquel le pouvoir est *donné*: "Que chacun de ces pouvoirs soit à la disposition du Je, en sa possession, et cela pour autant que, coïncidant avec eux, ce Je peut les exercer quand et aussi souvent qu'il le veut, *voilà ce à l'égard de quoi le Je n'a aucun pouvoir, ce qui lui est octroyé sans qu'il y soit pour rien.* (...) *C'est l'impuissance absolue du Je à l'égard du fait qu'il se trouve en possession de ce pouvoir, en mesure de l'exercer.* En possession de ce pouvoir, en mesure de l'exercer, le Je ne l'est que pour autant que ce

pouvoir lui est donné. Ce pouvoir ne lui est donné que pour autant que le Je est donné à lui-même. (...)" (p. 173). Le Je n'est pas passif vis-à-vis des pouvoirs – et en particulier de ceux du corps. Il n'est passif que par rapport à la donation de ces pouvoirs, laquelle équivaut à la donation du Je à lui-même; et il n'est passif, éminemment, que par rapport au Donateur.

Dans la logique phénoménologique à l'œuvre dans *C'est Moi la Vérité*, tout se passe, au niveau fondamental, c'est-à-dire transcendantal, entre la Vie divine, le Premier Vivant qui est le Christ, et le moi généré que je suis, qui est un sujet à la fois passif et actif, un ego. L'optique spirituelle règne sur la description du procès phénoménologique de la vie. Les termes de genèse ou de donation qui servent, dans *C'est Moi la Vérité*, à caractériser ce procès, pointent vers la désignation d'une vie spirituelle éternelle, et leurs possibles contraires, tels "dégénérescence" ou "perte" n'y sont thématisés qu'en tant que rapportés non pas à la vie mais au monde.

La seule référence à une finitude qui se manifesterait sur le plan essentiel de la vie pourrait être lue dans l'indication du caractère relatif du moi-ego, par exemple dans cet extrait tiré d'un passage qui dénombre "quatre intuitions fondatrices déterminant le noyau essentiel du christianisme": "(...) La différence de la Vie et du vivant, celle qui sépare l'auto-affection (absolue) de la première et l'auto-affection (relative) du second" (*ibid.*, p. 244).

(Soulignons ici que la duplicité de l'apparaître – sur laquelle nous allons revenir – est, à un moment du livre, explicitée à travers le cas du corps: "Ainsi notre corps qui est un seul corps nous apparaît cependant de deux façons différentes, d'une part comme ce corps vivant dont la vie est ma propre vie, à l'intérieur duquel je suis placé, avec lequel je coïncide en même temps qu'avec chacun de ses pouvoirs – voir, prendre, se mouvoir, etc. – , de telle façon qu'ils sont miens et que Je Peux les mettre en œuvre; d'autre part comme ce corps-objet que Je Peux voir, toucher, sentir de même que tout autre objet" (*ibid.*, p. 244-245). Cette

distinction répond à la distinction husserlienne entre *chair* et *corps* (*Leib* et *Körper*).)

d) Les deux styles et le monde

C'est Moi la Vérité mêle le style analytique des grands livres philosophiques de Michel Henry et le style polémique d'ouvrages comme *La Barbarie*. Il veut joindre le discours philosophique et le discours vulgarisateur. La visée du livre est de la sorte double: théorique et pratique. Il est vrai qu'une fois qu'on s'inscrit dans l'espace de la pensée chrétienne on ne peut dissocier théorie et pratique. Les deux démarches de la pensée de Michel Henry s'unissent enfin. Mais ceci même empêche de classer facilement l'ouvrage dans un registre unique. Du coup, il pourra s'avérer comme présentant, du point de vue analytique, quelques lacunes pour ceux qui s'attendent à y trouver la rigueur philosophique et l'élaboration systématique des grands livres précédents; et, d'autre part, comme trop difficile, trop "philosophique" et "théorique" pour ceux qui se soucieraient avant tout de son intérêt pratique et vulgarisateur.

Or, on peut ici poser une question générale. Cette rencontre des deux tendances ou démarches henryennes ne répondrait-elle pas, au fond, à la double phénoménalisation que met en avant et explicite depuis son commencement la pensée de Michel Henry et qui y est désignée comme la duplicité de l'apparaître (d'une part, la façon d'apparaître de la Vie; d'autre part, la façon d'apparaître du Monde – cf. *ibid.*, p, 244)? Car il va de soi que cette rencontre ne peut être un pur compromis visant une double réception du livre (à la fois par les philosophes et les chrétiens); elle ne peut être superficielle.

La parole pratique, ou la parole philosophique dans sa visée non plus seulement théorique mais aussi pratique, la parole pratique comme la conséquence de la parole théorique et de ses affirmations fondamentales,

résonne chez Michel Henry comme un appel à prendre une position déterminée dans le Monde. Position qui consiste à se tourner, dans le Monde même, vers la Vie qui s'y trouve occultée; à agir sur ce qu'il faut quand même bien désigner comme le sol du Monde selon les lois de la Vie, que celle-ci dicte pour qui sait les entendre.

La discussion autour de *C'est Moi la Vérité* intéresse dès lors autant les philosophes que les non-philosophes. Livre métaphysique par excellence, *C'est Moi la Vérité* ne se cantonne pas pour autant dans la seule métaphysique, elle s'adresse à tous, laissant résonner, littéralement ou selon le commentaire, la parole évangélique.

De la sorte aussi, les notions de communauté (celle-ci étant explicitement introduite dans le livre par le biais d'une thématisation de l'éthique chrétienne et de l'intersubjectivité) et de langage comme expression de l'affect et instrument de la communication entre les vivants commencent à acquérir, à travers *C'est Moi la Vérité* et au-delà, une urgence.

Dans cette orientation vers la parole pratique et dans ce renvoi, direct ou indirect, à la notion de communauté, dans l'urgence aussi, où semble conduire ce mouvement, d'une explicitation du phénomène du langage comme expression et communication, pourrait alors se lire l'idée d'une approche "positive" (en quelque sorte d'une "revalorisation") de ce qui dans la double phénoménalisation – ou duplicité de l'apparaître – constitue le Monde. Le Monde ne peut être nié. Il est part, bien que secondaire, de la phénoménalité. Il faut cependant agir sur le sol du Monde selon les prescriptions de la Vie.

e) Christianisme, monde, intersubjectivité

Le chapitre XIII du livre, intitulé "Le christianisme et le monde", expose l'objection majeure adressée au christianisme, qui "est de détourner l'homme de ce monde" (*ibid.*, p. 292), en reprenant les

thèses du jeune Hegel puis ceux du marxisme. Vient ensuite la réponse de Michel Henry à cette objection: "il n'existe qu'une seule réalité, celle de la Vie" (*ibid.*, p. 295). Il est alors question de l'agir: l'action ne se situe pas dans le monde (cf. p. 300). Il y a une vérité du monde: "Le christianisme en effet ne méconnait nullement la vérité du monde, cette façon d'apparaître que nous avons longuement décrite et qui, en tant que mode effectif d'apparition, est incontestable. Il en circonscrit seulement la portée, refusant à ce mode d'apparition le pouvoir d'exhiber en lui la réalité – la réalité de l'agir notamment" (p. 301). Parce qu'il y a une duplicité de l'apparaître, l'agir humain se manifestera sous deux formes différentes – l'une contenant la réalité de l'agir, l'autre une enveloppe vide. Cette enveloppe vide est aussi désignée comme "comportement fallacieux" (p. 301). À ce dédoublement de l'agir, justement, "correspond le dédoublement du corps" (p. 301), thème où nous voyons reprise la distinction entre le corps comme "corps visible", "corps-objet" et "le corps dans la Vérité de la Vie, le corps invisible, le corps vivant" (p. 301), c'est-à-dire le corps réel.

Or, il y a aussi un réel dans le monde – le christianisme y conduit. La Vérité du monde se dédouble elle-même en l'apparaître du monde et en ce qui apparaît dans le monde. L'apparaître du monde est l'horizon de visibilité; ce qui apparaît en lui, c'est "toutes ces choses qui, se montrant en lui, constituent le "contenu" de ce monde. Or *c'est ce contenu du monde qui constitue sa réalité*. Un tel contenu est double: social, naturel" (p. 303). Les analyses qui suivent se concentrent sur le contenu social du monde, en abordant d'abord, à travers Marx, le domaine de l'économie, puis celui des relations avec autrui.

L'autre porte un ensemble de caractères empiriques et mondains (cf. p. 309) qui sont de deux sortes: "les uns tenant au contenu de ce monde – caractères sociaux ou naturels donc – , les autres tenant à sa Vérité [terme ici réservé au seul apparaître du monde], c'est-à-dire aux modes concrets selon lesquels le monde se phénoménalise: espace, temps, causalité, etc." (p. 310). Les caractères sociaux ou

naturels, comme par exemple ceux liés à la différenciation sexuelle sont "réels", appartiennent à la vie (cf. p. 313). Or, Paul, quand il déclare aux Galates "Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme" (3, 28), écarte ces caractères (cf. p. 310 sq.). Pourquoi les écarte-t-il, se demande Michel Henry (cf. p. 313). La réponse est qu'il y a un identique en chacun, qui est la condition de Fils de tout "être humain": "Toute relation à un autre pré-suppose Celui dont il est le Fils, sans lequel, n'étant ni un Soi, ni un moi, ni un ego, il ne serait pas l'"autre", l'autre ego" (p. 314). Ainsi, "*la relation entre les ego cède la place à la relation entre les Fils*" (p. 317); la relation à autrui ne peut se produire que dans la Vie.

C'est alors que le concept de Fils se dédouble à son tour. Il y a d'une part le Fils dit "dé-généré", se jetant dans le monde, perdu, ne se souciant que de ce monde, et qui correspond manifestement à la description heideggerienne du *Dasein*. Ce Fils déchu relève de l'égoïsme transcendantal (p. 319). À partir de ce que Michel Henry appelle "la seconde naissance", cependant, le Fils se délivre de l'"illusion transcendantale de l'ego" (cf. p. 320); alors, en même temps que sa relation à soi, c'est sa relation à l'autre qui se trouve "bouleversée" (p. 320): "Ce n'est plus à un autre ego qu'il se rapporte, c'est, en celui-ci, à un Fils, à la Vie. Là où se trouve placé d'abord le Fils, là aussi se trouve d'abord l'autre. Là d'où provient le Fils, provient aussi l'autre. Là d'où il part, l'autre part aussi" (p. 320-321). Ainsi, "l'être-en-commun des Fils est leur être-en-Dieu" (p. 321).

Il faut aussi rappeler la fin du chapitre, où s'exprime de nouveau la distinction entre le monde et la vie: "Radicalement étrangère au monde, la vie n'en constitue pas moins le contenu réel de celui-ci. Ici-bas aussi, déjà, la vie étend son règne. Ses modalités concrètes sont la substance intemporelle de nos jours. Toute apparition visible se double d'une réalité invisible" (p. 323).

Ce parcours rapide à travers la problématique du monde et celle de l'intersubjectivité nous aura permis de saisir que dans *C'est Moi*

la Vérité la distinction entre le monde et la vie, même si elle prend des accents très tranchés, renvoyant aux Evangiles et évoquant le Gnosticisme, n'est pas aussi simple qu'elle peut paraître de prime abord. Quand il s'agit, dans la logique du discours henryen, de polémiquer (et Michel Henry penche souvent vers la polémique dans ce livre qui s'adresse à tous), la distinction se simplifie; or, dans l'approche proprement phénoménologique elle s'affine et se nuance. (Le titre même de l'ouvrage – *C'est Moi la Vérité* – , porté au-devant d'un sous-titre – *Pour une philosophie du christianisme* – plus explicite et plus ordinaire, a une résonance provocatrice. Par ailleurs, on peut noter que cet assemblage du titre et du sous-titre, dans leur opposition de tonalité, rend bien compte du caractère double de l'ouvrage – à la fois pratique et théorique; le caractère pratique ayant même ici, d'une manière révélatrice, le dessus.)

Quelles sont donc les questions que nous pouvons nous poser à propos de cette conception de l'intersubjectivité? Jusqu'à ce dernier livre, à part, il est vrai, des passages du *Marx* et de *Phénoménologie matérielle*, M. Henry n'avait pas écrit sur l'intersubjectivité. Il s'agissait toujours, dans son œuvre, d'analyses concernant la Vie et s'inscrivant dans le cadre d'une phénoménologie de la vie monadique, de la vie en première personne. Une première particularité de *C'est Moi la Vérité* est d'approfondir la thématisation du rapport entre la vie et l'ego, en tant que le rapport de la Vie au Vivant. Et c'est alors, comme nous l'avons noté, l'apparition, dans le discours henryen, d'un terme intermédiaire entre la vie et l'ego, qui est nommé dans le livre "l'Ipséité transcendantale originelle", essence de l'Archi-Fils. Ainsi, dans *C'est Moi la Vérité*, la phénoménologie de l'ego devient une thématique de la génération. (Il faudrait ici étudier de près l'intrication dans le discours henryen des termes de génération et de donation.) C'est à partir de cette thématique de la génération, qui vaut comme une explicitation de la thématique de la donation, que sera donc abordé à la fin du livre le problème de l'intersubjectivité; et

phénoménologiquement parlant, cette approche constitue une autre particularité originale de *C'est Moi la Vérité*.

Comment la relation véridique à l'autre s'opère-t-elle? Car, dit Michel Henry, c'est "éventuellement" que je parviens jusqu'à l'autre. Nous citerons ici deux passages: "C'est dans le mouvement même en lequel (...) je parviens en moi et suis donné à moi-même par ma naissance transcendantale que je parviens aussi, éventuellement, jusqu'à l'autre – pour autant que je m'identifie à un tel mouvement et coïncide avec lui" (p. 318). "En même temps que sa relation à soi qui répète maintenant le procès de sa naissance transcendantale et exprime phénoménologiquement sa condition de Fils, c'est sa relation à l'autre qui se trouve en effet bouleversée elle aussi" (p. 320).

De la sorte, ce qu'il faut, pour rencontrer autrui, c'est "répéter maintenant le procès de ma naissance transcendantale", ou m'"identifier" au mouvement de ma naissance transcendantale et "coïncider" avec celui-ci. Pour rencontrer autrui, il faut une telle modification de la relation à soi. On ne rencontre autrui qu'à la condition de "se" rencontrer. Ainsi se rend manifeste le caractère original de la conception henryenne de l'intersubjectivité dans *C'est Moi la Vérité*. La rencontre avec autrui s'opère au sein de l'immanence de la vie. Autrui, originairement, n'est pas une transcendance, il n'est pas visible, il est dans la vie, là où aussi je suis. L'abolition de la distance entre moi et autrui parait radicale et à l'opposé de la conception lévinassienne, par exemple. Toute distance différenciatrice parait ainsi d'emblée dépassée dans cette perspective. Autrui n'est plus l'Autre, il est le Même ou l'Identique. Or, il est également permis d'affirmer que l'idée d'une communauté des vivants, du coup, se trouve radicalisée à travers cette conception de l'être-en-commun. La communauté est d'emblée située un pas au-delà, si l'on peut dire, de toute distanciation entre les hommes. La Vie, dans son auto-donation, est "l'essence pré-unifiante qui précède et pré-unit chacun d'eux" (p. 321).

Il convient à une phénoménologie matérielle en devenir – celle de Michel Henry, celle des autres – de prendre toute la mesure de telles affirmations et de les rapporter à ce que nous avons désigné comme une approche "positive" du Monde.

(Intervention dans la table-ronde "Sur C'est Moi la Vérité*" ayant eu lieu au Collège International de Philosophie, le 11 mars 2000, avec la participation de M. Henry, A. David, F. D. Sebbah, E. Falque.)*

SUR DESCARTES

Commentaire et réflexions sur la Méditation Seconde

Ce texte procède en trois temps. Le premier expose et commente d'abord la Méditation Première, ensuite, d'une manière plus détaillée, la Méditation Seconde. Le deuxième est consacré à des questions et des réflexions portant sur cette même Méditation Seconde. Enfin, le troisième temps du texte consiste en des *Variations parallèles*.

I

Méditation Première et Méditation Seconde

1

La Méditation Première, dès son premier paragraphe, pose le problème de la vérité. Ce dont il s'agit – l'enjeu – c'est d'"établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences".

Le deuxième paragraphe énonce le projet préliminaire à pareille édification: la destruction de toutes les anciennes opinions: "je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions".

Le troisième paragraphe se réfère aux sens: ceux-ci sont quelquefois trompeurs.

Le quatrième paragraphe parle des choses qui, connues par le moyen des sens, sont indubitables. Et l'exemple donné ici est la situation présente de Descartes lui-même écrivant la Méditation Première.

Le cinquième paragraphe affirme que l'on ne peut pas "distinguer nettement la veille d'avec le sommeil".

Le sixième paragraphe commence avec la supposition "que nous sommes endormis". Or, l'illusion a son modèle dans le "réel" et le "véritable".

Le septième paragraphe passe des "choses générales" dont on peut douter aux choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes. Nature corporelle, étendue, figure, quantité, grandeur, nombre, lieu, temps sont parmi ces choses.

Le huitième paragraphe procède à une séparation des sciences: d'une part, il y a les "sciences qui dépendent de la considération des choses composées" et qui sont dites "douteuses"; de l'autre, les sciences "qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales" (l'arithmétique, la géométrie...): celles-ci sont dites contenir "quelque chose de certain et d'indubitable".

Le neuvième paragraphe énonce l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Mais cette hypothèse est réfutée par la considération de la bonté souveraine de Dieu.

Le dixième paragraphe renvoie à la négation de Dieu: "d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours". Le doute s'est généralisé.

Le onzième paragraphe affirme la résolution du doute généralisé. Il faut feindre "que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires".

Au douzième paragraphe, les implications de cette feinte sont énumérées: au lieu d'un vrai Dieu, il faut supposer un mauvais génie; toutes les choses perçues sont des illusions façonnées par ce génie; je me considère moi-même comme sans corps et dépourvu des sens. Ainsi "il est en ma puissance de suspendre mon jugement".

Le treizième et dernier paragraphe de la Méditation Première avoue la difficulté de la tâche, dans la reconnaissance d'"une certaine paresse" qui "m'entraine insensiblement dans le train de ma vie ordinaire".

2

La Méditation Seconde dans ses trois premiers paragraphes réaffirme la résolution du doute généralisé (à cet égard, le troisième paragraphe vaut comme un résumé de la position de doute).

C'est au paragraphe quatre que le mouvement "constructeur" s'amorce. Ce paragraphe est crucial et mérite une lecture particulièrement attentive. C'est le "moi-même", introduit dans la phrase "Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire moi-même", qui semble déclencher le mouvement, lequel se précise dans la phrase suivante: "Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose?" Là se pose la question du moi. Ce que "de moi-même" je pouvais produire, c'étaient "ces pensées" incertaines (au lieu que dans la Méditation Première leur origine possible avait été discutée, et alors imputée hypothétiquement à un Dieu trompeur puis dans la réfutation de cette hypothèse à quelque autre cause et finalement à un "mauvais génie"). Mais cette nouvelle hypothèse mettant l'accent sur le moi entraîne comme un virage dans l'exposé où la question devient celle concernant ce moi. "...Ne suis-je pas quelque chose?" Certes, il est rappelé que les sens et le corps ont été niés. "Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux?" La phrase suivante commence par "Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait..." et s'achève ainsi: "ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point?" Mais le fait même de "se persuader que" atteste que je suis. Également, le fait d'être l'objet d'une tromperie: "Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il

me trompe...” “...Il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.” La position d’être du moi est irréductible: l’acte de penser du moi détermine cette position, donne l’être (l’être n’est pas donné ou retranché du dehors au moi, c’est le moi lui-même qui se donne l’être dans la pensée).

Alors la première proposition vraie peut être énoncée: *Je suis, j’existe*. Elle “est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit”. La vérité de la proposition est liée à la circonstance d’un acte: celui qui consiste à la prononcer ou à la concevoir.

Le paragraphe suivant sépare la connaissance claire de ce que je suis et la certitude que je suis: la première est à ce stade imparfaite tandis que la seconde est totale. Ainsi être certain n’est pas connaître. Il faut remédier à ce défaut de connaissance.

Le long paragraphe qui suit est consacré à mes “anciennes opinions” concernant “ce que je croyais être”: il s’agit ici de pensées spontanées, inspirées par “ma seule nature” et qui désignent le corps et l’âme. Ces pensées, l’attitude sceptique les détruit, au paragraphe suivant. Les attributs de la nature corporelle ne sont pas en moi, ni les attributs de l’âme comme se nourrir, marcher et sentir qui ne peuvent être sans le corps. Reste l’attribut penser et là est reconnu que “la pensée est un attribut qui m’appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j’existe*: cela est certain; mais combien de temps? À savoir, autant de temps que je pense...” Nous voici revenus à cette liaison fondamentale entre penser et être. Dans la première occurence de cette liaison, plus haut, l’accent était mis sur le “penser être”; être, en tant que penser être. Dans la liaison fondamentale penser a une priorité. La vérité nécessaire de *Je suis, j’existe*, comme proposition, est liée au fait que je la prononce ou la conçois, que je la pense – donc à l’acte de ma pensée. Un premier renvoi à la temporalité était énoncé plus haut (à deux reprises): “...tant que je penserai être quelque chose”; “...toutes les fois que je la prononce *etc*.” Un deuxième renvoi est fait, au stade actuel du texte: “...cela est certain; mais combien de temps? À savoir, autant de temps que je pense

etc.” Ce deuxième renvoi indique une temporalité de la certitude qui coïncide avec une temporalité de la pensée. Je suis, j’existe: certitude qui repose sur le je pense.

Temporalité: celle du “penser être quelque chose”, celle du “prononcer” ou du “concevoir” – penser – la proposition *Je suis, j’existe*; celle, finalement, de la certitude du *Je suis, j’existe* coïncidant avec la temporalité de la pensée. La première temporalité est une explicitation qui appartient à une phénoménologie descriptive, tandis que la seconde à l’acte de phénoménologiser – attitude transcendantale – , pourrait-on dire. On pourrait se demander si la temporalité de la certitude coïncidant avec la temporalité de la pensée désigne une expérience naturelle, propre à tout un chacun (comme l’indique “...un attribut qui m’appartient etc.”), donc si elle relève de la description ou si elle est résultat de la recherche du “phénoménologue” Descartes. Il y a là une sorte d’oscillation, dans l’exposé, entre certitude naturelle et certitude “transcendantale” (alors que la seconde temporalité, renvoyant nettement au niveau “phénoménologisant”, ne permettait pas une telle oscillation). L’hypothèse “naturelle” est renforcée par “..car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d’être ou d’exister”.

Un certain “trouble” semble apparaître de-ci de-là dans ce raisonnement neuf. Par exemple, quand à l’affirmation que je ne suis “qu’une chose qui pense”, succède une phrase plus loin la question:”... mais quelle chose? Je l’ai dit une chose qui pense”. Ensuite vient cette autre question, comme si la réponse était insuffisante ou troublante: “Et quoi davantage?...” Et à cette autre question répond une série de négations: “je ne suis point...”

Un “trouble” apparaît au niveau de la connaissance que j’ai de moi. Ici la reconnaissance diffère de la connaissance: “...j’ai reconnu que j’étais, et je cherche quel je suis, moi que j’ai reconnu être?”

Suit tout un passage sur l’imagination: “...je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l’imagination,

n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même…" Cette question de l'imagination dans les *Méditations* mérite un développement que nous ne pouvons effectuer ici.

C'est le paragraphe suivant qui explicite l'affirmation "troublante" "une chose qui pense". Dans cette explicitation vont interférer l'imagination, d'une part, qui vient d'être méthodiquement écartée, et, d'autre part, le corps, qui est, d'une manière insigne, du domaine de l'incertain: "…une chose… qui imagine aussi, et qui sent", "…qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps?"; "Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser."

Au paragraphe suivant, une indication vient réaffirmer le "trouble": "…que les choses corporelles… ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination". Conclusion: "mon esprit se plaît de s'égarer".

Nous voici arrivés au fameux exposé sur le morceau de cire. Il s'agit de considérer les corps, en prenant pour exemple un corps en particulier, soit le morceau de cire. Celui-ci est décrit dans son être empirique apparent. Une autre description suit: celle de sa tranformation lorsqu'on le chauffe. "La même cire demeure": ce que l'on connaît en ce morceau de cire "avec tant de distinction", c'est que c'est "seulement un corps". Or, je ne peux concevoir par l'imagination ce que ce morceau de cire est: "il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive". La "perception" de la cire est "une inspection de l'esprit". Les termes du langage ordinaire induisent à l'erreur: il ne faut pas dire que nous "voyons" la même cire mais plutôt que "nous jugeons que c'est la même". La "puissance de juger" "réside en mon esprit". La connaissance "par le moyen des sens extérieurs", les animaux en sont

aussi capables. Mais il faut un "esprit humain" pour pouvoir *juger*, c'est-à-dire considérer la chose "toute nue".

L'exposé sur le morceau de cire n'a ainsi servi qu'à affirmer l'opérativité suprême de l'esprit humain dans le procès de la connaissance: c'est l'entendement qui conçoit ce qu'est une chose – et cet acte de l'entendement est désigné par Descartes comme une "inspection de l'esprit" ou "jugement".

Même effectué par le moyen des sens extérieurs et ainsi sujet à l'erreur l'acte de connaissance, par sa seule position, me révèle avec distinction et netteté à moi-même: "Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose".

Or, à la manière indirecte de prouver et d'éclaircir la nature de mon esprit par les raisons qui servent à connaître la nature des corps, une manière directe est préférée, à la fin de l'avant-dernier paragraphe: "Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées."

Un pas supplémentaire et définitif dans la position de *réduction à l'esprit* qu'atteint le discours de Descartes s'opère au dernier paragraphe. L'affirmation réitérée de l'acte suprême de connaissance en tant que conception de l'entendement, inspection de l'esprit ou jugement – donc une nouvelle fois écartés tous actes de connaissance s'effectuant par le moyen des sens extérieurs – déploie au regard de l'enquête méditative la pensée pure (entendement, esprit) comme sol phénoménologique de certitude, ce qui est le plus à la disposition de notre connaissance: "…je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit".

II

Questions et réflexions à partir de la Méditation Seconde

1. *Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose?...* (Par. 4) Quel est ce moi de la question – le moi qui se pose la question qui le concerne? Qu'est-ce qui *sous-tend*, au moment où se pose la question, "moi donc...", "ne suis-je pas...?" Le moi qui se pose la question du moi *se sous-tend*, si l'on peut dire, dans cette question. (Sous-tendre, peut-être aussi sous-entendre.)

2. *...ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes*, *j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose* (Par. 4).

Première preuve d'être – en tant que *mon* être – , le *se persuader*. Mouvement de soi à soi. "...Ou seulement si j'ai pensé quelque chose": le *se persuader* est un mode de la pensée en tant que mienne. Dans la pensée, il ne s'agit pas toujours d'un mouvement de soi à soi, mais en loi générale d'un mouvement (à partir) de soi (l'intentionnalité). Autre preuve d'être (à la suite du même paragraphe): l'*être-trompé*. Tromper suppose toujours un "objet" – le trompé. Ici, le fait d'être l'"objet" d'une tromperie révèle l'indubitable sujet (preuve, en quelque sorte, par la passivité). Autre preuve qui vient à la fin de la première phrase: ..."et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose." La tromperie ne peut jamais venir à bout de qui *est*, en tant que le trompé, c'est-à-dire du sujet: trompé, je suis. La modalité de cet être-trompé est le "penser être quelque chose". Quoi que je pense être, et quel que soit mon être-trompé dans cette pensée, je suis, par le fait même de penser. Penser-être peut être de l'ordre d'une erreur (imputable à une tromperie). Mais penser-être c'est être. Je peux me tromper dans ce que je pense être, mais par le

fait même de penser, je suis. L'être est attaché à toute pensée. La moindre de *mes* pensées est de l'ordre de l'être (il faut souligner que la pensée, ici, c'est *ma* pensée, c'est l'expression de mon ipséité – dans le Je Pense, le Je est *devant* la pensée).

3. Vérité de *Je suis, j'existe* liée à un acte (celui de prononcer la proposition *Je suis, j'existe*, celui de concevoir la même proposition en mon esprit). *Je suis, j'existe*: là, je ne pense pas "être quelque chose". Mais je pense "Je suis, j'existe" (cette proposition est l'objet d'un acte de ma pensée). Si je ne pensais pas *Je suis, j'existe* (cet acte en tant que contingent), ceci ne m'empêcherait pas d'être ou d'exister car n'importe laquelle de mes pensées prouve mon existence. Mais on peut situer cet acte hors de la contingence. Chaque fois que je pense, *je suis, j'existe*. (Chaque fois que je "conçois en mon esprit", je *suis*, j'*existe*.) L'acte en tant que non-contingent ce n'est pas celui par lequel je conçois "je suis, j'existe", c'est l'acte de pensée (tout acte de pensée), en tant qu'énonciation ("...je la prononce") ou conception, par quoi s'affirme la position d'existence (*je suis, j'existe*). La fin de ce paragraphe, notons-le, souligne la *vérité nécessaire* de la proposition *Je suis, j'existe*. L'acte contingent qui consiste à penser *Je suis, j'existe* est celui du savant qui veut fonder la connaissance: cet acte atteint la vérité première. L'acte non-contingent – le concevoir en tant que tel – possède une vérité nécessaire en ce sens que par lui se révèle l'être (en tant que *mon* être).

4. La question se pose (au Par. 7) de ce qui est en moi ("...aucune que je puisse dire être en moi"). Ce n'est rien de ce que j'ai attribué à la nature corporelle. Parmi les attributs de l'âme, se nourrir et marcher, ne se pouvant concevoir sans corps, ne m'appartiennent pas. L'attribut "sentir" indique aussi une dépendance corporelle ("on ne peut aussi sentir sans le corps") en même temps qu'une incertitude (on peut sentir pendant le sommeil sans que cela ait de réalité). Reste l'attribut "penser" – c'est, reconnaît Descartes, "un attribut qui m'appartient". Le moi, la pensée,

l'existence (ou l'être), la certitude sont unis dans l'exposé de Descartes. Est-ce qu'il y a une préséance? Il le semblerait. Le *Je* – à commencer par le texte de la Méditation où il est sujet – , c'est-à-dire le *moi*, semble premier, quoiqu'il se trouve, en un stade initial, encore indéterminé (a-t-il quelque chose du corps? etc.). La question est: "qu'est-ce qui m'appartient? – "est" en moi? – " (La question en tant qu'elle s'énonce et prend place dans un exposé écrit est précédée elle-même par le langage à l'œuvre, déployé à partir de l'intervention d'un sujet qui (se) dit Je.) La réponse: la pensée (en quoi est incluse la question et, au-delà, le langage déployé par un sujet). Ce qui m'appartient précédait, soutenait déjà la question. Cercle.

Souligner le rejet du corps. Il s'agit d'une réduction à la pensée (alors qu'on peut aussi imaginer une réduction à l'affectivité corporelle comme auto-affectivité etc.). Ce qu'il y a de matérialité dans la langue même – à travers le langage déployé – , de "pré-cédance" vis-à-vis de ce discours-ci, de ce sujet-ci qui s'y affirme, de cette question-ci et de la réponse, tout cela est voilé par l'illusion où se situe l'énoncé d'être dans le chemin pur qui conduit à la certitude et à sa vérité première.

Ainsi s'énonce ce qui est "nécessairement vrai": je suis "une chose qui pense", "c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison". Je suis "une chose vraie, et vraiment existante". Ce qui semble causer de l'embarras pour Descartes, à ce moment, c'est le mot "chose". Car aussitôt après il se demande "mais quelle chose?" Réponse qui ne répond pas et répète ce qui précède: "une chose qui pense". Second signe d'embarras, aussitôt: "Et quoi davantage?" Suit une "ipséologie négative": "Je ne suis point cet assemblage de membres...; je ne suis point un air délié et pénétrant...; je ne suis point un vent..." Derniers mots du paragraphe (indétermination de ce qui est certain): "...je suis quelque chose".

(On va voir, au Par. 9, ce moi réduit radicalement à l'esprit recommencer à prendre pour ainsi dire une consistance matérielle par la prise en considération de la sensation – ou plutôt de son lien à la sensation – qui vient d'être écartée.)

5. Au Par. 9, la question du moi se pose une dernière fois: "Mais qu'est-ce donc que je suis?" C'est alors que la délimitation de ce moi acquiert un caractère plus général, c'est-à-dire moins "réduit": "C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent." Il est ajouté: "Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas?" Je souligne "ces choses". La "chose qui pense" est devenue "ces choses". Ce qui est important dans ce paragraphe, c'est l'inclusion de la sensation dans ce qui appartient à ma nature égoïque: "Ne suis-je pas encore ce même... qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps?" Au préalable (Par. 7), il avait été affirmé que, parmi les attributs de l'âme, le sentir n'était pas en moi, c'est-à-dire ne m'appartenait pas en propre ("mais on ne peut aussi sentir sans le corps"). Ici, il m'appartient en tant que je sens "beaucoup de choses". Le Je est le sujet du sentir. Certes, il est souligné que je sens "comme par l'entremise des organes du corps". Le Je sent mais il y a un intermédiaire: les organes du corps; le Je n'est pas isolé dans sa pureté désincarnée pour sentir; le Je sent par l'intermédiare du corps. Vers la fin du paragraphe, l'affirmation est reprise: "Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur". Ce que je sens peut être une apparence fausse, nous dit la suite du texte, il se peut que je dorme. Mais ce qui est "très certain", c'est "qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appele sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser".

Ainsi, de même que "penser être quelque chose" équivalait à "être" (cf. Par. 4), l'"apparence de sensation" ou la "sensation" (le senti) comme "apparence pouvant être fausse" équivaut ici à une certitude en tant que sentir est identique à penser.

III

Variations parallèles

1. La Méditation au sens cartésien est recherche. – De la certitude en tant que fondement vrai des sciences. C'est au sein de cette recherche qui d'abord ne les concerne pas que penser et être surgissent comme thèmes dans le discours. "Je pense" apparaît comme origine irréductible de toute manifestation d'une apparence objective – et de leur ensemble que constitue le monde – , que celle-ci soit erronée ou véridique, illusoire ou réelle, certaine ou incertaine, n'existant pas ou existant. C'est l'irréductible en tant que l'indubitable.

Cela suppose que le "Je pense" est le caractère essentiel de "Je". "Je suis" veut dire en ce sens: le "Je" en tant que le "Je pense" *est*. Le Je n'est pas pensé hors de la pensée – de la pensée-sujet faut-il préciser: c'est-à-dire d'une pensée qui agit, d'une pensée à l'œuvre. Inversement, la pensée n'est pas sans le Je dont elle est en quelque sorte l'émanation, la pure manifestation comme acte. "Je pense" laisse entendre que la pensée est un Je. "Je pense" en tant que l'irréductible origine de toute manifestation d'une apparence objective est doté en son essence du caractère d'être: Je = être. Cela ne signifie pas que rien d'autre n'est, mais que premièrement le *Je est*. Inversement, en ce seuil, l'Être est Je.

Ce Je-Être constitue ainsi la certitude recherchée. Mais la recherche n'est pas achevée pour autant. On ne peut fonder le savoir sur le Je-Être. L'ontologie subjective n'est pas le dernier mot de la recherche du fondement du savoir. Ma pensée n'est pas libre de Dieu. Ma pensée comme origine n'est pas l'origine ultime. Pour conclure la recherche du fondement, il faudra aborder la problématique de Dieu en passant de l'ontologie subjective à une ontologie théologique.

Ainsi l'Être de Dieu vient "se juxtaposer" au Je-Être. Dieu-Être est prééminent par rapport au Je-Être.

"Je pense" en tant qu'origine de toute apparence objective ne l'est pas de l'Être suprême en tant que Dieu infini. Le "Je pense" est l'origine de toute apparence objective au sens où la certitude de n'importe laquelle des apparences objectives n'est pas encore donnée. Sans Dieu, le monde – l'ensemble de toutes les apparences objectives en tant qu'ils "ne sont pas moi" – peut être faux, ne restant alors comme certitude que cette "origine" en tant que Je-Être. Il faut une origine en-deçà (derrière) l'origine subjective pour fonder la possibilité de l'étantité objective certaine. Dieu et le Je sont ainsi comme deux regards tournés vers les choses du monde – le deuxième (celui du Je) ne fondant que leur pure apparition tandis que le premier fonde ce qui, à travers cette apparition, est de l'ordre du vrai et du réel, partant du certain et de l'existant.

En ce sens encore, on pourrait affirmer que sans le monde phénoménal, celui des apparences objectives – et le problème concernant la vérité, la réalité, la certitude, l'existence de ce qui le constitue; c'est-à-dire le problème ontologique du monde comme problème du moment "mondain" de l'ontologie générale – , à supposer certes qu'il puisse encore y avoir un moi, il n'y aurait pas besoin de Dieu!

2. Si nous suivons J. L. Marion et la lecture qu'il fait de la *Seconde Méditation* dans son livre *Sur la théologie blanche de Descartes* (P.U.F., 1981), nous dirons avec lui: "Le monde s'intentionalise par l'*ego* et vers lui; par lui, parce que rien ne devient objet du savoir, si l'*ego* ne le transforme en un *cogitatum*; vers lui, parce que rien ne devient un *cogitatum*, si l'*ego* ne le polarise en sa direction" (p. 391). Nous retrouvons là l'expression de la thèse fondamentale de la phénoménologie moderne. Et quand Marion affirme: "...l'existence et la *cogitatio* ne passent si aisément l'une dans l'autre qu'autant qu'elles accomplissent le même *ego* originaire. Seul l'*ego*, comme instance de la polarisation, peut fonder l'existence, la *cogitatio* et leur interaction" (p. 391), l'*ego* nous apparaît comme fondement ontologique (si l'on identifie l'être et l'existence). Un peu plus loin, Marion souligne la "polarisation" ("Il y a plus: l'*ego* lui-même ne peut

rien accomplir, ni son existence, ni sa *cogitatio*, sans la polarisation qui organise un monde autour d'un *centre*, ou plus exactement qui organise en un monde, par un centre, des formes perceptibles", p. 392), qu'il désigne comme "égoïcité" ("Ainsi l'*ego* lui-même ne vaudrait rien sans le fondement de l'"égoïcité", p. 392.) (Ces deux dernières citations se trouvent dans le passage où Marion se réapproprie la formule par laquelle Heidegger désigne la fondation pratiquée par Descartes: "*cogito me cogitare*".) Ainsi ce qui est mis en avant, par les termes de "polarisation" et d'"égoïcité", c'est de nouveau le sol phénoménologique de l'intentionnalité où la "polarisation" (ou l'"égoïcité") devance pour ainsi dire l'existence (de l'*ego*) ainsi que sa *cogitatio*.

(septembre 2000)

RÉFLEXIONS SUR BERKELEY

/ Virage, en quelque sorte, au Par. 31 (*A Treatise concerning the principles of human knowledge*), quand sont désignées "les lois de la nature". L'impression de "vide" des assertions précédentes déniant la matière commence à être comblée.

/ Affirmation répétée, sous diverses formes: une idée ne peut être cause. La notion d'idéalisme, en ce sens, dans l'application qu'on en fait automatiquement à Berkeley, a à être nuancée (cf. Par. 32).

/ À la Nature est accordée la réalité (Par. 34). C'est la réponse à la première objection. Berkeley reprend à son compte la distinction entre *choses réelles* et *chimères* (Par. 33 et Par. 34). La chose (idée) – réalité ou chimère – existe (Par. 35). L'existence est "dans l'esprit"; – fin du Par. 34).

/ Chez Berkeley, idée, perception, existence sont trois notions posées dans une équivalence (cf. notamment, le Par. 45).

/ Berkeley reconnaît l'altérité de la sensation. Je ne la crée pas moi-même. Elle me vient de l'Auteur de la Nature (cf. Par. 29 et suivants).

/ La réfutation de la quatrième objection est intéressante en ceci qu'elle renvoie à l'intersubjectivité (Par. 48) pour affirmer quelque chose comme une existence durable des objets des sens – idées. Le renvoi à l'intersubjectivité brise, de fait, une possible objection de solipsisme.

/ Si la Matière n'est pas, mais que la Nature est – tout l'édifice en est porté par Dieu.

/ Altérité de la sensation: une manière d'extériorité – quelque chose de cette fameuse "transcendance dans l'immanence".

/ Berkeley "déconstruit" la notion de matière.

/ De moi au "monde" (réalité des idées-sensations) il n'y a pas une distance telle que l'on puisse parler d'une "duplicité de l'apparaître", comme chez Michel Henry. Ou: l'intentionnalité qui va du Je au "monde" du perçu n'entre pas en considération, comme dans la phénoménologie husserlienne. La seule "distance", pensée dans l'immanence, est entre ce que je produis (idées chimériques) et ce que je reçois (idées réelles en tant que sensations); autrement dit entre moi et Dieu.

/ Sans Dieu, on tombe dans le scepticisme ou le matérialisme (cf. Par. 86, Par. 87). Tout ce que dit Michel Henry, par exemple, sur la Vie – si Dieu n'est pas affirmé, dans sa philosophie, cela peut s'interpréter (ou plutôt cela ne peut que s'interpréter) sous un point de vue matérialiste.

/ Il y a bien, chez Michel Henry, la dénomination: phénoménologie matérielle, mais sa philosophie, bien que se fondant dans un "approfondissement" de la notion d'incarnation, n'est pas du tout matérialiste et repose en définitive sur une conception de la Vie en tant que Dieu. Dans *incarnation*, l'affectivité est *invisible*, est l'auto-épreuve

d'un vivant auquel ipséité et vie sont données – mais hors monde matériel.

Il y a une tension, au fond, dans sa philosophie, entre la chair vivante supposant une corporéité matérielle, et l'esprit qui s'incarne mais provient d'ailleurs que de la corporéité matérielle – de Dieu et du premier vivant qui sont *de toujours*, conditions de possibilité de l'humain vivant, mais que l'on ne peut pas dénommer des conditions matérielles (au sens, du moins, de la matérialité ordinaire, objet des sciences).

/ La lecture de Berkeley conduit, entre autres, à réfléchir de nouveau sur le statut de la phénoménologie, sur le statut de l'idée de Dieu en philosophie, ainsi que sur la différence entre la phénoménologie et les sciences "exactes". La sensation, n'est-ce pas le donné primordial, pour la phénoménologie – ce qui situerait celle-ci du côté de l'empirisme? Le vécu n'y est-il pas son sol – réaffirmé avec force à la fin de l'œuvre husserlienne en tant que monde de la vie? Elle accorde cependant place à la *hylé*, dans la caractérisation de l'*impression*. Sans hypothèse de Dieu, Husserl ne pourrait épouser l'argumentation berkeleyenne. (Mais ne pourrait-on pas imaginer Berkeley lisant Husserl, et l'approuvant souvent?) Mais quand Dieu revient en phénoménologie, chez Levinas, chez Michel Henry, chez Marion, que devient la matière? C'est chez Michel Henry que la réflexion sur la matière est la plus poussée – en un sens "marxisant" et en un sens "husserlien", mais peut-être aussi, au départ, "biranien". Mais l'argumentation berkeleyenne – au-delà de ce qui est, ou ce qui paraît, provocateur en elle – ne garde-t-elle pas une pertinence si l'on explique "tout" à partir de la Vie-Dieu, ou du Dire où s'affirme Dieu – car ces explications ont-elles vraiment besoin de l'hypothèse de la matière? – , voire: est-ce que l'hypothèse de la matière ne leur constitue-t-elle pas un "frein"?

/ L'idéalisme berkeleyen s'élève contre l'abstraction – c'est une philosophie de la vie, du concret, du réel. "Idée", au sens de Berkeley, c'est

tout sauf une abstraction. Cette philosophie anticipe la phénoménologie husserlienne en ceci d'abord qu'elle accorde à la perception la primauté. (On peut soutenir par ailleurs que la perception y a une priorité par rapport à l'être: pour être, il faut être perçu; sans perception, nul être.)

C'est le mot "matière" qui est banni – pas le mot "nature" (tout au contraire!). "Matière", est un mot vide, une abstraction.

Mais comme suite logique de ce point de vue, on a: si "matière" est un mot vide, la nature perçue – tout l'être en tant qu'objet de perception – s'origine dans Dieu.

Reste à savoir si la "matière", au sens contesté par Berkeley, est revalidée ou non dans la phénoménologie husserlienne. Cette question, au fond, concerne les rapports de Husserl avec les sciences – notamment la physique. Le reproche de *Krisis* aux sciences européennes n'est-il pas l'abandon du sol de la vie, en procédant par abstraction? Quel rapport, au juste, peut-il exister entre l'abstraction dénommée "matière" dans le point de vue de Berkeley et l'abandon du sol de la vie par les sciences européennes ainsi que l'entend Husserl dans *Krisis*? Une contestation directe de la science contemporaine – comme celle entreprise contre Newton par Berkeley, dans les *Principles* – n'est peut-être pas possible, ou du moins si aisée, à l'époque de Husserl. (Il faut noter que Berkeley est loin de contester la pertinence du projet scientifique, qu'il souhaite seulement plus tourné vers la vie, l'utile, l'agréable... et le religieux! Ce qu'il conteste, chez Newton, c'est une conception qui, pour profonde qu'elle soit, accorde encore trop de place à l'abstraction en avançant les notions d'espace absolu, de mouvement absolu etc.) Or, aujourd'hui, un Michel Henry peut redéfinir, avec plus de radicalité que Husserl, les limites phénoménologiques des sciences.

La question serait: au-delà du phénoménologique, tout ce qui est encore objet de savoir – quel en est le statut aux yeux de la phénoménologie, qui se voue à étudier le vécu dans toute sa diversité? Les constats d'une technicité dominante (Heidegger), d'un abandon du *Lebenswelt* (Husserl), d'une non-relation radicale à la phénoménalité

vivante (Henry) attestent une distance indéniable. Une autre question, pour revenir à Berkeley: hors "matière" et hors Dieu – qu'en est-il des "objets" naturels; qu'en est-il sans ces deux "substances" (la première "vide", l'autre réelle pour Berkeley)? [82]

(2002. Publié dans sa traduction en turc dans Birlikte ve Başka I ve II*, 2011, éd. Monokl.)*

82 À lire les pages consacrées par Husserl à Berkeley dans *Erste Philosophie*, on est frappé par l'emploi fréquent des termes "génie", "génial". La discussion sur l'existence de la matière y est en quelque sorte "esquivée", le propos de Husserl étant plutôt de montrer en quoi Berkeley est *le* précurseur d'une science phénoménologique de la connaissance. Par ailleurs, Husserl semble oublier le fait que les derniers paragraphes des *Principles* se réfèrent déjà à la question de l'intentionnalité. La critique essentielle de Husserl porte sur le fait que Berkeley ne va pas plus loin que de mettre à jour le caractère de variation des complexes de sensation – n'allant pas jusqu'à la constitution d'une chose unique à travers ses variations même. L'"un seul et même" est pris en considération par Husserl, s'agissant de la chose – de l'objet – et de la Nature. C'est à ce niveau de la constitution d'une Nature unique pour l'ensemble de l'humanité qu'intervient l'analyse husserlienne de l'intersubjectivité.

SPINOZA ET LA QUESTION DU CORPS

/ Il ne faut pas, au préalable, confondre la question du corps chez Spinoza avec la question singulière posée dans *E, III, 2, sc.*: “Qu’est-ce que peut un corps?”. Or, pour aborder cette dernière question, il est nécessaire de posséder, ne serait-ce que d’une manière générale, une lumière sur la question du corps telle qu’elle se pose à travers le livre entier de l’*Éthique*.

Il s’avère que cette question du corps est un thème qui se profile tout au long du livre, à partir de la *Deuxième Partie*, jusqu’à la fin, avec des occurences souvent inattendues. Loin que ce thème soit caché: au contraire il est explicitement abordé dans la *Deuxième Partie* et partiellement dans la *Troisième Partie*. Ensuite, même lorsqu’à partir de *E, IV* il s’estompe la plupart du temps, il ne cesse de ressurgir à des carrefours de la réflexion, apportant avec lui une certaine charge “explosive” ou “subversive” dont il a été doté dès le départ.

Intéressante dès lors est cette lecture de l’*Éthique* à partir du fil conducteur de la question du corps, parce que le parcours auquel il introduit constitue une sorte de lecture à l’envers de l’*Éthique* qui dévoile d’autres faces de cette pensée illuminées de lueurs et d’obscurités insoupçonnées.

Ce qu’on en peut dire à ce seuil de notre approche, c’est que l’orientation qui guide tout le livre – savoir, la recherche de la vérité, c’est-

à-dire de la connaissance, axée sur la problématique des idées adéquates, jusqu'au point culminant final de la connaissance du troisième genre et l'amour intellectuel de Dieu où celle-ci s'exprime – ne manque pas de rencontrer sur son chemin, jusqu'au bout, la question du corps, et loin de l'esquiver à chaque fois, cherche à l'intégrer autant qu'elle le peut, s'en enrichit volontiers, bien qu'un reste insoluble – opaque – s'indique à certains moments, sans contrarier cependant l'élan pris.

/ *Partie II*

1. Dans *Déf. I*, il est expressément dit que le corps est un mode qui exprime l'essence de Dieu. Ainsi, le corps est un composant de la conception immanentiste de Spinoza. Or, tout paraît indiquer – l'ordre des expressions, de la substance aux modes; l'éminence accordée à Dieu, l'essence, l'idée – que le mode corporel est un degré inférieur au sein de l'immanence générale. (La question se pose ici de savoir si l'immanence dans sa vérité peut souffrir en son sein une gradation de valeur de ses composants. Ou si au contraire, ses composants sont à égalité de droits, sans prééminence de l'un ou de l'autre, sans revenir cependant "au même", c'est-à-dire sans se fondre dans une identité indistincte.) Et en effet, une lecture "classique" de l'*Éthique* – autorisée par la structure même du livre – permet de penser ainsi.

Or, relire l'*Éthique* à partir même de la question du corps est susceptible de replacer le mode corporel à un niveau au moins égal, sinon supérieur, à ceux des autres composants de l'immanence.

On pourrait nous répondre que cette voie de lecture à rebours, recentrant l'intérêt sur le corps pour le considérer comme le fondement, du moins le centre de gravité, du monisme spinoziste, n'est pas une nouveauté, qu'elle a été maintes fois indiquée, pratiquée, et qu'à l'époque de Spinoza même elle a fait que le penseur a été confronté à des accusations de matérialisme et d'athéisme.

Or, il ne s'agit pas pour nous de prouver après des milliers d'autres que Spinoza est matérialiste et athée. Dans le même ordre d'idées, nous n'afirmerons pas que la vérité entière de l'*Éthique* réside dans un prétendu renversement des valeurs qu'il aurait affichées pour des motifs de prudence. Non, nous voulons simplement mettre à jour la problématique du corps en œuvre dans l'*Éthique* dans ce qu'elle a de radicalement original, complexe, provocateur et par endroits d'énigmatique. Et en procédant à cette mise à jour nous voulons faire remarquer notamment que l'approche deleuzienne dans *Spinoza et le problème* de *l'expression* est loin d'épuiser la question et en occulte même des versants essentiels.

2. Ainsi, dans *E II*, le corps est défini comme un mode qui exprime l'essence de Dieu (comme chose étendue). La *Proposition 6* dit que Dieu est la cause des modes d'un attribut "en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non en tant qu'il est considéré sous un autre". Cette proposition et son corollaire constituent un moment essentiel dans la problématique du corps, introduisant notamment à ce qui sera dit dans la fameuse *Scolie 2* de la *Troisième Partie*. Car il s'agit dès ce moment de dissocier deux causalités (divines). Le corps n'est pas encore nommé à cet endroit, mais il est désigné. La cause du corps est ainsi Dieu comme chose étendue et non comme chose pensante. Autrement dit – et la suite, jusqu'au bout, le dira autrement – la cause du corps n'est pas quelque chose qui est de l'ordre de la pensée. C'est-à-dire, encore: la pensée ne peut pas déterminer le corps (ni l'inverse). Tout est déjà dit (sans même que le corps ne soit encore nommé).

On a toujours parlé du parallélisme et nous n'avons pas grand'chose à y ajouter. La fameuse *Proposition 7* sur la similarité de l'ordre et la connexion des idées avec l'ordre et la connexion des choses est une clef de voûte de cette conception. Deleuze lui-même n'a pas manqué d'y ajouter ses commentaires. Or, la notion de parallélisme elle-même peut

voiler, nous semble-t-il, certains côtés de la problématique du corps chez Spinoza. Car la suite du texte nous montrera que tout n'est pas si "parallèle" entre l'esprit et le corps: qu'il y a des tensions, des écarts, voire des abîmes qu'aucun parallélisme content de soi n'est à même de combler.

Ce qui par contre est intéressant est une spécification de la notion de causalité telle qu'elle est appliquée à Dieu, à la *Proposition 9* (et c'est du corps en priorité qu'il s'agit, bien qu'il ne soit pas encore nommé): "L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte, dont Dieu est aussi la cause en tant qu'il est affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini". Donc, à la causalité divine pour ainsi directe de la *Proposition 6* est ajoutée une spécification qui en quelque sorte la nuance en y ajoutant la caractéristique d'une infinité d'affections divines s'enchaînant (ou d'un enchaînement infini d'affections divines) ayant fonction de cause, jusqu'à l'effet final actuel qui est "l'idée d'une chose singulière existant en acte" (c'est-à-dire ce qui sera bientôt désigné comme le corps): or Dieu, en tant qu'il est ainsi affecté d'idées de choses singulières, n'est plus dit "infini". Et ce point est essentiel. Car on peut soutenir qu'au début même de sa problématisation le corps impose à la notion de Dieu ce qui vaut comme une sorte de limitation: la perte de son caractère "infini". Cette limitation apparaît comme une condition première pour penser le corps. L'expression, appliquée à Dieu, de "non en tant qu'il est infini" reviendra dans le livre entier.

3. Or très vite, on va assister à une extraordinaire entrée en scène du corps (telle que rarement – et avec quelle intensité! – elle est advenue dans la scène philosophique). Les *Propositions 11*, *12*, *13* sont cruciales. Nous voulons citer la dernière: "L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre". Et certes, quoi qu'on en dise, quoi qu'en

ait dit Spinoza lui-même (lorsqu'il privilégie l'idée par exemple[83]), c'est la proposition la plus absolument matérialiste qu'une philosophie puisse exprimer. Mais en guise de matérialisme il faut se garder d'appliquer à Spinoza des calques toutes faites qui n'ont rien à voir avec les subtilités et les nuances de sa pensée. Au lieu de commencer à partir de là à réciter ce qu'on a appris ailleurs, il faut prendre la peine de suivre Spinoza dans son exposé jusqu'au bout. Et c'est alors qu'on remarque que ce n'est pas un matérialisme comme un autre, que peut-être ce n'est pas vraiment un matérialisme non plus; et que pour lui, du reste, il ne s'agissait pas d'affirmer ou non un matérialisme mais de suivre jusqu'à ses extrêmes limites une idée du corps et de l'esprit que nous considérons comme orientée par la question des idées adéquates et de la connaissance.

4. Or, aussitôt après ces trois propositions et surtout la troisième que nous avons citée, une affirmation singulière (qui en fait renoue avec la tendance de la *Proposition 6* et de son *Corollaire*, déjà cités) se fait entendre (qui reviendra selon la tendance indiquée, tout au long du livre): "L'esprit humain ne connaît pas le corps humain" (*Démonstration* de la *Proposition 19*). Autrement dit, l'esprit ne perçoit le corps qu'en partie, c'est-à-dire de façon inadéquate (cette *Démonstration* comporte une référence expresse au *Corollaire* de la *Proposition 13*, qui traite de la perception inadéquate). On voit ici comment l'orientation (que nous avons présupposée centrale) visant la connaissance entre en résonance avec la question du corps. Explicitement, la question du corps devient à partir de là la question de la non-connaissance du corps. Ainsi une question par essence destinée à demeurer sans réponse: mais pour Spinoza ce n'est pas une raison pour la taire. Car sa récurrence a une fonction multiple: elle est liée d'abord

83 Cf. *II*, *Axiome 3* ("...Mais nous pouvons avoir une idée sans pour cela avoir aucun autre mode de penser") et *Prop*. *XI*, *Dém*.: "L'essence de l'homme (...) est constituée par des modes définis (*certis*) des attributs de Dieu, savoir (selon l'axiome 2) par les modes du penser [Axiome 2: "L'homme pense".] De tous ce modes, l'idée (selon l'axiome 3) est le premier par sa nature (...)" (La suite est très importante aussi.)

à ce que, au fil du parcours, la problématique même du corps connaît des variations, au sujet desquelles on peut même aller jusqu'à affirmer que le "sans réponse" semble parfois s'y relativiser; ensuite, elle évite de se leurrer (non seulement sur le corps, mais sur l'esprit); d'autre part (mais en rapport avec ce deuxième point), elle apporte – par sa valeur de modèle – une contribution essentielle au criterium requis pour s'orienter vers les idées adéquates. Et justement, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'à un stade avancé de cette orientation cette question sans réponse se trouve transférée à un seuil qui lui apporte, pour parler métaphoriquement, une sorte d'apaisement "amoureux" (il s'agit, notons-le, d'Amour envers Dieu) qui peut elle-même valoir comme une réponse. Mais nous y reviendrons.

5. À l'affirmation que nous venons de commenter (*Démonstration* de la *Proposition 19*) s'ajoute (*Proposition 23* et sa *Démonstration*) celle qui affirme que l'esprit humain ne se connaît pas lui-même et justement parce que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain. Revenant sur le problème des idées inadéquates, la *Proposition 28* affirme que les idées des affections du corps humain sont confuses. Très intéressante est la *Scolie* de la *Proposition 29*, qui relie la connaissance confuse (de l'esprit, du corps, des corps extérieurs) à une "détermination de l'extérieur" ("par la rencontre fortuite des choses"); tandis que grâce à une "détermination de l'intérieur", qui lui ferait comprendre les "convenances" (*conveniantias*), les différences et les oppositions des choses, l'esprit en aurait une connaissance claire et distincte (c'est-à-dire adéquate). Dans ce texte se trouvent ainsi préfigurés les développements sur le deuxième et le troisième genre de connaissance (cf. *E. V*, *Prop*. *14* et *Prop*. *29*).

/ *Partie III*

6. Nous en arrivons à la *Troisième Partie* (*De l'origine et de la nature des sentiments*) où se situe la fameuse *Scolie* sur l'impossible détermination

mutuelle du corps et de l'esprit (*Scolie* de la *Proposition 2*). Et c'est autour des textes de cette partie que pourra être entamée une discussion avec l'interprétation de Deleuze (notamment autour de la question: *Qu'est-ce que peut un corps?* et du problème de la puissance d'agir et de l'activité en général). La *Définition 3* des sentiments est à cet égard importante: "Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections". Cette *Définition* est suivie de cette phrase (qui vaut pour les trois *Définitions*): "Si donc nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action; dans les autres cas, une passion". Les *Postulats* sur le corps humain réfèrent encore à cette notion de puissance d'agir en tant que relatée au corps (cf. *Postulat 1*). Si l'on revient à la *Définition 3*, il faut remarquer le "parallèle" établi avec les idées-sentiments: affections du corps: par lesquelles la puissance d'agir du corps est augmentée ou diminuée etc.: et, nous soulignons, "*en même temps les idées de ces affections*". La variation de puissance, telle qu'elle est en jeu dans un sentiment, concerne ainsi aussi bien le corps que les idées, c'est-à-dire la pensée (bien que, il faut le noter, l'accent soit mis sur la puissance d'agir du corps). Or, dès la *Proposition 1*, on en revient à la question des idées adéquates ou inadéquates (c'est-à-dire à la question de la vérité et de la connaissance): "Notre esprit est en partie (*quaedam*) actif, mais en partie passif, savoir: dans la mesure où il a des idées adéquates, il est nécessairement actif, et dans la mesure où il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif". S'il faut reconnaître une chose, c'est qu'au début de cette *Troisième Partie*, il y a comme une oscillation dans la notion de puissance d'agir: laquelle dans un premier temps est relatée au corps mais aussi aux idées, laquelle ensuite est (cf. *Postulat 1*) uniquement relatée au corps, pour, à la *Proposition 1*, n'être mise en relation qu'avec l'esprit. À quoi prélude donc cette oscillation, pourrait-on se demander? Eh bien sans doute à un partage progressif des chemins entre les fonctions de vérité dévolues au corps et à l'esprit respectivement, du second s'affirmant pas à

pas le privilège à mesure que le chemin de la vérité et de la connaissance s'affirme comme le chemin par excellence.

Mais revenons au parcours même du texte spinoziste. Nous voici à la *Proposition 2*, qui affirme: "Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est)". La *Démonstration*, sur laquelle nous passerons vite, à propos de la causalité physique (c'est-à-dire corporelle) revient à ce que nous avons désigné plus haut comme une spécification de la causalité divine: à savoir cette chaîne causale aboutissant à l'effet actuel qui est "l'idée d'une chose singulière existant en acte". La fameuse *Scolie* qui suit va expliciter la seconde section de la *Proposition*: "...ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, où à quelque chose d'autre (s'il en est)". Cette *Scolie* est à maints égards stupéfiante. Car il est clair qu'elle a un objectif précis: celui de détruire une opinion reçue extrêmement solide – celle de la soumission du corps à la direction ou au commandement de l'esprit. La *Scolie* vaut ainsi comme un extraordinaire acte de libération du corps à l'égard d'une prétendue mainmise de l'esprit sur celui-ci. Et ceci, juste au moment où dans l'économie de l'*Éthique* l'orientation vers la fin de la connaissance va commencer peu à peu à se préciser, avec une perspective proportionnellement de plus en plus tournée vers les possibilités de l'esprit. À cet égard cette *Scolie* détonne même dans le texte de l'*Éthique*; elle y semble anachronique. Mais où pouvait-elle prendre place: quel con-texte philosophique, même chez Spinoza, pouvait-elle l'accueillir sans problème?

Seulement, il faut pouvoir la lire et suivre de près son esprit et sa lettre. Il ne faut pas lui prêter ce qu'elle ne dit pas. En vérité, elle est assez claire, se fondant même sur des exemples banals qui semblent dérisoires.

La *Scolie* commence par affirmer que l'ordre des choses est un, de la sorte: "l'ordre des actions et des passions de notre corps correspond (*simul sit*), par nature, à l'ordre des actions et des passions de l'esprit". Nous avons là une expression pour ainsi dire parfaite du fameux

parallélisme déjà évoqué. En effet, à lire cet énoncé avec la *Proposition* dont il appartient à la *Scolie*, on peut dire: le corps et l'esprit ne peuvent pas se déterminer mutuellement; mais les ordres respectifs de leurs actions et de leurs passions se correspondent "par nature". Mais cette réaffirmation du parallèlisme s'ouvre sur ce qui constitue le point de départ d'un questionnement aussi surprenant que paradoxal. Spinoza évoque le préjugé tenace selon lequel les hommes sont persuadés que le corps obéit au commandement de l'esprit. C'est à ce préjugé qu'il va donc s'en prendre: "Personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la Nature, – en tant qu'elle est uniquement considérée comme corporelle, – le corps peut ou ne peut pas faire, à moins d'être déterminé par l'esprit. Car personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps assez exactement pour en expliquer toutes les fonctions, et je ne veux rien dire ici de ce que l'on observe chez les bêtes et qui dépasse de loin la sagacité humaine, ni des nombreux actes que les somnambules accomplissent durant le sommeil et qu'ils n'oseraient pas faire éveillés; ce qui prouve assez que le corps, par les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses dont son esprit reste étonné". Il s'agit de ce que peut le corps. C'est ce que peut le corps qui est objet d'étonnement (et est un tel objet pour l'esprit). Ce n'est pas ce que peut l'esprit. Le questionnement qui est centré sur le corps introduit pour ainsi dire une rupture dans l'équilibre qui caractérisait le fameux parallèlisme. C'est la ligne – ou parallèle – *corps* qui soudain se met à vaciller, ou à trembler, si l'on peut se permettre une image. Ainsi, et c'est très important de le noter dans la discussion avec Deleuze, la question porte sur le pouvoir ou la puissance du corps – et non de l'esprit, et non des deux en tant qu'unis dans le parallèlisme. La question n'est pas, comme choisit de l'entendre Deleuze, sur la puissance d'agir en général ou en tant que telle (de manière à concerner à la fois le corps et l'esprit) mais elle est sur la puissance d'agir du corps seul. Une puissance d'agir qui peut, dit le texte, étonner l'esprit. Le questionnement sur *ce que peut le corps* constitue ainsi

une dérive dans le texte. On pourrait dire que c'est une sortie du texte (il y en a d'autres: l'*Éthique* pouvant se lire comme un Livre du Dehors – dehors du texte, qui d'ailleurs vaut parfois comme un profond Dedans subjectif). Du texte même, on est en effet propulsé à ce hors-texte du corps en ce qu'il peut, et qu'on ignore. Et certes, pour que l'on puisse s'en étonner, il faut avoir observé certaines actions du corps. Les exemples donnés par Spinoza sont d'une banalité déconcertante: il parle de ce que font certaines bêtes et les somnambules. Mais cette banalité doit signifier pour nous, s'il en est encore besoin, qu'il ne s'agit pas dans cette question de la puissance d'agir en général ou en tant que telle, qu'il s'agit de la puissance d'agir du corps – celui d'une bête sagace, par exemple, ou d'un somnambule. Ce qui ne ce diminue en rien la portée extraodinaire de la question, tout au contraire.

Si personne n'a encore déterminé ce que peut le corps, la raison en est, nous dit le texte, que "personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps assez exactement pour en expliquer toutes les fonctions". Cette réflexion paraît à première vue assez décevante. En effet, elle semble affirmer qu'un jour (par exemple à un moment d'achèvement du progrès scientifique, en physiologie, par exemple, en médecine, ou bien en zoologie, ou encore plus généralement en biologie – aujourd'hui on dirait en génétique moléculaire etc.), arrivant à expliquer enfin toutes les fonctions du corps, en en connaissant d'une manière exacte la structure, on déterminera ce que peut le corps. À défaut de pouvoir déterminer le corps à l'action (d'après la *Proposition 2*), l'esprit pourra, dans cette perspective, tout au moins arriver à la connaissance exacte de sa structure et ainsi déterminer *ce qu'il peut* "grâce aux seules lois de la Nature". Or, déterminer ce que le corps peut, reviendra forcément, par l'expérimentation scientifique, à déterminer directement le corps à l'action (ce qui contredit la *Proposition 2*). Mais l'effet de déception causé par cette réflexion passera si l'on admet que Spinoza ne donne pas l'air d'être préoccupé par les progrès scientifiques (celui de la médecine, par exemple), en tout cas ne semble pas y miser quand il s'exprime ainsi

et qu'au contraire il donne plutôt l'air de penser que l'on ne pourra jamais arriver à une telle connaissance de la structure du corps, ainsi à la détermination de ce qu'il peut, et de là à la détermination directe du corps à l'action. S'il avait réellement cru à la possibilité d'une telle connaissance, il aurait entrevu alors la contradiction qu'elle impliquait avec sa *Proposition 2*.

7. Si nous sautons, dans la *Troisième Partie*, jusqu'aux *Propositions 53*, *54* et *58*, nous constatons que la question de la puissance d'agir est reprise cette fois en relation pure avec l'esprit. Il s'agit donc là expressément de la puissance d'agir de l'esprit et d'elle seule. Par là encore il s'avère que cette notion de puissance d'agir (avec celle de l'action) va concerner désormais l'esprit plutôt que le corps, conformément à l'orientation graduelle de l'*Éthique* vers la fin de la connaissance. Ce qui ne veut pas dire que le corps sera oublié. Au contraire, en maints lieux des *Parties IV* et *V* il va ressurgir d'une manière étonnante. Nous ne pouvons, dans l'espace limité de cette étude, que les évoquer d'une manière rapide.

/ *Partie IV*

8. D'abord, dans la *Partie IV*, aux *Propositions 26* et *28*, un éloge du comprendre (*intelligere*) et de la compréhension en tant qu'un pouvoir de la Raison et de l'esprit qui s'en sert. L'utile, alors, est défini comme ce qui conduit l'esprit à comprendre (*Proposition 26*). "Ce qui conduit réellement à comprendre" est ensuite défini comme bon (et le contraire comme mauvais) (*Proposition 28*).

Ensuite l'utile est défini en rapport avec le corps (*Proposition 38*): "Ce qui dispose le corps humain à pouvoir être affecté de plusieurs façons, ou le rend apte à affecter les corps extérieurs de plusieurs façons, est utile à l'homme..." Il faut en lire la *Démonstration* et y voir comment on y passe du corps à l'esprit: "Plus le corps acquiert cette aptitude, plus

l'esprit est rendu apte à percevoir (selon la *Proposition 14*, *Partie II*); et par conséquent ce qui dispose le corps de cette manière et lui donne cette aptitude est nécessairement bon ou utile (selon les *Propositions 26* et *27*)..." Survient à la *Proposition* suivante (*39*) une définition du bon et du mauvais en rapport avec le corps: "Ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, est bon..."

/ *Partie V*

9. La *Partie V* débute (cf. *Préface*) par une distinction nette entre les forces de l'esprit et celles du corps: "...Et certes, comme il n'y a aucun rapport entre la volonté et le mouvement, il n'y a non plus aucune comparaison entre la puissance ou (*seu*) les forces de l'esprit et celles du corps; et par conséquent les forces de celui-ci ne peuvent réellement être déterminées par les forces de celui-là. (...)" Or, s'il a été maintes fois répété, et ici encore, que l'esprit ne peut déterminer le corps à l'action, il peut quand même quelque chose sur celui-ci. C'est ce qu'affirme la *Proposition 10*: "Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des sentiments qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement (*ad intellectum*)". La *Scolie* précise: "Par ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner comme il convient les affections du corps, nous pouvons éviter d'être facilement affectés de mauvais sentiments. (...)" Nous avons donc un pouvoir sur le corps: nous ne pouvons pas le déterminer à l'action, mais nous pouvons l'empêcher d'agir. Nous avons donc bien un pouvoir de limitation sur le corps, ce qui est déjà beaucoup, car effectuer une limitation c'est aussi agir, bien que seulement négativement. Un changement se précise quant au statut de ce que nous avons nommé l'impossible détermination mutuelle du corps et de l'esprit (cf. *Éthique III*, *Proposition 2*). Ce changement est lié

au stade où nous en sommes, dans le texte, de l'orientation vers la fin de connaissance.

De quoi s'agit-il, au juste, dans le fait d'être "dominés par des sentiments qui sont contraires à notre nature" ou au contraire de les éviter? Rappelons la définition du sentiment: le sentiment est une affection du corps par laquelle la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, et en même temps le sentiment est l'idée de cette affection (*III*, *Définition 3*). Le sentiment est ainsi un mixte corps-idée auquel se rattache un degré variable de puissance (d'agir): degré qui, à vrai dire, dans le mixte est dit plutôt se rattacher au corps (bien que la *Définition* semble admettre qu'il se rattache aussi aux idées). Rappelons aussi la remarque qui complète les définitions des sentiments: "Si nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action; dans les autres cas, une passion". Qu'un sentiment en tant que mixte corps-idée puisse exprimer un degré de la puissance d'agir (du corps, et, en sous-entendu, de l'idée) ne fait pas difficulté. Ce qui se laisse plus difficilement concevoir, c'est le fait que l'esprit puisse être cause adéquate d'une affection du corps, en déterminant alors un sentiment-action. Or cette possibilité de l'esprit est aussitôt contredite dans cette *Troisième Partie* dans la *Proposition 2* et sa *Scolie*, que nous avons abondamment commentés plus haut. Cependant, à la *Proposition 58* de cette même *Partie*, il est encore question des sentiments "qui se rapportent à nous en tant que nous sommes actifs". Or il faut bien lire cette *Proposition*: "Outre la joie (*laetitia*) et le désir qui sont des passions, il y a d'autres sentiments de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous sommes actifs". Cette *Proposition* (et sa *Démonstration* que nous allons lire) est très importante pour nous. Elle dit explicitement que la joie et le désir sont des passions, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des sentiments-actions. Or, la *Proposition* précise qu'"il y a d'autres sentiments de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous sommes actifs". La joie et le désir sont des passions en tant que des mixtes corps-idée. Or, quels peuvent bien être

ces "autres sentiments de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous sommes actifs"? Précisément, ces "autres sentiments" ne peuvent plus être des mixtes corps-idée, c'est en quoi ils sont "autres" et n'entrent même plus dans la définition des sentiments (ou n'y entrent que problématiquement). Lisons la *Démonstration*: "Lorsque l'esprit se conçoit lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit (selon la *Proposition 53*). Or l'esprit se considère nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie, autrement dit adéquate (selon la *Proposition 43*, *Partie II*). Aussi bien, l'esprit conçoit-il certaines idées adéquates (selon la *Scolie 2* de la *Proposition 40*, *Partie II*). Donc il se réjouit aussi dans la mesure où il conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (selon la *Proposition 1*) dans la mesure où il est actif. (...)" (La *Démonstration* parle ensuite de l'"autre sentiment" du désir.) La *Démonstration* dit clairement que l'"autre sentiment" de joie est lié au fait que "l'esprit se conçoit lui-même et sa puissance d'agir". Il est question ensuite des idées vraies, c'est-à-dire adéquates, que l'esprit conçoit. Concevoir des idées adéquates, c'est, pour l'esprit, être actif. Cette action lui donne de la joie. Par conséquent, l'autre sentiment n'est pas un mixte corps-idée, il concerne l'esprit seul, l'esprit tourné vers lui-même et les idées adéquates qu'il conçoit.

Ainsi, dans la *Troisième Partie* déjà, ce que nous avons indiqué comme l'orientation graduelle vers la fin de connaissance imposait la définition d'un nouveau type de sentiment, purement spirituel, directement rattaché à la notion d'idée adéquate. Et dans cette *Cinquième Partie*, nous voyons donc affirmé notre "pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement". Il s'agit ici des sentiments en tant que mixtes corps-idées, des sentiments-passions. Ce que l'esprit peut ordonner, ce sont des sentiments-passions. Il ne s'agit plus, ici, de produire d'improbables sentiments-actions. Si l'esprit a un pouvoir sur le corporel (en tant qu'un pouvoir sur le sentiment comme mixte corps-idée), c'est celui de limitation (celui de pouvoir éviter "les mauvais sentiments"). Le pouvoir de l'esprit, ainsi défini, est donc lui-même limité. Ainsi l'orientation vers la fin de connaissance aura déterminé

une définition du pouvoir de l'esprit, plus modérée que l'hypothèse des sentiments-actions, mais plus avancée que le constat d'une impossible détermination mutuelle du corps et de l'esprit.

10. Or ce n'est pas le dernier mot de l'*Éthique* sur le corps. À partir de la *Proposition 4* de cette *Cinquième Partie*, nous observons une nouvelle variation de la perspective sur la question du corps. Nous ne savons pas ce que peut le corps, car nous ne connaissons pas sa structure, avait-il été affirmé précédemment. Or, il y a malgré tout une connaissance possible du corps, une connaissance qui serait à la portée de l'esprit. Il ne faut pas entendre par cette connaissance, la connaissance de la *structure* du corps. Non, il doit s'agir, relativement au corps, d'un autre type de connaissance. La *Proposition 4* dit: "Il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct". Nous ne pouvons pas connaître ce qui aura lieu (ce que peut le corps) mais nous pouvons par contre connaître ce qui a eu lieu (ce que le corps a pu; ce qu'il a fait; l'affection du corps comme ayant été; l'événement corporel comme ayant eu lieu). Or, la *Démonstration* de la *Proposition 14*, va maintenant ajouter "...et par conséquent il [l'esprit] peut faire (selon la *Proposition 15*, *Partie I*) que toutes [les affections du corps] soient rapportées à l'idée de Dieu". Le mouvement vers la fin de connaissance est un mouvement vers Dieu (les deux mouvements en vérité sont identifiés). Dans ce double mouvement (qui n'en est qu'un), le corps, dans la mesure où il est connaissable, est finalement rapporté à Dieu.

11. En effet dans le mouvement vers la connaissance, le risque semblait être que le corps fût de plus en plus délaissé (c'est-à-dire abandonné à sa condition fondamentalement énigmatique pour l'esprit). Et en effet, comme nous l'avons souvent noté, à mesure que le mouvement s'accomplit, le regard se tourne vers l'esprit plutôt que vers le corps. Or, le mouvement ne peut délaisser le corps, car c'est un mode où s'exprime un attribut de la substance divine. Le corps est en Dieu, et c'est à Dieu

que le mouvement vers la connaissance va finir par le rapporter: "L'esprit peut faire que toutes les affections du corps – autrement dit les images des choses – soient rapportées à l'idée de Dieu" (*Proposition 14*).

12. Survient alors la grande et finale affirmation sur le corps: "Il y a cependant nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel et tel corps humain sous l'espèce de l'éternité (*sub aeternitatis specie*)" (*Proposition 22*). À cette affirmation il faut joindre cet extrait de la *Scolie* da la *Proposition 23*: "...Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons cependant que notre esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité, est éternel, et que cette existence de l'esprit ne peut être définie par le temps ou expliquée par la durée. (...)" Or, l'affirmation de la *Proposition 22* est encore liée au problème de la compréhension (c'est-à-dire de la connaissance) du corps. C'est ce que précisera la *Proposition 29*: "Tout ce que l'esprit comprend sous l'espèce de l'éternité, il le comprend, non pas parce qu'il conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais parce qu'il conçoit l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité". Nous avons dit tout à l'heure que l'esprit pouvait connaître une affection du corps. Or une affection du corps se rattache à l'existence actuelle présente du corps. La connaissance dont il s'agissait alors était par conséquent un mode d'une connaissance "existentielle" ou "factuelle". Il s'agit maintenant d'une connaissance "essentielle-éternelle". Il est sûr que ces deux types de connaissance ne peuvent pas ne pas avoir un rapport entre eux. En quoi le second type (la connaissance "essentielle-éternelle") peut-il se rapprocher d'une connaissance de la *structure* du corps, décrétée précédemment impossible? Le texte ne nous en dit rien. Nous ne pouvons faire que des suppositions. On pourrait être tenté de relier la question de la structure du corps à une question sur le corps en tant que temporel. Autrement dit, ce serait à propos de l'existence actuelle présente du corps, c'est-à-dire à propos du corps actuellement existant que la question de la structure (de ce corps) se poserait. Conçue sous l'espèce de l'éternité,

l'essence du corps serait, si l'on ose dire, spontanément comprise, sans que se pose la question de la structure du corps (et donc la question de ce qu'il peut) en tant qu'une question qui se pose uniquement à propos du corps actuellement existant.

13. Il nous reste à évoquer une dernière *Proposition* sur le corps: *Proposition 39*: "Qui a un corps apte au plus grand nombre d'actions a un esprit dont la plus grande partie est éternelle". Il faut lire cette *Proposition* avec sa *Démonstration*, qui en éclaire les intentions. Car la *Démonstration* est un condensé vertigineux de propositions, qui part de la *Proposition 38*, *Partie IV*, pour s'arrêter à la *Proposition 33* de la *Cinquième Partie*. Nous avons déjà commenté la *Proposition 38*, *Partie IV*, sur l'aptitude du corps. Il ne faut certes pas se hâter de lire cette *Proposition 39* comme une remise en question des affirmations précédentes sur la question de la puissance d'agir du corps. Cependant il faut reconnaître que, venant près de la fin du livre, elle ne manque pas d'être intrigante (impression renforcée par sa forme lapidaire). C'est une reprise de la *Proposition 14*, *Partie II* et de la *Proposition 38*, *Partie IV*, associée à des *Propositions* ultérieures, mais ce qui intrigue c'est que malgré tout ce qui a été dit sur le corps jusque là, cette *Proposition* met directement en rapport l'activité du corps avec l'éternité de l'esprit. La *Démonstration*, elle-même lapidaire dans sa rapidité, est bien loin de nous rassurer. Comme si, *in extremis*, à l'insu même du mouvement du livre, les droits du corps étaient réaffirmés, le temps d'une rupture évasive.

(Texte datant d'avril 2008, destiné à préparer une conférence sur "Deleuze et Spinoza: Qu'est-ce peut un corps?" – d'où les références à Deleuze – et auquel s'ajouta un autre texte préparatoire, cette fois sur le livre de Deleuze: "Spinoza et le problème de l'expression", texte qui dans la présente édition fait suite au premier. La conférence, prononcée dans le cadre des Journées Deleuze du centre Aksanat à Istanbul, fut finalement improvisée à partir de ces deux textes. Ce premier texte a été publié dans Birlikte ve Başka I ve II*, éd. Monokl, 2011.)*

DELEUZE ET SPINOZA

Nous allons parcourir les pages que consacre Gilles Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* (Minuit, 1969) à la question "Qu'est-ce que peut un corps?", posée par Spinoza dans la scolie de la proposition 2 de la Troisième Partie de l'*Ethique*. Cette question, reprise en tant que telle, donne son titre au chapitre 14 de la Troisième Partie du livre de Deleuze. La considération de ces pages ne peut que reposer sur leur confrontation avec le texte même de l'*Éthique*, donc nécessite une lecture du livre de Spinoza particulièrement centrée sur la question du corps. C'est ainsi que nous avons procédé en deux étapes, qui peuvent se lire dans l'ordre que l'on estime s'imposer. Une étape consistant ainsi en la lecture des pages concernées de Deleuze, une deuxième en celle des textes de l'*Éthique* relatifs au corps. Remarquons tout de suite que la lecture de Deleuze s'accomplit ici sous une forme plus ou moins fragmentaire: celle, justement, de notes de lecture, qui présupposent une connaissance précise du texte deleuzien, lequel n'est pas présenté ici pour lui-même. Nous avouons que c'est là un défaut de notre présentation, auquel s'en ajoutent d'autres liés à sa forme même: la répétition de certains jugements critiques, par exemple. Ces jugements critiques, par ailleurs, paraîtront par moments assez excessifs. Il nous faut affirmer que nous n'avons cependant nullement été guidé par une attitude hostile à l'égard de l'approche deleuzienne. Tout au contraire, c'est la sympathie

qui nous a conduit à prendre en considération le texte de Deleuze, et la critique parfois dure que l'on a pu exprimer par moments ne signifie pas que notre estime pour la pensée de Deleuze et, en particulier, sa lecture de Spinoza, s'est atténuée. Que les deleuziens veuillent donc pardonner ce qui pourra ici leur paraître excessif ou injuste. Les notes de lecture sur Deleuze suivent l'ordre même du texte deleuzien, avec cependant des moments de récapitulation et des retours en arrière. L'intelligibilité de ces notes nécessite donc qu'on les lise avec en vis-à-vis le livre de Deleuze. Quant au fait que les pages que nous consacrons à Spinoza soient quantitativement beaucoup plus importantes que celles qui concernent Deleuze, on le concevra sans peine si on note que le chapitre de Deleuze ne comporte que 17 pages, tandis que l'*Éthique* en comporte beaucoup plus!

A. Réflexions sur Spinoza et le problème de l'expression, chapitre 14.

1. Les deux triades du mode fini: noter l'ordre de l'expression dans les triades – de l'essence au (1. rapport, 2. pouvoir d'être affecté) et enfin aux (1. parties extensives, 2. affections). Les questions de Deleuze concernent les moments intermédiaires de la triade (rapport, pouvoir d'être affecté). Ne peut-on pas, dans cette présentation, soupçonner déjà un reste d'idéalisme, du fait qu'une certaine "primauté expressive" est accordée à l'essence (alors que la pure notion d'immanence, par définition, doit récuser nécessairement toute primauté, tout ordre de ses moments constitutifs – tout de "x" à "y" – et puisse "se lire" à droits égaux dans tous les ordres ou dans tous les sens? Quant à savoir, s'il s'agit, chez Spinoza, de cette pure immanence, la question reste posée... Si contrairement à l'apparence qu'impose l'ordre des Parties de l'*Ethique* et duquel reste tributaire, nous le verrons, Deleuze, le centre de gravité de l'*Éthique* est, en fait, le *corps* – en tant que ce dont il y a idée et par conséquent ce à partir de quoi il y a idée d'idée – il faut reconnaître

que Spinoza lui-même, en affirmant le primat du moment *corps*, s'écarte d'une définition de la pure immanence.)?

(Il faut peut-être reposer le problème de l'immanence et se demander si une immanence pure, telle que nous venons de la définir, est vraiment possible. En effet, une immanence qui serait constituée de plus d'un "attribut" – pour parler comme Spinoza – , de deux "attributs" par exemple – soit l'étendue et la pensée – et de leurs modes, peut-elle réellement exclure toute affirmation, en son sein, de la primauté d'un attribut sur un autre, d'un ordre ontologique – primat de l'étendue sur la pensée, ou l'inverse – , même si on déployait les attributs, avec leurs modes respectifs, non comme des niveaux ou des couches hiérarchiques, mais, au sens de Deleuze, sur un même plan?)

2. Deleuze, pour "répéter" Spinoza, raisonne en termes d'idées et de sentiments. Ce choix terminologique, ou mieux: cette "dualité" de termes, en quoi est-il fidèle à Spinoza, et en quoi, au contraire, le trahit-il, d'*insister* surtout sur l'idée – alors que l'idée chez Spinoza dépend, en premier lieu, de ce qui arrive au corps, est d'abord l'idée du corps existant en acte, et ensuite seulement l'idée de cette idée – cf. *Éthique*, II – ?

Dans le passage: "Le lien des deux est bien marqué par Spinoza..." (cf. *op. cit.* p. 200-201), le fait de partir de l'idée inadéquate – en tant qu'elle est dite, dans la parenthèse qui suit, ne pas s'expliquer formellement par notre puissance de comprendre – et la définir comme "cause (matérielle et efficiente) d'un sentiment" marque bien selon nous ce qui nous semble une infidélité de nature "idéalisante". Car chez Spinoza, ce n'est pas l'idée, mais au contraire ce dont elle est l'idée ("ce qui arrive au corps") qui est la cause matérielle du sentiment. En outre, on ne voit pas comment "ce qui arrive au corps" et dont par nature nous avons une idée inadéquate aurait un rapport avec le fait de s'expliquer ou non par notre puissance de comprendre. L'accent mis ici sur la "puissance de comprendre", qui paraît déplacé, semble un autre indice de l'infidélité dont nous venons de parler.

Dans tout le passage qui vient ensuite (commençant par: "Un lien aussi profond se vérifierait entre des idées supposées adéquates et des sentiments actifs..."), le conditionnel exprime quelque chose qui serait de l'ordre de l'hypothétique. Le rapport dont il a été question à propos de Dieu entre idées adéquates et sentiments actifs est repris sur le ton hypothétique en ce qui concerne l'homme. "Or un sentiment dont nous sommes cause adéquate est une action" indique Deleuze reprenant l'affirmation de Spinoza: "Si donc nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action..." (*Éthique*, III, Déf. 3). C'est l'une des affirmations de Spinoza sur lesquelles paraît se fonder l'interprétation de Deleuze, mais comme nous essayons de le montrer dans la partie consacrée à Spinoza, cette pensée de Spinoza sonne assez marginalement dans le corpus de l'*Éthique* et de toute manière elle est très problématique. C'est ce que n'entend pas remarquer Deleuze car justement cette pensée, avec quelques autres, va lui servir à construire sa propre vision. Il faut noter aussi que le conditionnel de Spinoza est transformé en une affirmation par Deleuze (dans son texte qui, par ailleurs, comme nous l'avons souligné, fait usage du conditionnel).

3. En fait, la question que l'on peut se poser en termes plus généraux est celle-ci: en quoi l'approche de Spinoza par Deleuze, au-delà de ce penchant caché pour une présentation idéalisante, est-elle tributaire d'une inspiration nietzschéenne (l'actif contre le passif; comme l'affirmatif contre le négatif; comme l'actif contre le réactif... oppositions déjà thématisées par Deleuze dans son travail sur Nietzsche, c'est-à-dire bien avant ses recherches sur Spinoza)? En effet, la perspective nietzschéenne ne semble pas du tout absente de la lecture deleuzienne de Spinoza. Il est vrai que se pose à ce moment-là la grande question du rapport de Nietzsche avec Spinoza. Il n'est pas besoin d'une recherche approfondie pour déceler un certain parallélisme entre les deux penseurs: la primauté accordée à l'actif sur le passif, justement; le raisonnement même en termes d'actif et de non-actif; la primauté de la

joie par rapport à la tristesse; le grand poids qui se rattache à la notion d'éternité chez l'un et l'autre; l'importance du corps, voire sa primauté, dans la conception ontologique; l'accent mis sur le désir, l'effort et la puissance; un certain déni, du moins un mépris, de la conscience chez tous deux... Or, tous ces rapports et d'autres encore, ne font pas de Nietzsche et de Spinoza, distants l'un de l'autre de plus de deux siècles, des penseurs quasi-identiques, loin de là! Une grande différence, c'est que Spinoza est l'auteur d'un système. Et ce qui attire vers Spinoza, justement, n'est-ce pas, aujourd'hui encore, malgré tous les rejets modernes du systématique, la force extraordinaire de son système?

4. Quand il s'agit, pour Deleuze, de distinguer entre la puissance de pâtir et la puissance d'agir, significative est sa caractérisation de la puissance d'agir sous la forme de l'énoncé suivant: "La puissance de comprendre ou de connaître est la puissance d'agir propre de l'âme" (p. 202). C'est-à-dire qu'à la fois le texte de Spinoza l'oblige à se tourner du côté de l'esprit pour caractériser la puissance d'agir, alors que c'est celle du corps qu'il entend affirmer, et ce détour est en somme d'autant mieux assumé qu'il est conforme à son approche idéalisante. Et ainsi la question de la puissance d'agir propre au corps lui-même, de recevoir une réponse "détournée", reste en suspens... Certes, Deleuze, va nous avouer que la puissance d'agir du corps n'est pas connue. Un cercle vicieux se trouve de la sorte achevé. La question plus générale qui se pose à propos de Spinoza, mais que ne pose pas Deleuze, est celle-ci: Comment se fait-il que connaissant la puissance d'agir de l'âme, nous ne connaissions celle du corps? (Pour cette question, et toutes les questions concernant Spinoza en particulier, il faut se rapporter à la partie sur Spinoza.) Deleuze semble d'autant moins disposé à poser de telles questions qu'il passe fréquemment d'un registre à un autre, c'est-à-dire de celui de la problématique du corps à celle de l'esprit et inversement, pour souvent, en fait, les confondre, avec la tendance, que nous avons déjà soulignée, à privilégier le registre de l'esprit.

5. Dans le texte de Deleuze, au moment de la remise en question de la distinction entre la puissance de pâtir et la puissance d'agir, quand il s'agit, après le rappel d'une première thèse dite "physique", d'introduire à une seconde thèse (qui se situerait à un niveau "plus profond"), une nouvelle paire de notions opposées intervient: le "positif" (caractérisé en tant que "réel") et l'"imaginaire" (p. 204). La puissance de pâtir est liée au "négatif", et il est dit que dans l'affection passive "il y a quelque chose d'imaginaire" (p. 204). La passivité est définie comme imperfection. Il faut souligner que cette définition repose, non pas sur l'*Éthique*, mais sur deux courtes citations de *Court Traité*. Or, si la conception de la passivité comme imperfection s'accorde avec la pensée de Spinoza, la différence réside dans le fait que ce qui, chez Spinoza, en tant que passivité, est chargé pour ainsi dire d'un poids "phénoménologique" ou naturel irréductible, est chez Deleuze un objet de rejet, quelque chose dont le rejet pur et simple s'imposerait et serait réalisable. (La citation en note, faite par Deleuze, de l'*Éthique* III, 3, scolie, parle bien bien d'une négation contenue dans l'esprit, mais n'indique pas expressément qu'il s'agit là d'une imperfection, parce qu'il semble bien qu'il est question là de la délimitation d'un aspect naturel de l'esprit, et à plus forte raison, des passions.)

On peut faire des remarques similaires à propos de la distinction, qui suit, entre force de pâtir et force d'agir. Il est affirmé aussitôt que la force de pâtir n'est que "la limitation de notre force d'agir" (p. 204). La suite va plus loin et reflète encore plus clairement que précédemment la lecture "nietzschéenne" de Spinoza par Deleuze: "Notre force de pâtir n*'affirme* rien, parce qu'elle n*'exprime* rien du tout (...). En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire *le plus bas degré de notre puissance d'agir* (...)" (p. 204). L'exposé deleuzien en vient à dénier toute positivité, toute réalité à la puissance de pâtir et à la passion – sinon celles de constituer "le plus bas degré de notre puissance d'agir". Ainsi, pour tout ce qui se rapporte au passif et à la passion, ce qui vaut chez Spinoza comme explication (délimitation, présentation, description) pure (sans parti pris, sans jugement de valeur, sans position ou non de réalité)

devient chez Deleuze dépréciation radicale. En contradiction avec le statut que leur octroie l'*Éthique*, le passif et la passion sont relégués par Deleuze à un niveau d'infériorité absolue.

6. Vue récapitulative. Une triple critique du commentaire deleuzien de Spinoza se profile dans notre approche. Le premier point est celui d'une dérive idéalisante (partir de l'essence, de l'esprit, de l'idée) dans la conception même de l'immanence.. Le second point est l'inspiration nietzschéenne qui guide ce commentaire, surtout, peut-être, en ce qui concerne la question du pouvoir d'être affecté. Le troisième point serait constitué par la mésinterprétation deleuzienne (sous la double influence, justement, de la dérive idéalisante et de l'inspiration nietzschéenne) de la problématique proprement corporelle en jeu dans l'*Éthique*. (Car une question elle-même a un sens qui provient de son enjeu contextuel: ainsi "Qu'est-ce que peut un corps?" a un sens immédiatement contextuel qu'omet de suivre – et de poursuivre – Deleuze. Nous en traitons dans la partie consacrée à Spinoza.)

7. Les deux influences – idéaliste, nietzschéenne – se conjuguent parfaitement dans l'énoncé suivant: "la puissance d'agir, à elle seule, exprime l'essence, et les affections actives, elles seules, affirment l'essence" (p. 205). Révélatrice, en outre, de l'inspiration idéalisante est l'opposition marquée entre "thèse physique" et "thèse métaphysique" (p. 204), ou "inspiration physique" et "inspiration éthique" (p. 205); la primauté revenant toujours au "métaphysique" (ou "éthique"). Noter encore l'expression: "Les variations expressives du mode fini ne consistent donc pas seulement en variations mécaniques des affections éprouvées, elles consistent encore en variations dynamiques du pouvoir d'être affecté, et en variations "métaphysiques" de l'essence elle-même (...)" (p. 205).

8. La question du corps est déterminée par Deleuze comme question éthique (p. 205-206). Il s'agit pour nous, à ce moment, de revenir à la

lecture de Spinoza et particulièrement à celle de ce fameux passage de l'*Éthique* III, 2, scolie, pour montrer de quoi, au juste, il y est question. La recontextualisation qui en découlera permettra de montrer que Spinoza est loin d'y traiter de la question de la puissance d'agir telle que l'envisage Deleuze. (Là-dessus, il faut se reporter à la partie sur Spinoza.)

9. Autre récapitulation. Nous partons de la double thèse suivante: a. Le centre de gravité de la conception spinoziste de l'immanence est, quoi qu'en laisse penser l'ordre des parties de l'*Éthique* et surtout son achèvement dans l'affirmation de l'amour intellectuel de Dieu, le *corps*, surtout tel qu'il est explicitement thématisé dans la deuxième partie, mais aussi dans les parties III, IV et V. (Or, centre de gravité ne veut pas dire orientation. Nous verrons dans la partie consacrée à Spinoza que l'*Éthique* est mue par une orientation, commençant à se préciser vers la fin de la Troisième Partie – cf. par exemple les propositions 53, 54 et 58 – , vers ce que nous avons dénommé la "fin de connaissance", c'est-à-dire vers les idées adéquates ou la vérité. Cependant, il est hautement remarquable que tout au long de cette orientation et même à son stade ultime, le corps, loin d'être en quelque sorte refoulé, resurgisse dans la problématique spinoziste pour réaffirmer ses droits.) b. Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, escamote le caractère spécial de ce centre de gravité à cause de deux influences qui se conjuguent dans sa prise en considération de la problématique corporelle chez Spinoza: celle d'un certain idéalisme (qui est loin de se reconnaître comme tel) et celle d'un regard nietzschéen qui veut voir dans Spinoza – notamment et surtout quand celui-ci aborde la question du corps – un précurseur de Nietzsche, une sorte de "nietzschéen avant la lettre", un penseur préoccupé avant tout de miser sur l'affirmation, le positif, l'actif, le réel (contre la négation, le négatif, le passif, l'imaginaire, ou l'imperfection, l'impuissance...).

(Ce texte fait pendant au précédent, les deux composant en fait un diptyque lisible selon l'ordre voulu. Il date aussi d'avril 2008.)

RÉFLEXIONS MÉTHODOLOGIQUES SUR LEVINAS

1. L'affect de sympathie (Scheler, Henry...), ou l'*Einfüllung* (Husserl) est un mode insigne de l'être-vivant-humain. La compassion ou pitié est une forme de cet affect.

2a. Cet affect peut être activé directement ou indirectement à la lecture de certains textes.

2b. "Se mettre spontanément – passivement – à la place de l'autre" (substitution) est une description adéquate de l'affect de compassion (événement de la sensibilité à un niveau du subir passif – dénudation du vivre, réduction au pur sentir souffrant: pour l'autre, avec l'autre, "à-la-place-de-l'autre").

3a. Certains textes doivent de leur persuasion au mouvement de créance (ou croyance, assentiment) qu'ils suscitent chez leurs lecteurs.

3b. Un auteur comme Levinas suscite un mouvement de créance en ré-activant chez le lecteur un affect de compassion. Ou: l'affect de compassion ré-activé par la lecture vaut comme une validation

(subjective) des assertions exposées par le texte. Celles-ci peuvent être imparfaites (contenir des erreurs, etc.), il n'en reste pas moins évident que "quelque chose de vrai" advient dans ce rapport.

4. L'œuvre de Levinas, dans ses prolongements ultimes (cf. *Autrement qu'être*), s'inscrit d'une manière singulière dans la ligne (contradictoire, saccadée, plurielle...) de la remise en question de la primauté de l'ontologie comme phénoménalité-logos. L'acte philosophique levinassien est une nouvelle (singulière) prise de conscience des limites de l'interprétation ontologique de ce dont il s'agit pour l'être-vivant-parlant de l'homme et de son rapport aux autres, aux objets, au monde. Pour Levinas, l'outrepassement de ces limites n'est pas hors de l'homme (que ce soit dans l'Être, au sens verbal, selon Heidegger, ou dans la structure, ou dans la différence selon Deleuze, ou encore l'écriture au sens derridien), mais dans une nouvelle conception de l'humain (comme responsable, comme otage...). Nouvelle anthropo-logie mais en deçà de tout logos et de toute ontologie.

5a. Quel est le caractère in-fondable de l'approche philosophique levinassienne? Qu'est-ce qui fait de celle-ci une axiomatique anthropologique insuffisante eu égard à une fondation méthodologique rigoureuse?

5b. Levinas se situe au-delà de l'Être comme au-delà de la phénoménalité (cela est relié à la "prise de conscience" dont nous venons de parler, cf. 4). Or, il y a bien des effets (sensibles, visibles, réels...) de cet au-delà qu'il évoque dans la vie phénoménale (sentiments de compassion, actes de bonté, sacrifices pour l'autre, remords, responsabilité...). La compassion et la bonté sont des faits phénoménaux (sentiments et/ou actes). L'au-delà levinassien désignerait ainsi une origine "non-thématique" (au sens des "thèmes" de la religion, de la morale, des

coutumes, des cultures...) de ces faits particuliers: une origine où (se) jouerait la spontanéité toute passive, irréfléchie, à chaque fois unique (unicité) de l'humain, enfouie sous les strates des intérêts, de le culture etc... Cette origine est une sorte d'hypothèse (non fondée sur sa propre description phénoménale – impossible –, seulement en droit déductible à rebours à partir de ses "effets" supposés). Mais il faut bien en parler... D'où cette in-quiétude propre au discours levinassien qui sait que toute ex-plication philosophique de ce champ vire en discours d'essence (ou "Dit") et qu'il lui faut dans le même temps la dé-dire, la renvoyer en quelque sorte à sa "non-manifesteté" première. Le "dit" levinassien va de l'au-delà de l'être à l'être (discours "logique" de la philosophie phénoménale), mais doit, de nouveau, faire référence à l'au-delà en tant que quelque chose qui n'est pas de l'ordre du Dit.

5c. Or, qu'est-ce qui ferait que le Dire pourrait se laisser ne serait-ce qu'un rien "traduire" dans la langue de l'Être? Si l'au-delà "originel" (ou an-archie) est déductible en droit à partir de ses effets (cf. 5b), ce n'est pourtant pas là la méthode avouée de Levinas pour assurer sa "traduction". Ce qu'il met en avant, en fait, c'est une sorte de machinerie verbale tour à tour affirmative et négative qui fait "parler" le Dire sous le Dit d'une logique philosophique, laquelle "malmène" constamment son propre fondement ontologique: une sorte de parole inspirée guidée par ce qui semble de la passion – passion de l'humain, passion d'otage, passion de responsabilité... Il n'y a pas de "traduction" au sens propre. Il y a dès le départ un Dit étrange qui est "entre" le Dire présupposé et le Dit philosophique; qui par nécessité épouse la forme de ce Dit mais en le minant de l'intérieur, en le forçant à exprimer des confins qui ne lui appartiennent pas.

5d. Si nous résumons: En droit, l'au-delà est déductible à partir de ses effets phénoménaux (puisque, non-manifeste, il ne peut être décrit en lui-même). Or, Levinas ne procède pas nommément à cette déduction. Il

fait comme si ce non-manifeste était avéré – attestation de ce qui est infondable, par décision, parti pris – , et il met en branle une machinerie verbale "qui en parle" en marge de l'être: dit étrange en guise d'évocation du Dire dans le Dit qui, se sachant le "nier", doit se dédire etc... Or, ce qui fait que cette machinerie verbale qui dit la primauté de la responsabilité puisse être mise en branle ne peut être que l'aperception de ce que nous avons désigné comme l'ensemble des faits phénoménaux relatifs à la compassion et à la bonté – ce serait là le non-dit "méthodologique" de la démarche levinassienne.

6. La machinerie verbale que nous imputons à Levinas ne vaut donc pas comme un discours fondé sur une méthodologie philosophique rigoureuse (dont la nécessité n'a jamais été mise en question en philosophie). C'est comme un flux ou un cours de propositions, qui se déverse sans "fondement" défini, mais dont le contact, étant à même de ré-activer chez le lecteur des affects de compassion, détermine du même coup chez celui-ci une créance (ou assentiment) à son égard. Mais ne peut-on pas voir là l'indication d'un nouveau mode de fondation du discours philosophique? Fondation *de fait*: fondation sur l'affect, sur la vie? Sur quelque chose dont la résonance grave ne peut être comparée en urgence, en obligation, en importance, à aucun autre axiome ou principe.

(Publié en français dans le numéro sur Levinas de la revue Monokl, Istanbul, en 2010 et repris en turc dans Birlikte ve Başka I ve II*, 2011, Monokl.)*

LEVINAS: CENTRE ET DEHORS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Introduction

Il y a plusieurs manières possibles d'aborder le rapport de Levinas avec la phénoménologie. Il y a premièrement son rapport historique (et biographique) avec Husserl. Il y a ensuite le fait qu'il lui a consacré un livre: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, en 1930. Travail qu'a suivi, un an après, la traduction (avec Gabrielle Peiffer) des *Méditations Cartésiennes*. À ces publications s'ajoutent l'étude intitulée *L'œuvre d'Edmond Husserl*, parue dans la *Revue Philosophique* (janvier-février 1940) et recueillie dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, en 1949, ainsi que les autres textes contenus dans la seconde édition de ce livre, en 1967[84]. Il y a finalement les références comprises

84 À ce second ensemble appartiennent aussi d'autres textes, aujourd'hui contenus dans les deux recueils *Entre Nous* (1991, Grasset) et *L'Intrigue de l'Infini* (1994, Flammarion). Le premier de ces textes, très long, est aussi le premier que Levinas a consacré à Husserl: *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, publié en 1929 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Il est suivi de *Phénoménologie*, beaucoup plus court, publié dans la même revue en 1934 (ces deux textes sont aujourd'hui dans *L'intrigue de l'Infini*). Les trois textes de *Entre Nous* où Levinas entre dans une discussion serrée avec les thèses de la phénoménologie husserlienne sont beaucoup plus tardifs (*La philosophie et l'éveil*, de 1976; *La conscience non-intentionnelle* et *De l'Un à l'Autre, Transcendance et Temps*, de 1983). La distance – sinon

dans les deux grands livres: *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

la rupture – prise à l'égard de Husserl y est affichée nettement (plus nettement encore, si l'on peut dire, que dans les deux ouvrages majeurs que nous allons aborder plus loin), au point que la discussion avec Husserl y prend souvent la tournure d'une critique sévère. Faute de pouvoir examiner en détail ces textes, il nous suffira ici de citer, du premier, cette question: "Les promesses nouvelles d'une philosophie scientifique – celles de Husserl – ne se montrèrent-elles pas aussi fallacieuses?" (*Op. cit.*, p. 96); et du deuxième cette série de questions: "Ou, l'intentionnalité est-elle le seul mode de la "donation de sens"? "Le sensé est-il toujours corrélatif d'une thématisation et d'une représentation? Résulte-t-il toujours du rassemblement d'une multiplicité et d'une dispersion temporelle? La pensée est-elle d'emblée vouée à l'adéquation et à la vérité?" (*Ibid.*, p. 145). Ainsi, le Levinas de ces textes tardifs peut affirmer: "Nous trouvons chez Husserl un privilège de la présence, du présent et de la représentation" (*Ibid.*, p. 143). Selon Levinas, la conscience, chez Husserl, est "pensée du Même" (*Ibid.*, p. 97). Or, dans ces textes, à côté de ces remarques négatives, on peut en lire d'autres qui, sans les infirmer ni les contredire, témoignent du respect préservé de Levinas à l'égard de la phénoménologie husserlienne et du rôle privilégié qu'il continue de lui accorder dans l'histoire de la philosophie. Là-dessus nous pouvons citer ce passage de *La philosophie et l'éveil*: "Nous pensons cependant que malgré son expression gnoséologique – ontique et ontologique – la phénoménologie appelle l'attention sur un sens de la philosophie où elle ne se ramène pas à la réflexion sur le rapport de la pensée avec le monde, rapport qui soutient les notions de l'être et du Monde." (*Ibid.*, p. 97) Dans ce texte, la réduction transcendantale apparaît un moment comme "l'enseignement d'un sens" (*Ibid.*, p. 100), est dite révéler "son sens véritable et le sens du subjectif qu'elle laisse signifier, dans sa phase finale qu'est la réduction intersubjective" (*Ibid.*, p. 102). La relation avec l'autre moi constitue ainsi "l'événement non gnoséologique, nécessaire à la réflexion elle-même entendue comme connaissance et, par conséquent, à la Réduction égologique elle-même. Dans la "secondarité" où, devant le visage d'autrui (et toute l'expressivité de l'autre corps dont parle Husserl est l'ouverture et l'exigence éthique du visage), la sphère primordiale perd sa priorité, la subjectivité se réveille de l'égologique: de l'égoïsme et de l'égotisme" (*Ibid.*, p. 103). Ce passage où, en pleine distanciation critique vis-à-vis de Husserl, se réaffirme une réappropriation inespérée de sa théorie de la réduction intersubjective est suivie d'une méditation sur le dégrisement et l'éveil dans laquelle Levinas énonce en quelques lignes sa pensée éthique, pour en venir à conclure, d'une manière abrupte: "Mais tout cela n'est plus dans Husserl" (*Ibid.*, p. 104). Le mouvement de réappropriation aura ainsi glissé comme de lui-même vers l'éloignement, attestant le caractère intenable – à plus ou moins long terme – des positions husserliennes du point de vue de ce qui constitue le plus propre de la pensée éthique de Levinas.

Si l'admiration et le respect à l'égard de la personne et de l'œuvre du fondateur de la phénoménologie ne se sont jamais démentis durant toute la carrière de Levinas, si, par ailleurs, la filiation phénoménologique de sa pensée n'a jamais été remise en question (ni par lui-même ni par ses commentateurs), ce que l'on constate, à tout le moins, si l'on embrasse d'un regard son parcours entier, c'est qu'à partir d'un certain moment, qui correspond à l'élaboration de sa propre pensée, il a commencé à s'écarter des voies husserliennes, en prenant une distance – parfois radicale – vis-à-vis des présupposés de la phénoménologie husserlienne (et peut-être de tout phénoménologie comme telle).

Centre

Le premier Levinas est un commentateur, en disciple fidèle, de Husserl. Son rôle historique d'introducteur de Husserl en France est bien connu. Le commentateur même le plus fidèle a des préférences thématiques, des accentuations et des problématisations singulières. Il est intéressant pour nous de noter ici les particularités de l'approche levinassienne de Husserl. Si on relit ces textes sur Husserl de la première période on constate d'abord que Levinas fut un grand lecteur des *Recherches Logiques*. En témoignent bien sûr la problématique centrale de *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, mais aussi, à partir de *L'œuvre d'Edmond Husserl*, les autres textes[85]. Ce qui frappe, surtout à la lecture de ce dernier ensemble, c'est l'insistance sur la question du sens:

"Comprendre le fait que le mot signifie quelque chose, c'est saisir le mouvement même de l'intentionnalité."

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (p. 21)

85 Déjà *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, en 1929, s'y réfère constamment.

"Le rapport de l'intentionalité n'a rien des rapports entre objets réels. *Il est essentiellement l'acte de prêter un sens* (la Sinngebung)."

(*Op. cit.*, p. 22)

" Mais toute l'originalité de la conception phénoménologique du rapport entre la pensée et son objet apparaît précisément ici. C'est le sens dans lequel l'objet est atteint et, par conséquent, dans lequel il est posé comme existant que l'analyse phénoménologique cherche à découvrir."

(*Op. cit.*, p. 27)

"La vie spirituelle est le fait de prêter un sens."

(*Op. cit.*, p. 35)

Pour le premier Levinas, l'intentionalité est "le phénomène même du sens" (*Op. cit.*, p. 50). À cet égard, elle ne peut pas s'interpréter comme l' *In-der-Welt-sein* de Heidegger (*Ibid.*). Ce que l'on peut souligner aussi c'est une certaine réappropriation de l'idéalisme husserlien:

"La théorie de l'intentionalité chez Husserl, rattachée si étroitement à sa théorie de l'évidence, consiste en fin de compte à identifier esprit et intellection, et intellection et lumière. Si nous voulions nous éloigner de la terminologie et de la manière de s'exprimer de Husserl, nous dirions que l'évidence est une situation sans exemple: tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Il y est toujours actif. "

(*Op. cit.*, p. 24)

À cet idéalisme se joint une interprétation "intérioriste" et "spiritualiste" de la réduction:

"La réduction est ici une révolution intérieure plutôt qu'une recherche de certitudes, une manière pour l'esprit d'exister conformément à sa vocation et en somme à être libre par rapport au monde."

(*Op. cit.*, p. 38)

"La réduction phénoménologique devient dès lors une méthode de vie spirituelle."

(*Ibid.*)

Il faut surtout noter que dans ces premiers commentaires les questions de la présence d'autrui pour moi et de l'intersubjectivité ne sont qu'effleurées (cf. *Op. cit.*, p. 48) alors même que Levinas a traduit les *Méditations Cartésiennes* dont la cinquième section leur est consacrée.

D'une manière générale, on pourrait affirmer qu'il paraît très difficile, dans ces premiers commentaires consacrés à l'œuvre de Husserl, de trouver des signes annonciateurs de la pensée originale de Levinas, telle qu'elle commence à s'ébaucher avec *De l'existence à l'existant* (1947) et s'instaure magistralement avec *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

Dehors

En passant tout de suite à ces deux ouvrages majeurs, nous nous poserons les questions suivantes: 1. En quoi Levinas, initialement positionné dans le cœur ou le centre de l'ensemble de la problématique phénoménologique husserlienne, s'en est-il détaché? 2. Ce détachement indique-t-il une rupture radicale qui ne nous autoriserait plus à rattacher Levinas à la phénoménologie comme telle (autrement dit un saut en dehors du champ de la phénoménologie)?

À ce stade, nous avancerons une hypothèse: Mettant hors de doute le rôle de modèle tant sur le plan humain que philosophique qu'a pu jouer Husserl pour Levinas (avec son intégrité et son autorité personnelles, la profonde nouveauté, l'inépuisable richesse et la rigueur insurpassable de sa démarche de pensée), l'inspiration la plus propre de la pensée de Levinas provient moins de la source phénoménologique que d'autres sources, à commencer par la Bible, le Talmud, Dostoïevski, Rozensweig, Picard, voire Buber et d'autres (parmi lesquels il est permis d'inclure l'ami et l'interlocuteur de toujours, Maurice Blanchot). En effet, le respect à l'égard de Husserl et le dialogue avec sa pensée dont ne cessent des témoigner les ouvrages majeurs ne doivent pas selon nous masquer que Levinas dans son cheminement personnel suit en fait une autre voie, tracée par d'autres que Husserl, par les prophètes et les auteurs du Talmud et tous ceux que nous avons nommés ou omis de nommer.

Eu égard à la rupture évoquée avec la phénoménologie, nous nous proposons de citer et de commenter brièvement quelques extraits de *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ces extraits se rapportent à la notion fondamentale de la pensée éthique de Levinas, la notion de *visage*.

a. Totalité et Infini

L'analyse de la notion de visage se confronte dans ce livre à une difficulté majeure. Comment dénier ou contourner – on pourrait dire déconstruire – la phénoménalité du visage, le visage-phénomène, alors qu'il s'agit d'atteindre, à travers le visage, sa parole, son expression, quelque chose qui est de l'ordre de l'incontenable, de l'"incompréhensible", de l'inenglobable? Dans un tel abord du visage, il s'agit d'outrepasser la sensation visuelle ou tactile ("car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu"; *Totalité et Infini*, p. 211). Le visage "infiniment transcendant, infiniment étranger" d'Autrui "rompt avec le monde qui peut nous être commun" (*Ibid.*, p. 211-212). Aussitôt, le primat éthique de la parole est affirmé: "Mais la parole procède de la différence absolue. (...) Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. (...) Mieux que la compréhension, le *discours* met en relation avec ce qui demeure essentiellement transcendant. (...) La parole tranche sur la vision." (*Ibid.*, p. 211-212). Levinas reconnaît bien que le visage est une chose, qu'il est délimité par une forme, mais il affirme que le visage cependant "perce la forme" en tant qu'il est visage qui me parle. De nouveau cette tension entre apparence sensible et expression est soulignée dans ce fragment que nous citerons:

"Et cependant cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs. Dans un sens seulement: la profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. (...)"

(*Ibid.*, p. 216)

Un autre passage distingue la manifestation du visage et la manifestation formelle (ou la forme phénoménale):

"Se manifester comme visage, c'est s'*imposer* par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim."

(*Ibid.*, p. 218)

Nous devons souligner dans ce texte: “se présenter d’une façon irréductible à la manifestation”. La manifestation du visage signifie ainsi le paradoxe d’une manifestation non-phénoménale, d’une manifestation qui est une non-manifestation. On perçoit là on ne peut plus clairement la rupture avec la phénoménologie (si on considère celle-ci comme la science de la manifestation, la science qui a pour objet les phénomènes en tant que manifestés).

b. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence

Le second grand ouvrage accentue encore ce mouvement de remise en question de la phénoménalité, c’est-à-dire en fin de compte de rupture avec la présupposés de la phénoménologie husserlienne:

“Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation, il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l’apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que “moins” que le phénomène.”

(*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 141)

Soulignons: “il est la défection même de la phénoménalité”, “non-phénomène” et “ “moins” que le phénomène”. Levinas est ici explicite: avec le visage, on est hors du registre de la phénoménalité; on peut en déduire que le visage échappe ainsi à l’approche phénoménologique (en tant que science des phénomènes) et au langage de celle-ci. Pour traiter du visage un autre langage est requis, que Levinas définit comme le *langage éthique*. Il faut relire les lignes suivantes avec la note qui leur est consacrée:

“La thématisation du visage défait le visage et défait l’approche. Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma

responsabilité, exige une description ne se coulant que dans le langage éthique”.

Note:

“Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption – ne vient pas de l’intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l’approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu’éthique n’est à même d’égaler le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l’ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu’*être* et *au-delà de l’être*, tourne en langage éthique. (...)”

(*Ibid.*, p. 150)

Ce texte est très significatif en ce qu’il affirme que c’est la phénoménologie elle-même qui en vient à “marquer sa propre interruption” en recourant au langage éthique. La fluctuation qui affecte la notion phénoménologique par excellence de *description* est à cet égard impressionnante: s’agissant de l’approche du visage, elle est maintenue coûte que coûte, mais ce n’est plus la même description; ou, à suivre la Note, c’est la description phénoménologique qui, entrant dans un paradoxe, est conduite à faire appel à l’autre langage que constitue le langage éthique et par là à se saborder comme telle. On peut aussi avancer qu’avec le langage éthique la description change de statut. Il y a un autre départ possible de la description, qui établit d’emblée une distinction entre *être* et *au-delà de l’être*, c’est-à-dire prend d’emblée en compte l’*au-delà de l’être* pour y conformer son langage – qui devient langage éthique – et de la sorte se démarquer de la description phénoménologique proprement dite. Avec le changement de statut de la notion de description on reste dans la phénoménologie – puisque la notion est maintenue et que le mouvement de transformation procède

de l'analyse phénoménologique elle-même en tant qu'elle se confronte en toute lucidité à ses limites – et cependant, dans le même temps, on en est dehors ("interruption").

Quoiqu'il en soit, on voit par tout ce qui précède que Levinas est conscient du fait qu'avec l'analyse du visage (et toute la problématique éthique qui lui est rattachée) il a atteint, voire dépassé les limites de la phénoménologie, du moins de les avoir mises à mal et ébranlées. Autrement dit, Levinas reconnaît expressément que le langage éthique est une limite de la phénoménologie et déjà en quelque sorte son dehors. S'il s'agit toujours de maintenir ou de préserver la phénoménologie – et on peut noter que Levinas a du mal à lui tourner le dos définitivement, qu'il s'y accroche encore[86] – , ce sera désormais une phénoménologie paradoxale, en fait une phénoménologie s'interrompant de son propre chef pour se transformer en langage éthique.

(Conférence prononcée lors des Journées Levinas, organisées par les éditions Monokl et l'Institut Français d'Istanbul, en juin 2011, avec la participation de Michael Levinas, Danielle Cohen-Levinas, François-David Sebbah, Alain David, Jean-Michel Salanskis, Gérard Bensoussan entre autres.)

86 Ce lien conflictuel ou ambigu avec la phénoménologie est lisible jusque dans les textes tardifs – pourtant mûs par une critique sévère – que nous avons passé en revue plus haut (cf. *Entre Nous*, *Op. cit.*).

SUR NANCY, LA DÉMOCRATIE

Propre à l'exposition philosophique est le style qui prend les choses au niveau de la généralité des principes pour en deviser sur un ton détaché des questions concrètes et ponctuelles. Telle attitude est parfois salubre du fait d'éviter de s'enliser dans les questions d'actualité sans cesse ressassées par les journaux et les médias en général. La philosophie doit avoir mieux à dire, à autrement dire, quitte à ce qu'elle relaisse le champ aux discussions plus terre à terre en l'ayant fécondé de vues principielles qu'elle seule est capable de donner. Des questions du jour, du reste, elle ne peut se garder de conserver l'écho dans ce qu'elle énonce: sans le fond d'expérience la philosophie a tôt fait de virer dans un dogmatisme que toute son histoire moderne a réfuté.

C'est ainsi que le livre récent de Jean-Luc Nancy, *La vérité de la démocratie*, aborde selon la manière sobre et profonde qui a toujours caractérisé cet auteur la question de la démocratie dans ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire dans sa vérité. Nancy aurait pu dire "essence" aussi, peut-on penser; mais justement dans "essence" il y a quelque chose d'originellement défini en tant qu'une origine qu'il faut dévoiler par l'explicitation philosophique; ce qui n'est pas le cas du mot "vérité", en tout cas lorsqu'on lui fait désigner un champ qui est à construire à partir des ressources de ce qui est déjà dégagé du concept, en vis-à-vis de préoccupations d'ordre politique, éthique, économique, culturel etc. qui

tiennent immanquablement compte de ce qui a lieu aujourd'hui sur la planète.

Ainsi se profile tout au long de ce livre l'image d'une démocratie à construire, en fait déjà en construction à travers diverses expériences au niveau social, artistique ou affectif. L'une des thèses majeures du livre est la distinction du politique et du démocratique. Pour Nancy, la démocratie comme visée et comme acte excède le niveau du politique en général: ainsi, contrairement à la vision courante d'un politique déterminant le champ social en son entier, d'un politique qui aurait à coïncider avec l'idée de la démocratie, le livre déploie une conception qui place la démocratie pour ainsi dire "plus haut" que le registre politique, comme un mode d'être insigne, une sorte d'entité méta-politique devant valoir comme un principe d'existence individuel et collectif; entité que dès lors le politique en son sens limité doit servir sans chercher à couvrir. Vérité de la démocratie veut dire de la sorte: démocratie comme vérité et vérité (une certaine vérité, vérité subjective et inter-subjective, vérité du mode d'être dans le monde, vérité de l'existence) comme démocratie. Les invocations à Pascal d'une part ("l'infini en acte", expression plusieurs fois reprise) d'une part, à Marx (un Marx dé-marxisé, il est vrai, déconstructeur du capitalisme, inspiré par l'idéal d'une humanité communiste, mais "dé-généalogisé" en somme, c'est-à-dire coupé de ce qu'il a inspiré et qui a souvent viré en barbarie), la référence à la figure de Nietzsche, et plus proche de nous à Derrida, mais peut-être surtout, d'une manière un peu tacite, au Heidegger de *Sein und Zeit* et de *La question de la technique* délimitent le domaine de pensée dans lequel s'inscrit l'approche de Nancy.

Qu'est-ce donc que cette "vérité de la démocratie" selon Nancy? C'est ce qui d'abord n'a pas une définition fixée une fois pour toutes. Dans cette conception de le démocratie, il y va de l'être de chacun, c'est-à-dire de son existence plongée dans l'expérience du monde et d'autrui. L'être-ensemble véridique qui définirait la démocratie serait ainsi un optimum réalisable où les possibilités créatrices (créatrices de richesse d'existence,

de joie, d'affect) de tout un chacun parviendraient à s'épanouir sous fond d'une égalité sociale et économique résultant d'un juste partage des biens. Or, la démarche de Nancy paraît laisser au compte de l'action politique l'établissement matériel de cette condition égalitaire sans laquelle aucune démocratie n'est viable. En tout cas, la question du livre n'est pas celle de l'action politique; c'est celle de la redéfinition d'une démocratie comme justement démarquée du politique. Les conditions actives de la démocratie n'y sont ainsi pas débattues. Or, ce qui peut sembler une faille dans l'exposé de Nancy est en fait la tentative pour, à partir de la distinction entre politique et démocratie et d'une redéfinition de cette dernière, reposer les conditions d'une redéfinition cette fois du politique en tant que devant s'adapter à cette nouvelle vision qui la limite mais lui fixe de nouveaux buts. Autrement dit, pour redéfinir la condition de la vraie démocratie (ou de la démocratie vraie) il aura fallu redéfinir la démocratie même afin de pouvoir adapter la lutte politique à cette conception renouvelée. Quant à la redéfinition de l'action politique en tant que telle, c'est un pas philosophique supplémentaire qui ne peut que constituer l'enjeu d'un autre livre.

Nous nous proposerons maintenant, fidèle en cela au principe du livre, d'apporter quelques éléments de discussion pour indiquer des lignes de réflexion qui pourraient contribuer à en prolonger certaines idées.

1. D'abord la notion de vérité ne manque pas de faire question. Elle peut se rapporter à celle de sens. Si le principe de la démocratie est lié à ce que Nancy dénomme "l'absence de sens ultime" (p. 56), et si le terme "sens d'être" est affirmé (avec celui de "puissance d'être"), que devient alors, dans cette "sémantique ontologique" relativisante, le statut de la notion de vérité en tant que celle-ci constitue le noyau ou le foyer de la donation de sens? Pour aller vite, on peut se risquer à esquisser une réponse: au-delà de l'œuvre de la déconstruction subsiste toujours de l'être, du sens, de la vérité (dans leur lien indissoluble et problématique),

une sorte de "résidu", donc, mais où se jouerait l'avènement disséminé d'un infini actif dont justement la notion de démocratie signale un mode privilégié. (Plus généralement on pourrait affirmer que l'approche de Nancy paraît tributaire, comme les derniers écrits de Derrida, d'une seconde phase, plus "positive", de la démarche déconstructive, faisant retour à des notions "déconstructibles" par excellence, comme celle d'être, de vérité, de sens, de justice, d'infini après avoir été dans un premier temps plus radicalement destructrice.)

2. Une deuxième question peut porter sur le nihilisme. Leur commune référence à la notion de valeur fait que les notions de nihilisme et de capitalisme peuvent prêter à des formes diverses d'amalgame. C'est une manière de conjuguer Nietzsche avec Marx. Et pour autant que la lecture de Nietzsche par Heidegger est admise comme une interprétation fidèle et approfondissante, Heidegger entre aussi dans le tableau (d'autant plus aisément qu'il est par ailleurs l'auteur de *La question de la technique*). C'est aussi une direction de Nancy. Il parle de "la sortie du nihilisme" (p. 42). Or, si le nihilisme est "l'annulation des valeurs" (p. 42), le capitalisme est le système de "l'équivalence générale" (p. 44), ce qui revient au même dans l'argumentation du livre. Ainsi, "sortir du nihilisme" et "en finir avec le capitalisme" semblent devoir signifier la même chose dans ce que Nancy appelle une "tâche de distinction" (p. 42) qui doit permettre l'affirmation du singulier et de sa "valeur incommensurable" (p. 47). Or, Nancy souligne bien que cette conception n'a rien à voir avec l'individualisme libéral; elle est plutôt reliée à l'idée du communisme et pose que "la stricte égalité est le régime où se partagent ces incommensurables" (p. 47). Justement les termes de "commun" et d'"égalité" introduisent une coupure avec la perspective de Nietzsche qui en fait au contraire l'objet d'un rejet radical. C'est ainsi que pourrait se lire dans le propos même de Nancy la limite entre Marx et Nietzsche, et de là, la limite entre la conception marxiste du capitalisme et la conception nietzschéenne du nihilisme.

3. La présence du mot "pouvoir" (*kratein*) dans "démocratie" nous conduit inévitablement à relier le problème de la démocratie à celui du pouvoir et à nous poser la question du type ou du modèle de ce pouvoir. Peut-on en effet faire l'économie de cette question lorsque l'on parle de la démocratie? Or, "pouvoir" n'est-il pas justement l'affaire du politique? Ainsi, en contradiction avec la définition qui le sépare, le "politique" se logerait au cœur même de la notion de démocratie comme la question du type de pouvoir le mieux adapté à l'être-en-commun du peuple. Pour Nancy, "le *kratein* démocratique, le pouvoir du peuple, c'est le pouvoir d'abord de faire échec à l'*archie* et ensuite de prendre en charge, tous et chacun, l'ouverture infinie ainsi mise au jour" (p. 57). Pour lui, au niveau même du problème de la démocratie, un type d'action politique s'imposerait en guise de préalable: soit la mise en œuvre d'une anarchie collective devant rendre possible l'"ouverture" démocratique en tant que telle, dont la prise en charge elle-même s'effectuerait collectivement (ce qui constitue en fait un deuxième pas de l'action politique, stade de la "construction"). C'est dire qu'il peut arriver comme ici à Nancy d'enlacer étroitement les deux problèmes (démocratie, politique) qu'il entend au contraire, par ailleurs, à séparer principiellement selon l'axe majeur de son livre. Il en est ainsi parce qu'il n'est pas possible de réfléchir sur la démocratie sans se poser au bout du compte la question de l'action politique requise pour l'imposer, la construire et la préserver (ce qui n'entame en rien le bien-fondé de la séparation théorique et méthodique entre démocratie et politique).

4. Il convient de faire quelques remarques sur la nature du *demos*. Le "peuple" n'est pas "un", il désigne, dans son immanence concrète, une multiplicité de groupes et dans ceux-ci d'individus humains, soit une multitude. À cette immanence du peuple en son caractère de multiplicité vient s'appliquer la transcendance des principes politiques, économiques, sociaux régnants. Mais déjà, de fait, les groupes (et les individus) qui composent la multitude populaire se distinguent entre

eux par des particularités de classe, d'appartenance religieuse, ethnique, culturelle... Il y a des pauvres et des riches, des chrétiens, des musulmans, des judaïques, des athées, des Noirs et des Blancs, des hétérosexuels et des homosexuels, des bien-portants et des malades, et bien sûr des hommes et des femmes, des vieux et des enfants etc: en somme, tout un ordre complexe de pré-détermination affectant les groupes et les individus. Ainsi se posent, au sein même de l'immanence factuelle du *demos*, des problèmes de "co-habitation" entre les groupes (et entre les individus) différenciés: il y des "points" de tension et des "points" de non-tension; l'harmonie parfaite n'existe pas. Le pré-déterminé impose aux différents groupes et individus des réflexes et des conduites de pouvoir (rejet du groupe ou de l'individu différent, ou sa tolérance, ainsi que des formes d'entente, d'échange). La question politique concernant la démocratie devient alors: "Que faut-il faire, que peut-on faire avec ce qu'on a (c'est-à-dire avec cette multitude populaire de fait en ses différences)?" Autrement dit: "Comment régler et ordonner les tensions réelles et possibles entre les groupes (et entre les individus) de manière à ce qu'advienne et se maintienne un optimum de non-tension, c'est-à-dire, à défaut d'une harmonie illusoire, une situation sociale générale qui préserve les chances de survie et d'expression des différents?" Dans cette interrogation politique sur la démocratie, l'urgence doit être accordée au problème de la différence au niveau des revenus et des biens, étant donné que ce niveau concerne de prime abord le champ vital des besoins et qu'il est toujours possible dans une certaine mesure de remédier à l'inégalité sociale par des décisions politico-économiques. Avec l'affirmation de cette priorité nous retrouvons Marx, mais au-delà du Marx philosophe et déconstructeur du capitalisme, le Marx du socialisme et du communisme, le Marx politique, ou si l'on ne veut pas tourner en rond autour de ce nom même, l'indication pure et simple d'une nécessité de changement de structures sociales rendant possible pareille inégalité, soit une indication révolutionnaire.

5. Or, l'interrogation politique concernant la démocratie ("que faut-il faire avec ce qu'on a?"; "comment régler les tensions?"...) peut, au nom du réalisme, juger aventureux, sinon vain, l'engagement actif dans une lutte révolutionnaire qui seule est capable de renverser le système capitaliste et les régimes politiques qui en sont le support. Ce réalisme est aussi bien renforcé par la considération de la situation actuelle (formes de diffusion de plus en plus subtiles du système, affinement et expansion des mécanismes de contrôle et de surveillance...) que par la mémoire récente d'une histoire "révolutionnaire" faite de massacres et d'exactions sans nombre. Ainsi, aujourd'hui, tandis que l'idée de la démocratie est susceptible de faire l'objet de débats approfondis (et le livre de Nancy en est un exemple éclatant), l'idée de la révolution, connaît, quant à elle, un déclin évident. Comment dès lors penser aujourd'hui la démocratie sans être guidé par l'idée de la révolution? N'est-ce pas s'enfermer dans de nouvelles impasses qui seraient les impasses cette fois du réalisme? N'est-ce pas condamner d'avance le projet démocratique en tant qu'exigence infinie? Il semble que l'on n'ait pas beaucoup le choix: ce sera soit peu, soit rien. La question de l'action politique deviendrait alors: comment forcer les limites (les obstacles à la démocratie) sans mettre le feu à la poudre, sans se faire écraser au passage? Jusqu'ou peut-on aller dans la mise en œuvre d'une démocratie sur fond de capitalisme (et sur fond des États qui le supportent tout en gérant la vie civile)? Quels seraient les leurres de cette action, quelles en seraient les chances de réussite?

6. Si le sens du réalisme impose aujourd'hui une politique démocratique limitée (en tant que l'enjeu révolutionnaire est mis de côté), on peut, tournant l'attention vers le politique en tant que tel, essayer de redéfinir celui-ci sous un point de vue critique visant à déterminer les critères de sa validité (de sa justesse, de sa véracité). Cette nouvelle réflexion mettra alors l'accent sur le rapport entre le politique et la rhétorique, car le politique se pose par définition comme un ensemble d'actes fondés sur un discours visant la persuasion du peuple et d'abord

en celui-ci des groupes et individus supposés les plus proches des vues que ce discours défend. Or, pour persuader, pour convaincre il ne suffit pas d'énoncer ce que l'on estime juste d'une manière pure et simple, il faut jouer avec les ressources de la rhétorique; il faut argumenter, défendre, en faisant appel autant sinon plus que la raison aux sentiments; il faut émouvoir, il faut séduire, il faut effrayer, il faut ébranler... Un élément majeur de la rhétorique politique est, comme on le sait, la propagande, qui mobilise les médias les plus divers (images graphiques et films, musiques etc...). Mais c'est précisément avec le déploiement de cette rhétorique qui, par une habitude historique elle-même à interroger (mais peut-être, en-deçà même de cette habitude, par une contrainte pratique reliée à l'intersubjectivité), lui est pour ainsi dire consubstantielle que le politique tend à s'éloigner du critère de la véracité. La rhétorique politique ne s'accorde pas avec la pure exigence de la véracité, c'est-à-dire, au fond, de la vérité (c'est aussi la raison pour laquelle parler de la "vérité" de la démocratie est autrement plus pertinent que de parler d'une "vérité" du politique dont le principe irait de soi). Or, on ne le sait que trop, et on vient une fois de plus de le constater à propos de la problématique de la démocratie, on ne peut se passer du politique. Que faire alors pour déjouer ou freiner ou restreindre au maximum les sophismes, les tours et détours du discours politique? Que faire pour que la défense d'une "cause" politique (soit celle d'une démocratie anarchiste et communiste) ne vire pas en une plaidoierie "magistrale" à laquelle sera toujours susceptible de s'opposer selon l'essence même de la rhétorique (imposant sa loi d'équivalence sophistique aux vues les plus opposées à condition qu'elles soient "bien" défendues – forme sournoise et pour ainsi dire éternelle du nihilisme) une autre plaidoierie "magistrale" défendant une vue contraire (par exemple le libéralisme)? Comment échapper au cercle vicieux de la joute verbale des politiciens discoureurs? Et comment échapper à l'habitude historique et à la contrainte pratique qui semble la fonder? Certes, la discussion ou la dispute sur la démocratie est pertinente en soi. Or, l'exigence de la véracité n'impose-t-elle pas que

l'on mette en suspicion le jeu politique (quels qu'en soient les enjeux) tel qu'on vient de le considérer? Mais alors se pose immanquablement une autre question: un discours politique imposant sa distance au rhétorique – en ce sens, discours inouï – , donc sobre, honnête, lucide etc, ne gâche-t-il pas ses chances de réception, surtout parmi les individus de la multitude qui affectionnent la rhétorique, de s'y être habitués et de n'être pas capables d'apprécier cet effort véridique de mise à distance? Parallèlement à l'exigence d'une démocratie vraie, ne sommes-nous pas non plus confrontés ainsi à l'exigence d'une politique elle aussi vraie, exigence encore plus difficile à réaliser peut-être parce que les habitudes du discours sont des modes d'êtres profondément ancrés?

(Conférence prononcée lors de la Journée autour de Jean-Luc Nancy – et avec sa participation – à l'Institut Français d'Istanbul, en octobre 2010. Ce texte a été publié dans sa traduction turque dans Birlikte ve Başka I ve II*, 2011, éd. Monokl.)*

FRATERNITÉS

/ La fraternité n'est pas une question philosophique. Ou bien: c'est une question philosophique *secondaire*, c'est-à-dire liée à d'autres questions plus *vivantes*: l'intersubjectivité, la communauté, la société (le social), l'humanité (l'humain), l'amitié... (Mais qu'est-ce qui décide, au juste, de la prééminence ou non des questions philosophiques? La tradition, c'est-à-dire les habitudes interrogatives de l'histoire de la philosophie? Ou l'événementiel, c'est-à-dire le surgissement bouleversant de ce qui exige position et réponse pensante? Eh bien, la fraternité échapperait à l'un ou l'autre de ces modes d'évaluation.) Comme question politique, la fraternité est historiquement datée, étant, comme on le sait, liée aux débats philosophico-politiques autour du pôle constitué par la Révolution Française. De ce dernier point de vue, la fraternité est une notion liée aux deux autres qui font la devise de la république française: liberté, égalité. Elle leur a été ajoutée comme un principe qui présuppose, dans une prétendue essence humaine, un fond de proximité entre les êtres humains. Ce principe d'essence valant en même temps comme un idéal. (Liberté, égalité et justice sont aussi de tels principes définissant une essence humaine et ayant valeur d'idéal.) En ce sens, la question politique de la fraternité rejoint ou recoupe la question philosophique, parce qu'elle repose sur une définition philosophique de l'humanité.

/ Mais on peut retourner à des origines plus antérieures. À toute forme de religiosité établie sur une structure communautaire tout en se fixant, comme devoir envers la divinité, des idéaux humains de bonté. Que les membres de la communauté sacrée se posent comme initiés, fidèles, sujets, le lien qui les réunit, de même que l'idéal qui leur est prescrit peuvent se définir comme fraternité, en un sens élargi (englobant les sens d'amitié, de solidarité, de bonté envers autrui, voire de responsabilité à l'égard d'autrui...). En ses origines religieuses, la fraternité est une structure basée sur une analogie avec le modèle familial (d'où la notion provient) en tant que les membres de la communauté sacrée sont frères *devant* un représentant da la fonction paternelle (ou maternelle), c'est-à-dire sous son instance souveraine. Ce qui est à noter, si l'on compare cet aspect religieux de la fraternité avec l'aspect philosophico-politique historiquement déterminé auquel nous avons fait référence plus haut, c'est qu'à chaque fois, l'universalité (bien qu'elle ne soit pas toujours nécessairement visée) y est en défaut, c'est-à-dire que c'est toujours une portion de l'humanité (à des échelles variées) qui, de fait, est comprise dans le lien et l'idéal communautaires que l'on peut définir d'une manière générale comme fraternité (rejet ou exclusion mutuels des cultes, des religions, des sectes, des confréries; exclusion radicale des non-croyants).

/ Le mot "frère", "fraternité"... Les usages de ces mots diffèrent selon les langues. Le "frère", en turc, n'est pas du genre masculin et se dit aussi bien de l'homme que de la femme. Pour préciser le genre on ajoute "homme" ou "fille". Ainsi le terme qui désigne intégralement la sœur est, littéralement traduit: "frère-fille" (*kızkardeş*). Par conséquent, dans la dénomination en turc de la sœur, il y a une référence au stade de l'enfance ou de la jeunesse. De la sorte, il est permis d'affirmer que la condition fraternelle (au sens premier, familial) comporte une référence à l'enfance. La condition fraternelle désigne un lien d'origine, renvoie à un passé originel. Ce sens premier serait transporté (ou transposé), par analogie, dans les autres formes de lien appelés fraternité. Mon *frère* communautaire, c'est celui avec lequel je suis sensé partager une même origine. Le *nous* de la communauté fraternelle signifie une provenance commune à partir d'une même origine. Dans *fraternité*, résonne la co-originarité, l'identique des différents. Le terme désigne un rappel: "rappelez-vous que vous provenez de la même origine". Le rappel est celui d'une condition originaire, située dans un passé commun à la limite du mémorable, où l'identité des frères est supposée avoir été la plus grande possible: rappel d'une proximité, d'une similitude sur fond d'une origine identique. (C'est ainsi que dans le christianisme, l'autre homme est le prochain, en tant que le "prochain-antérieur", si l'on peut se permettre cette expression.) "Vous êtes différents seulement parce que vous venez d'une origine identique (autres parce qu'issus du même)." Autrement dit: "c'est une origine identique qui a fait que vous avez pu *être*, en tant que ces individus-ci, différenciés". L'identique comme source de la différence des "identités individuelles".

/ L'origine identique, le père et la mère (ou leurs tenant-lieu) dans le cercle de la famille, devient l'humanité dans le cercle du monde (regroupant la totalité des humains). Or, l'humanité comme origine, c'est vrai mais c'est vague. L'origine dans le cercle de la famille, on peut s'en souvenir (elle peut être éprouvée dans le mode du souvenir), mais il est impossible de faire l'expérience (dans le mode d'un vécu quelconque) de l'humanité comme origine. Celle-ci constitue par là-même une idée abstraite, tandis que les vécus possibles de *fraternisation* se déploient dans une diversité d'expériences communautaires concrètes. En fait, de tels vécus, ne se référant pas à l'humanité comme origine, ne coïncident pas avec la fraternité proprement dite (au sens large, "mondain", "total"). C'est ainsi qu'en dehors du milieu familial, la fraternité opère comme une notion analogique se rattachant à des vécus communautaires dont l'essence est différente de la sienne.

Y a-t-il néanmoins des cas extrêmes où l'idée de l'humanité comme origine identique des individus humains est pour ainsi dire rendue

concrète, éprouvée, vécue? Ce serait là le réveil d'une vraie fraternité (au sens large), s'étendant à tous les humains. Les grandes catastrophes (naturelles ou provoquées par la guerre, la violence) affectant de manière égale des populations entières ne constituent-elles pas de tels cas? Sentiment de proximité *d'avant* l'amour ou l'amitié, exigence de solidarité qui est un pathos, un com-pâtir, la fraternité de la catastrophe est en son essence un affect immanent dont le mode de manifestation est immédiat, spontané, sans jugement et sans raisonnement.

/ La provenance commune à partir d'une même origine, dans le cercle de la famille, désigne un mode d'être-commun de caractère privé. Il s'agit là d'un *commun-privé*. Mais au-delà du vécu de fraternité, toute expérience communautaire ne revêt-elle pas un tel caractère privé? Un être-commun, qu'il soit le fait de seulement deux personnes (les amants, deux amis etc) ou d'un groupe nombreux d'individus (les fidèles d'une religion) est toujours d'ordre privé, est un *commun-privé* (et ceci constitue une autre manière d'affirmer le défaut ou le manque d'universalité dont nous avons parlé plus haut, l'imputant il est vrai uniquement à l'aspect religieux de la fraternité). Or, si tout être-commun est d'ordre privé, il faut opérer une distinction nette entre être-commun et humanité (posée dans le cercle du monde de la totalité des humains). En cela, peut-être aussi entre communauté et société (au sens général). Le commun-privé de la communauté présuppose une non-indifférence entre ses membres. (Cette non-indifférence, à des degrés divers, peut signifier connaissance ou reconnaissance mutuelles, ouverture, préjugés favorables ou bonnes dispositions à l'égard de l'autre de l'être-commun, ou encore sa connaissance *a priori*...) Or, dans l'extension indéfinie d'une *société*, ou du social en général, ou encore de *l'humanité entière*, en dehors justement des modes du *commun-privé*, ce sont très souvent des formes variées de l'indifférence à l'égard de l'autre qui règnent (pour ne pas parler des formes du mépris ou de la haine). Encore une fois, constat de l'inexistence d'une vraie fraternité.

/ Si l'humanité effective (en tant que l'ensemble des hommes qui vivent dans le monde) n'a de son origine qu'une idée vague ou abstraite, et par là-même est dénuée de toute vraie fraternité (au sens où nous avons défini celle-ci), alors aussi bien l'idée de l'humanisme que celle de la fraternité, étalées dans des déclarations ou des devises de toute sorte, promues comme des prérogatives politiques, ne constituent que des à-peu-près, sinon de pures et simples illusions ou idéologies, propres à être utilisées pour servir des desseins hégémoniques. Or, ce constat qui, somme toute, n'est pas diffile à faire si on regarde l'histoire ancienne ou récente, n'empêche pas que devant la misère, la souffrance de populations entières confrontées à la famine, à la pauvreté, à la violence de la guerre, la sensibilité de certains (qu'on l'appelle compassion ou responsabilité) ne soit suscitée et détermine dès lors une volonté de secours. Si l'on simplifie, on peut affirmer que cette sensibilité appartient à l'ordre éthique (stade passif) et la volonté qui s'y articule à l'ordre politique (stade actif). On est sensible à l'*humain*, on veut secourir l'*humain*. Ainsi une certaine éthique et une certaine politique font ressurgir l'idée de l'humanisme (et avec elle, celle de la fraternité) sans illusion et sans idéologie. Mais cet humanisme-là et cette fraternité-là ne sont-ils pas, dans leur vigilance à l'égard des illusions et des idéologies, seulement ponctuels ou circonstanciels (en quelque sorte "provisoires"), d'être liés à des événements précis, localisés, datés? Ces deux modes ne constituent-ils pas, dès lors, une manière proprement temporelle de faillir à l'universalité (en tant que celle-ci requierrait une maintenance temporelle de l'investissement sensible et de l'engagement volontaire)? Une question supplémentaire se pose sur le plan de l'engagement volontaire dans une action politique. Comment juger que notre décision est la plus juste? Ne pouvons-nous pas être dupes de campagnes de presse colportant de fausses informations, de "beaux" discours de chefs politiques (ou de journalistes ou d'intellectuels)?...

En effet, la vigilance à l'égard des illusions ou des idéologies doit se doubler d'une vigilance à l'égard des médias et des discours politiques ou autres qui présentent les circonstances événementielles sous tels ou tels

aspects et sont rarement (sinon jamais) désintéressés. Cette deuxième vigilance est la plus difficile. Comment savoir à quoi s'en tenir quand on est très loin de l'événement et qu'on ne dispose que de ce que nous présentent les médias? De là la fréquence des attitudes contradictoires (entraînant des querelles) d'intellectuels mûs cependant par une même sensibilité désintéressée.

(Intervention lors d'une Journée consacrée au thème de la fraternité, en juin 2012 à Istanbul, avec la participation notamment de René Major et de Jacob Rogozinski.)

LES DÉSASTRES DE L'ESPRIT

1. Introduction

"La civilisation à l'âge des démocraties": tel est le titre de ce colloque. Il nomme "civilisation" au singulier, comme "la" civilisation. Cela sous-entend sans doute qu'aujourd'hui un seul type de civilisation semble prévaloir sur l'ensemble de la planète, en en laissant vague la détermination. Or, le titre dit: "des" démocraties, laissant entendre qu'il y en aurait plusieurs sans spécifier lesquelles. Quant au membre médian de la phrase-titre, il désigne une période historique: "à l'âge des..."

Le propos auquel ouvre une telle désignation sera de ce fait à la fois historique, culturel et politique. Et par là, une réflexion semble devoir s'imposer sur les rapports mutuels de ces trois instances. Or, derrière tout titre et toute question qui lui correspond, il y le lieu à partir duquel leur énonciation est faite: et ce lieu, dans notre cas, c'est Istanbul, en Turquie. Lieu réel et lieu fantasmé. Lieu historique, capitale d'Empires, grand centre de transmission de plusieurs cultures, dont l'importance se reflète et se multiplie à souhait dans l'imagination de toute personne cultivée. Ainsi, nous ne pourrions, me semble-t-il, passer sous silence le lieu de ce colloque. Lieu insigne de civilisation qui aujourd'hui est, comme tout lieu de la planète, touché par des problèmes économiques, politiques, culturels divers.

Or, sous le titre général du colloque d'Istanbul, il y les titres des interventions de chacun des participants, et le mien désigne "Les désastres de l'Esprit". Il faut que je puisse justifier d'emblée le rapport de mon titre avec l'intitulé général sous lequel il s'inscrit. Engagé depuis quelque temps dans un travail sur l'Esprit, comme question philosophique, j'ai abordé (et réabordé) plusieurs textes, pour la plupart religieux ou de teneur mystique, appartenant aux trois traditions monothéistes. À cette confrontation passionnante (et inépuisable) d'ordre *herméneutique* j'ai cru légitime de joindre des réflexions d'ordre plus *phénoménologique* concernant ce qu'il pouvait en être, aujourd'hui, d'une expérience de l'Esprit, dans le domaine de la perception naturelle ou artistique par exemple. Or, le titre du colloque désignant la civilisation, la tentation m'est venue de m'interroger à partir de ce qui dans le terme "civilisation" est susceptible de désigner quelque chose de l'Esprit, autrement dit à partir de ce que ce terme recèle de rapport avec le spirituel. Telle interrogation sur le spirituel de toute civilisation et surtout de telle ou telle "civilisation" en particulier (c'est-à-dire de celles qui m'intéressent prioritairement, à savoir celles qui se rattachent aux trois monothéismes), ne pouvant, me dis-je, que déboucher sur une mise en rapport de la situation du monde actuel (en particulier de ce coin de monde entre Europe et Asie), et, partant, de la politique, avec la question de l'Esprit.

2. Civilisation et religion

a. Civilisation

Il me faut, en ce seuil, me risquer à donner une définition du mot "civilisation". Munis de cette définition, nous pourrons nous demander si quelque chose, en notre âge présent, lui correspond. En effet, avant de délimiter ce qu'avec et après Freud nous nous sommes accoutumés à dénommer "malaise" dans la civilisation, il faut essayer de voir si ce

dans quoi nous sommes établis "aujourd'hui" peut encore se désigner proprement comme "civilisation".

La civilisation est un ensemble institutionnel (comprenant l'institution culturelle et tout ce qui en procède comme production artistique et littéraire) consistant enraciné dans une géographie, une histoire, une langue déterminées. Autrement dit, elle a un lieu, une datation historique et une langue déterminées (ou une famille de langues). La consistance d'une civilisation est tout aussi bien sa spécificité intrinsèque que l'ampleur de son extension spatiale et de sa durée chronologique: cela en est donc sa cohérence et son rayonnement. La civilisation comme rayonnement signifie que chaque civilisation éclaire ou découvre (en "réfléchissant" et en produisant) des pans du monde; les différents types d'éclaircissement correspondant aux différentes civilisations pouvant se contredire entre elles ou bien s'influencer mutuellement. Un grand nombre de sociétés actuelles, issues directement de la modernité des révolutions constitutionnelles et économiques, selon un procès qui a pris son amorce dans la Renaissance européenne pour s'accélérer et culminer avec les révolutions républicaines et démocratiques de la fin du 18ème siècle (en Amérique et en France), ainsi qu'avec la révolution industrielle (en Angleterre) ont, culturellement parlant, comme origine première, un des trois types de monothéisme qui se sont succédés dans l'histoire pour en arriver à se superposer (non sans heurts, loin de là) dans une synchronie qui dure toujours. Si cette origine première – la religion, une civilisation *de* religion – a bien pu être occultée ou piétinée lors de plusieurs bouleversements historiques constitutifs de la modernité (soit la révolution française et cette espèce de limite qu'a représentée la révolution russe) et si aujourd'hui surtout en certains lieux sa mémoire tend à s'effacer, il n'en reste pas moins qu'elle est on ne peut plus manifeste dès qu'on prête attention aux productions diverses qui lui sont dues comme l'architecture sacrée (églises, mosquées...), constituant notre environnement quotidien, ainsi qu'à l'acquis artistique et littéraire qui s'est accumulé durant des siècles. En ce sens, origine comme héritage manifeste.

Seulement il ne faut pas oublier de mettre l'accent sur le fait que cette origine pour ainsi dire triplement monothéiste s'est doublée dans les civilisations en question de l'apport gréco-romain, plus grec que romain d'ailleurs. Si cela semble évident en ce qui concerne les sociétés occidentales, juives et chrétiennes, cela est moins reconnu dans les sociétés de l'Islam. Or, un simple examen des sources, notamment en ce qui concerne la philosophie, la mystique et la musique par exemple, le confirme sans peine. Ainsi on peut affirmer que le "judéo-chrétien-musulman", comme élément de civilisation, a toujours connu l'inférence problématique du "gréco-romain". De cette inférence multiple et profonde a résulté une part importante des philosophies, des théologies et des mystiques se rattachant aux trois religions.

Par exemple – et cet exemple nous importe ici – la notion, capitale en philosophie, en théologie et en mystique, d'*esprit* s'est dit et écrit en hébreu, en grec "chrétien", en latin, en arabe et dans les langues occidentales, toujours en relation, à partir de l'avènement de la civilisation grecque, avec l'*epistémè* grec-païen (relation qui excède la simple relation terminologique et qui recouvre, au fil de l'histoire et des œuvres, des références au platonisme, au néo-platonisme, à la psychologie aristotélicienne, au stoïcisme).

b. Religion

Une religion est une institution complexe et stratifiée se fondant sur une doctrine. L'institution religieuse a une origine géographique et historique; elle a une diffusion géographique (qui peut être une expansion planétaire comme dans le cas du christianisme et de l'Islam) et un devenir historique. La doctrine religieuse est une explication de l'univers se doublant de la définition du sens de la vie humaine. La doctrine mono-théiste a pour référent absolu le Dieu unique. Selon cette doctrine, tout ce qui est doit sa raison d'être, son existence et

sa mort à Dieu comme principe premier et suprême. Toute doctrine religieuse, en tant que délimitant ce qu'il en est du divin, de l'univers et de l'homme est une somme de savoir absolu qui vaut idéalement comme science et comme morale. C'est ainsi qu'au cours de son histoire la religion monothéiste, en ses trois manifestations, a dû et pu jusqu'à un certain point "tenir tête" à la rivalité, respectivement, des sciences exactes et de la philosophie, jusqu'à, forte de son autorité institutionnelle, infléchir celles-ci vers ses dogmes. C'est ainsi que la philosophie a pu se transformer en "onto-théologie": celle-ci a connu un long destin et on ne s'est pas tout à fait détaché de son emprise. À partir de la Renaissance, de Galilée, de Descartes, la philosophie en Occident a commencé à se détacher du dogmatisme religieux pour redéfinir ses limites et son domaine. L'affaiblissement politique de l'institution religieuse n'a pu que favoriser, à l'époque des révolutions, cette tendance. Alors est apparu le premier grand philosophe moderne explicitement athée, Karl Marx. Comme on le sait, Marx prônait le matérialisme. C'était, doctrinalement parlant, tourner résolument le dos à tout ce qui, dans la culture occidentale et au-delà, à partir du divin, était tourné vers le *spirituel*. Après Marx vint Nietzsche qui, sur autre front que celui de son prédécesseur, asséna des coups violents à la tradition judéo-chrétienne. Nietzsche, cependant, par l'importance qu'il donnait à l'art, et par sa déconstruction effrénée des présupposés du nihilisme jusque dans ses manifestations les plus "modernes", n'accordait pas de crédit au matérialisme. Une voie restait ouverte au spirituel en philosophie, où s'engagèrent magistralement, chacun à sa manière, Bergson, Jaspers, Marcel, Heidegger, jusqu'a ces grandes figures de notre passé récent, Levinas, Ricœur, Henry... Cependant, ce que l'on pourrait désigner comme le *retrait du spirituel* ne cessa, dans les sociétés modernes, de s'amplifier.

3. Le spirituel

Ce retrait historique et actuel du *spirituel* est justement ce qui peut motiver une attention rétrospective à l'égard de la notion d'*esprit*, surtout s'il s'agit, comme dans le cadre de ce colloque, de réfléchir sur "la civilisation à l'âge des démocraties". En effet, si une caractéristique majeure de la situation historique présente est l'indécision qui est venue frapper la notion de civilisation en tant que l'origine religieuse en a été voilée, ce voilement signifiant que le spirituel est actuellement en retrait, c'est en se tournant philosophiquement vers la notion d'*esprit* qu'on sera apte à mesurer à la fois l'ampleur de ce retrait et la possibilité de renouer avec le *spirituel*. L'idée d'une reprise du spirituel aura ainsi un sens politique, puisqu'il s'agira de rien de moins que de frayer la voie à la redéfinition d'une civilisation dans le plein sens du terme. Que la notion politique de démocratie vienne prendre place dans cette redéfinition pourra alors nous apparaître comme un pas imposé par la notion même d'*esprit*.

Lisons maintenant, successivement dans les trois religions monothéistes, l'émergence de cette notion, pour souligner les convergences et les divergences. Nous remarquerons que les convergences sont plus importantes que les divergences, ce qui prouve la communauté d'inspiration – c'est le cas de le dire – des religions en question.

a. Le judaïsme

La notion d'Esprit (*ruah*, en hébreu, qui veut dire vent ou souffle) est présente dès le début de la *Genèse* dans l'Ancien Testament:

"La terre était informe et vide: il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, mais l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux." (*Genèse*, 1, 2)

L'Esprit, comme principe actif de Dieu, est vite rattaché, dans ce même texte, à la notion de vie:

"(2, 6) Mais une vapeur s'éleva de la terre et arrosa toute la surface du sol. / (2,7) L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière du sol: il insuffla dans ses narines un souffle vital et l'homme devint un être vivant." (*Genèse*)

Dans le livre d'*Esaïe* nous pouvons lire:

"Qui a fixé une mesure à l'Esprit de l'Éternel?" (*Esaïe*, 40, 13)

L'Esprit est ainsi en quelque sorte "coextensif" à l'Éternel.
Encore dans le même texte:

"Car je répandrai des eaux sur le (sol) altéré / Et des ruisseaux sur la terre desséchée; / Je répandrai mon Esprit sur ta descendance / Et ma bénédiction sur ta progéniture." (*Esaïe*, 44, 3)

L'Esprit est un mouvement de Dieu vers l'homme qui régit sa relation privilégiée à l'homme. Ce mouvement est passage et transmission du pouvoir divin. Il est aussi sensibilité divine, qui peut signifier tristesse ou colère, comme l'indique une autre séquence du même livre:

"Mais ils ont été rebelles. / Ils ont attristé son Esprit-Saint: / Et il se changea pour eux en ennemi, / C'est lui qui a combattu contre eux." (*Esaïe*, 63, 10)

L'Esprit est la présence de Dieu parmi les hommes. C'est le mode d'être présent de Dieu. Invisible comme Lui, mais présent. Présent peut se traduire philosophiquement par immanent, "transcendance dans l'immanence" pour reprendre et détourner la terminologie husserlienne. Présence comme présence active ou opérante. Cette présence divine par l'Esprit établit un sol de communication avec Dieu:

"Alors son peuple se souvint des jours d'autrefois et de Moïse. / Où est celui qui les fit monter de la mer, / Avec les bergers de son troupeau? / Où est celui qui mettait au milieu d'eux son Esprit-Saint?" (*Esaïe*, 63, 11)

Si nous sautons les siècles et parvenons aux auteurs cabbalistiques, nous observons une division tripartite: avec comme premier élément le *nefesh*, source de la vitalité animale (*hiyyat*) de l'homme; une deuxième partie, le *ruah* qui est, comme l'affirme Gershom Scholem, un "ajout post-natal" se trouvant uniquement en l'homme qui "réussit à s'élever au-dessus de son aspect purement vital"; et finalement, la troisième partie, le *neshamah*, qui est la plus importante et que Scholem identifie avec le *spiritus* proprement dit. "Il est manifesté", nous dit Scholem, "en l'homme quand celui-ci s'occupe personnellement du Torah et de ses commandements" (cf. Gershom Scholem, *Kabbalah*, 1974, Jérusalem; je traduis de la version anglaise de 1978, Meridian: p. 155). Chez Moses de Leon, il y a une distinction entre l'"âme parlante" (*ha-nefesh ha medabberet*) et l'"âme rationnelle" (*ha-nefesh ha sikhlit*), qui est chez cet auteur identique avec l'âme vraie ou *neshamah* (nous suivons le choix terminologique de Scholem, cf. *id.*, p. 156). Scholem remarque que Moses de Leon "à diverses reprises (...) abandonne entièrement la division tripartite de l'âme en faveur de la distinction duelle entre l'âme vitale (*ha-nefesh ha-hayyah*) et le *neshamah*" (cf. *id.*, p. 156). Dans ces textes de la Cabbale, l'influence de la philosophie grecque, notamment platonicienne, néo-platonicienne et aristotélicienne se fait nettement sentir. Cela nous ramène à la remarque que nous avons faite plus haut, concernant l'inférence grecque dans les monothéismes.

L'approche cabbalistique de la notion d'*esprit* paraît ainsi relever d'une anthropo-logie mystique, ou mieux, d'une psycho-logie mystique. On y parle de l'*esprit* selon un point de vue tourné vers l'homme en tant que perfectible et capable d'ascèse mystique. Le *neshamah*, nous dit Scholem, "est le pouvoir intuitif qui relie l'être humain avec son Créateur" (*op. cit.*, p. 155).

b. Le christianisme

Parmi les trois monothéismes, le christianisme, en tant que reposant sur la doctrine trinitaire, est celui qui met le plus en avant la notion d'*esprit*. L'acte inaugural du christianisme, tel qu'il est décrit au début de Mathieu et de Jean, est, lors du baptème du Christ, la descente du Saint-Esprit sur le Christ:

"Aussitôt baptisé Jésus sortit de l'eau. Et voici: les cieux s'ouvrirent, il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui (16). Et voici qu'une voix fit entendre des cieux ces paroles: Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection (17)". (*Mathieu*, 3)

"Jean rendit ce témoignage: J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur lui (32); et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser d'eau m'a dit: Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise d'Esprit Saint (33)". (*Jean*, 1)

Tout l'Évangile de Jean est parcouru de références à l'Esprit, qui disent l'importance de cette notion dans l'économie du message chrétien. Il y est notamment question de la "naissance" à partir de l'Esprit comme seule voie d'accès au "royaume de Dieu". La "naissance" à partir de l'Esprit est une naissance différente de la naissance charnelle. Le texte présente cette "naissance" comme une "nouvelle" naissance:

"Jésus lui répondit: En vérité, en vérité, je te le dis: si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu (5). Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit (6). Ne t'étonne pas que je t'aie dit: il faut que vous naissiez de nouveau (7). Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit: mais tu ne sais pas d'où il

vient ni où il va. Il en est ainsi de quiconque est né de l'Esprit (8)." (*Jean*, 3; il s'agit de l'épisode de l'entretien avec Nicodème.)

Il ne peut être question de commenter ici ces textes très beaux et profonds. Retenons seulement que relaté à l'acte baptismal l'Esprit y est ce qui assure la communication avec Dieu; que l'être-esprit signifie un nouveau type d'être qui, se distinguant de l'être-charnel, ne peut plus être défini par les modalités de l'être-au-monde ("... mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Il en est ainsi de quiconque est né de l'Esprit"; alors que l'être-charnel comme être-au-monde, on peut savoir d'où il vient et où il va).

Un autre passage du même texte, en désignant l'Esprit comme "sans mesure" rappelle le passage d'*Esaïe* que nous avons lu plus haut:

"Celui qui a reçu son témoignage a certifié que Dieu est vrai (33): car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce que Dieu donne l'Esprit sans mesure (34)." (*Jean*, 3)

Ainsi l'Esprit est le don de Dieu premièrement à Jésus, et, à partir de ce don premier, à travers l'acte baptismal, le don de Dieu à l'humanité. Don "sans mesure" car provenant du "sans mesure" de Dieu. Don de soi de Dieu. L'acte inaugural du christianisme c'est la "première fois" où il fut donné, en ayant été donné au Christ. C'est seulement après cette première fois et à sa suite qu'il pouvait être donné à l'humanité, à commencer par les disciples, et partant de là à toute la communauté chrétienne. L'Esprit comme don de soi de Dieu est un don de vie insigne; le don d'une vie nouvelle, vie éternelle, que symbolise la Résurrection du Christ, ainsi qu'on peut le lire dans cet autre passage de Jean:

"[C'est Jésus qui parle:] Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? (62) C'est l'Esprit qui vivifie. La chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie. (63)" (*Jean*, 6)

Une séquence cruciale dans l'Évangile de Jean est celle où apparaît à plusieurs reprises, en ce qui concerne l'Esprit, le terme de *paraclet*, qui en grec veut dire "celui qu'on peut appeler à l'aide, consolateur" (cf. *Jean* 14, de 15 à 17; 14, 25; 15, 26-27; 16, de 5 à 15). C'est Jésus qui l'emploie en s'adressant à ses disciples au moment où il s'apprête à s'en aller vers le Père:

"Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements (15), et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur qui soit éternellement avec vous (16), l'Esprit de vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure près de vous et qu'il sera en vous (17)." (*Jean*, 14)

Et nous lisons plus loin:

"Maintenant, je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, et nul de vous ne me demande: Où vas-tu? (5) Mais parce que je vous ai parlé ainsi, la tristesse a rempli votre cœur (6). Cependant, je vous dis la vérité: il est avantageux pour vous que je parte, car si je ne pars pas, le Consolateur ne viendra pas vers vous: mais si je m'en vais, je vous l'enverrai (7)." (*Jean*, 16)

L'Esprit-Consolateur est dans ces textes présenté comme le substitut du Christ que le Père donnera aux disciples quand le Christ sera parti. À la différence de la finitude de la présence terrestre du Christ, son substitut en tant qu'Esprit sera doté d'une présence éternelle – ce mode de présence permettant dès lors de le définir comme Esprit de vérité, Esprit a-mondain, connaissable seulement par ou à travers l'acte d'amour (à l'égard du Christ), laquelle connaissance est la connaissance du proche ou connaissance immanente, totalement intériorisée (plutôt: connaissance s'identifiant au procès de la vie subjective "rénovée"). Le départ terrestre du Christ est présenté par celui-ci comme "avantageux"

pour les disciples, car un tel départ est justement la condition de la venue du Consolateur doté d'une présence éternelle.

On voit ainsi dans ces textes fondateurs de la doctrine chrétienne, la rôle essentiel qu'y joue la notion d'*esprit*. Ce rôle est d'abord primordial dans la relation du Père au Fils; il l'est ensuite dans la relation du Fils aux disciples et à travers eux à l'ensemble de la communauté chrétienne. On pourrait avancer que le non-personnel de la notion d'esprit (en comparaison avec la personnification de la notion de Dieu comme Père et celle de la notion de Fils) rend cette notion d'autant plus souple, mobile, extensive, "séminale", attribuable non seulement au Père et au Fils, mais aussi, à partir d'eux et comme le résultat de leur acte, à toute subjectivité apte à la recevoir.

c. L'Islam

L'esprit (*Ruh*), dans le Coran, est parfois désigné comme Esprit-Saint (*Ruhul-Kudüs*). Dans la sourate *Nahl*, par exemple, après l'évocation de ceux qui accusent Mahomet de parjure (du fait qu'un verset en suit un autre):

"Dis: Pour qu'il raffermisse les croyants et qu'il soit guide et bonne nouvelle pour les musulmans, l'Esprit-Saint (*Ruhul-Kudüs*) l'a fait descendre (c'est-à-dire a fait descendre le verset) en tant que réel de son Créateur." (*Nahl*, 101)

Dans la sourate *Chouara*, apparaît la dénomination de l'Esprit-Sûr (*Ruhelemin*) – en tant que qualification de Gabriel – au sens de l'Esprit en qui on peut avoir confiance:

"(192) Il est certain qu'il (le Coran) fut "descendu" par le Créateur des univers. (193) C'est l'Esprit-Sûr qui l'a fait descendre. (194) Dans

ton cœur, pour que tu sois parmi ceux qui avertissent. (195) Dans un arabe tout à fait clair. (196) Son contenu se trouve également dans les livres des prédecesseurs. (197) Qu'il soit su par les sages Israélites, n'est-ce pas une preuve suffisante pour eux?" (*Chouara*)

La notion d'esprit intervient dans le Coran à plusieurs niveaux dont celui que nous venons de mentionner, à savoir l'esprit comme l'agent de la "descente" – c'est-à-dire de la donation – du Coran; ensuite au niveau du récit de la conception de Jésus dans le ventre de Marie; et finalement comme qualification propre de Jésus. Dans les deux premiers niveaux l'esprit est identifié avec l'archange Gabriel. Nous l'avons vu pour le premier niveau. Nous le voyons également pour le second:

"(16) Souviens-toi aussi de Marie dans le Livre! Une fois elle s'était séparée de sa famille et s'était retirée en un lieu dans la direction de l'Est. (17) Elle avait tiré un rideau entre elle et eux. Et nous, nous lui envoyâmes notre Esprit [à savoir Gabriel]. Il lui apparut sous une forme humaine agréable." (*Meryem*)

Au troisième niveau Jésus est désigné comme esprit:

"(...) Le Messie Jésus fils de Marie n'est que l'ambassadeur de Dieu, son mot qu'il jeta dans Marie et de Lui un Esprit (...)." (*Nisâ*, 171)

Tout le verset 171 de cette sourate, il est vrai, est une critique du dogme trinitaire (ainsi que le verset 73 de la sourate *Mâide*, d'une teneur plus violente). Or, dans cette dernière sourate, le long verset 110 constitue, sous la forme d'une adresse de Dieu à Jésus, une belle apologie de celui-ci, qui commence ainsi:

"Dieu avait dit: "Ô Jésus fils de Marie! Souviens-toi de mon don à toi et à ta mère, ne t'avais-je pas soutenu avec l'Esprit-Saint: au berceau

et quand tu étais adulte tu parlais avec les hommes; je t'ai enseigné le livre, la sagesse, l'Ancien Testament et la Bible...” (*Mâide*, 110).

Par ailleurs, la conception de Jésus comme *mot* de Dieu se retrouve dans la sourate *Al-i İmran* (verset 45), tandis que dans la sourate *Bakara* il est encore question de l'Esprit-Saint en tant que “soutien” donné par Dieu à Jésus:

“(...) Nous avons aussi apporté des preuves nettes à Jésus fils de Marie et nous l'avons soutenu avec l'Esprit-Saint.” (*Bakara*, 87; expression répétée mot par mot au verset 253 de la même sourate.)

Relevons pour conclure cette incursion dans le Coran ce verset isolé, aussi concis qu'énigmatique, dans la sourate *İsrâ*:

“Ils te questionnent sur l'Esprit. Dis: L'Esprit est un ordre de notre Créateur. Il vous est donné très peu de choses du savoir.” (*İsrâ*, 85)

4. Reprise du spirituel et démocratie

Ces textes ainsi qu'une multitude d'autres qui les commentent ou les prolongent dans les trois traditions monothéistes suffisent à indiquer, à travers leurs intersections et leurs différences, l'importance de la notion d'*esprit* dans chacune des trois civilisations *de* religion. L'idée d'une reprise du spirituel ne peut que prendre en considération ce triple corpus de textes consacrés à l'esprit et se donner pour tâche de l'analyser avec l'appareil conceptuel et méthodologique dont dispose la philosophie contemporaine. La prise en considération des textes religieux et mystiques doit se doubler d'un regard se tournant vers les ouvrages philosophiques abordant cette question, comme *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel ou *De l'Esprit* de Derrida.

Or, nous avons fait plus haut le constat d'un retrait du spirituel ayant tendance à s'amplifier. Ce que nous venons de lire en guise d'emprunt aux textes sacrés nous signifie sans peine qu'aujourd'hui l'humanité est moins apte que jamais à les entendre, à les comprendre. Ce ne sont pas les slogans de la “pop-culture” néo-libérale, les pratiques artistiques actuelles, les livres du savoir-être vulgaire ou de la vulgarisation scientifique, les productions cinématographiques qui suivent la loi du marché et la mode qui nous diront aujourd'hui quelque chose de profond sur l'*esprit* – si tant est qu'ils se réfèrent à ce terme, comme c'est le cas dans les clubs de yoga ou chez les adeptes de l'ésotérisme bon marché. Ce n'est pas non plus dans certains pays de l'Islam le détournement du religieux par des populismes avides de rente et d'inscription dans l'économie mondialiste, sinon par des fanatismes archaïsants se fondant sur la haine des autres. Tout ce contemporain multiple et contradictoire se caractérise par le trait commun d'un désastre ou de désastres de l'Esprit. De la civilisation, il reste des traces; mais une nouvelle entité multiforme, monstrueuse vient progressivement les recouvrir, au jour le jour, partout dans le monde, “immense corps sans organes” en peine d'esprit que ni la notion de technique, ni celle de capitalisme ou de néo-libéralisme ne suffisent à expliquer à elles seules ou même en s'articulant ensemble – et à cette entité il me paraît difficile de donner le nom de civilisation, bien que je reconnaisse que l'humanité n'a pas non plus tout a fait sombré dans l'état de barbarie, ce qui fut, on s'en souviendra, une fois exprimé avec force par Michel Henry, dans un cri de révolte. Ce n'est pas l'état de barbarie, parce que partout dans le monde il y a des femmes et des hommes, des jeunes, des plus âgés, qui, quoiqu'obscurément ou de manière vague, ressentent l'urgence d'un retournement de la situation dans le sens d'une amélioration du pouvoir-vivre comme être-en-commun avec les autres humains et les vivants qui peuplent la terre. Amélioration dont on pressent qu'elle ne pourra se réduire à un changement des seules conditions matérielles ou naturelles mais qu'elle devra avant tout inclure les conditions spirituelles.

Comment formuler alors l'idée d'une reprise du spirituel? Il faut d'abord faire un constat qui paraîtra amer aux fidèles des trois religions. Au point où nous en sommes, il me semble intenable de prôner un retour de la religion. On en est trop éloigné dans l'histoire même si l'essence sprituelle qui définit chacun des monothéismes demeure, pour ceux qui savent encore la recevoir, aussi vive. L'idée d'une reprise du spirituel doit certes chercher la voie de la réentente de ce qu'ils contiennent de vrai, et justement de la notion d'esprit qui leur est commune. Mais cette reprise doit aussi et peut-être prioritairement redéfinir à la fois le pouvoir-vivre et le cadre institutionnel de sa réalisation, c'est-à-dire son sol ou son site politique. J'avance avec d'autres, dont Jean-Luc Nancy, qui devait être parmi nous, et avec lequel nous avions partagé la table d'une rencontre dans cette ville même, en 2010, que ce cadre ne peut être fourni que par la notion de démocratie, entendue dans un sens beaucoup plus poussé que l'effectivité actuelle qui se présente comme démocratie. La démocratie ne peut avoir un sens qu'en tant que l'articulation du spirituel avec le politique. Cette articulation, tout en ravivant la vérité des "origines", c'est-à-dire des textes des trois traditions monothéistes, pourra nous permettre de réinventer un pouvoir-vivre qui, d'une manière libre, leur soit "fidèle".

Pour moi en tout cas, la démocratie, comme pouvoir-vivre-en-commun libre, pouvoir an-archique d'un peuple où composeront des différences et des singularités, renouera dans son éthique, son attachement à la vie, ses pratiques quotidiennes et ses pratiques artistiques, avec la vieille notion d'esprit, qui est un autre nom pour désigner le divin unique, voire qui désigne la survie de Dieu après la "mort de Dieu", une survie qui ne perdra rien de son *inapparence* dans le règne vrai de la démocratie.

(Conférence prononcée lors du Colloque international de philosophie organisée à Istanbul par les éditions Monokl en décembre 2012 avec la participation notamment de Gianni Vattimo, Jean-Luc Marion, Bernard Stiegler. Les pages sur l'occurence du terme esprit dans les trois monothéismes font partie du livre en turc Ruh Sorusu – La Question de l'Esprit – *publié aux éditions Monokl en 2013.)*

LIMITES DE L'HUMAIN ET LIMITES DU NATUREL

Introduction

Un discours philosophique sur le cosmos se doit d'expliciter d'abord cette notion de cosmos, ensuite déterminer la méthode directrice que son objet requiert. *Cosmos*, au sens grec, c'est "le monde". Dans l'usage moderne vulgaire, c'est l'"univers" de l'espace, des astres, des planètes etc. dans lequel est comprise notre terre. De la sorte, le terme renvoie prioritairement au monde physique en tant qu'il est l'objet de la science physique (et de sa sœur la science chimique). "Physique", issu de la *physis* grecque, désigne la nature matérielle. La science physique se divise en plusieurs branches pami lesquelles se distinguent l'astrophysique – physique des astres et des constituants de l'univers "spatial" – et la physique particulaire – physique des particules élémentaires constitutives de la matière.

La philosophie a délaissé, en général, et approximativement, à partir du milieu du 19ème siècle, la thématisation directe de la nature matérielle, laquelle est devenue progressivement l'affaire des sciences exactes. Parmi les efforts philosophiques qui sont allés en contre-courant de cette tendance, on peut citer celui de Whitehead (cf. *Procès et Realité*). Cependant, l'épistémologie, comme discours philosophique sur les sciences, leurs méthodes et leurs découvertes n'en a pas moins prospéré jusqu'à nos jours, témoignant de l'intérêt de la philosophie pour les

recherches concernant un domaine (celui de la nature matérielle) dont elle s'était pour ainsi dire interdit l'approche directe. La philosophie comme épistémologie est un discours conceptuel qui porte sur le discours scientifique en tant qu'ensemble de procédés expérimentaux, d'hypothèses et de théories ayant pour objet les déterminations de la nature matérielle.

Que peut signifier, dans ce contexte, la reprise du terme de "cosmologie" dans une interrogation philosophique? La philosophie a-t-elle une autre possibilité que celle qui consiste en une vulgarisation des recherches scientifiques récentes et celle, par ailleurs, d'une inscription dans l'approche épistémologique? Mais peut-être doit-elle justement se doter de ces deux possibilités pour répondre à une exigence particulière: celle d'inclure l'humain dans le procès global (ou total) de la nature-matière dans le cadre d'une problématique ontologique soucieuse d'une extension nouvelle (hors aussi bien de la métaphysique "historiale" que de sa remise en question heideggerienne ou post-heideggerienne)?

Ainsi se pose la question méthodologique. Vulgarisation devant se doubler d'un travail épistémologique en tant qu'une ré-écriture critique du scientifique: soit, dégagement des notions et lecture de leur production et de leurs croisements, pour aboutir à des énoncés conceptuels définissant les lignes générales des énoncés scientifiques. Il s'agit, en somme, d'un travail d'interprétation philosophique se voulant pour ainsi dire modeste, c'est-à-dire ne se préoccupant pas de "philosopher" à partir du scientifique, ne faisant pas dire aux énoncés scientifiques autre chose qu'ils ne disent en fait, uniquement soucieux de les traduire dans un langage conceptuel philosophique.

La "pulsion"

La problématique ontologique "élargie" fera appel à une notion qui, traditionnellement, se rattache au domaine de la psychanalyse: il s'agit

de la notion de *pulsion* qui traduit l'allemand *Trieb* et qu'en anglais on traduit par *drive* (ce qui a conduit Lacan à proposer la traduction française de *dérive*). *Pulsion* vient du latin *pulsare* (pousser) et *pulsus* (poussé). Le terme comprend ainsi l'idée du mouvement, d'un "se-mouvoir-en-tant-que poussé". Il nous a paru utile d'étendre, d'une manière multiple, l'emploi de ce terme au-delà du domaine de la psychanalyse: à celui, d'abord, de la science, la *physique*, qui étudie le nature en tant que rapport de mouvements et de forces s'inscrivant dans un cadre spatio-temporel, à une échelle qui, du plus petit au plus grand, coïncide avec ce que l'on peut dénommer le cosmos. Ensuite, et comme simultanément, à celui de la *chimie*, en tant que science "complémentaire" de la première dans l'investigation de la nature matérielle (complémentarité que dit bien le terme mixte de "physico-chimie"). Justement, le cosmologique, selon nous, c'est ce dont traite, en dernière analyse, la physico-chimie. Étendant ainsi l'emploi du terme "pulsion" au registre du physico-chimique, nous pouvons parler d'une "pulsion cosmologique".

Mais nous ne nous arrêtons pas là. La nature comme genèse matérielle comporte l'étape de la vie, ou du vivant. Avec le vivant, nous entrons dans le domaine de la *biologie*. Or, nous avons voulu reconnaître dans cette étape de la genèse matérielle un nouveau type de pulsion: la "pulsion biologique". L'emploi du terme de pulsion au stade biologique n'identifie pas la pulsion à ce que l'on a l'habitude d'appeler "instinct", ni à la pulsion freudienne. Au contraire ce qui touche à l'instinct et à la pulsion aux sens usuels fait partie d'une "pulsionnalité" biologique générale, couvrant un champ très large, qui commence au tout début du phénomène vivant, c'est-à-dire à la constitution de la cellule vivante.

À un niveau de la genèse vivante apparaît l'humain. En tant que vivant, l'humain est tributaire d'une pulsionnalité biologique déterminée qui comprend, en particulier, la pulsion alimentaire et la pulsion sexuelle. Une description empirique simple permet de répertorier les pulsions fondamentales de l'humain. Il faut bien souligner qu'il s'agit là de phénomènes biologiques "secondaires" par rapport aux processus

génétiques qui les sous-tendent. Ces phénomènes constituent la dimension du "se-mouvoir" biologique donnée à la perception humaine naturelle.

Avec l'apparition de l'humain en tant qu'un être vivant qui parle et qui pense se pose la question d'une "sortie" hors du domaine de la genèse matérielle. Les termes de *nous*, de *psyché*, de *pneuma* et leurs équivalents dans les trois traditions monothéistes mais aussi au-delà, dans la culture indienne ou chinoise, par exemple, signalent bien ce passage anthropologique au-delà de la limite matérielle ou naturelle. Que ces termes soient des constructions de la pensée, c'est-à-dire des productions abstraites de la représentation de l'humain par soi-même, n'infirment pas leur légitimité pour ainsi dire "destinale". Ils signifient qu'un phénomène nouveau est advenu dans l'ordre naturel: l'humain, qui par sa capacité de parole et de pensée est à même de remettre en cause son appartenance matérielle. Le "monde de sens" qui s'ouvre pour et avec l'humain, s'étend du champ "muet" des sensations à celui des élaborations mentales les plus sophistiquées. Les phénomènes biologiques "secondaires" constituent eux-mêmes des "significations" primordiales pour l'homme (par exemple le phénomène de la naissance et celui de la mort).

Or, avec l'humain, nous remarquons l'avènement d'un troisième type de pulsion, que nous avons voulu désigner comme la "pulsion langagière". Le langage en tant que mis en acte dans la société humaine constitue en effet, selon nous, un "se-mouvoir" essentiel propre à l'humain. La logique (du moins la logique en tant que logique philosophique) est la science qui a pour objet l'ensemble des actes de langage et de la production de sens qui leur est rattachée. Mais il faut aussi tenir compte d'une logique naturelle qui est la logique *de facto* prévalant pour le vivant, et en particulier pour le vivant humain. Notre hypothèse est que l'humain, en tant que positionné dans le monde, est naturellement conduit à user d'une logique naturelle, dont l'expression langagière constitue justement un mode (langage comme mode de logique pulsionnelle). Cet usage de la logique naturelle à la fois rapproche l'humain des animaux évolués et

l'éloigne d'eux, parce que cet usage s'exprime chez lui à travers le langage. De la sorte, l'humain, définissable comme "hors" du domaine de la genèse matérielle, est cependant, simultanément, indissociablement lié, dans sa pratique quotidienne et dans sa pensée relative à cette pratique, à ce qui relève en lui de la matérialité vivante (ou de la vie matérielle). C'est ainsi que les problématiques philosophiques de la corporéité (ou de la chair) et de l'animalité gardent tout leur intérêt, dans le cadre même du projet d'une anthropologie philosophique. Quant aux profits qu'une philosophie logique pourrait tirer de la mise en évidence de la logique naturelle, c'est ce dont nous avons tenu ailleurs à esquisser l'approche.

Ontologie

Avec la mise en évidence du troisième type de pulsion, à savoir la "pulsion langagière" se pose la question de l'unité des trois types de pulsion et du rapport de cette question avec la question de l'être. Car il est possible de considérer chaque type de pulsion comme un versant déterminé de l'être, si l'on prend être dans le sens de la généralité qui recouvre l'ensemble des étants réels, virtuels, actuels, possibles ou imaginaires. La co-présence des trois pulsions ne se réalise que dans l'humain. La pulsion "physico-chimique", ou "cosmologique" est bien ce qui constitue la part la plus extensive au sein de cette unité. Une part moindre revient à la pulsion biologique et la part la plus petite à la pulsion langagière qui n'existe que chez l'être humain. Ainsi, deux perspectives s'opposent tout en se recoupant. Selon la première, c'est la pulsion la plus extensive, à savoir la pulsion cosmologique qui, dans l'unité des pulsions, est primordiale, parce que condition des deux autres. Alors, l'approche ontologique se doit de lui donner la première place; ce qui conduit l'ontologie à se poser comme cosmologie et à se rapprocher de l'épistémologie. Selon une deuxième perspective, c'est au contraire la pulsion langagière qui, ontologiquement, prévaut sur les deux autres

pulsions car, en l'être humain, elle se superpose à celles-ci et les possède. Alors, l'ontologie se pose comme logique et philosophie du langage. Or, il est possible de chercher une voie moyenne entre ces deux perspectives, à partir des points de leur recoupement. Cette autre voie doit, dans un premier temps, être à l'écoute des recherches scientifiques se rapportant aux deux premiers types de pulsion et greffer leurs résultats dans un discours philosophique qui ne doit pas excéder le cadre de leur prise en compte conceptuel. Mais au moment où il s'agira de penser l'unité des trois types de pulsions, la voie moyenne doit dépasser ce cadre restreint pour reprendre la problématique générale en des termes proprement philosophiques. Nous posons que la problématique pulsionnelle doit être reprise dans un chiasme entre phénoménologie et construction. La ligne phénoménologique doit faire "glisser", pour ainsi dire, la perspective dans laquelle domine le langage au niveau précédent, c'est-à-dire au niveau du biologique, et devenir une phénoménologie de la vie. La ligne de la construction, au contraire, doit faire "regrimper" le positionnement dans le biologique au niveau du langagier. Ainsi comprise comme chiasme, le discours philosophique pur est un discours dont il faut reconnaître à la fois le privilège et la limitation. Ce discours est en effet limité en tant qu'il s'expose au risque d'être contredit par les discours scientifiques. Il lui faut assumer ce risque.

La question de l'unité des trois types de pulsion coïncide ainsi avec la mise en acte d'un discours philosophique pur enrichi des apports de la recherche scientifique et qui peut se poser comme ontologie en tant qu'elle identifie les moments d'une genèse pulsionnelle à des moments de l'être. Que cette ontologie soit anthropo-centrée n'est pas une faille car c'est avec l'apparition de l'être humain que peut se formuler dans son intégralité la question de l'unité des registres – et se formuler justement par l'être humain. C'est sous ce point de vue d'une unité pulsionnelle réalisée en l'être humain que se posent dès lors les grandes questions philosophiques comme celles de l'espace, du temps, de la vie, de l'ego, de la constitution de l'objectivité et de l'intersubjectivité

etc. L'approche purement philosophique de certaines de ces questions, comme celle de l'espace, du temps ou de la vie ne peut que tirer profit des apports scientifiques qui s'y rapportent mais elle se doit avant tout de les reconsidérer à partir du seuil de la subjectivité humaine et de son expérience.

Or, si l'humain est, dans la totalité de l'être, le moment de l'unité, ce n'est pas seulement en se tournant sur soi et sur son expérience qu'il peut être à même de saisir l'essence de cette unité ainsi que de la totalité de l'être: il lui faudra sans cesse tenir compte des nouveaux résultats que ne manquera pas d'apporter la recherche scientifique relative aux deux premiers registres pulsionnels. Dès lors, le retour au philosophique pur s'avère comme non-absolu, de ne pas signifier que la philosophie ne tournera plus ses regards vers les sciences. Il y aura toujours de nouvelles possibilités de greffes scientifiques dans le philosophique.

Question de l'ego comme question terminale

Le discours philosophique qui a pris en charge le pulsionnel, à côté de questions comme celles du temps et de l'espace etc. rencontre celle de l'ego. L'émergence de cette question à ce stade de la problématique a une portée particulière que nous devons tenter d'éclaircir sans pouvoir entrer dans les détails que cet éclaircissement requiert. À ce stade, la question de l'ego n'est plus celle de l'apparition du phénomène du moi dans la genèse du vivant humain en tant que celle-ci s'inscrit dans la genèse matérielle. Il s'agit de penser une nouvelle fois ce que la philosophie depuis Descartes a dégagé comme condition subjective de l'expérience humaine du monde. Avec successivement Descartes, Kant et Husserl, pour ne citer que ces grands noms fondateurs, le champ de l'*ipse* a été délimité d'une manière rigoureuse. Récemment encore, des penseurs comme Ricœur et Henry ont apporté des contributions importantes à l'interrogation de ce champ. Penser une nouvelle fois l'*ipse* et son rapport

à autrui et au monde ne signifiera pas une répétition ou une synthèse de ce qui en a déjà été dit. Cela ne signifiera pas davantage que l'on fait table rase des apports fondateurs. Il s'agira, en tenant compte de ceux-ci, d'essayer de développer une ligne de recherche spéciale qui redéfinit les notions de transcendance, d'immanence, de réceptivité et de virtualité, entre autres.

Nous joignons dans un même ensemble ce qui a trait au pulsionnel des besoins et du désir, aux affections internes ou à la praxis subjective et ce qui, étant de provenance transcendante ("objets" de la totalité extérieure), s'"immanentise" de par l'intermédiaire de l'appareil sensitif-psychique. Nous posons dès lors cet ensemble constituant la subjectivité empirique comme une totalité à situer "hors" d'un ego que, du coup, nous définissons, quant à lui, comme pur "écran" de réceptivité. C'est justement cet "écran" qui rendrait possible l'inscription de tout ce qui se rattache à l'ensemble sur le plan d'immanence de l'ego. La description de ce procès d'inscription demande des précisions que nous ne pouvons donner ici. L'écran de réceptivité est un seuil ego-ïque pré-intentionnel indépendant de tout contenu psychique L'hypothèse de cet ego-écran se distingue des conceptions de l'ego transcendental. Cet ego-écran n'est ni contenu (serait-ce le pathos de l'auto-affectivité) ni forme. Il n'est pas le fondement d'une quelconque constitution idéaliste du monde.

Il ne s'agit pas ici de penser encore une fois, après d'autres, l'immanence comme réceptivité mais un mode de recevoir comme condition de l'immanence elle-même – une réceptivité qui ne s'identifie pas avec la conscience ni avec une quelconque forme d'intentionnalité; une réceptivité en tant qu'un pur recevoir, le pur lieu du s'inscrire de ce qui vient d'ailleurs mais éclot ou se manifeste comme contenu immanent.

Une grande objection à cette hypothèse d'un ego-écran peut consister à indiquer des cas où les vécus (sensibles etc.) adviennent sans que l'on puisse ou doive faire mention d'un ego-écran. Par exemple, chez de très jeunes enfants, ou chez des déments, voire chez les animaux. En ce sens, et bien qu'on ait voulu le nier, l'hypothèse d'un ego-écran reviendrait à

vouloir affirmer une forme de conscience, de représentation consciente de ce qui advient au sujet comme vécu, un type de "voir" conscient... On demandera alors si une telle hypothèse n'est pas une construction pour prouver coûte que coûte que ce qui se manifeste directement ou indirectement dans le champ de l'immanence vient d'un "dehors".

Il faut répondre à cette objection (et à d'autres qui s'y apparentent) que: 1. L'écran n'est lui-même pas un vécu ni un acte de la pensée mais qu'il opère spontanément à un certain niveau d'évolution de l'être vivant comme sol de l'auto-apparaître ainsi que de tout apparaître subjectif – niveau qui ne coïncide pas avec la conscience d'un sujet parlant, c'est-à-dire social; 2. Il ne faut pas confondre un tel pouvoir de réceptivité avec la conscience thématique de ce pouvoir, acquise à travers l'acte philosophique; 3. Le "dehors" dont il s'agit n'est pas la transcendance mais concerne au contraire l'immanence; par conséquent c'est un "dehors" toujours déjà intérieur (dont la conception est certes rendue difficile par l'emploi forcé des oppositions usuelles du langage); 4. L'expression de l'hypothèse est en fait une "manière de dire", une approximation pour affirmer que telle possibilité déterminée de vécu n'est la "propriété" d'aucun sujet individuel mais provient justement, comme actualisation particulière, d'un plan d'immanence général-virtuel; 5. L'hypothèse d'un ego-écran peut être en quelque sorte validée par une expérimentation réflexive imaginaire simulant l'opérativité de l'ego-écran – ce qui équivaut à une sorte de "schizophrénisation" du processus de subjectivation qui dissocie imaginairement l'écran et ce qu'il reçoit dans l'expérience d'une immanence actualisée; cette hypothèse, d'ailleurs, peut directement découler d'une telle expérimentation. C'est ce qui permet d'attribuer une telle opérativité aux autres subjectivités humaines similaires mais aussi d'attribuer à d'autres êtres vivants, même en l'absence d'un ego-écran, des processus de subjectivation établis sur le même schéma; 6. Le terme ego-écran peut, en fin de compte, servir à désigner tout simplement ce qui, dans le procès de réception, compose la part du récepteur, irréductible au reçu, c'est-à-dire irréductible à tout

contenu psychique, part dont le terme "écran" désigne bien le caractère à la fois "vide" et "disposé" (ou "ouvert") à l'avènement du reçu. Il est vrai que ce terme "écran" réfère d'abord, dans l'usage, au voir perceptif et, par extension, au "voir" conscient: alors qu'on veut désigner ici la manifestation phénoménologique, au sens large, de tout contenu psychique – manifestation qui est auto-manifestation du contenu à lui-même.

L'origine de ce seuil egoïque ne peut être que le corporel physico-biologique. Or, la question se pose de savoir comment, à partir du corporel, naît quelque chose qui, n'étant pas corporel, ne se confond pas non plus avec le psychique des contenus vécus. Ce seuil paraît ainsi, paradoxalement, inné et immortel ("de toujours"). Ego inné, sans conscience de soi, an-historique, impersonnel: par essence, le même chez tous les individus. "En face" de cet ego, nous avons posé le plan d'immanence général-virtuel en tant que plan *commun* avec lequel entre en synthèse le plan d'immanence de l'ego, à travers des moments d'actualisation. Ce plan général ou total comprend toutes les possibilités subjectives (sensations, perceptions, besoins, déterminations de désir, affections, attitudes etc). En tant que plan commun il est à la fois invariant (invariance liée au pôle subjectif en tant que commun, à la spatialité et à la temporalité pures, au champ eidétique matériel et aux types de pulsion biologique "secondaire") et variable (variabilité synchronique et diachronique liée à la variété culturelle et aux transformations technologiques; variabilité sociologique, économique, politique; variabilité des conditions naturelles de la planète). Ainsi, le plan d'immanence général-virtuel définit le plan à la fois invariant et variable (ou historique) de toute la possibilité concernant l'immanence. On peut ainsi parler, parallèlement au *même* de l'ego (en tant qu'ego-écran) d'un *même* du commun. Le sujet conscient qui parle se dévoile alors comme un va-et-vient singulier continuel entre le même de l'ego et le même du commun. La naissance et la mort de ce sujet relèvent de l'ordre de la contingence matérielle, c'est-à-dire de quelque chose comme

d'un hasard, explicable par la phénoménalité cosmologique-biologique. Or, à la mort de ce sujet singulier ni le même de l'ego, ni le même du commun ne disparaissent.

Conclusion

La problématique de l'ego permet de faire retour à la problématique ontologique et de donner une définition de l'être qui dépasse cette fois la position de l'unité des registres pulsionnels. L'être: cercle constitué du même de l'ego et du même du commun en tant qu'archétype reproductible; tous les cercles existants remplis de vies singulières; tous les contenus de tous les cercles existants; le fondement matériel spatio-temporel et pulsionnel de tous les contenus; cette totalité matérielle sans référence à aucun contenu psychique. Cette extension de sa définition permet de poser l'être sous des modalités qui s'interpénètrent: l'être comme le même, comme le commun, comme l'unicité (ou la singularité), comme la vie, comme la multiplicité quantitative et qualitative, comme l'existence, comme l'espace, comme le temps, comme la contingence, comme la pulsion, comme la totalité, comme la virtualité, comme la généralité. Il est possible d'accorder sa préférence philosophique à telle modalité plutôt qu'à telle autre. Peut-être faut-il reconnaître qu'en fin de compte cela revient au même.

(Conférence prononcée le 17 avril 2013 à l'Université de Galatasaray dans le cadre des Journées consacrées au thème de la nature et organisées en partenariat avec l'Université de Rouen, avec la paricipation de Natalie Depraz, notamment.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos 3
Lieu et Altérité 5
Appendices à *Lieu et Altérité* 23
L'affirmation de la Veille 27
Appendice à *L'affirmation de la Veille* 49
Altérité, Philosophie, Tyrannie 51
Être, Monde, Vie: Sur Artaud 61
Chair et Matière: Phénoménologie et Poésie 69
Passion et Expression 95
Sur Derrida 107
À Propos de *C'est Moi la Vérité* de Michel Henry 117
Sur Descartes 129
Réflexions sur Berkeley 143
Spinoza et la Question du Corps 149
Deleuze et Spinoza 167
Réflexions méthodologiques sur Levinas 175
Levinas: Centre et Dehors de la Phénoménologie 179
Sur Nancy, la Démocratie 189
Fratérnités 199
Les Désastres de l'Esprit 205
Limites de l'Humain et limites du Naturel 221

© Ahmet Soysal
avril 2014