

HRB-74-275

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

★ ★

FINITUDE
ET
CULPABILITÉ

I
L'HOMME FAILLIBLE

par
PAUL RICŒUR

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE

Arendt
BD
450
. R473
v. 1

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

★ ★

**FINITUDE
ET
CULPABILITÉ**

I

*L'HOMME
FAILLIBLE*

par

PAUL RICŒUR
PROFESSEUR A LA SORBONNE

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

péché originel — renvoient aux symboles mythiques — tels que la lutte entre les puissances d'ordre et les puissances de chaos, l'exil de l'âme dans un corps étranger, l'aveuglement de l'homme par une divinité hostile, la chute d'Adam — et ceux-ci aux symboles primaires de la souillure, du péché, de la culpabilité.

C'est l'exégèse de ces symboles qui prépare l'insertion des mythes dans la connaissance que l'homme prend de lui-même. Ainsi une symbolique du mal commence de rapprocher les mythes du discours philosophique. Cette symbolique du mal occupe la partie médiane du présent ouvrage; les problèmes de langage y tiennent une place importante; en effet la spécificité du langage de l'aveu est apparue progressivement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi; comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique.

En même temps que la méditation sur la mythique de la volonté mauvaise se déployait en une *symbolique du mal*, la réflexion poussait dans une autre direction : quel est, se demandait-on, le « lieu » humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine? C'est pour répondre à cette question qu'a été écrite l'esquisse d'anthropologie philosophique placée en tête de l'ouvrage; cette étude est centrée sur le thème de la faillibilité, c'est-à-dire de la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible; par le concept de faillibilité l'anthropologie philosophique vient en quelque sorte à la rencontre de la symbolique du mal, de la même manière que la symbolique du mal rapproche les mythes du discours philosophique; par le concept de faillibilité la doctrine de l'homme s'approche d'un seuil d'intelligibilité où il est compréhensible que par l'homme le mal ait pu « entrer dans le monde »; au-delà de ce seuil commence l'énigme d'un surgissement dont il n'est plus de discours qu'indirect et chiffré.

De même que la symbolique du mal représentait un élargissement de la mythique que proposait le *Volontaire et l'Involontaire*², la théorie de la faillibilité représente un élargissement de la perspective anthropologique du premier ouvrage plus étroite-

2. Deux esquisses de cette anthropologie philosophique ont été publiées : « Négativité et affirmation originaire », in *Aspects de la dialectique*, *Arch. de Phil.*, 1956; « Le sentiment », in *Edmund Husserl, Recueil commémoratif*, *Phaenomenologica*, 1959.

ment centré sur la structure de la volonté. L'élaboration du concept de faillibilité a été l'occasion d'une investigation beaucoup plus étendue des structures de la réalité humaine; la dualité du volontaire et de l'involontaire³ est remise à sa place dans une dialectique beaucoup plus vaste dominée par les idées de disproportion, de polarité du fini et de l'infini et d'intermédiaire ou de médiation. C'est finalement dans cette structure de médiation entre le pôle de finitude et le pôle d'infinitude de l'homme qu'est cherchée la faiblesse spécifique de l'homme et son essentielle faillibilité.

En même temps que l'on donnait une tête à ce livre, en faisant précéder la symbolique du mal par une élucidation du concept de faillibilité, on se trouvait placé devant la difficulté d'insérer la symbolique du mal dans le discours philosophique. Ce discours philosophique, qui, au terme de la première partie, conduit à l'idée de la possibilité du mal ou faillibilité, reçoit de la symbolique du mal une impulsion nouvelle et un enrichissement considérable, mais c'est au prix d'une révolution de méthode représentée par le recours à une herméneutique, c'est-à-dire à des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles; or, cette herméneutique n'est pas homogène à la pensée réflexive qui a conduit jusqu'au concept de faillibilité. On esquisse les règles de transposition de la symbolique du mal dans un nouveau type de discours philosophique dans le dernier chapitre de la seconde partie sous le titre : « le symbole donne à penser »; ce texte est la plaque tournante de tout l'ouvrage; il indique comment on peut à la fois respecter la spécificité du monde symbolique d'expression et penser, non point « derrière » le symbole, mais « à partir » du symbole.

La troisième partie, qui sera publiée dans un volume ultérieur, est entièrement consacrée à cette pensée à partir du symbole. Elle se déploie elle-même dans plusieurs registres, principalement dans celui des sciences humaines et dans celui de la pensée spéculative; il n'est plus possible aujourd'hui de contenir une empirique de la volonté servie dans les bornes d'un *Traité des Passions* à la façon thomiste, cartésienne ou spinoziste. D'une part il est inévitable qu'une réflexion sur la culpabilité, qui en outre rend justice aux modes symboliques d'expression, rencontre la psych-

3. « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bull. de Soc. fr. de Phil.*, janvier-mars 1951. « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952.

nalyse, à la fois pour se laisser enseigner par elle et pour débattre avec elle de sa propre intelligibilité et de ses limites de validité⁴; l'évolution de la criminologie et des conceptions du droit pénal contemporain ne peut pas davantage rester étrangère à notre entreprise de prolonger la symbolique du mal dans une empirique de la volonté; mais la philosophie politique non plus ne peut rester en dehors de nos préoccupations; quand on a assisté et pris part à l'histoire effroyable qui a abouti aux hécatombes des camps de concentration, à la terreur des régimes totalitaires et au péril nucléaire, on ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir⁵ et que le thème de *l'aliénation* qui court de Rousseau à Marx en traversant Hegel n'ait quelque chose à voir avec l'accusation des vieux prophètes d'Israël.

Mais si une pensée à partir des symboles ne peut manquer de se déployer du côté des sciences humaines, de la psychanalyse, de la criminologie, de la science politique, il lui faut aussi se resserrer autour de la difficulté fondamentale de trouver un équivalent spéculatif des thèmes mythiques de la chute, de l'exil, du chaos, de l'aveuglement tragique; cette recherche passe inévitablement par une critique des concepts de péché originel, de matière mauvaise, de néant et débouche dans une élaboration des chiffres spéculatifs susceptibles de coordonner à l'ontologie fondamentale de la réalité humaine la description du mal comme non-être spécifique et comme position puissante; l'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié, est le thème ultime que le symbole donne à penser. Jusqu'à quel point un tel chiffre spéculatif de la volonté mauvaise est-il encore susceptible d'être « pensé », c'est finalement, au point de vue de la méthode, la question la plus difficile de cet ouvrage.

*
**

Cette allusion au thème du serf-arbitre fait entrevoir combien les problèmes de méthode qu'on vient de parcourir sont liés à des

4. La recension des livres du Dr Hesnard : *L'Univers morbide de la Faute et Morale sans péché*, m'a fourni l'occasion d'esquisser cette confrontation à une époque où je n'entrevois pas toutes les implications de la symbolique du mal : « morale sans péché » ou péché sans moralisme, *Esprit*, septembre 1954.

5. Thème esquissé dans « Le Paradoxe du pouvoir », *Esprit*, mai 1957.

problèmes de doctrine, à une hypothèse de travail et à un enjeu philosophique; pour désigner cet enjeu on aurait pu choisir pour sous-titre à ce livre : *Grandeur et limite d'une vision éthique du monde*. D'un côté en effet c'est bien à une vision éthique du monde, au sens hégélien du mot, que paraît tendre cette reprise de la symbolique du mal par la réflexion philosophique; mais d'un autre côté, plus clairement on distingue les exigences et les implications de cette vision éthique du monde et plus inéluctable apparaît l'impossibilité de couvrir toute la problématique de l'homme et du mal lui-même par une vision éthique du monde.

Qu'est-ce que l'on entend ici par une vision éthique du monde? Si l'on prend le problème du mal pour pierre de touche de la définition, on peut entendre par vision éthique du monde l'effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l'un par l'autre. La grandeur de la vision éthique du monde est d'aller aussi loin qu'il est possible dans cette direction.

Tenter de comprendre le mal par la liberté est une décision grave; c'est la décision d'entrer dans le problème du mal par la porte étroite, en tenant dès l'abord le mal pour « humain trop humain ». Encore faut-il bien entendre le sens de cette décision, afin de ne pas en récuser prématurément la légitimité. Ce n'est aucunement une décision sur l'origine radicale du mal, mais seulement la description du lieu où le mal apparaît et d'où il peut être vu; il est très possible en effet que l'homme ne soit pas l'origine radicale du mal, qu'il ne soit pas le méchant absolu; mais même si le mal était contemporain de l'origine radicale des choses, il resterait que seule la manière dont il affecte l'existence humaine le rend manifeste. La décision d'entrer dans le problème du mal par la porte étroite de la réalité humaine exprime donc seulement le choix d'un centre de perspective : même si le mal venait à l'homme à partir d'un autre foyer qui le contaminerait, cet autre foyer ne nous serait accessible que par son rapport à nous, que par l'état de tentation, d'égarement, d'aveuglement dont nous serions affectés; l'humanité de l'homme est, en toute hypothèse, l'espace de manifestation du mal.

On objectera que le choix de cette perspective est arbitraire, que c'est, au sens fort du mot, un préjugé; il n'en est rien; la décision d'aborder le mal par le côté de l'homme et de sa liberté n'est pas un choix arbitraire, mais approprié à la nature même du problème; en effet l'espace de manifestation du mal n'apparaît que s'il est reconnu et il n'est reconnu que s'il est adopté par choix

délibéré; cette décision de comprendre le mal par la liberté est elle-même un mouvement de la liberté qui prend sur soi le mal; le choix du centre de perspective est déjà la déclaration d'une liberté qui se reconnaît responsable, qui jure de tenir le mal pour mal commis et avoue qu'il dépendait d'elle qu'il ne fût pas. C'est cet aveu qui rattache le mal à l'homme, non seulement comme à son lieu de manifestation, mais comme à son auteur. Cet acte de prendre sur soi crée le problème; on n'y vient pas, on en part; même si la liberté devait être l'auteur du mal sans en être l'origine radicale, l'aveu placerait le problème du mal dans la sphère de la liberté. Car même si l'homme n'était responsable du mal que par abandon, que par une sorte de participation à rebours à une source de mal plus radicale que sa liberté, ce serait encore l'aveu de sa responsabilité qui lui permettrait de toucher aux confins de cette origine radicale.

C'est avec Kant et son *Essai sur le mal radical* que cette vision a atteint sa première maturité; le formalisme moral, en faisant apparaître une unique maxime de la volonté bonne, fait aussi apparaître une unique maxime de la volonté mauvaise; par le formalisme le mal tend à se réduire à une maxime du libre arbitre; c'est l'essence même de la vision éthique du mal.

Mais la grandeur de cette vision éthique n'est complète que quand en retour on en aperçoit le bénéfice pour l'intelligence de la liberté elle-même; une liberté qui prend en charge le mal, c'est une liberté qui accède à une compréhension d'elle-même singulièrement lourde de sens. Avant de laisser entrevoir les richesses de cette méditation, réciproque de la précédente, je veux dire ma dette à l'égard de l'œuvre de M. Jean Nabert : c'est dans cette œuvre que j'ai trouvé le modèle d'une réflexion qui ne se borne pas à éclairer le problème du mal à partir de la doctrine de la liberté, mais qui ne cesse, en retour, d'élargir et d'approfondir la doctrine de la liberté sous l'aiguillon de ce mal que pourtant elle a repris en elle-même. Déjà dans les *Éléments pour une Éthique* la réflexion sur la faute était incorporée à une démarche orientée vers la prise de conscience de « l'affirmation originaire » qui me constitue par-delà tous mes choix et tous mes actes singuliers. Il apparaissait alors que l'aveu de la faute est en même temps découverte de la liberté.

Dans la conscience de faute en effet apparaît d'abord l'unité profonde des deux « extases » temporelles du passé et du futur; l'élan en avant du projet se charge de rétrospection; en retour la con-

templation affligée du passé dans le remords est incorporée à la certitude de la régénération possible; le projet, enrichi de mémoire, rebondit en repentir. Ainsi, dans la conscience de faute, le futur veut enrôler le passé, la prise de conscience se révèle comme reprise et la conscience se découvre une épaisseur, une densité qui ne seraient pas reconnues par une réflexion seulement attentive à l'élan en avant du projet.

Mais en joignant ensemble, au cœur de la liberté, les extases temporelles du passé et du futur, la conscience de faute fait aussi apparaître la causalité totale et simple du moi au-delà de ses actes singuliers; la conscience de faute me montre ma causalité en quelque sorte contractée, limitée, dans un acte qui témoigne de tout moi-même; en retour, l'acte que je voudrais n'avoir pas fait dénonce une causalité mauvaise qui s'illimite à l'arrière de tout acte déterminé. Alors que pour une réflexion attentive au seul projet cette causalité se monnaie et se dissipe dans une invention discontinue de moi-même, dans la rétrospection du repentir, j'enracine mes actes dans la causalité simple du moi. Certes nous n'avons pas d'accès à ce moi hors de ses actes définis, mais la conscience de faute fait apparaître en eux et au-delà d'eux l'exigence d'intégralité qui nous constitue; elle est ainsi un recours au moi originaire par-delà ses actes.

Enfin en découvrant par la faute un écart entre l'exigence plus profonde que tout devoir et que les actes qui la déçoivent, M. Nabert discernait dans la conscience de faute une obscure expérience de non-être. Il allait même jusqu'à en faire une sorte de participation à rebours : un acte quelconque du moi, disait-il, « ne crée pas à lui seul tout le non-être qui est dans la faute : il le détermine et le fait sien. Le non-être de la faute communique avec un non-être essentiel qui passe les actions du moi individuel sans en atténuer la gravité pour la conscience » (*Éléments pour une Éthique*, p. 16). C'est cette participation à rebours que doit retrouver, traverser et dépasser une réflexion qui veut percer jusqu'à ce que M. Nabert appelle « l'affirmation originaire ».

Ainsi, dans une vision éthique, il n'est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l'aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté; car c'est dans cet aveu que peut être surprise la fine articulation du passé et du futur, du moi et des actes, du non-être et de l'action pure au cœur même de la liberté. Telle est la grandeur d'une vision éthique du monde.

Mais une vision éthique peut-elle rendre raison du mal *sans*

reste ? C'est la question sans cesse sous-jacente au dernier ouvrage de M. Nabert : *Essai sur le Mal*. Si le mal est « l'injustifiable », peut-il être intégralement repris dans l'aveu que la liberté en fait ? Cette difficulté, je la retrouve par une autre voie, celle de la *symbolique du mal*. L'énigme principale de cette symbolique, c'est que le monde des mythes est déjà lui-même un monde cassé; le mythe de chute qui est la matrice de toutes les spéculations ultérieures concernant l'origine du mal dans la liberté humaine n'est pas le seul mythe; il laisse hors de lui-même la riche mythique du chaos, de l'aveuglement tragique, de l'âme exilée; même si le philosophe parie sur la supériorité du mythe de chute en raison de son affinité avec l'aveu que la liberté fait de sa responsabilité, même si ce pari permet de regrouper tous les autres mythes en fonction du mythe de chute pris pour centre de référence, il reste que le mythe de chute ne réussit pas à les abolir ou à les réduire; bien plus, l'exégèse du mythe de chute fait apparaître directement cette tension entre deux significations : d'un côté le mal entre dans le monde en tant que l'homme le *pose*, mais l'homme ne le pose que parce qu'il *cède* à l'investissement de l'Adversaire. La limite d'une vision éthique du mal et du monde est déjà signifiée dans cette structure ambiguë du mythe de chute : en posant le mal, la liberté est en proie à un Autre. Ce sera la tâche de la réflexion philosophique de *repandre* les suggestions de cette symbolique du mal, de les prolonger dans tous les registres de la conscience de l'homme, depuis les sciences humaines jusqu'à la spéculation sur le serf-arbitre. Si « le symbole donne à penser », ce que la symbolique du mal donne à penser concerne la grandeur et la limite de toute vision éthique du monde, car l'homme que cette symbolique révèle ne paraît pas moins victime que coupable.

CHAPITRE PREMIER

LE PATHÉTIQUE DE LA « MISÈRE » ET LA RÉFLEXION PURE

1. *L'hypothèse de travail.*

La première partie de ce travail est consacrée au *concept de faillibilité*.

En prétendant que la faillibilité est un concept, je présuppose au départ que la réflexion pure, c'est-à-dire une manière de comprendre et de se comprendre qui ne procède pas par image, symbole ou mythe, peut atteindre un certain seuil d'intelligibilité où la possibilité du mal paraît inscrite dans la constitution la plus intime de la réalité humaine. L'idée que l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir, cette idée est, selon notre hypothèse de travail, entièrement accessible à la réflexion pure; elle désigne une caractéristique de l'être de l'homme. Comme dit Descartes au début de la *IV^e Méditation*, cet être est tel que « je me trouve exposé à une infinité de manquements de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe ». Comment l'homme se « trouve exposé » à faillir, voilà ce que veut faire comprendre le concept de faillibilité.

Mais comment faire apparaître cette idée de la faillibilité de l'homme? Il faudrait pouvoir élaborer une série d'approches qui, bien que partielles, saisiraient chaque fois un caractère global de la réalité (ou de la condition) humaine où serait inscrite cette caractéristique ontologique. Ma seconde hypothèse de travail, qui concerne cette fois le fond et non plus seulement le style de rationalité de l'enquête, est que ce caractère global consiste dans une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même; cette « disproportion » de soi à soi serait la *ratio* de la faillibilité. « Je ne me dois pas étonner » si le mal est entré dans le monde avec

l'homme : car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même.

Poussons plus avant l'élaboration de cette hypothèse de travail. Nous cherchons la faillibilité dans la disproportion; mais où cherchons-nous la disproportion? C'est ici que se propose à nous le paradoxe cartésien de l'homme fini-infini. Disons tout de suite que la liaison que Descartes établit entre ce paradoxe et une psychologie des facultés est absolument égarante; non seulement il ne nous est plus possible de conserver, du moins sous sa forme cartésienne, cette distinction d'un entendement fini et d'une volonté infinie, mais il faut entièrement renoncer à l'idée de lier le fini à une faculté ou fonction et l'infini à une autre faculté ou fonction. Aussi bien Descartes lui-même, au début de la IV^e Méditation, prépare-t-il la voie à une saisie plus ample et plus radicale du paradoxe de l'homme, lorsqu'il embrasse du regard la dialectique d'être et de néant sous-jacente au jeu des facultés elles-mêmes :

« Et de vrai, lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté; mais puis après, revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection; et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. »

Que nous ne soyons pas en état d'aborder directement cette caractéristique ontologique de l'homme, cela n'est pas douteux; car l'idée d'intermédiaire impliquée dans celle de disproportion est elle aussi très égarante; dire que l'homme est situé entre l'être et le néant, c'est déjà traiter la réalité humaine comme une région, comme un lieu ontologique, comme une place logée entre d'autres places; or ce schème de l'intercalation est fort trompeur : il invite à traiter l'homme comme un objet dont la place serait repérée par

rapport à d'autres réalités plus ou moins complexes que lui, plus ou moins intelligentes, plus ou moins indépendantes que lui; l'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même. C'est pourquoi nous n'expliquerons pas Descartes par Descartes, mais par Kant, Hegel et Husserl : l'intermédiarité de l'homme ne peut être découverte que par le détour de la synthèse transcendantale de l'imagination ou par la dialectique entre certitude et vérité, ou par la dialectique de l'intention et de l'intuition, de la signification et de la présence, du Verbe et du Regard. Bref, pour l'homme, être-intermédiaire c'est faire médiation.

Faisons le point avant d'introduire des éléments nouveaux dans notre hypothèse de travail : en nous laissant amorcer par le thème cartésien de l'homme fini-infini — quitte à le réinterpréter entièrement — nous nous séparons quelque peu de la tendance contemporaine à faire de la finitude la caractéristique globale de la réalité humaine. Certes nul parmi les philosophes de la finitude n'a un concept simple et non dialectique de la finitude; tous parlent en un sens ou un autre de la transcendance de l'homme. Inversement Descartes, après avoir annoncé une ontologie du fini-infini, continue d'appeler fini l'être-créé de l'homme au regard de l'infinité divine. Aussi serait-il illégitime d'exagérer la différence entre des philosophies de la finitude et une philosophie qui part carrément du paradoxe de l'homme fini-infini. Mais, même réduite à une différence d'accent ou de ton, cette différence n'est pas mince. La question est de savoir si cette transcendance est seulement transcendance de la finitude ou si la réciproque n'est pas aussi importante : on le verra, l'homme ne nous paraîtra pas moins discours que perspective, exigence de totalité que caractère borné, amour que désir; la lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l'homme est infinitude et la finitude un indice restrictif de cette infinitude, comme l'infinitude est l'indice de transcendance de la finitude; l'homme n'est pas moins destiné à la rationalité illimitée, à la totalité et à la béatitude, qu'il n'est borné à une perspective, livré à la mort et rivé au désir. Notre hypothèse de travail concer-

nant le paradoxe du fini-infini implique qu'on doive parler d'infini-tude autant que de finitude humaine. La pleine reconnaissance de cette polarité est essentielle à l'élaboration des concepts d'intermédiaire, de disproportion et de faillibilité dont nous avons montré l'enchaînement en remontant du dernier au premier de ces concepts.

Mais notre hypothèse de travail n'est pas encore assez élaborée : elle fournit une direction à l'enquête, mais non pas encore un programme de recherches. En effet comment commencer ? Comment déterminer le point de départ dans une anthropologie philosophique placée sous l'idée directrice de la faillibilité ? Nous savons seulement qu'il n'est pas possible de partir d'un terme simple, mais du composé lui-même, de la relation fini-infini. C'est donc du tout de l'homme qu'il faut partir, je veux dire de la vue globale de sa non-coïncidence avec lui-même, de sa disproportion, de la médiation qu'il opère en existant. Comment cette vue globale n'exclurait-elle pas toute progression, tout ordre des raisons ? Il reste que la progression et l'ordre se fassent entre une série de points de vue ou d'approches qui seraient chaque fois point de vue et approche de la totalité.

Or si le progrès de la pensée, dans une anthropologie philosophique, ne consiste jamais à aller du simple au complexe, mais procède toujours à l'intérieur de la totalité même, ce ne peut être qu'un progrès dans l'*élucidation* philosophique de la vue globale. Il faut donc que cette totalité soit d'abord donnée en quelque façon avant la philosophie, dans une précompréhension qui se prête à la réflexion ; il faut donc que la philosophie procède par *élucidation* seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère préphilosophique. C'est dire qu'il faut dissocier entièrement l'idée de méthode en philosophie de celle de point de départ. La philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi ; mais si la philosophie n'est pas, quant aux sources, un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode. Nous sommes ainsi conduits plus près d'une hypothèse de travail articulée par cette idée d'une différence de potentiel entre une précompréhension non philosophique et un commencement méthodique de l'*élucidation*.

Où chercher en effet la précompréhension de l'homme faillible ? Dans le *pathétique de la « misère »*.

Ce pathos est comme la matrice de toute philosophie qui fait

de la disproportion et de l'intermédiarité la caractéristique ontique de l'homme. Encore faut-il prendre ce pathos à son plus haut point de perfection ; même préphilosophique ce pathétique est précompréhension ; et il l'est en tant que parole parfaite, parfaite dans son ordre et à son niveau. Nous chercherons donc quelques-unes de ces expressions belles qui disent la précompréhension de l'homme par lui-même en tant que « misérable ».

À partir de là, le problème du commencement prend un sens nouveau : le commencement en philosophie, disions-nous, ne peut être qu'un commencement dans l'*élucidation*, par lequel la philosophie recommence plutôt qu'elle ne commence. Pour accéder à ce commencement méthodique, il faudra, au début du chapitre suivant, opérer une réduction du pathétique et amorcer une anthropologie qui soit vraiment philosophique, par le moyen d'une réflexion de style « transcendantal », c'est-à-dire d'une réflexion qui parte non de moi, mais de l'objet devant moi, et de là, remonte à ses conditions de possibilité. On dira, le moment venu, ce qui caractérise ce style « transcendantal » ; disons seulement ici ce que nous attendons de cette décision de chercher dans le pouvoir de connaître la disproportion la plus radicale de l'homme ; nous lui demandons un fil conducteur pour l'exploration de toutes les autres modalités de l'homme intermédiaire : ce qui était mélange et misère pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle maintenant « synthèse » dans l'objet et le problème de l'intermédiaire devient celui du « troisième terme » que Kant a appelé « imagination transcendantale » et qui est atteint réflexivement *sur* l'objet. Sans cette étape transcendantale, l'anthropologie philosophique ne sortirait du pathétique que pour tomber dans une ontologie fantastique de l'être et du néant.

Avec ce double commencement, préphilosophique et philosophique, pathétique et transcendantal, nous avons du mouvement pour aller plus loin. Le transcendantal fournit seulement le premier moment d'une anthropologie philosophique et n'égale pas tout ce dont le pathétique de la misère est la précompréhension. Toute la suite de cette philosophie de la faillibilité consistera à combler progressivement cet écart entre le pathétique et le transcendantal, à récupérer philosophiquement toute la riche substance qui ne passe pas dans la réflexion transcendantale appuyée sur l'objet. C'est pourquoi nous tenterons de combler l'écart entre la réflexion *pure* et la compréhension *totale* par une réflexion sur « l'action », puis sur le « sentiment ». Mais c'est encore la réflexion transcendantale

sur l'objet qui peut servir de guide dans ces deux péripéties nouvelles; car c'est seulement sur le modèle de la disproportion de la Raison et de la Sensibilité ou, comme on dira plus exactement, du Verbe et de la Perspective, que l'on peut réfléchir sur les formes nouvelles que présente la non-coïncidence de l'homme avec lui-même dans l'ordre de l'agir et du sentir; c'est également sur le modèle de la médiation de l'imagination transcendante que l'on peut comprendre les formes nouvelles que prend la fonction intermédiaire ou médiatrice dans l'ordre pratique et affectif.

Il apparaît ainsi raisonnable de tenter une récupération progressive du pathétique initial de la « misère » dans la réflexion pure. Tout le mouvement de ce livre consiste dans un effort d'élargissement graduel de la réflexion, à partir d'une position initiale de style transcendantal; à la limite la réflexion pure, devenue compréhension totale, égalerait le pathétique de la misère.

Mais cette limite n'est jamais atteinte; car il y a dans la pré-compréhension de l'homme par lui-même une richesse de sens qui ne peut être égalée par la réflexion. C'est ce surcroît de sens qui nous forcera à tenter dans le Livre Second une approche toute différente : non plus par la réflexion pure, mais par une exégèse des symboles fondamentaux dans lesquels l'homme fait l'aveu de la servitude de son libre arbitre.

Ce premier livre conduira jusqu'à son point extrême le style réflexif : de la disproportion du connaître à celle de l'agir et de celle de l'agir à celle du sentir. A cette limite de dilatation de la réflexion il sera possible d'éprouver la teneur du concept de faillibilité : c'est lui en effet qui constitue l'idée régulatrice de ce mouvement de pensée qui tente d'égaliser la rigueur de la réflexion à la richesse de la compréhension pathétique de la misère.

2. Le pathétique de la « misère ».

Par deux fois, avec Platon et avec Pascal, cette méditation pathétique s'est fait jour dans les marges de la philosophie et comme au seuil d'une réflexion qui la reprendrait en rigueur et en vérité : du mythe platonicien de l'âme comme mélange, à la belle rhétorique pascalienne des deux Infinis, en direction du *Concept d'Angoisse* de Kierkegaard, une certaine progression peut être décelée, qui est à la fois une progression dans le pathétique, mais aussi dans la pré-compréhension de la « misère »; mais cette progression se fait

à l'intérieur même des images, des figures, des symboles, par lesquels ce pathos accède au muthos, c'est-à-dire déjà au discours.

Toute la pré-compréhension de la « misère » est déjà dans les mythes du *Banquet*, du *Phèdre*, de la *République*. Le mythe c'est la misère de la philosophie; mais la philosophie, quand elle veut parler non de l'Idée qui est et qui donne mesure à tout être, mais de l'homme, est philosophie de la « misère ». C'est en effet la situation même de l'âme qui est misérable; en tant qu'elle est par excellence l'être du milieu elle n'est pas l'Idée : tout au plus « de la race des Idées » et ce qu'il y a de « plus proche » de l'Idée; mais elle n'est pas non plus chose périssable : c'est son corps qui « ressemble le plus » au corruptible; elle est plutôt le mouvement même du sensible vers l'intelligible; elle est l'*anabase*, la montée vers l'être; sa misère se montre en ceci que tout d'abord elle est perplexe et qu'elle cherche (*ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν*) (*Rép.* 523 a-525 a); cet embarras, cette aporie et cette quête qui se reflètent dans l'inachèvement même des dialogues aporétiques, attestent que l'âme est en travail quant à l'être; l'âme opine et se trompe; elle n'est pas vision ou du moins pas d'abord vision, mais visée; elle n'est pas, ou pas d'emblée, contact et possession, mais tendance et tension : « par l'effort, avec le temps, au prix d'un multiple labeur et d'un long écolage », dit le *Théétète*, 186 a.

Comment dire l'âme et son régime de transition entre ce qui passe et ce qui demeure ? Faute de pouvoir le dire dans le langage de la Science, c'est-à-dire dans le discours immuable sur l'Être immuable, c'est dans celui de l'allégorie, puis du mythe que le philosophe le dira.

L'allégorie, l'analogie, suffira pour donner une image provisoirement immobilisée de ce devenir étrange, sans lieu philosophique, *ἄτοπος*. Ainsi le livre IV de la *République* donne de l'âme son symbole politique selon lequel l'âme est composée de trois parties comme la Cité l'est de trois ordres : magistrats, guerriers, ouvriers. Ce symbolisme élude le mythe aussi longtemps que cette image statique n'est pas remise en mouvement dans la perspective de l'élan vers les Idées et vers le Bien et aussi longtemps par conséquent que la *genèse* de cette unité multiple n'est pas évoquée, en vue de l'*anabase* qui ramène à l'être et au Bien. Mais la considération du « devenir » de l'âme est en filigrane dans l'image immobilisée : au début même de la comparaison Platon dit : « Si nous considérions en imagination la formation d'un État (*γίγνομένην πόλιν*) ne verrions-nous pas aussi la jus-

« *s'y former* (γίγνομένην) ainsi que l'injustice ? » (369 a). La justice n'est pas autre chose que cette forme de l'unité dans le mouvement des parties : elle consiste, pour l'essentiel, à « devenir de multiple un (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν) » (443 e).

Mais le livre IV se porte d'emblée au terme supposé réalisé de cette synthèse : si l'État est bien constitué il est parfaitement bon; alors il est sage, courageux, tempérant, juste. C'est cet ordre pris à son terme d'achèvement qui découvre la structure tripartite, chacune des vertus se fixant dans une « partie » de la Cité; les parties de l'âme sont donc, comme celles de la Cité, le lieu d'une fonction; à son tour l'équilibre des trois fonctions qui font la structure de l'âme procède de la norme de justice supposée réalisée : la justice c'est « ce qui leur a donné à toutes la puissance de naître et les conserve une fois nées, tant qu'il demeure en elles » (433 b).

Mais si, au lieu de se porter en imagination au terme du mouvement par lequel l'État se constitue, on envisage l'âme dans son mouvement même vers l'unité et l'ordre, alors l'image se met à bouger; au lieu d'une structure bien équilibrée, c'est un mouvement non résolu, un système de tensions qui se découvre; ce glissement est très sensible dans la suite du livre IV, lorsque, abandonnant l'image de la Cité bien faite, Platon considère les puissances par lesquelles nous « agissons », c'est-à-dire par lesquelles nous « apprenons », nous nous « irritons » et nous « désirons ». L'âme apparaît alors comme un champ de forces qui subit la double attraction de la raison qui est appelée « ce qui commande » (τὸ κελεύον) et du désir qui est caractérisé comme « ce qui empêche » (τὸ κωλύον) (439 c). C'est alors que le troisième terme — celui que Platon appelle le θυμός — devient énigmatique : il n'est plus une « partie » dans une structure stratifiée, mais une puissance ambiguë qui subit la double attraction de la raison et du désir : tantôt il combat avec (ξύμμαχον) le désir dont il est l'irritation et la fureur; tantôt il se met au service de la raison dont il est l'indignation et l'endurance. « Colère » ou « courage », le θυμός, le cœur, est la fonction instable et fragile par excellence. Cette situation ambiguë du θυμός annonce, dans une « statique » de l'âme, tous les mythes de l'intermédiaire. Dans une statique l'intermédiaire est un « milieu »; il est « entre » deux autres fonctions ou parties; dans une dynamique il va être un « mélange ». Mais alors l'allégorie qui convenait encore à une statique renvoie au mythe qui seul peut dire la genèse de l'intermédiaire.

L'image du mélange, appliquée à l'âme, donne la forme dramatique du récit au thème plus statique de la composition tripartite. Il faut alors un mythe pour raconter la genèse du mélange. Ce sera parfois le mythe artificialiste d'un alliage entre des matériaux, souvent le mythe biologique d'une alliance, d'un accouplement entre des termes sexués; la γένησις est alors γέννησις, la genèse est engendrement. Ce mélange, en forme d'alliage ou d'accouplement, est l'événement survenu à l'origine des âmes.

Ce qui situe ces mythes du *Banquet* et du *Phèdre* en tête des figures non philosophiques ou préphilosophiques d'une anthropologie de la faillibilité, ce n'est pas seulement leur antériorité historique, c'est le caractère *indifférencié* du thème de la « misère » qu'ils véhiculent. La misère y est indivisément limitation originale et mal originel; on peut lire tour à tour ces grands mythes comme mythe de finitude et comme mythe de culpabilité; le mythe est la nébuleuse que la réflexion devra scinder; une réflexion plus directe sur les mythes du mal révélera plus tard à quel fond mythique appartient cette nébuleuse d'existence misérable et de liberté déchu; on verra aussi que Platon, philosophe, n'a pas confondu le mal avec l'existence corporelle et qu'il y a dans le platonisme un mal d'injustice, qui est un mal spécifique de l'âme.

Si nous prenons le mythe tel qu'il est raconté, c'est-à-dire sans l'arrière-plan que l'histoire des religions peut restituer et sans l'exégèse qui commence de le scinder, il est mythe global de la « misère »; et l'on peut dire que toute méditation revient au thème de la misère quand elle restaure cette indivision de la limitation et du mal moral; la « misère », c'est cette disgrâce indivise que racontent les mythes de mélange avant que la réflexion proprement éthique ne l'ait fait précipiter en « corps » et en « injustice ».

Il est vrai que la prêtresse inspirée ne parle pas de l'âme, mais d'Eros, demi-dieu, démon; mais Eros est lui-même figure de l'âme — ou du moins de l'âme la plus âme, celle du philosophe, qui désire le bien parce qu'il n'est pas en lui-même le Bien; or Eros porte en lui cette blessure originelle qui est la marque de sa mère Penia. Voici donc le principe d'opacité; pour rendre raison de l'aspiration à l'être il faut une racine d'indigence, de pauvreté ontique; Eros, l'âme philosophante, est donc l'hybride par excellence, l'hybride du Riche et de la Pauvresse.

Descartes et surtout Kant ne disent pas autre chose dans leurs discours sensés sur l'imagination : l'entendement sans intuition est vide, l'intuition sans concept est aveugle. La lumière de l'imagina-

clair-obscur et l'ambiguïté, en mythe de chute; les attelages s'empêchent mutuellement, sombrent dans le remous; l'Aile qui faisait monter se froisse et tombe. Alors l'oubli de la Vérité obscurcit l'âme : désormais l'homme se paîtra d'opinion.

Par ce glissement de la fragilité au vertige et du vertige à la chute, le mythe platonicien annonce la méditation kierkegaardienne, qui elle aussi, oscillera entre deux interprétations, l'une en continuité, l'autre en discontinuité, de la naissance du mal à partir de l'innocence, mais optera finalement pour l'idée que le mal est surgissement, bond, position. En ce sens le mythe platonicien de la misère est une nébuleuse de fragilité et de déchéance qui commence de se scinder, mais qui reste indivise et indécise. C'est cette nébuleuse que Platon appelle « disgrâce », « oubli », « perversion » (248 c).

On dira plus tard comment Platon a entrevu le passage du mythe à la dialectique et comment le *mélange* devient le *mixte*, puis la *juste mesure*, à la faveur d'une transposition de l'opposition pythagoricienne entre la limite et l'illimité et avec le secours de la raison pratique.

Le pathétique pascalien nous fournit la seconde amorce réflexive; les fameux fragments intitulés « *Deux infinis, milieu* » ou « *disproportion de l'homme* » (fgt. 72 de l'édition Brunschvicg), sont d'un autre ordre tant par l'intention que par le ton. Ce ton n'est pas celui du mythe, mais de la rhétorique; par rapport à l'échelle platonicienne du savoir, il s'agit d'une exhortation, d'une *apologia*, autrement dit d'une opinion droite; le *Phédon* qui commence lui aussi par une exhortation parle même en ce sens de « paramythie et de persuasion » (70 b); c'est en effet par une espèce de paramythie que Pascal invite à renoncer au divertissement, à percer le voile de dissimulation par lequel nous nous cachons notre vraie situation; Brunschvicg a bien vu qu'il ne fallait pas séparer cette méditation sur l'homme situé entre deux infinis, du « chapitre des puissances trompeuses » (fgt. 83), imagination et coutume, lequel mène tout droit à la critique du divertissement. Réfléchir sur la place de l'homme comme être du milieu c'est revenir en moi-même, afin de « penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme » (fgt. 146).

Cette méditation reste une *apologia*, une *paramythia*, parce qu'elle prend son départ dans un schème purement spatial de la place de l'homme parmi les choses; cette représentation tout imaginative du « lieu » de l'homme, intermédiaire entre le très grand

et le très petit, a l'avantage de toucher les hommes, car elle éveille un écho immédiat dans la sensibilité cosmologique d'un siècle en train de découvrir l'amplitude de l'univers : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » C'est la vue, prolongée par l'imagination, qui alimente cette émotion d'un homme qui « se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature » ; « mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre; elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir » (fgt. 72). L'astronomie comme science vient « enfler nos conceptions » mais l'au-delà de l'imaginable qu'elle propose ne sert qu'à étonner l'imagination jusqu'à ce qu'elle « se perde dans cette pensée » ; alors l'infini imaginé devient « abîme », et double abîme; le mot même d'infini est moins significatif qu'expressif : il ne désigne pas une idée de la raison et ne le pourrait d'ailleurs, car c'est plutôt indéfini de grandeur et de petitesse qu'infini et néant qu'il faudrait dire; ces deux mots, lourds d'effroi, manifestent plutôt l'étonnement de l'imagination qui se lasse de concevoir et se perd dans ces merveilles : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. »

Mais la puissance d'éveil du symbolisme spatial des deux infinis consiste en ceci qu'il suscite son propre dépassement en direction d'un schème proprement existentiel de disproportion : « bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes, se trouve entre toutes nos puissances » (*ibid.*, p. 353). Peu à peu chacun des termes extrêmes se surcharge de sens, comme par une réminiscence platonicienne de toutes les analogies entre le sensible et l'intelligible; l'infiniment grand, l'infini tout court, devient « la fin des choses », cela vers quoi toutes choses sont « portées » ; l'infiniment petit, appelé aussi néant, devient le « principe » caché à l'homme et encore « le néant d'où il est tiré » : « Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. » Voilà donc l'homme maintenant situé entre l'origine et la fin, en un sens à la fois temporel, causal et téléologique. Et sa disproportion consiste en ce qu'il n'a point la « capacité infinie » pour « comprendre », pour englober le principe et la fin.

Et comme la nature a « gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses », cette double infinité des choses mêmes se redouble dans les sciences elles-mêmes; le néant d'origine a son reflet dans le problème du point de départ dans les sciences; que l'achèvement des sciences nous échappe, on en convient; que les principes soient une sorte d'infini de petitesse et même de néant,

cela est moins connu; cela bouleverse notre créance dans un point de départ qui serait le simple; il n'y a point d'idée simple, d'être simple, de monade d'où l'on puisse partir; les principes sont à l'entendement ce qu'est l'infini de petitesse à la conception de notre imagination, une sorte de néant : or « il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout » ; toute la question de l'esprit de finesse et des principes sensibles au cœur, trouve ici son insertion.

Cette « misère », comparable à l'errance des mortels du *Poème* de Parménide ou à l'opinion instable et changeante selon Platon, est-elle donc une blessure originaire de la condition humaine ou notre faute ? La nébuleuse de limitation et de mal que le *Phèdre* ne départageait pas clairement va-t-elle se scinder ?

Pas clairement encore; la « misère » reste encore un thème indivis; il est remarquable, en effet, que cette situation même de l'homme entre les extrêmes est dépeinte comme dissimulante par soi-même : « Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout; ce que nous sommes d'être nous dérober la connaissance des premiers principes qui naissent du néant et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. » « C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination ». De même : « Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près » (fgt. 139).

Et pourtant le divertissement est notre faute; sinon pourquoi cette exhortation : « Connaissons notre portée » ? « Faible », « impuissant », « inconstant », « ridicule », l'homme n'est point tel qu'il n'ait la charge de se connaître : « C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire » (fgt. 100). Il faut donc, pour rendre raison du divertissement, recourir à une certaine « aversion pour la vérité » (*ibid.*, p. 378), qui, pour avoir « une racine naturelle dans son cœur » (*ibid.*, p. 379), n'en est pas moins une œuvre très concertée, une tactique d'illusion, une manœuvre préventive à l'égard de ce malheur du malheur, qui serait de se voir misérable. Cette tactique, que Pascal appelle un « instinct secret », enveloppe donc un sentiment naturel de la con-

dition misérable de l'homme, aussitôt expulsé que conçu : « un ressentiement dit Pascal, de leurs misères continuelles » (fgt. 139); ce « ressentiement » lui-même suppose « un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte; et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos » (*ibid.*).

La méditation pascalienne est donc partie d'une imagination tout extérieure de la disproportion spatiale de l'homme; cette disproportion s'est réfléchi elle-même dans une vue de la disproportion du savoir sur les choses; à son tour cette disproportion s'est intériorisée dans le thème de la dissimulation que la condition finie de l'homme secrète et en quelque sorte exsude à l'égard de la question de l'origine et de la fin; enfin cette dissimulation même est apparue comme le paradoxe et le cercle vicieux de la mauvaise foi; la condition humaine est naturellement dissimulante à l'égard de sa propre signification; mais cette dissimulation est — aussi et pourtant — l'œuvre du divertissement que la rhétorique des deux infinis et du milieu se propose de convertir à la vérité.

Une rhétorique de la misère ne paraît pas pouvoir aller au-delà de ce paradoxe d'une condition dissimulante-dissimulée; au plan de l'exhortation, de la paramythie pascalienne, son ambiguïté demeure; et ce paradoxe doit garder toutes les apparences d'un cercle vicieux.

C'est maintenant la tâche de la réflexion pure de comprendre la faillibilité et, en la comprenant, d'articuler en figures distinctes la nébuleuse de la « misère ».

CHAPITRE II

LA SYNTHÈSE TRANSCENDANTALE

PERSPECTIVE FINIE, VERBE INFINI, IMAGINATION PURE

Le pathétique de la misère donne à la philosophie la substance de sa méditation, mais non son point de départ. Comment passer du mythe de « mélange », de la rhétorique de la « misère », au discours philosophique, du mythos ou logos ?

L'étape nécessaire et non suffisante de la transposition philosophique, c'est l'étape « transcendante »; on dira assez pourquoi une réflexion de ce style ne satisfait pas à la requête d'une anthropologie philosophique et combien son résultat reste en défaut par rapport à la compréhension anticipée de l'homme qui a trouvé sa première expression dans le pathétique de la misère. Mais c'est la réflexion transcendante elle-même qui montrera son insuffisance.

La force de la réflexion « transcendante » est double; elle est d'abord dans le choix du commencement : ce commencement, elle le cherche dans une inspection du pouvoir de connaître; on pourra incriminer autant qu'on voudra cette réduction de l'homme au connaître; mais cette héroïque réduction n'est point préjugé; elle est la décision de repérer toutes les caractéristiques de l'homme à partir de celle qu'une critique de la connaissance fait apparaître : tout reste à faire ensuite; mais toutes les questions, celles de la pratique, celles du sentiment, si elles sont précédées par une investigation du pouvoir de connaître, sont placées dans une lumière spécifique, celle qui convient à la réflexion sur l'homme; les catégories fondamentales de l'anthropologie, y compris et surtout celles qui caractérisent l'action et le sentiment, ne seraient pas des catégories de l'anthropologie si elles ne subissaient pas d'abord

l'épreuve critique d'une réflexion « transcendantale », c'est-à-dire d'une inspection du pouvoir de connaître.

En quoi ce choix du point de départ nous concerne-t-il ? En ceci que la première « disproportion » susceptible d'investigation philosophique c'est celle que le pouvoir de connaître fait apparaître. Ce qui était « mélange » et « misère » pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle « synthèse » : nous retrouverons ainsi, sans souci d'orthodoxie criticiste, les motifs de la théorie kantienne de l'imagination transcendantale qui est précisément une réflexion sur le « troisième terme », sur « l'intermédiaire ». Celle-ci sera donc notre première étape sur la voie d'une transposition des mythes de mélange et du pathétique de la misère dans une philosophie de la faillibilité.

On demandera en quoi une réflexion sur la fonction intermédiaire de l'imagination au sens kantien peut bien concerner une philosophie de la faillibilité. C'est ici qu'apparaît la seconde excellence d'une réflexion de style « transcendantal » : c'est une réflexion à partir de l'objet, à partir plus précisément de la chose. C'est « sur » la chose qu'elle discerne le pouvoir de connaître. C'est sur la chose qu'elle découvre la disproportion spécifique du connaître, entre le recevoir et le déterminer. C'est sur la chose qu'elle aperçoit le pouvoir de la synthèse.

C'est parce qu'elle part de la chose que cette méditation est réflexion et qu'elle est transcendantale; une méditation immédiate sur la non-coïncidence de soi à soi est tout de suite perdue dans le pathétique et nulle introspection ne peut lui donner les apparences de la rigueur; mais réflexion n'est pas introspection; la réflexion fait le détour de l'objet; elle est réflexion sur l'objet. C'est en quoi elle est proprement transcendantale : elle fait apparaître sur l'objet ce qui dans le sujet rend possible la synthèse; cette investigation sur les conditions de possibilité d'une structure d'objet rompt le pathétique, introduit le problème de la disproportion et de la synthèse dans la dimension philosophique. Mais avec la force de cette réflexion apparaît aussitôt sa limite : la synthèse qu'elle révèle et inspecte ne sera précisément qu'une synthèse dans l'objet, dans la chose, une synthèse seulement intentionnelle, une synthèse projetée dehors, dans le monde, dans la structure de l'objectivité qu'elle rend possible. Sans doute pourra-t-on avec Kant appeler ce pouvoir de la synthèse « conscience », et parler de la synthèse comme « conscience », mais cette « conscience » n'est pas pour soi; elle reste purement visée, figurée dans un vis-à-vis; c'est pour

quoi il faudra un autre type de méditation pour continuer et passer de la conscience à la conscience de soi.

1. La perspective finie.

Le point de départ d'une considération transcendantale sur l'homme comme intermédiaire et sur la fonction intermédiaire de l'imagination, c'est la cassure que la réflexion introduit entre sensibilité et entendement. Dès que la réflexion intervient elle scinde l'homme; la réflexion est essentiellement divisante, scindante. Autre chose, dit-elle, est de recevoir la présence des choses, — autre chose de déterminer le sens des choses; recevoir c'est se livrer intuitivement à leur existence; penser, c'est dominer cette présence dans un discours qui discrimine par la dénomination et qui lie dans un phrasé articulé.

Tout progrès dans la réflexion est un progrès dans la scission.

C'est à cette progression dans la scission que nous allons d'abord nous livrer, en considérant successivement l'une et l'autre partie du divorce.

C'est sur la chose que je découvre et la finitude du recevoir et cette espèce d'infinitude du déterminer, du dire et du vouloir-dire que nous verrons culminer dans le verbe.

On pourrait croire que l'on peut commencer directement une méditation philosophique sur la finitude par la considération du corps propre. Certes, c'est à l'insolite relation que j'ai avec mon corps que renvoie toute épreuve de finitude. Mais ce nœud de finitude n'est pas ce qui se montre d'abord : ce qui se montre d'abord, ce qui apparaît, ce sont des choses, des vivants, des personnes dans le monde. Je suis d'abord dirigé vers le monde. Ma finitude ne devient problème que quand la croyance que quelque chose apparaît vraiment est ébranlée par la contestation, par la contradiction; alors je déplace mon attention de ce qui apparaît à celui à qui cela apparaît. Mais le reflux du « ce qui » au « celui à qui » ne me dénonce pas encore ma finitude. La première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur...; c'est même cette ouverture sur... qui le fait médiateur originaire « entre » moi et le monde; il ne m'enclôt pas, à la façon de ce sac de peau qui, vu du dehors, le fait apparaître comme chose dans

le champ des choses; il m'ouvre sur le monde, soit qu'il laisse apparaître des choses perçues, soit qu'il me rende dépendant des choses qui me manquent, dont j'éprouve le besoin, que je désire parce qu'elles sont ailleurs ou même nulle part au monde; il m'ouvre encore sur le monde, lors même qu'il m'isole dans la souffrance; car la solitude de la souffrance est encore hantée par les menaces du monde auquel je me sens exposé comme un flanc découvert. Il m'ouvre encore aux autres en tant qu'il exprime, c'est-à-dire qu'il montre le dedans sur le dehors et se fait signe pour autrui, déchiffirable et offert à la mutualité des consciences. Enfin mon corps m'ouvre au monde par tout ce qu'il peut faire; il est impliqué comme pouvoir dans l'ustensilité du monde, dans les aspects praticables de ce monde que mon action sillonne, dans les produits du travail et de l'art.

C'est toujours *sur* le monde et à *partir* de la manifestation du monde comme perçu, menaçant, accessible, que j'aperçois l'ouverture de mon corps, médiateur de la conscience intentionnelle.

Dirai-je alors que ma finitude consiste en ce que le monde ne m'apparaît *que* par la médiation du corps? Ce n'est pas faux et Kant n'a pas tort d'identifier finitude et réceptivité : est fini, selon lui, un être raisonnable qui ne crée pas les objets de sa représentation mais les reçoit; et l'on pourrait généraliser cette thèse à tous les autres aspects de la médiation corporelle : au subir, au manquer, à l'exprimer, au pouvoir. Mais qu'est-ce qui fait que cette médiation corporelle soit précisément finie? N'est-ce pas d'abord l'ouverture du corps sur le monde qui se révèle dans cette aperception marginale qui surprend la médiation du corps à l'occasion de l'apparition du monde? Non seulement je ne vois pas d'abord ma médiation corporelle mais le monde; mais ma médiation corporelle ne montre pas d'abord sa finitude, mais son ouverture. Autrement dit, le monde n'est pas d'abord la borne de mon existence, mais son corrélat : c'est le sens de la *Réfutation de l'idéalisme* dans la *Critique de la Raison pure*.

Qu'est-ce qui fait donc de cette ouverture une ouverture finie?

L'examen de la *réceptivité* nous servira de guide parmi les modalités multiples de la médiation corporelle. Pourquoi ce choix? Parce que c'est la modalité primaire de cette médiation; c'est elle qui fait que quelque chose apparaît; le désirable, le redoutable, le praticable, l'utile et tous les prédicats esthétiques et moraux de la chose sont des surcharges de l'apparaître primaire; non qu'ils soient plus « subjectifs » que le perçu comme tel; mais ils sont

« édifiés-sur » l'assise primaire du perçu. C'est donc par lui qu'il faut commencer.

En quoi consiste la finitude du recevoir?

Elle consiste dans la limitation perspectiviste de la perception; elle fait que toute vue de... est un *point de vue* sur... Mais ce caractère de point de vue, inhérent à toute vue, je ne le remarque pas directement, mais réflexivement; c'est donc *sur* un aspect de l'apparition, en tant que corrélat intentionnel du recevoir, que je dois surprendre la finitude de *mon* point de vue. Cet aspect de l'apparaître qui renvoie à mon point de vue, c'est cette propriété, insurmontable, invincible, de l'objet perçu de se donner d'un certain côté, unilatéralement; je ne perçois jamais qu'une face et puis une autre; et l'objet n'est jamais que l'unité présumée du flux de ces silhouettes; c'est donc sur l'objet que j'aperçois le caractère perspectiviste de la perception : elle consiste dans l'inadéquation même du perçu, c'est-à-dire dans cette propriété fondamentale que le sens qui s'esquisse peut toujours être infirmé ou confirmé, qu'il peut se révéler *autre* que celui que je présumais. C'est l'analyse intentionnelle de cette inadéquation qui me fait rebrousser de l'objet vers moi comme centre fini de perspective.

Le caractère présumé et précaire du sens m'invite à décomposer réflexivement l'unité visée dans un flux des silhouettes où s'esquisse cette unité; alors l'objet *même* s'effiloche dans des profils *autres*, dans le « et puis... et puis... » de l'apparaître de l'objet.

C'est cette *altérité* des silhouettes, découverte réflexivement en filigrane dans l'identité de l'objet, qui me désigne des aspects non remarqués de la médiation corporelle : mon corps percevant n'est pas seulement mon ouverture sur le monde, il est le « *ici d'où* » la chose est vue. Serrons de plus près les moments de cette analyse régressive qui, de l'altérité des silhouettes, ramène au caractère d'origine et de point de vue du corps percevant. Remarquons d'abord qu'en commençant par l'objet et non par le corps, en rebroussant du perçu au percevant, nous ne risquons pas d'être renvoyés de la chose dans le monde à une autre chose dans le monde qui serait le corps-objet, tel que la psycho-physiologie l'observe du dehors et le connaît scientifiquement; ce corps-objet est encore lui-même un perçu. C'est bien le corps percevant que nous désimpliquons des caractères mêmes du perçu. Et il est besoin de le désimpliquer par une démarche spéciale, car sa fonction de médiation fait précisément qu'il s'omet lui-même et s'abolit dans

Die altéritas kann ebenso gut auf die Anderen fallen und bleibt dann im Raum der Erscheinungen

le terme perçu où viennent s'écraser en quelque sorte les opérations du parcours de l'objet.

Or comment puis-je remarquer que mon corps est le centre d'orientation, l'origine zéro, le « ici d'où » je vois tout ce que je peux voir ? Il faut encore considérer une étape intermédiaire entre l'altérité des silhouettes et le *ici* de mon corps. Cette étape c'est celle de la libre mobilité de mon corps : c'est en changeant de place que je *peux* faire changer l'aspect de l'objet; une certaine tenue de mon corps commande la passivité de l'être perçu. C'est ainsi que mon corps s'annonce comme une condition des changements d'apparition; les sensations kinesthésiques ont cette propriété intentionnelle remarquable de désigner mon corps comme circonstance motivante du cours de la perception : *si* je tourne la tête, *si* j'étends la main, *si* je me déplace, *alors* la chose apparaît ainsi. Ce flux des silhouettes est ainsi motivé dans le flux du vécu kinesthésique, étant bien entendu que dans la conscience directe l'aperception de ce flux kinesthésique s'abolit dans celle du flux des silhouettes et celle-ci dans l'apparition de la chose.

Et voici maintenant l'ultime renvoi : l'altérité que ma libre mobilité déploie, c'est une altérité à partir d'une position initiale qui est chaque fois le « ici » absolu. Le flux des silhouettes, auquel me renvoyait la précarité de la perception, me renvoie à son tour au flux de mes positions et celui-ci à l'origine de chaque position qui est le « ici ». Il est vrai que je ne parle pas du « ici » de ma main, de ma tête, mais seulement du « ici » de mon corps comme totalité existante; seuls en effet les déplacements de mon corps comme totalité signalent un changement *de place* et par là même la fonction de la place comme point de vue. Cela est vrai et pour rendre compte de ce privilège des seuls mouvements globaux pour constituer la notion de point de vue, même lorsque ce point de vue est spécifié par le regard, l'ouïe ou le toucher, il faut ajouter à cette analyse une précision supplémentaire; en même temps que je décompose l'identité de l'objet dans l'altérité des silhouettes et celle-ci dans l'altérité des positions actives et passives du corps, je rapporte la diversité des opérations à l'identité d'un pôle-sujet : ces diverses silhouettes c'est à moi qu'elles apparaissent, c'est-à-dire à cette unité et à cette identité du pôle-sujet, en arrière en quelque sorte de la diversité du flux des silhouettes, en arrière du flux des positions; le « ici d'où » concerne donc le corps propre en tant que position globale du corps sur le fond de laquelle se découpent les positions particulières des

organes; c'est ainsi que ma main peut changer de position sans que moi je change de place; c'est ce que Descartes voulait dire quand il disait que l'âme est jointe à tout le corps. L'âme se déplace « en quelque sorte » avec le corps; ce qui veut dire que le moi comme pôle identique de tous les actes est là où est le corps considéré comme totalité.

Ainsi le « c'est-moi-qui » impliqué dans toutes mes opérations intentionnelles fait prédominer dans la constitution du *ici* la position de mon corps dans son ensemble sur la position de ses membres. Ici, c'est l'origine d'où je vois et non l'origine d'où mon œil voit; bien que la position de mon œil soit l'origine des silhouettes vues, ce n'est pourtant pas elle qui constitue le *ici*; car mon œil n'est moi que par référence de la vue à ce que je vois; or le « je » du je vois n'est *ici* qu'en tant que le corps dans son ensemble a une position d'où il opère tous ses actes percevants.

Nous avons ainsi dégagé par voie régressive, à partir des caractères du perçu, la finitude propre à la réceptivité. Cette finitude propre s'identifie à la notion de point de vue ou de perspective. On voit alors en quel sens il est vrai de dire que la finitude de l'homme consiste à recevoir ses objets : en ce sens qu'il appartient à l'essence de la perception d'être inadéquate, à l'essence de cette inadéquation de renvoyer au caractère unilatéral de la perception, à l'essence de l'unilatéralité des profils de la chose, de renvoyer à l'altérité des positions initiales du corps d'où la chose apparaît. Ce n'est pas parce que la libre mobilité de mon corps me révèle cette loi d'essence qu'elle n'est pas nécessaire : il est précisément nécessaire que la spontanéité motrice procède à partir d'une origine zéro. Percevoir *d'ici* est la finitude de percevoir *quelque chose*. Le point de vue est l'inéluctable étroitesse initiale de mon ouverture au monde.

Mais cette nécessité n'est pas un destin *extérieur*; elle ne le devient que par une falsification dont il est aisé de retrouver le cheminement. Cette étroitesse, je ne la distingue de mon ouverture même qu'en la rapportant, par une nouvelle régression par-delà tous mes « déplacements » passés, à une première place qui coïncide avec l'événement de ma naissance; je suis né quelque part : une fois « mis au monde », je perçois désormais ce monde par une suite de mutations et de novations à partir de cette place que je n'ai pas choisie et que je ne puis récupérer dans mon souvenir. Alors mon point de vue se détache de moi comme un destin qui gouverne du dehors ma vie.

Si la finitude est primordialement « point de vue », ce sont les actes et les opérations par lesquels nous prenons conscience du point de vue comme point de vue qui révéleront la connexion la plus élémentaire entre une *épreuve* de finitude et un *mouvement* de transgression de cette finitude.

Par la suite la généralisation de la notion de perspective nous donnera une vue de plus en plus ample de cette dialectique que Descartes a élaborée dans le cadre d'une psychologie des facultés.

Toute perception est perspectiviste. Mais comment connaîtrai-je une perspective, dans l'acte même de percevoir, si *en quelque façon* je n'échappais à ma perspective ?

De quelle façon ? Certainement en situant ma perspective par rapport à d'autres perspectives possibles qui nient la mienne comme origine zéro. Mais comment ne pas ériger cette idée de la non-perspective en un nouveau point de vue, qui serait en quelque sorte vue plongeante sur les points de vue, survol des centres perspectivistes ? La finitude signifie qu'une telle vue non située, qu'une telle *Uebersicht* n'existe pas. Si la réflexion sur le point de vue n'est pas point de vue, qu'est son acte ?

Le point de départ de notre nouvelle analyse ne doit pas être différent de celui qui a conduit à l'idée de perspective; c'est *sur* la chose même, disions-nous, que j'aperçois le caractère perspectiviste de la perception, à savoir *sur* cette propriété remarquable de l'objet de ne se donner jamais que sous une face, puis sous une autre. C'est sur la chose même que je transgresse également ma perspective. En effet je ne puis *dire* cette unilatéralité qu'en *disant* toutes les faces que je ne vois pas actuellement; le « ne... que » restrictif énoncé dans la proposition : je *ne* perçois chaque fois qu'une face, n'accède à la réflexion que par un acte limitant qui riposte à une situation limitée. Mais cet acte limitant je ne le remarque pas non plus directement, mais réflexivement, comme j'apercevais la perspective percevante par réflexion sur l'unilatéralité du perçu. J'anticipe la chose même en ordonnant cette face que je vois par rapport à celles que je ne vois pas mais que je sais. Ainsi je juge de la chose même en transgressant la face de la chose dans la chose elle-même. Cette transgression, c'est l'intention de signifier; par elle, je me porte au-devant du sens qui ne sera jamais perçu de nulle part ni de personne, qui n'est pas un super-point de vue, qui n'est pas du tout point de vue, mais inversion dans l'universel de tout point de vue.

Si je remarque maintenant que signifier c'est vouloir-dire, la

transgression du point de vue n'est pas autre chose que la parole en tant que possibilité de dire et de dire le point de vue lui-même. Je ne suis donc pas seulement regard situé, mais vouloir-dire et dire comme transgression intentionnelle de la situation; dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non perçues et dans leur absence. Ainsi l'intention perceptive finie, qui me donne la présence perçue dans le présent vivant, qui est le présent de la présence, n'est jamais seule et nue; elle est toujours, en tant que pleine, prise dans une relation de remplissement plus ou moins complet par rapport à une autre visée qui la traverse de part en part, qui la transit littéralement et à quoi la parole est originairement liée; cette visée est le vouloir-dire du dire. En naissant j'entre dans le monde du langage qui me précède et m'enveloppe. Le regard muet est repris dans le discours qui en articule le sens; et cette dicibilité du sens est un continuuel dépassement, au moins en intention, de l'aspect perspectif du perçu ici et maintenant.

Cette dialectique du signifier et du percevoir, du dire et du voir, paraît bien absolument primitive et le projet d'une phénoménologie de la perception, où serait ajourné le moment du dire et ruinée cette réciprocité du dire et du voir, est finalement une gageure intenable. Sur ce point coïncident la première des *Recherches Logiques* de Husserl et les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

L'expression, au sens d'expression verbale (Ausdruck), dit la première *Recherche Logique*, est une indication signifiante, en ce sens qu'elle annonce à autrui ce que je veux dire, mais elle ne l'annonce à autrui que parce qu'elle signifie, c'est-à-dire désigne le sens, le contenu représenté; l'annonce, c'est-à-dire la communication à autrui, n'est possible que par la désignation, c'est-à-dire la signification proprement dite du langage¹; or, par sa fonction significative, le langage transmet, non la perspective finie de ma perception, mais le sens qui transgresse en intention ma perspective; le langage transfère la visée, non la vision. Chacun « remplit » plus ou moins ce sens en perception, en chair et en os, mais d'un certain point de vue; ou bien il ne le remplit qu'en imagination, ou même il ne le remplit pas du tout. Accomplir le sens n'est pas conférer le sens; le mot a cette propriété admirable de rendre transparente sa sono-

1. Dans le même sens Platon distingue la double fonction du λόγος; il communique à autrui (il indique) et il désigne quelque chose (il signifie). De même pour Aristote, dans le *De Interpr.*, « l'interprétation » des πᾶσι de l'âme c'est l'annonce, l'indication selon Husserl.

rité, de s'effacer charnellement en suscitant l'acte conférant le sens, bref de se faire signe.

Dans le signe réside la transcendance du λόγος de l'homme : dès le premier mot je désigne l'identité à soi-même du signifié, l'unité de validité qu'un autre discours de moi pourra reprendre, que le discours d'un autre que moi-même pourra saisir au vol et me renvoyer dans un dialogue. Aussi grands que soient les « malentendus », ils dramatisent une « entente » qui a toujours déjà commencé, que nul homme n'inaugure, que tous continuent depuis que les hommes parlent. Ce qui est dit, le λεκτόν de mon λέγειν, le *dictum* de toute *dictio*, transcende, comme unité idéale du sens, le simple vécu de l'énoncé.

Cette transcendance du *dire* s'atteste elle-même par son excès par rapport à son remplissement; on peut dire, sans paradoxe, que ce sont les expressions les moins remplies qui sont les plus instructives à cet égard; et que le comble de la signification, c'est celle qui ne peut pas être remplie par principe, c'est la signification absurde²; je suis puissance de significations absurdes; ce seul pouvoir atteste que je ne m'épuise pas dans une intentionnalité de présence remplie, mais que je suis double intentionnalité : d'une part intentionnalité signifiant à vide, puissance de dire dans l'absence du ceci-là, d'autre part intentionnalité comblée, accueil du recevoir et puissance du voir dans la présence du ceci-là.

Mais la signification absurde ne fait que révéler, par l'impossibilité d'être remplie, le propre de toute signification d'excéder tout remplissement perceptif actuel : je dis plus que je ne vois quand je signifie.

On objectera que, dans le cas de la chose perçue, ce que je sais c'est le résultat contracté et sédimenté de la perceptibilité de la chose et que la perceptibilité de la chose c'est le renvoi symbolique de la face vue à la face non vue et d'un registre sensoriel à l'autre, de la couleur au son et à la saveur, dans un mouvement infini de correspondance; mais pour que ce jeu de correspondances et de renvois, par lequel une apparition anticipe toutes les autres, soit possible, pour que la chose règle cette symbolique à l'intérieur

2. Il y aurait une progression depuis les expressions qui ne co-signifient, ne connotent rien, et restent en quelque sorte en suspens, en passant par celles qui ne peuvent être remplies parce que le remplissement se détruit lui-même par des intuitions incompatibles (carré rond), jusqu'à des expressions qui sont grammaticalement impossibles (vert est donc, où la conjonction donc prétend être attribut mais ne peut l'être).

d'un même registre sensoriel et d'un registre sensoriel à l'autre, il faut que le langage vienne au secours du corps, se fasse l'organe de cette suppléance réciproque des divers sens, qu'il pose dans un *nom* la règle de cette suppléance et de cette référence mutuelle des apparaître.

L'acte de « dénomination » — l'arbre —, en signifiant la constance d'un centre d'apparition de la chose, transcende toutes les apparitions en même temps qu'il se vérifie dans ce jeu des correspondances par lesquelles une apparence en désigne une autre : le vert par le moelleux, le moelleux par le bruissement, etc.; parce que le nom signifie, je puis dire qu'une apparition signifie toutes les autres; c'est le langage, en tant qu'il transit toutes les apparitions sensibles de la chose, qui fait que la perception elle-même est signifiante. Certes, si le corps n'était pas la racine organique de toutes les suppléances intersensorielles, la vérification ne serait pas possible : mais autre chose est de rendre possible le remplissement dans un cours cohérent de perceptions, autre chose de proposer une unité de sens à vérifier dans un cours de perception; en effet le corps porteur des divers sens — vue, toucher, ouïe — fonde la permutation et la suppléance des apparences, mais cette unité du corps est seulement l'unité *perspectiviste* qui règle le remplissement ordonné de la signification; il faut le « nom » pour fonder l'unité de validité du sens, l'unité non *perspectiviste* de la chose, celle qui est annoncée à autrui et comprise par autrui et qu'il vérifiera à son tour et de sa place dans un cours de perceptions convergentes; pour mettre en œuvre ce procès de vérification son corps fournira une *autre* perspective, une *autre* typique de la mutuelle signification des couleurs par les sons et les odeurs; mais c'est la même signification dite qui sera vérifiée dans une *autre* perspective.

La dialectique du « nom » et de la « perspective » est ainsi la dialectique même de l'infinitude et de la finitude.

La même analyse faite dans le langage de la *phénoménologie* husserlienne peut être refaite et complétée dans le langage hégélien de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous ne sommes jamais seulement dans la certitude du ceci-ici-maintenant pour ce moi-ci; nous sommes aussi toujours déjà dans la dimension de la vérité; dès la première certitude, celle qui tient à notre installation parmi les choses du monde, nous disons la vérité universelle; l'égalité de la certitude et de la vérité est ce que nous poursuivons à travers la conscience; cette tâche fait que la *Phénoménologie* est orientée et « au commencement sa propre fin comme but ». La *différence*

d'avec soi-même est le ver irréfutable dans le fruit de l'immédiat; et cette différence est déjà présente dans le « de » qui dialectise l'expression savoir *de* l'immédiat : le « de » qui signale l'intentionnalité de la conscience recèle déjà la dialectique de la certitude et de la vérité. Or chez Hegel comme chez Husserl c'est le langage qui introduit cette dialectique : « Nous ne parlons abstraitement pas de la même façon que nous visons dans cette certitude sensible »; dès que nous posons dans l'élément de la parole le « maintenant est la nuit », un nouveau maintenant paraît « tel qu'il n'est pas la nuit »; le maintenant parlé et conservé dans la parole est devenu un « non ceci », un « non maintenant »; l'universel est né dans ce démenti opposé par le flux de l'apparaître à la permanence de nos mots; « mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai : en lui, nous allons jusqu'à réfuter notre *avis* (Meinung); et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous *visons* » (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, I, 84).

Ainsi l'écart de la certitude et de la vérité est originaire; cet écart s'atteste dans la différence entre la plénitude du moindre regard et la pauvreté de la vérité la plus simple dans laquelle elle se dit : « Il est », dit le *Poème* de Parménide; « que d'eau, que d'eau », dit le Président qui « admire » l'inondation et dont le spectacle submerge la parole³.

Cette transcendance de la signification à la perception, de la parole à la perspective est ce qui rend possible la réflexion sur le

3. On dira que cette analyse prouve juste le contraire de la précédente; la signification vide de Husserl ne sera jamais adéquatement remplie par l'intuition : la signification vide est donc la plus riche; la certitude initiale de Hegel ne passe pas dans la vérité : la vérité est donc la plus pauvre. Opposition tout apparente et en outre très éclairante : en un sens la certitude est la plus pauvre en universalité, parce que perspectiviste; c'est pourquoi le sens la transcende comme unité de validité; mais elle est la plus riche en présence parce qu'elle est ouverte sur le monde; c'est pourquoi le sens ne la rattrapera qu'en multipliant les médiations, jusqu'à ce que l'abstraction, par sa propre multiplication, s'égalise au suprême concret de la Réalité effective.

Ce qui reste commun aux deux analyses c'est : 1) la disproportion initiale du signifier et du voir, de la vérité et de la certitude; 2) l'identification de la transcendance du signifier et de la vérité à la parole, au *λόγος*; 3) l'indice de négativité qui s'attache à cette transcendance : *vide* de la signification, non ceci, non celui-ci de l'universel. Je ne m'occupe pas ici de cet accent négatif de la transcendance de l'universel; nous y reviendrons à l'occasion d'une méditation sur les aspects négatifs de la finitude, de la privation, de la faute.

point de vue en tant que point de vue : je ne suis pas tellement au monde que je ne conserve le recul du signifier, du vouloir-dire, principe du dire. En prenant ce recul, qui n'institue aucun point de vue supérieur mais vise la vérité sans point de vue, je convertis mon ici de place absolue en une place quelconque, relative à toutes les autres, dans un espace géométrique et social où il n'y a pas d'emplacement privilégié. Je sais que je suis ici, parce que je ne suis pas seulement le point zéro, mais je le réfléchis : et je sais du même coup que la présence des choses m'est donnée d'un point de vue, parce que j'ai visé la chose dans son sens, par-delà tout point de vue.

Mais cette transcendance de la signification, attestée par l'écart entre l'intention de vérité et la certitude présente, n'a pas encore révélé le moment *infini* de la parole. Il y a une grande vérité, qui n'apparaît pas d'abord, dans la thèse cartésienne de la finitude de l'entendement et de l'infinitude de la volonté, l'une et l'autre impliquées dans la puissance de juger; Descartes invite ici à procéder à une seconde réduction, après celle qui a fait apparaître la polarité de la parole et de la perspective, de la signification et de la perception; cette seconde réduction, à l'intérieur de ce que nous avons appelé globalement le sens de la signification, la visée, la parole, doit faire apparaître le moment de l'affirmation⁴.

Ici encore il ne faut pas se porter trop vite du côté du sujet, de l'acte, de la noèse, mais procéder réflexivement à partir de l'objet, du contenu, du noème.

Nous avons feint d'ignorer jusqu'ici que la véritable « parole signifiante » — pour parler comme *Aristote* dans le traité de *l'Interprétation*, — c'est le discours composé qu'il appelle précisément *λόγος* (§ 4), c'est le phrasé du monde, le jugement. *Aristote* recueille ici la découverte de *Platon* dans le *Cratyle*, le *Théétète* et le *Sophiste*, où pour la première fois la distinction du nom et du verbe est reconnue dans sa signification profonde et posée comme la pierre angulaire du discours humain. C'est en effet à une réflexion sur le verbe que conduit toute notre méditation sur la transcendance de la parole par rapport à la perspective. Pourquoi suspendre un si grand enjeu à la signification du verbe ?

4. La première réduction chez Descartes fait apparaître l'inspection de l'esprit comme supérieure à la perception (II^e Méditation). Elle mène à « l'idée » de la III^e Méditation. La seconde réduction c'est celle qui opère la disjonction de l'entendement et de la volonté : « car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier » (IV^e Méditation).

Partons de l'analyse du verbe dans le traité de *l'Interprétation* (§ 3). Le verbe, dit Aristote, c'est une signification nominale traversée par une signification de surcroît — προσσημαίνει — et même par une sur-signification double. D'une part en effet, le verbe désigne le temps, c'est-à-dire qu'il pose dans l'existence présente la signification nominale du verbe; dire que « Socrate marche », c'est poser l'existence présente de la marche; et tous les autres temps ne seront que des flexions du présent. Cette position d'existence affecte toute la signification nominale du verbe, c'est-à-dire tout le bloc qui fait face au sujet et qui éventuellement sera décomposé en copule et prédicat : dans « Socrate est assis » le verbe c'est le bloc « est assis » et c'est cet ensemble qui sur-signifie (*consignificat*, dit saint Thomas) le temps. D'autre part, outre cette assertion d'existence, le verbe ajoute au sens qu'il a déjà en tant que nom, l'attribution au sujet, ce qu'il dit il le dit « relativement à autre chose »; cette seconde fonction n'est pas fixée sur un autre élément du discours, comme si l'existence présente était désignée par la copule, et l'attribution par le prédicat : c'est encore le bloc verbe qui assume les deux fonctions. « Socrate marche » veut dire : la marche « existe maintenant » et la marche est « dite de » Socrate.

Par cette double intention du verbe la phrase humaine trouve à la fois son unité de signification et sa capacité d'erreur et de vérité. C'est le verbe qui fait « tenir-ensemble » la phrase, puisque c'est lui qui rapporte la signification attribuée au sujet d'attribution par sa signification supplémentaire; en déclarant l'être il introduit la phrase humaine dans le royaume ambigu du vrai et du faux.

Cette admirable analyse d'Aristote nous met au seuil de la réflexion décisive. En effet l'âme du verbe c'est l'affirmation, c'est le dire *oui* ou *non*; c'est par le verbe que nous affirmons quelque chose de quelque chose et que nous nions quelque chose de quelque chose⁵. Or, avec l'affirmation et la négation, apparaît la transcendance, non plus seulement de la signification en général à la perception, mais de la parole en tant que verbe à ses propres contenus signifiés en tant que noms. Aristote avait déjà mis au jour cette « possibilité » fondamentale de faire avec les

5. « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose. » *De Interpretatione*, § 6.

mêmes significations nominales non seulement une affirmation et une négation, mais (et il les cite dans l'ordre suivant, ce qui est très important) une négation fautive, une affirmation fautive, une affirmation vraie, et une négation vraie (*De Interpretatione*, § 6). Tout à l'heure nous méditons sur les significations absurdes; il nous faut maintenant méditer sur ce pouvoir du verbe de démultiplier les significations primaires des « noms », par des négations d'abord, par des négations fautes ensuite. La possibilité de la *négation fautive*, qu'Aristote met en tête de son énumération, est le symbole de cette transcendance du « verbe » à la simple signification, au « nom » comme signification signifiée, acquise, sédimentée.

Cette méditation sur le *pouvoir*, sur la puissance de juger, révélée par le verbe, Aristote ne l'a pas faite; ce qui l'intéresse, dans cette « possibilité » de nier tout ce qu'on a affirmé, et d'affirmer tout ce qu'on a nié, ce n'est pas le « pouvoir » terrible et admirable de l'affirmation humaine, c'est l'opposition même de l'affirmation et de la négation à propos du même attribut rapporté au même sujet; bref c'est l'accès à la logique de la contradiction.

C'est à nous de réfléchir sur ce quadruple pouvoir du verbe et d'y retrouver, avec la tradition qui va de saint Thomas à Descartes et Malebranche, l'*electio*, le *liberum arbitrium*, qui est aussi *liberum iudicium*, le pouvoir des contraires, la puissance d'affirmer ou nier, bref, ce que cette tradition a appelé la « volonté » dans le jugement⁶. C'est par rapport à cette puissance positive d'affirmer que les significations primaires des noms sont en quelque façon elles-mêmes des passions de l'âme, que nos conceptions sont reçues; elles sont reçues dans leur sens, mais posées par la créance; croire, c'est affirmer et affirmer, c'est « faire ». Ainsi est attestée la maîtrise de l'homme sur ses pensées et la responsabilité ou, comme dit Descartes dans les *Principes*, le « mérite de la louange et du blâme »; car, même lorsque la volonté « suit » la lumière de l'entendement, encore dépend-il d'elle qu'elle veuille *faire attention*, considérer, s'appliquer à cette lumière.

6. Aristote a aussi amorcé cette analyse, dans l'*Éthique à Nicomaque* III, par l'étude du volontaire et de l'involontaire dans les actions, de la délibération et de la préférence dans le choix des moyens; mais cette théorie du jugement pratique reste confinée dans l'éthique et ne communique pas avec l'étude du verbe menée par ailleurs dans le cadre de l'*Organon*. Rapprocher ces deux lignes de l'analyse c'est, selon nous, faire apparaître la corrélation noético-noématique entre le pouvoir d'affirmer (noèse) et la sur-signification du verbe (noème).

Par là même nous est restituée la dialectique cartésienne de l'entendement et de la volonté dont nous avons dû récuser l'interprétation littérale. C'est Descartes lui-même qui indique la voie d'une seconde lecture de la *IV^e Méditation* où serait dépassé le sens purement quantitatif du fini et de l'infini; à Gassendi qui lui objectait que l'entendement a au moins autant d'étendue que la volonté, puisque celle-ci ne saurait s'appliquer à une chose dont nous n'avons pas d'idée, Descartes répond : « Et ainsi j'avoue bien que nous ne voulons rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose, mais je nie que notre entendre et notre vouloir soient d'égale étendue; car il est certain que nous pouvons avoir plusieurs volontés d'une même chose et que cependant nous pouvons n'en connaître que fort peu » (*Cinquièmes réponses*; des choses qui ont été objectées contre la *IV^e Méditation*, n° 3).

« Avoir plusieurs volontés d'une même chose », Descartes retrouvait ainsi une affirmation qui est au centre du traité de l'*Interprétation* d'Aristote : des mêmes sujets et des mêmes attributs il est possible d'affirmer et de nier, bien plus, d'affirmer ce qui n'est pas comme étant, de nier ce qui n'est pas comme étant, d'affirmer ce qui est comme étant et de nier ce qui n'est pas comme n'étant pas.

Or, c'est cette volonté multiple des mêmes choses qui excède la finitude de l'entendement. L'étendue, l'amplitude du vouloir, c'est alors son indépendance et cette indépendance est une qualité indivisible. Cette indépendance prend la forme de l'indifférence, lorsque l'entendement ne présente pas d'idées claires à l'élection du sujet; mais, en l'absence d'indifférence, cette indépendance est encore absence de contrainte et même d'une certaine façon puissance de faire ou de ne pas faire, d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir, donc pouvoir des contraires. Les lettres au P. Mesland montrent en quel sens la volonté conserve, en l'absence de toute indifférence, c'est-à-dire de toute égalité dans les motifs ou les raisons, « cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur ». Le caractère « présent » de l'intuition, la faiblesse et la fatigabilité, la versatilité de notre attention⁷ font qu'il y a encore du mérite à fixer son attention sur le vrai et que l'évidence elle-même est encore une action. « Tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est géné-

7. On voit ici que la finitude de l'entendement consiste moins dans une étroitesse quantitative que dans cette nécessité de penser successivement, dans le caractère seulement présent de l'intuition, dans la fatigue de l'atten-

ralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive » (*Passions*, I, 2); la distinction de la volonté et de l'entendement de la *IV^e Méditation* n'était qu'un cas particulier de la distinction des actions et des passions de l'âme (*Passions*, I, 17), en ce sens qu'affirmer, élire sont les actions de l'âme, tandis que nos perceptions ou connaissances « se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elle » (*ibid.*). C'est donc entre *Faire* et *Recevoir* que se joue la dialectique de l'Infini et du Fini.

L'analyse cartésienne nous ramène ainsi à cette puissance d'affirmer que le traité de l'*Interprétation* nous a enseigné à mettre dans le verbe et que saint Thomas et Descartes nous apprennent à situer dans le moment volontaire de l'affirmation. C'est donc à l'identité du verbe et de l'assentiment, consentement, élection (ou comme on voudra l'appeler) que toutes nos analyses conduisent. Si nous adoptons le langage husserlien et la corrélation noëse-noème, nous dirons que la sursignification du verbe est le noème corrélatif de la noëse qui nous apparaît maintenant constituée par le moment volontaire de l'affirmation.

Cette corrélation de l'assentiment et du verbe nous évite bien des méprises; nous considérons seulement deux d'entre elles, qui tiennent de près à notre propre analyse. La première concerne l'usage que nous avons fait de Descartes et la réinterprétation qui nous a permis de le conserver; or le danger de l'analyse cartésienne ce n'est pas seulement d'interpréter en termes de quantité la distinction du fini et de l'infini, mais de séparer l'infinitude humaine de l'exigence de vérité; la vérité, semble-t-il, est du côté de l'idée, mais notre assentiment est seulement libre; certes Descartes n'a cessé de répéter que de la plus grande lumière dans l'entendement suit la plus grande inclination dans la volonté, et que la liberté d'indifférence est le plus bas degré de la liberté; cela ne retranche rien à la distinction qui met la volonté, la liberté, l'infini d'un côté, l'entendement, la vérité, le fini de l'autre. Tous les dangers du volontarisme sont inscrits dans cette dichotomie.

Or, si nous lions le moment subjectif et volontaire de l'affirma-

tion : Au P. Mesland, 2 mai 1644; de même, la fin de la *IV^e Méditation* : « J'expérimente en moi cette faiblesse de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même chose. » La fin de la *V^e Méditation* rapproche fatigue et instantanéité de l'intuition; de même *Principes*, I, 13.

tion au moment objectif et signifiant par soi du *verbe*, il n'y a plus aucune distinction entre deux facultés, entre une volonté infinie et un entendement fini. La corrélation de l'affirmation et du verbe, c'est-à-dire la corrélation d'un acte et d'une signification, ou mieux d'une « sur-signification », c'est, si l'on tient à ce langage, la corrélation de la volonté et de l'entendement; la volonté n'a plus aucun privilège d'infinité qui ne soit celui de l'entendement. C'est pourquoi il vaut mieux renoncer tout à fait à cette psychologie des facultés et lui substituer une théorie de la signification qui 1° tiennent compte de la distinction originaire des noms et des verbes, 2° lie le moment volontaire de l'affirmation à la signification propre du verbe.

Mais on peut retrouver dans notre propre texte une discordance semblable : nous avons d'abord situé la transcendance de l'homme par rapport à sa situation, à sa perspective, dans la parole en tant que signifiante; le sens, avons-nous dit, c'est le non-point de vue; ainsi l'intention de vérité, interprétée tour à tour en termes husserliens et en termes hégéliens, a paru constituer le moment d'infinitude de l'homme. Puis la signification s'est scindée en nom et en verbe, la transcendance du discours s'est concentrée dans le verbe, et le verbe a révélé son âme d'affirmation; en déplaçant l'accent de la signification en général, mais qui était plutôt entendue au sens du « nom », sur le verbe, l'accent s'est aussi déplacé de l'intention de vérité sur l'intention de liberté.

Ici encore la corrélation entre l'assentiment et un moment spécifique du discours empêche la rupture entre les deux problématiques de vérité et de liberté. Le verbe sur-signifie : cela veut dire qu'il signifie d'abord comme un nom et s'édifie sur l'intention primaire du signifier; par là notre liberté d'affirmer — en tant que liée au verbe — est enracinée dans le sol des significations nominales; en outre, par le double aspect de la sur-signification — référence au temps présent et relation prédicative tournée vers un sujet du verbe — le verbe rattache doublement l'affirmation humaine à l'intention de vérité; car la référence au temps présent, c'est le verbe en tant que déclaration de l'être; et la référence au sujet, c'est le verbe en tant que relation; les deux dimensions de la vérité, existentielle et relationnelle, sont ainsi impliquées dans le verbe. Si donc la liberté du jugement réside dans l'acte de l'affirmation, si le corrélat intentionnel de l'affirmation est le verbe, si le verbe vise la vérité, liberté et vérité forment le couple de noème et de noème constitutif de l'affirmation humaine.

3. L'imagination pure.

La réflexion sur la chose a produit un premier fruit : elle a découvert, en même temps que la scission, la « disproportion » entre d'une part le verbe qui dit l'être et le vrai, au risque de l'erreur, et d'autre part le regard rivé à l'apparaître et à la perspective. Cette « disproportion », c'est à la fois la dualité de l'entendement et de la sensibilité, à la manière kantienne, et la dualité de la volonté et de l'entendement, au sens cartésien.

C'est de cette découverte de la « disproportion » que procède le problème du troisième terme, du terme intermédiaire, qu'il faudra appeler imagination pure pour les raisons que l'on dira. Or l'étonnant est que ce troisième terme n'est pas susceptible de se réfléchir comme la sensibilité s'est réfléchié dans la conscience de perspective et comme le verbe s'est réfléchi dans la conscience de signification, puis dans la conscience d'affirmation. L'étonnant est que ce troisième terme n'est pas donné en lui-même, mais seulement dans la chose. Autrement dit, pour une réflexion simplement transcendantale, l'homme n'opère qu'en intention sa propre synthèse. Autrement dit encore, si l'on peut parler de conscience de synthèse, ou de la synthèse comme conscience, cette conscience n'est pas encore conscience de soi, n'est pas encore « homme ».

Qu'est-ce que la chose? C'est l'unité déjà réalisée dans un vis-à-vis de la parole et du point de vue; c'est la synthèse en tant qu'opérée dehors. Cette synthèse, en tant qu'elle est dans un vis-à-vis, porte un nom : l'objectivité. L'objectivité n'est rien d'autre en effet que l'indivisible unité d'un apparaître et d'une dicibilité; la chose se montre *et* peut être dite; une apparition qui ne pourrait aucunement être dite, qui s'exclurait de soi de tout univers du discours, qui ne se laisserait anticiper dans aucun « sens », serait littéralement la fuyante apparence que Platon compare aux statues de Dédale que rien n'attache; l'apparence déliée est comme rien; inversement je ne lie rien d'autre que cela qui se montre; la parole est détermination de l'apparence. Cela est si vrai que c'est à partir de la synthèse *de* la chose et *sur* la chose que la réflexion a pu discerner tour à tour l'inadéquation de la perception, ce qu'on pourrait appeler le décousu des silhouettes, et d'autre part la transcendance du sens à ce flux des silhouettes, puis celle du verbe au sens purement nominal; c'est la chose qui ren-

voie à l'homme comme point de vue et à l'homme comme parole.

On ne saurait trop insister sur ce point : l'objectivité de l'objet n'est pas du tout « dans » la conscience; elle est plutôt en face d'elle, comme cela à quoi elle se rapporte; c'est à ce titre qu'elle peut servir de fil conducteur, de guide transcendantal, dans la conscience même que le moi pur prend de cette synthèse; aussi ne préjuge-t-elle aucunement de l'unité réelle de l'homme pour lui-même; cette synthèse est d'abord intentionnelle; c'est d'abord en se projetant dans le mode d'être de la chose que la conscience se fait intermédiaire; elle se fait milieu entre l'infini et le fini en dessinant cette dimension ontologique des choses, à savoir précisément qu'elles soient synthèse de sens et de présence : la conscience, ici, n'est rien d'autre que ce qui prescrit qu'une chose n'est chose que si elle est conforme à cette constitution synthétique, si elle peut apparaître *et être dite*, si elle peut m'affecter dans ma finitude *et se prêter au discours de tout être raisonnable*. Aussi préférerais-je dire que la synthèse est d'abord synthèse du sens et de l'apparence plutôt que synthèse de l'intelligible et du sensible, afin de souligner que l'objectivité de l'objet est constituée sur l'objet même. On voit le point où nous nous éloignons de Kant : la véritable synthèse *a priori* ce n'est pas celle qui s'énonce dans des « principes », c'est-à-dire dans des jugements qui seraient premiers par rapport à toutes les propositions empiriques du domaine physique; Kant a réduit la portée de sa découverte aux dimensions restreintes d'une épistémologie; l'objectivité de l'objet est ramenée à la scientificité des objets d'un domaine découpé par l'histoire des sciences; mais la critique est plus que l'épistémologie, la réflexion transcendantale est plus qu'une exploration de la scientificité des objets de science; la véritable synthèse *a priori* ne figure pas dans des énoncés même premiers; elle consiste dans le caractère objectal (plutôt qu'objectif, si objectif veut dire scientifique) de la chose, à savoir cette propriété d'être jetée devant moi, d'être à la fois donnée à mon point de vue *et susceptible d'être communiquée dans un discours compris par tout être raisonnable*. Que la dicibilité adhère à l'apparition de quoi que ce soit, voilà l'objectivité de l'objet⁸.

8. Un excellent exemple de synthèse objectale qui déborde le cadre proprement épistémologique de la notion kantienne d'objectivité est fourni par Kant lui-même dans son examen des catégories de la qualité; la qualité, remarque-t-il, se laisse déterminer dans une « anticipation de la perception » selon laquelle nulle perception ne peut se constituer sans un

Cette objectivité qui n'est ni dans la conscience, ni dans les principes de la science, est plutôt le mode d'être de la chose; elle est proprement l'ontologique de ces « étant » que nous appelons des choses. Heidegger — que nous refuserons de suivre par la suite — a raison de dire que la révolution copernicienne c'est d'abord le renvoi de l'ontique à l'ontologique, c'est-à-dire de la « chose », considérée comme un des « étant » parmi les « étant » (« il y a » des choses comme « il y a » des hommes, comme « il y a » des dieux) à sa constitution ontologique; l'objectivité désigne cette constitution synthétique elle-même, en tant qu'union du sens à la présence. C'est à cette constitution synthétique que toute chose doit se conformer pour être un objet : « La vérité ontique se conforme nécessairement à la vérité ontologique. Voilà à nouveau l'interprétation légitime du sens de la révolution copernicienne » (Kant et le problème de la métaphysique, trad. fr., p. 77.)

Revenons maintenant, par un retour réflexif, à la fonction qui rend possible cette synthèse sur la chose; qui la rend possible en projetant à l'avance l'objectivité de l'objet, à savoir le mode d'être de la chose en vertu de quoi elle peut apparaître et être dite.

Cette réflexion est transcendantale, et non psychologique, en ceci que la constitution ontologique de la chose, son objectivité, sert de guide à la prise de conscience de la synthèse subjective elle-même : le secret de la synthèse du fini et de l'infini dans « l'âme » consiste dans la référence de cette « âme » à la synthèse objectale, du moins à ce stade de notre réflexion, volontairement théorique et strictement transcendantale. Je dirai donc que je me fais moi-même synthèse de parole et de perspective dans cette projection de l'objectivité. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

L'élucidation d'une image dont nous nous sommes servis plusieurs fois va nous servir de transition pour rejoindre l'idée kantienne d'imagination pure, l'image d'ouverture. Dès le début de notre investigation de l'idée de perspective, nous avons dit que notre corps était à titre primordial — c'est-à-dire avant que nous remarquions sa fonction perspectiviste — *ouverture sur le monde*; nous n'avons pu constituer la notion de perspective que comme une espèce d'étroitesse de notre ouverture; bien entendu cette

degré dans la qualité; par le « degré », toute qualité est dicible, c'est-à-dire susceptible d'être distinguée, reconnue, énoncée; ainsi le rouge cerise m'affecte, mais de telle manière qu'il rend possible *a priori* le discernement sans cesse plus délié d'un connaisseur exercé. La qualité est telle qu'elle puisse à la fois être sentie et déterminée. C'est là son caractère objectal.

image est empruntée à la description du regard, comme d'ailleurs celle de point de vue, celle de champ, celle de forme, celle d'horizon; la vertu de cette image est de suggérer quelque chose comme un mixte du point de vue et du sens; car si le point de vue est un caractère de l'ouverture, à savoir son étroitesse, l'ouverture désigne déjà que mon point de vue est transgressé, que je ne suis pas enfermé dans chaque silhouette, mais que j'ai accès à un espace de dicibilité par l'apparition même de la chose sous une face puis sous une autre.

Perspective et transgression étaient ainsi les deux pôles d'une unique fonction d'ouverture. L'image de l'ouverture désignait donc déjà le « mixte » de l'affection sensible et de la détermination intellectuelle que nous cherchons maintenant à apercevoir.

L'image d'ouverture appelle une autre image : celle de la clarté ou de la lumière, telle qu'on la rencontre dans la tradition platonicienne et cartésienne. Ce qui est remarquable dans cette image, c'est qu'elle suggère l'idée d'un milieu dans lequel on voit; nous ne voyons pas la lumière mais dans la lumière; la lumière est ainsi l'espace d'apparition; mais la lumière est aussi espace d'intelligibilité. La lumière, comme l'ouverture, est médium d'apparition et de dicibilité.

Nous avons reconstitué ainsi, par le biais de l'analogie, — et nous saurons tout à l'heure pourquoi l'essentiel s'est découvert par la voie indirecte de l'image et non par la voie directe de la réflexion immédiate — les présupposés du problème kantien de l'imagination pure.

Ce n'est pas par hasard que notre anthropologie du fini et de l'infini rencontre Kant à ce stade de son développement. Toute philosophie qui tient à la fois que la réceptivité de la perception est irréductible au discours et au système et que la pensée déterminante l'est à la réceptivité, bref toute philosophie qui refuse l'idéalisme absolu et l'empirisme radical retrouve pour son compte le problème kantien de la synthèse des règles de dicibilité, ou « catégories », et des conditions de l'apparition, ou « intuition pure », dans « l'imagination transcendantale ». Faisons donc route quelque temps avec Kant.

Si juger c'est subsumer une intuition sous une règle, « il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut

Contemplative = Erkenntnis Theorie
Action = Willens Theorie

CHAPITRE III

LA SYNTHÈSE PRATIQUE

CARACTÈRE, BONHEUR, RESPECT

La seconde étape d'une anthropologie de la « disproportion » est constituée par le passage du théorique au pratique.

En quoi consiste ce passage ? Qu'est-ce qui le requiert ? Comment affecte-t-il notre analyse de la « disproportion » ?

On peut dire en gros que ce passage est celui d'une théorie de la connaissance à une théorie de la volonté, du Je pense au Je veux, avec tout son cycle de déterminations spécifiques : je désire, je peux, etc.

La suite de l'analyse apportera toutes les nuances désirables à cette proposition massive. Disons plutôt à quelle exigence correspond cette nouvelle péripétie de la réflexion.

Elle répond à un souci de totalité qui n'est pas satisfait par une réflexion transcendante. Cette totalité de la réalité humaine était d'une certaine façon pressentie dans la vision globale des mythes de « mélange » et dans la rhétorique de la « misère ». La puissance de cette compréhension pathétique résidait dans la substance même qu'elle visait et transmettait. C'est ce trop-plein que nous tentons de réintégrer dans la réflexion.

Au regard de cette substance anticipée sur le mode pathétique la réflexion transcendante paraît abstraite; et son abstraction est celle même du guide, du fil conducteur, qu'elle s'est donné; la réflexion transcendante est une réflexion à partir de la chose, une réflexion sur les conditions de possibilité de l'objectivité de la chose. C'est sa force et c'est sa limite. Sa force, parce qu'elle rompt avec le pathétique et ouvre la dimension proprement phi-

Das Ich-Bewusstsein ist ein Teil des menschlichen Bewusstseins
Objekt

losophique d'une anthropologie. Sa limite, car l'univers des choses n'est encore que l'ossature abstraite de ce monde de notre vie. Il manque à ces choses, pour en faire un monde, tous les aspects affectifs et pratiques, toutes les valeurs et contre-valeurs qui y adhèrent, font leur attrait ou leur répulsion, tous les obstacles, toutes les voies, tous les moyens, outils et instruments qui le rendent praticable ou impraticable et de toute manière difficile. Il manque surtout à ce complexe de choses le vis-à-vis des personnes avec lesquelles nous travaillons, luttons et communiquons et qui s'enlèvent sur cet horizon de choses, sur ce décor d'objets valorisés et pragmatiques, comme d'autres pôles de subjectivité, d'appréhension, de valorisation, d'action. Or ce monde de personnes s'exprime à travers le monde des choses en le peuplant de choses nouvelles, qui sont des œuvres humaines.

C'est donc d'abord dans l'objet que nous lisons l'écart entre une considération transcendante et une considération totalisante. C'est le guide que nous avons choisi qui se révèle pauvre et vide; c'est ce guide transcendental qui exige d'être complété, au sens fort du mot, d'être rendu complet.

Faut-il renier notre point de départ ? On serait tenté de le faire, sous prétexte qu'une théorie de la connaissance, qui élabore les notions « pures » de réceptivité « pure », de concept « pur », d'imagination « pure », est postérieure à la présence de la personne complète et concrète à un monde complet et concret. Mais l'ordre de la philosophie n'est pas la répétition de la vie, de l'existence, de la praxis, ou comme on voudra dire. La totalité que nous sommes chacun, et dans laquelle nous vivons et agissons, ne devient problème que pour une philosophie qui s'en est séparée en posant une autre question, en donnant un autre point d'appui à la subjectivité, celui de la « pure » chose. C'est pour une telle philosophie que la totalité devient problème philosophique; ce qui englobe est exclu; ce qui comprend n'est pas compris; la totalité devient alors étonnante; elle est l'écart, la différence, le reste. C'est pourquoi la réflexion transcendante, bien que tardive dans le mouvement de la totalité, doit venir en tête dans un ordre proprement philosophique; car c'est elle qui rend philosophique la question de la totalité en la rendant problématique.

Ce n'est pas le seul avantage de cette procédure : une philosophie qui commence sur le mode transcendental ne révèle pas seulement la totalité comme problème mais comme terme d'approxi-

mation; au lieu de se porter d'un seul coup vers la totalité, elle s'en approche par degrés. En un sens comparable, Platon recommandait dans le *Philèbe* de ne se précipiter ni dans l'abîme de l'infini, ni dans celui de l'Un, mais d'apprendre à s'attarder aux intermédiaires; le vrai philosophe, disait-il, c'est celui qui « compte et qui fait nombre » (*Philèbe*, 17 e) : il ne faut pas « aller tout de suite à l'un, mais cette fois encore, à un nombre qui offre à la pensée une pluralité déterminée et n'en venir finalement à l'un qu'après avoir épuisé tout l'ensemble » (*ibid.*, 18 a-b).

Ce que Platon disait de l'Un, nous le disons de la totalité. Rien ne prête plus à l'imposture que l'idée de totalité. On a trop vite dit : elle est ici, elle est là; elle est Esprit, elle est Nature, elle est Histoire; la violence n'est pas loin; d'abord la violence sur les faits et bientôt la violence sur les hommes, si par surcroît le philosophe de la totalité a pouvoir sur les hommes.

C'est pourquoi notre méthode consistera plutôt à prendre l'idée de totalité comme une tâche, comme une idée directrice au sens kantien, comme une exigence de totalisation, et à faire travailler cette exigence en sens inverse de celle de radicalité, ou de pureté, qui a réglé notre première recherche.

C'est sous le signe de cette approximation de la totalité par degrés successifs qu'il faut placer le recours à la théorie de la volonté. Une telle théorie constitue à nos yeux l'étape principale entre le « pur » et le « total », le point d'inflexion de l'abstrait au concret. On verra pourquoi elle non plus ne peut constituer l'étape dernière.

C'est au moment d'introduire ce nouveau moment de la réflexion qu'apparaît l'avantage le plus important qu'une investigation de la totalité peut retirer de la réflexion transcendante antérieure qui paraissait pourtant la nier. La réflexion transcendante, nous l'avons vu, s'est appliquée à une thématique qui vient de plus loin qu'elle, la thématique de la disproportion et de l'intermédiaire; cette thématique, elle l'a rendue philosophique en la réfléchissant dans les notions de perspective, de sens, de synthèse. Cette triade sera pour nous la cellule mélodique de tous les développements ultérieurs. La réalité humaine comme totalité nous apparaîtra comme une dialectique de plus en plus riche, complète, entre des pôles de plus en plus concrets et dans des médiations de plus en plus proches de la vie. Mais c'est en prenant appui sur les notions de *perspective* et de *sens*, élaborées au niveau transcendantal, que nous tenterons de comprendre toutes les autres formes de la polarité

et de la médiation humaines. L'approximation de la totalité humaine ne sera donc pas livrée au hasard et à la fantaisie; elle sera éclairée et orientée par la thématique transcendante de la synthèse.

C'est de cette approximation transcendentale guidée que nous attendons la notion complète de faillibilité.

Nous dirons donc ceci :

Tous les aspects de finitude « pratique » que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de perspective peuvent se résumer dans la notion du caractère. Tous les aspects d'infinitude « pratique » que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation « pratique » qui prolonge celle de l'imagination transcendante projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect. C'est à montrer la fragilité de cette médiation pratique du respect dont la personne est le vis-à-vis que vise cette nouvelle analyse.

L'objet qui nous sert de guide dans cette nouvelle étape est la « personne » et non plus la « chose ». Cet objet suscite le même genre de régression réflexive que celle qui a conduit de la constitution de la chose à la synthèse de l'imagination transcendante; c'est le respect qui montrera sa dualité intime; mais par-delà cette dualité de caractère éthique ce sont les racines de la disproportion pratique qu'il faudra redécouvrir; c'est pour remonter, par-delà toute éthique déçue, au moment pratique originaire que nous allons tenter de retrouver, plus bas que tout dualisme moral, la « disproportion » du caractère et du bonheur.

1. Le caractère.

Tous les aspects de finitude « pratique » que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de perspective finie peuvent se résumer dans la notion du caractère.

Mais cette notion du caractère doit être elle-même approchée par degrés. Le caractère est en effet à sa façon une totalité des aspects de finitude; sous peine de faire du caractère une chose ou un destin, il faut composer patiemment la notion à partir de celle de perspective.

a) *Perspective affective*

Ce qui rend la notion de perspective très abstraite, c'est d'abord l'absence de traits affectifs dans l'idée toute « pure » de point de vue. Le point de vue, pourrait-on dire, est une perspective « désintéressée », un simple angle de vision, une étroitesse de champ, qui exprime la limitation d'un « ici ». Le point de vue c'est une perspective affectivement *neutralisée*. C'est donc l'aspect affectif de la perspective qu'il faut d'abord restituer.

Essayons de reconstituer la démarche réflexive par laquelle je fais surgir au foyer de l'attention ce nouvel aspect d'étroitesse, de fermeture. Ce n'est pas en effet vers ma perspective affective que je suis tourné; c'est plutôt à partir d'elle que les choses m'apparaissent intéressantes; et c'est sur ces choses que j'appréhende l'aimable, l'attrayant, le haïssable, le répugnant. Bien plus, ces aspects affectifs de la chose sont eux-mêmes impliqués dans les dispositions pratiques de ma volonté à titre de motivation. C'est en nourrissant de *motifs* une volonté qui *projette* et se projette que ma vie affective déroule ses évaluations spontanées ou réfléchies; l'aimable, le haïssable sont des moments dans ce mouvement d'anticipation que nous appelons *projet*. Loin donc que je remarque l'étroitesse de ma perspective affective, je suis d'abord tout entier à ce que je fais; et ce que je fais s'intercale dans la visée de ce qui est à faire; c'est donc vers l'œuvre projetée, vers le *pragma*, que, dans la naïveté pré-réflexive, je suis d'abord tourné.

C'est donc du projet qu'il faut désimpliquer la motivation¹, et de la motivation qu'il faut désimpliquer la finitude affective.

1. Je renvoie aux analyses proposées dans le *Volontaire et l'Involontaire*. J'y insistais sur l'enracinement affectif de la volonté, sous le signe de la belle formule d'Aristote : « La volonté meut par le désir. » La pointe de cette analyse était alors tournée contre des philosophies qui majorent le moment de surgissement, de jaillissement du choix; s'il est vrai que je me détermine, que je me décide et que ce rapport à la fois actif et réflexif de soi à soi contient déjà un jugement implicite d'imputation, il faut dire en contrepartie que cette imputation de moi-même ne constitue pas l'opération fondamentale de la volonté; c'est un acte de reprise, de retour, de reconnaissance de soi-même, un second mouvement qui fait jaillir le Soi au centre de la réflexion. Le premier mouvement de la volonté n'est pas ce mouvement de répétition par lequel je m'impute mes actes, mais celui par lequel je les pose; or l'avance du moi, dans sa naïveté pré-réflexive, consiste dans le moment intentionnel par lequel je suscite en avant de moi du « à faire-par-moi », par lequel donc j'ouvre dans le monde des possibles, des éventualités, des nouveautés événementielles. Ce n'est donc pas d'abord vers mon pouvoir-être que je suis tourné, mais vers l'objet de mes projets que

La motivation fait apparaître une nouvelle espèce de « réceptivité » où ma finitude est inscrite; non plus la réceptivité sensorielle du voir et de l'entendre, mais cette réceptivité spécifique qui signifie que je ne produis pas radicalement mes projets de rien, pas plus que je ne produis mes objets par l'intuition créatrice; je ne pose des actions qu'en me laissant incliner par des motifs; je n'avance vers... (vers du « à-faire »), qu'en m'appuyant *sur...* (sur l'aimable, le haïssable, etc.); une liberté humaine est une liberté qui avance par projets motivés; je *fais* mes actes dans la mesure où j'en *accueille* les raisons.

Pour la première fois nous apercevons en quel sens l'analyse de la perspective est un guide transcendantal pour tous les autres aspects de finitude : parce que la réceptivité sensorielle est la première susceptible de réflexion transcendantale, elle sert d'analogon à toutes les autres et d'abord à celle de motivation : je « vois » pourquoi j'agis ainsi; « j'écoute » l'appel que me lance le désirable, l'aimable.

Mais les métaphores empruntées à la sphère de « réceptivité » constituée par le percevoir ne doivent pas masquer les traits nouveaux de la réceptivité du désir : c'est une réceptivité « pratique » et non plus « théorique »; une réceptivité homogène à un projet et non plus à une vision. C'est pourquoi le nom qui lui convient est « *inclination* », au sens fort et classique du mot, celui que nous transmet la très belle expression : *incliner sans nécessiter*. *L'inclination*, voilà la « passion » spécifique du vouloir. Seul un vouloir incliné, ému, peut aussi se déterminer lui-même. Son activité est transie de cette passivité spécifique.

Si donc le *désir* est une forme de réceptivité, à la fois analogue à celle de la perception, mais autre et nouvelle, en quoi consiste sa finitude ?

Dira-t-on que le vouloir humain est *fini* par cela même qu'il n'est pas acte pur mais projet motivé, action-passion ? On se souvient

je définissais ainsi : « La décision signifie, c'est-à-dire désigne à vide, une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir » (p. 42).

C'est par rapport à cette définition du projet que je proposais une définition de la motivation qui est plus précise que celle de la psychologie contemporaine pour qui la motivation couvre tout le champ des besoins et pulsions; je prends la notion de motivation au sens strict de motif *du* vouloir, donc dans sa relation à un projet, à une œuvre « à faire », ce que le langage ordinaire exprime dans la relation du « parce que » : je me décide à ... parce que ... La motivation, prise en ce sens précis, est une structure de la décision volontaire.

qu'une question similaire se posait à propos de la perception : sommes-nous finis parce qu'il nous faut recevoir nos objets pour les former ? Nous avons dû répondre que la réceptivité sensorielle révèle d'abord son ouverture et que la finitude est l'étroitesse de cette ouverture, à savoir l'aspect *perspectif* de notre manière d'être affecté.

L'analyse du désir propose la même relation entre ouverture et fermeture, entre visée du monde et point de vue.

Le désir ne me révèle pas *ma* manière d'être affecté; il ne me ferme pas sur moi-même désirant; il ne me parle pas d'abord de moi, parce qu'il n'est pas d'abord une manière de *me* sentir, encore moins une « sensation interne »; il est manque éprouvé de..., impulsion orientée vers...²; dans le désir je suis hors de moi; je suis auprès du désirable qui est lui-même dans le monde; bref, dans le désir, je suis ouvert sur tous les accents affectifs des choses qui m'attirent ou me repoussent; c'est cet attrait saisi sur la chose même, là-bas, ailleurs, nulle part, qui fait du désir une ouverture sur... et non une présence à soi, close sur soi.

Si maintenant nous régressons de ces accents mondains du désirable vers le corps désirant, il faut dire une fois encore que ce corps, chair de désir, ne s'annonce pas d'abord comme figure fermée, mais comme médiation pratique, bref comme *corps projetant*, au même sens que nous avons pu parler de *corps percevant*. Ma chair de désir est tout entière anticipation, c'est-à-dire saisie ou prise avancée, là-bas, ailleurs, nulle part, hors de moi. Le corps désirant s'échappe en avant, offrant l'élan de sa chair au moi projetant.

En tout ceci où est la finitude ?

Une difficile conversion à l'obscur doit maintenant dégager de la visée du désir quelque chose comme l'équivalent affectif de ce qu'était la perspective pour le corps percevant. La perspective, on s'en souvient, était impliquée dans la visée intentionnelle de la perception; c'était l'origine zéro de toutes les vues successives prises sur cette face, puis sur cette autre face de la chose. Le désir propose une régression semblable à partir de ses aspects intentionnels. La finitude c'est ici la confusion, l'opacité, qui enténébre ce qu'on pourrait appeler la clarté du désir.

2. Je ne tranche pas ici entre la lecture cartésienne en négatif (manque, privation) et la lecture spinoziste en positif (*conatus*, affirmation de soi). Voir *Le Volontaire et l'Involontaire*, pp. 88-89.

Il peut paraître étrange de parler de la clarté du désir; mais ce n'est pas autre chose que son intentionnalité; le désir en effet est manque *de...*, élan *vers...* Le « de » et le « vers » désignent le caractère orienté, électif du désir; c'est cette spécificité du désir, en tant que désir de « ceci » ou de « cela », qui se prête à être élucidée — au sens précis du mot — par la lumière de la représentation. Le désir humain éclaire sa visée dans la représentation de la chose absente, du chemin et des obstacles; ces formes imageantes le braquent sur le monde; en elles je me complais; en elles je suis hors de moi; l'image est plus encore : elle n'anticipe pas seulement les contours perceptibles de la conduite gestuelle, elle anticipe le plaisir et la douleur, la joie et la tristesse d'être joints ou séparés de l'objet désiré; cette affectivité imageante, gagée par l'effigie affective, par le représentant ou l'analogon du plaisir futur, achève de me porter en imagination au terme du désir; l'image n'est pas ici autre chose que le désir; il l'imprime, l'ouvre et l'éclaire; par elle le désir entre dans le champ de la motivation; il peut être comparé, sous l'angle de la valeur, avec d'autres motifs, sacrifié ou préféré, approuvé ou réprouvé.

C'est en ce sens qu'on peut parler d'une lumière de l'affectivité, d'une clarté du désir; ce n'est pas autre chose que sa visée affective; mon corps, traversé en quelque sorte par cette visée, se dépasse lui-même; il se fait médiateur de projet; ou, comme dit Descartes, il « dispose [l'âme] à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables » (*Traité des Passions*, art. 86).

Mais si le désir est clair en tant qu'il imagine, il est en même temps *confus* : c'est cette confusion inhérente à la clarté du désir qui en atteste la finitude. Il y a une opacité invincible qui ne « passe » pas dans l'image, non seulement dans l'image de la chose, dans l'image des voies, des obstacles et des moyens, mais même dans l'anticipation imageante de la joie d'être « joint de volonté » à la chose désirée.

Quelle est donc cette opacité affective et que signifie-t-elle pour l'être de l'homme, en tant que cet être est ouverture ? On dirait assez bien que c'est l'envers ou le revers de l'intentionnalité du désir, donc ce qui dans la visée ne vise pas et dans l'élection n'élit pas; c'est une manière de « me sentir », de « me trouver » bien ou mal, qui à proprement parler ne désire rien, rien d'autre et rien de précis, une épreuve globale et indivise de mon corps, non plus traversé par toutes ses visées vers le monde, mais réfléchi en soi,

non plus médiateur, mais se sentant lui-même. La cénesthésie n'est pas autre chose.

Si l'on rapproche cette analyse de la précédente, il apparaît que ce que nous avons appelé point de vue, origine zéro, centre de perspective, par rapport au corps percevant, c'est ce que nous appelons maintenant cénesthésie ou confusion.

Cette manière de se sentir, de se « trouver bien ou mal », confère au corps percevant, au point de vue, une épaisseur, qui est la fausse profondeur de l'existence, la muette et indicible présence à soi du corps; le « ici » de mon corps, manifesté par le sentiment opaque, vibre sur place; cette sensibilité « profonde » révèle que mon corps est encore autre chose que le laisser-passer du monde, que le laisser-être de toutes choses; le corps n'est pas pure médiation; il est encore immédiat pour lui-même et ainsi obture son ouverture intentionnelle.

Que le corps ne puisse être pur médiateur, qu'il soit aussi immédiatement pour lui-même, c'est là sa fermeture affective.

Avec la fermeture affective nous retrouvons le sentiment de la différence originelle entre moi et tout autre; se sentir bien ou mal, c'est sentir ma singularité comme indicible et incommunicable; de même que la place est ce qui ne peut être partagé, la situation affective dans laquelle je me trouve et me sens est ce qui ne peut être échangé. C'est ici que l'égoïsme, comme vice, trouve son occasion : de la différence, il fait une préférence. Mais la préférence de soi trouve, inscrite en toute inclination, ce que les Stoïciens avaient appelé un attachement à soi, une tendance native à se vouloir à soi-même du bien, un amour de sa propre constitution, ce que j'appellerais volontiers un amour de soi-même comme point de vue³.

Comme les Stoïciens l'avaient bien vu, tout désir « de quelque chose » enveloppe un « sentiment et dilection de soi-même »; cette adhésion, cette adhérence à soi-même, constitue la basse continue, le lien unitif de toutes les visées affectives, multiples et diverses par leurs objets. Ce que nous avons appelé le pôle-sujet de toutes les perceptions s'épaissit en amour-propre; le centre pour qui toutes choses sont et d'où toutes choses apparaissent n'est plus seulement origine zéro du regard mais attachement à soi; les situations de catastrophes font surgir au centre de la situation cette dilection de moi-même sourdement présente au désir de quelque chose : que

3. De Fin., III, 5. « Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se et sua diligerent. »

ma vie soit menacée comme un tout, que je sois en danger de mort, tout le désirable épars dans le monde reflue sur ce désirable premier qui, d'amour-propre implicite, devient vouloir-vivre; et ma peur de mourir, mon désir de survivre me crient : demeure, cher, unique, irremplaçable point de vue!

Telle est la finitude affective, la différence amoureuse de soi.

b) *Perspective pratique*

Ce même indice de « fermeture », nous le trouvons encore dans les *pouvoirs* qui donnent prise au vouloir. Non pas, encore une fois, que la raideur, l'indocilité, l'inaptitude au changement, que la coutume confère aux conduites habituelles, soient la caractéristique première de mes pouvoirs; la finitude est toujours l'envers, et l'ouverture, la signification première et directe de l'être humain parmi les êtres du monde. Dans l'action en train d'être faite, mon corps est traversé; il n'est pas le terme de l'agir, le *pragma*, mais l'*organon*. Cette relation de l'organe à l'agir, irréductible d'ailleurs à celle d'un instrument mécanique à un agent extérieur, est celle que nous pouvons surprendre dans les conduites humaines exécutées avec souplesse et grâce. Il faut une circonstance particulière, la rencontre d'une résistance, pour que l'attention se détache de l'œuvre en train d'être faite, qui tire en quelque sorte le corps le long des tracés d'action, et qu'elle reflue vers l'organe mû. Alors le corps mû, médiateur originel entre le moi agissant et le monde agi, surgit au centre de la situation et exhibe sa finitude *pratique*.

Toute puissance a un revers d'impuissance. D'un côté l'acquisition des habitudes libère l'attention en confiant l'action à des montages habituels, qui se déclenchent et se déroulent à la manière des automatismes surveillés; le corps est ainsi un nœud de pouvoirs, de structures motrices et affectives, de méthodes transposables dont la spontanéité est à la disposition de la volonté. Il suffit de regarder vivre nos gestes familiers pour voir comment le corps va devant, essaie et invente, répond à notre attente ou nous échappe.

Cette médiation pratique du corps s'étend au-delà des habitudes *motrices*, au sens strict. Nos savoirs sont eux aussi une espèce de corps, de corps psychique, si l'on peut dire : à travers règles de grammaire et de calcul, à travers savoirs sociaux et savoirs moraux, nous apprenons et nous formons de nouveaux savoirs; toute manière d'apprendre, corporelle et intellectuelle, comporte cette relation d'une action à un corps agi, d'un vouloir à un pouvoir mis en œuvre.

Or, c'est la même spontanéité pratique, médiatrice de tous nos vœux, qui de ma puissance fait mon impuissance. Toute habitude en effet est le début d'une aliénation qui est inscrite dans la structure même de l'habitude, dans le rapport entre *apprendre* et *contracter*. L'habitude est possible, parce que le vivant a ce pouvoir admirable de se changer soi-même par ses actes; mais en apprenant, il s'affecte lui-même; mon pouvoir ultérieur n'est plus dans la situation de commencer, mais de continuer; la vie continue et commencer est rare; ainsi naît, à travers cette affection continuée de moi-même, une sorte de nature humaine, c'est-à-dire une imitation du natif, de l'inné, par l'habituel. Ce qui est appris est acquis (*habitus*) et ce qui est acquis est contracté. L'habitude prend alors dans la vie la signification inverse de l'émotion qui, selon l'admirable intuition du *Traité des Passions* de Descartes, commence et recommence dans la « surprise »; l'habitude *fixe* nos goûts, nos aptitudes, et ainsi rétrécit notre champ de disponibilité; l'éventail des possibles se referme; ma vie a pris forme. Non pas que les véritables habitudes soient des automatismes; ce sont les habitudes les plus souples, les plus transposables, les plus proches du schème ou de la méthode, qui montrent le mieux ce que Ravaisson avait appelé le retour de la liberté à la nature. Car c'est précisément aux dépens de la disponibilité de ces habitudes plastiques, qui n'ont pas la rigidité des montages mécaniques, que se développe le processus inverse de sclérose; c'est pourquoi nos habitudes sont très ambiguës; ce n'est pas par hasard qu'elles se soient prêtées à deux systèmes opposés d'interprétation, par la vie qui « apprend » et par la vie qui « automatise », par la spontanéité et par l'inertie.

Ce vieillissement des schèmes, cette imitation de la chose par la vie, nous invitent à chercher le nouveau mode de finitude du côté d'une inertie primordiale entremêlée à la spontanéité de la vie et du vouloir; comme si, par notre corps, nous étions soumis à une loi de la matérialité présente à tous les niveaux de la réalité. En se naturalisant, disait Ravaisson, la liberté subit « la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être » (*De l'Habitude*, 22). La finitude pratique est cette forme de persévération.

Ce nouvel aspect de la finitude n'est pas plus que les précédents un malheur : cette inertie est le revers de ma puissance. Pas de vouloir sans pouvoir, pas de pouvoir qui ne soit forme contractée. Pas de Cogito actuel sans un Cogito ancien et aboli, devenu

savoir et avoir, devenu en ce sens inactuel. Nul mieux que Ravaisson n'a compris cette dialectique du *pouvoir disponible* et de la *forme contractée* au sein de l'Habitude⁴.

On pourrait reprendre les mêmes thèmes à partir d'une analyse temporelle et montrer la même dialectique d'innovation et de sédimentation.

Ainsi la finitude est d'abord perspective, puis dilection de soi, puis inertie ou forme de persévération. Ou, si l'on veut généraliser l'idée de perspective au-delà de son noyau de sens, c'est-à-dire au-delà de son usage en phénoménologie de la perception, on dirait que l'amour de soi et la figure coutumière que mon existence « contracte » constituent la perspective affective et pratique de mon existence.

c) Caractère

Ces divers aspects de la finitude — perspective, dilection originnaire de soi-même, persévération et inertie — viennent se rassembler dans la notion de caractère. Ce que celle-ci leur ajoute, c'est la considération d'une totalité, la totalité finie de mon existence. Le caractère, c'est l'ouverture finie de mon existence, prise comme un tout.

Mais comment puis-je considérer mon existence comme une totalité finie? Cette limitation se distinguera-t-elle de celle d'une grandeur? Il ne le semble pas, du moins pour le sens commun qui ne voit pas autre chose dans le caractère que cette possibilité que chacun offre à autrui de tracer son « portrait »; or le portrait est à la fois une figure *close*, un contour fermé, qui détache la forme du fond, et une somme finie de marques distinctives, dressée par un spectateur étranger. Cette métaphore du « portrait » oriente vers une idée tout à fait inexacte du caractère et de son type de finitude. La caractérologie elle-même, mal comprise, risque d'entretenir l'illusion qu'on pourrait reconstituer le caractère avec un nombre fini de composantes simples, telles que l'émotivité, l'activité, la secondarité, combinées de façon variable; mais cette finitude de la formule caractérologique exprime seulement l'impuissance de notre combinatoire abstraite; elle manifeste la pauvreté des types moyens, de ces « êtres de raison » qui nous aident à reconnaître pragmatiquement un individu et nous autorisent à attendre de lui un comportement probable. Par rapport à la finitude de la formule caractérologique l'individu est infini : une telle

4. Cf. *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 310.

formule en effet reste tributaire de la pensée classificatrice; or, comme l'avait bien vu Kant, la loi de la spécification exige la division à l'infini des genres en espèces et sous-espèces parce que aucune espèce ne peut être considérée en elle-même comme une espèce dernière (*De l'usage régulateur des Idées de la Raison Pure*, A 656).

La finitude du caractère n'est donc pas celle de la formule caractérologique dans une *science* des caractères. Qu'est-elle donc ?

C'est ici qu'il faut tenter d'interpréter l'idée de caractère par celle de perspective ou de point de vue qui nous a paru originairement liée à celle d'ouverture; elle seule peut nous faire comprendre que le caractère est une limite inhérente à la fonction médiatrice du corps propre, l'étroitesse originelle de mon ouverture.

Mais comment passer de l'idée de perspective à celle de caractère ? Ma perspective était une finitude *perceptive*, c'est-à-dire l'aspect fini de mon ouverture sur le monde en tant que monde des choses; la notion de point de vue était donc corrélatrice de l'apparition de certaines *constantes d'apparition*, que Hegel appelle le « résultat tranquille » dans lequel s'enfonce le devenir; le flux de l'apparaître se noue dans des concrétions du devenir, dans des centres de réalités, et ma vie de conscience se dépasse et se repose dans ces unités réelles; à elles va ma croyance originare.

La notion de perspective désignait ainsi ma finitude relativement à la choséité de la « chose ». La perspective, c'est ma finitude pour la chose.

Comment parler de ma finitude à tous égards ?

Il faudrait pouvoir remonter du portrait extérieur, de la formule caractérologique, à l'unité de style, à la valeur physiologique du caractère « en première personne ». Ce n'est pas absolument impossible, si l'on est attentif à la portée révélatrice des « expressions » au sens large du mot. Bergson, dans sa célèbre analyse de l'acte libre, a aperçu tout le parti que la réflexion philosophique pouvait tirer de ces actes et de ces sentiments qui « représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux »; entre certains actes expressifs et « la personnalité entière » il existe, dit-il, « cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste ». La question de savoir si ces actes hautement expressifs sont précisément ce que l'on cherche sous le nom d'acte libre ne nous intéresse pas ici, mais seulement la totalité qui se révèle à

cette accessibilité de principe à l'humain hors de moi. Elle fait de tout homme mon semblable.

Mon caractère ce n'est pas le contraire de cette humanité : c'est cette humanité, aperçue de quelque part; c'est la ville entière aperçue sous un certain angle. C'est la totalité partielle; pour parler comme Alain qui, mieux que personne, a compris la paradoxale synthèse de l'universel et du singulier dans la personne : « en n'importe quel corps humain toutes les passions sont possibles, toutes les erreurs sont possibles..., toujours il est vrai selon la formule de vie inimitable que chacun a pour lui. Il y a autant de manières d'être méchant et malheureux qu'il y a d'hommes sur la planète. Mais il y a un salut pour chacun aussi et propre à lui, de la même couleur, du même poil que lui ». Il faut croire que toutes les valeurs sont accessibles à tous les hommes, mais par un côté qui soit propre à chacun; c'est en ce sens que « chacun » est « homme ».

C'est pourquoi mon caractère n'est jamais aperçu en lui-même; il ne l'est pas plus que l'origine de la perception n'est elle-même objet de perception. Je ne vise pas « mon » idée personnelle du bonheur et de l'honneur; mais « le » bonheur et « l' » honneur; « mon » caractère est impliqué dans l'humanité de mon existence singulière comme l'origine zéro de mon champ de motivation; je ne le rencontre pas non plus comme une borne extérieure; car il n'est pas un destin qui gouverne ma vie du dehors, mais la manière inimitable dont j'exerce ma liberté d'homme; je ne le devine et ne le désigne que par allusion, dans le sentiment de la différence qui me fait autre que tout autre; ou plutôt : autre que mon semblable; car autrui, c'est un homme semblable et un caractère autre; aussi ne puis-je pas plus saisir la singularité d'un caractère à part de son universelle humanité que je ne puis disjoindre l'étroitesse d'un point de vue perceptif de son ouverture sur un panorama d'objets et, par-delà ceux-ci, sur un horizon de perceptibilité sans fin.

Le caractère est l'étroitesse de cette « âme entière » dont l'humanité est l'ouverture. Ensemble mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée.

Cette idée de partialité constituée nous aidera à faire le dernier pas : le caractère, disions-nous, n'est pas un destin qui me gouverne du dehors; et pourtant il est d'une certaine façon destin;

et cela doublement : d'abord comme immuable, ensuite comme reçu, comme hérité.

Comment introduire ces deux aspects « destinaux » du caractère sans le réduire à nouveau à une chose ? Une ultime réflexion sur le thème de la perspective nous y aidera.

L'immutabilité du caractère n'est rien d'autre finalement que l'aspect le plus radical, le plus originaire, si l'on peut dire, de l'idée d'origine perspectiviste. L'origine zéro de la perception, ce que nous appelons notre point de vue, n'est pas encore une vraie origine; je peux changer l'origine de tous mes spectacles : c'est l'affaire du mouvement. Mais si je peux changer de place, je ne peux changer de caractère; il n'y a plus de mouvement par lequel je changerais l'origine zéro de mon champ total de motivation; il n'y a même pas de mouvement spirituel qui ait la vertu de changer l'origine de mes plus fondamentales évaluations; la conversion la plus radicale ne saurait être un changement de caractère, sous peine de faire de moi non seulement une « nouvelle créature », mais un *autre* individu : ma vie peut être orientée par rapport à une nouvelle constellation d'étoiles fixes, c'est-à-dire par rapport à un nouveau noyau de valeurs qui ne sont pas remises en question par les valeurs médiates et plus proches de la vie ordinaire : mais c'est encore de la même main et du même poil, comme disait Alain, que je serai généreux et que j'aurai été avare.

J'atteins ainsi l'idée d'une origine immobile, au sens propre, de tous mes changements de points de vue, d'une perspective immuable, en ce sens que je ne puis y « entrer » et que je ne saurais la « quitter »; c'est en ce sens que mon caractère est l'origine radicalement non choisie de tous mes choix.

Du caractère comme immuable au caractère comme hérité on peut passer par la considération suivante.

Si je ne peux changer de caractère, si je ne peux élire ni renier sa perspective, il faut dire non seulement que le caractère est immuable, mais qu'il est indiscernable du fait de mon existence. Que veux-je dire quand j'appelle mon caractère un fait ? Ceci : aussi loin que je me souviens, j'étais déjà cette ouverture finie sur l'universelle condition humaine. Il n'y a point de commencement à cette situation qui appartienne à la conscience et soit susceptible d'être reprise dans un choix de moi-même. Tous les points de vue sont à partir de cette origine non posée de toutes mes positions prises; mon caractère n'est pas issu d'une prise de position.

Or, je ne dis rien d'autre quand je dis que je suis *né*. Ma naissance désigne ce fait premier que mon existence est elle-même un fait. Pour les autres ce fut un événement; pour moi, elle est la limite fuyante en deçà de tous mes souvenirs les plus lointains, le commencement toujours antérieur vers lequel s'enfonce la mémoire balbutiante de ma petite enfance; cet événement pour les autres me signale à moi-même mon état d'être déjà né. Ma naissance n'est donc pas autre chose que mon caractère; dire que je suis né, c'est seulement signaler mon caractère comme cela que je trouve; ma naissance désigne le « ayant été », l'indice de passé qui adhère à l'état d'exister. Ma naissance, c'est le déjà là de mon caractère.

Cette origine originaire, il suffit que je me l'oppose à moi-même, que je la traite en objet, par conséquent que j'oublie sa fonction de pôle de perspective, pour qu'elle m'apparaisse comme une fatalité extérieure, comme un décret irrévocable qui pèse du dehors sur ma vie. Ainsi naît cette caricature du caractère que nous avons appelée le portrait ou la formule caractérologique. Mais il fallait le long détour de l'interprétation perspectiviste du caractère pour découvrir le destin lui-même comme une fonction de l'existence en première personne.

Mais ma naissance me parle en outre de mon existence comme reçue; non seulement trouvée *là*, mais donnée par *d'autres*; j'ai été mis au monde; je descends de mes parents; ils sont mon ascendance; or j'ignore ce que signifie cette donation qui me fait héritier de ma propre vie. Ici plus qu'ailleurs le vertige de l'objectivation me menace; quand je considère mes ancêtres hors de moi, ma naissance m'apparaît soudain comme une combinaison parmi d'autres; mon existence, ainsi replacée dans le champ des rencontres objectives, m'apparaît d'abord fortuite, arbitraire, futile et, si l'on peut dire, improbable; puis, le moment d'après, toutes les rencontres étant données, il me semble que je ne suis plus que le résultat nécessaire de tous ces croisements, le porteur d'un capital héréditaire qui aliène totalement ma liberté. Ce mélange de *contingence* dans les rencontres et de *nécessité* dans le résultat, c'est proprement le destin de la naissance.

Mais cette « hérédité » qui m'annonce que je suis dépendant à l'origine de tous mes projets d'autonomie, je ne dois pas plus la mettre hors de moi, devant moi, que tout à l'heure mon caractère; mon hérédité, c'est mon caractère en tant que reçu d'un autre;

mon caractère, c'est l'orientation originaire de mon champ total de motivation et ce champ de motivation c'est mon ouverture sur l'humanité. Ainsi de proche en proche les aspects les plus « destiniaux » de la finitude sont repris dans la dialectique d'étroitesse et de disponibilité dont la perspective de perception nous a donné la clé.

La compréhension philosophique ne va pas de l'hérédité, objectivement connue, à la perspective, subjectivement aperçue comme à l'arrière du spectacle perçu; elle va de ce spectacle offert et ouvert à son origine perspectiviste et c'est celle-ci qui s'enrichit progressivement de tous les aspects affectifs, pratiques qui culminent dans les notions de caractère, de nature immuable et héritée. Alors le destin du caractère et de l'hérédité révèle son sens : il est l'étroitesse donnée, factuelle, de ma libre ouverture sur l'ensemble des possibilités de l'être-homme.

2. Le bonheur.

La « disproportion » du sens à la perspective, du vouloir-dire au regarder, du verbe au point de vue est comme la cellule mélodique de toutes les variations et de tous les développements qui culminent dans la « disproportion » du bonheur au caractère.

Cette « disproportion », on s'en souvient, s'attestait elle-même dans le simple fait de la réflexion; la finitude de l'homme, disions-nous, est telle qu'elle puisse se connaître et se dire; et elle ne peut se dire que parce que la parole est déjà elle-même transgression du point de vue, de la perspective finie.

Mais cette « disproportion » de la parole à la perspective n'était encore que l'aspect théorétique de la disproportion humaine. Ce que nous cherchons maintenant à exprimer, c'est le caractère *global* de la disproportion.

Nous pouvons prendre pour guide, dans cet essai de totalisation, les démarches intermédiaires qui nous ont conduit à totaliser les aspects de finitude dans celle de caractère.

En effet ce que nous visons, par le terme de bonheur, ce n'est pas une forme particulière de transgression ou de transcendance humaine, mais la visée totale de tous les aspects de transgression : « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix, déclare Aristote, tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi

toutes choses tendent » (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 1-4, trad. Tricot). Mais alors, c'est l'acte de l'homme (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) (*ibid.*, 1097 b, 24) dans son indivision et sa totalité qu'il faut interroger.

Or cet « acte de l'homme » je ne peux le saisir d'emblée; il me faut le composer progressivement à partir du concept théorique de Sens; sinon ce que je désignerai sous le nom de bonheur ne sera pas le souverain bien, c'est-à-dire « ce en vue de quoi on fait tout le reste »; le bonheur sera seulement le rêve vague d'un « agrément de la vie accompagnant sans interruption toute l'existence » (le mot est de Kant, ce n'est pas par hasard que nous l'évoquons dès maintenant); bref le bonheur ne sera pas totalité, totalité de sens et de contentement, mais seulement somme de plaisir, ou, comme dit Kant, principe matériel de la faculté de désirer.

Il y a donc une première idée naïve du bonheur qui doit être réduite pour qu'apparaisse le sens plénier. Cette idée naïve, c'est celle qui procède d'une analyse immédiate des actes humains considérés isolément : ces actes tendent vers une conscience de résultat — satisfaction ou suppression de peine —, où l'action trouve un repos provisoire. L'imagination errante prolonge indéfiniment ce point de repos; croyant l'éterniser, elle l'étire et le perpétue; elle reste dans la perspective indéfiniment finie de la dilection de soi-même. Le bonheur est tout autre chose; ce n'est pas un terme fini; il doit être à l'ensemble des visées humaines ce qu'est le monde à l'égard des visées de perception; de même que le monde est l'horizon de la chose, le bonheur est l'horizon à tous égards. Le monde n'est pas horizon à tous égards; il n'est que la contrepartie d'un genre de finitude et d'un genre d'attitude : ma finitude et mon attitude pour la chose; l'idée de monde n'est totale que dans une dimension; c'est seulement un infini dans un genre, l'infini dans le genre de la chose; mais la « chose » est une abstraction de la réalité intégrale. Aussi faut-il dépasser l'idée de monde vers une idée telle que nous ne saurions la concevoir plus étendue, plus ample que nous ne l'expérimentons, comme Descartes le disait de la volonté.

C'est ici qu'une analyse immédiate de la désirabilité humaine qui ferait l'économie de l'étape transcendantale de la réflexion, tourne court. Elle n'a pas de quoi distinguer cette totalité d'achèvement à quoi vise « l'acte de l'homme », du sentiment, imaginativement prolongé, d'avoir atteint un résultat, rempli un programme,

trionphé d'une difficulté. On le voit bien avec l'analyse aristotélicienne du bonheur : le Stagirite se borne à discerner le bonheur dans la visée de fait du désir humain : « le principe en cette matière est le fait », dit-il; mais la réflexion psychologique directe ne peut distinguer la totalité d'accomplissement d'une simple somme d'agréments : le « préféré suprême », « l'unique désirable » reste mêlé au « bien-vivre ».

C'est pourquoi il était nécessaire que Kant commençât par exclure le bonheur de la recherche du « principe » de la moralité en le rejetant du côté de la puissance de désirer et en l'identifiant à l'amour-propre : « la conscience qu'à un être raisonnable de l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur et le principe de prendre le bonheur pour principe suprême de détermination du libre choix est le principe de l'amour de soi » (*Critique de la Raison Pratique*, trad. Picavet, pp. 20-21), et encore : « être heureux est nécessairement le désir de tout être raisonnable mais fini » (24).

Mais cette *epoché* du bonheur, compris comme l'agrément durable de la vie, restitue le problème authentique du bonheur, en tant que totalité d'accomplissement.

Ce n'est pas en effet la « faculté de désirer » qu'il faudrait pouvoir interroger, mais ce qu'Aristote appelait l'*ἔργον* humain, c'est-à-dire le projet existentiel de l'homme considéré comme un indivisible; l'investigation de l'agir humain et de sa visée la plus vaste et la plus ultime révélerait que le bonheur est une terminaison de destinée et non une terminaison de désirs singuliers; c'est en ce sens qu'il est un *tout* et non une *somme*; c'est sur son horizon que se détachent les visées partielles, les désirs égrenés de notre vie.

Mais comment passerai-je de l'idée de somme à celle de tout ? L'œuvre de l'homme, en tant que distincte de la somme de ses intentions partielles, m'échapperait si je ne pouvais en relier le mouvement d'ensemble au projet même de la raison qui est en moi ce qui exige la totalité. C'est l'exigence de la totalité ou raison (Cr. R. Pr. p. 115) qui me permet de discerner le bonheur comme souverain bien du bonheur comme addition de désirs saturés. Car la totalité que la « raison » « demande » c'est aussi celle que l'acte humain « poursuit »; le *verlangen* kantien (demande, exigence, requête) est le révélateur transcendantal du sens de l'*ἐπιείσθαι* aristotélicien (poursuite, tendance, quête). Cette « demande », dit Kant, se perd dans l'illusion; mais le ressort de

cette illusion même c'est « une perspective (Aussicht) sur un ordre de choses plus élevé et immuable dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables, par des préceptes déterminés, de continuer notre existence, conformément à la destination suprême de la raison » (116). Ce texte dense et admirable — cette « vue qui débouche », cet « ordre dans lequel nous sommes déjà », cette continuation de notre existence conformément à la destination, à l'assignation de la raison — n'est-ce pas cette totalité de *contentement* que nous cherchons sous le nom de bonheur, mais filtrée en quelque sorte par l'exigence de totalité de *sens* qui est la raison ? Kant il est vrai ne l'appelle pas encore bonheur, mais l'« objet entier d'une raison pure pratique » (117); c'est cet « objet entier » de la raison pratique qui exige que soit récupérée l'idée de bonheur; exclue du principe de la moralité elle relève maintenant de la dialectique de la raison pure pratique, c'est-à-dire de l'achèvement de la moralité et de l'eschatologie de la liberté. Sans doute, dans le kantisme, l'idée de bonheur n'est sauvée que comme bonheur mérité et non point désiré; sans sous-estimer l'importance de cette moralisation du bonheur, ne peut-on mettre l'accent sur la requête de la raison qui fait paraître la vertu seule comme inégale à cet « objet entier » de la raison, plutôt que sur la coloration morale du bonheur par la vertu qui la *mérite* ? Que la vertu *mérite* le bonheur est moins important que le fait que la raison *exige* l'adjonction du bonheur à la vertu, afin que le bien soit complet et parfait : « Car avoir besoin du bonheur, en être digne et cependant ne pas y participer, c'est ce qui ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, si nous essayons seulement de nous représenter un tel être (119). »

Moi qui suis perspective finie, dilection de mon corps, accoutumance et inertie, caractère, je suis capable de former l'idée du « vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance »; ou, pour reprendre une autre expression kantienne évoquée plus haut, je suis porteur de la « destination suprême de la raison », en conformité avec laquelle je puis « continuer mon existence ». Cette idée du vouloir parfait et cette destination de la raison creusent dans mon désir une profondeur infinie et en font le désir du bonheur et non pas seulement le désir du plaisir.

L'idée de totalité n'est donc pas seulement une règle pour la pensée théorique; elle habite le vouloir humain; elle devient ainsi

l'origine de la « disproportion » la plus extrême : celle qui travaille l'*agir* humain et le distend entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur.

Comment cette « disproportion » apparaît-elle ?

Le « caractère », nous l'avons vu, n'est jamais regardé; il n'est pas objet, mais origine; c'est selon la manière finie de mon caractère que je m'ouvre à l'humain dans son ensemble; tout l'humain — idées, croyances, valeurs, signes, œuvres, outils, institutions — m'est accessible selon la perspective finie d'une formule de vie absolument singulière. Ce n'est pas mon caractère, ce n'est pas ma singularité que je considère quand j'accède ainsi aux signes de l'homme, mais l'humanité de ces signes; mon caractère est l'origine zéro de ma considération; je ne l'atteins que par une sorte d'allusion réflexive à l'étroitesse de champ de ma considération.

C'est d'une autre manière, polairement opposée à la précédente, que le bonheur est désigné par mon expérience. De même que je recueille des indices de mon étroitesse de perception — ne serait-ce que par la contestation d'autrui — je recueille des signes de ma destination au bonheur. Ce sont des expériences privilégiées, des instants précieux, où je reçois l'assurance d'être dans la bonne direction; soudain l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi; le sentiment de « l'immense » répond alors dialectiquement au sentiment de « l'étroit ».

Revenons à la notion de champ total de motivation qui nous a servi à suggérer l'idée de caractère; elle ne désigne pas autre chose qu'une coupe instantanée dans ce que nous avons appelé plus récemment « l'œuvre de l'homme » ou son « projet existentiel »; nous dirons alors que le champ total de motivation est un champ *orienté*; le caractère est l'origine zéro de cette orientation de champ, le bonheur est le terme infini de cette orientation. Cette image fait comprendre que le bonheur n'est donné dans aucune expérience; il est seulement désigné dans une conscience de direction. Nul acte ne donne le bonheur; mais les rencontres de notre vie les plus dignes d'être appelées des « événements » indiquent la direction du bonheur; « il n'y a d'événement que sensé, rappelle Thévenaz : c'est parce qu'il *est* un sens, et un sens reconnu, qu'il est événement⁵ ». Les événements qui parlent de bonheur sont ceux qui lèvent des obstacles, découvrent un vaste paysage d'existence;

5. P. Thévenaz, *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, 1956, t. II, p. 136.

l'excès de sens, le trop, l'immense, voilà le signe que nous sommes « dirigés-vers » le bonheur.

Mais je ne discernerais pas ces signes, je ne les déchiffrerais pas comme des « anticipations transcendantes » du bonheur⁶, si la raison n'était en moi l'exigence de la totalité. La raison exige la totalité, mais l'instinct du bonheur, en tant que sentiment qui anticipe l'accomplissement plutôt qu'il ne le donne, m'assure que je suis *dirigé vers* cela même que la raison *exige*. C'est la raison qui ouvre la dimension de la totalité, mais c'est la conscience de direction, éprouvée dans le sentiment du bonheur, qui m'assure que cette raison ne m'est pas étrangère, qu'elle coïncide avec ma destination, qu'elle lui est intérieure et, si l'on peut dire, co-originale.

3. *Le respect.*

Existe-t-il quelque part une synthèse du bonheur et du caractère? Assurément; et cette synthèse c'est la personne. La personne est le *Soi* qui manquait à la conscience en général, réciproque de la synthèse de l'objet, au « Je » du *Je pense* kantien.

Mais on se tromperait grandement si l'on tenait cette synthèse pour une synthèse donnée et donnée à elle-même dans l'immédiateté de soi à soi. La personne est encore une synthèse projetée, une synthèse qui se saisit elle-même dans la représentation d'une tâche, d'un idéal de la personne. Le *Soi* est visé plutôt que vécu. J'oserais dire que la personne n'est pas encore conscience de *Soi* pour *Soi*; elle est seulement conscience de soi dans la représentation de l'idéal du *Soi*.

Il n'y a pas d'expérience de la personne en soi et pour soi.

Il nous faut donc procéder avec la synthèse pratique comme avec la synthèse théorique; il faut d'abord prendre appui sur ce nouvel objet représenté et projeté qui fait la personnalité de la personne, de la même manière que nous avons pris appui sur la constitution de la chose, telle que nous nous l'objectons à nous-mêmes; alors seulement il peut être possible de procéder réflexivement et de chercher les conditions de cette personnalité de la personne.

C'est dans ce mouvement réflexif que va nous apparaître pour la

6. S. Strasser, *das Gemüt*, Utrecht et Freiburg, 1956, pp. 238 et sq.

seconde fois la fragilité de l'homme; cette fragilité se montre dans la dissociation naissante du nouvel « intermédiaire » dans lequel s'opère la synthèse pratique. Une analyse semblable à celle de l'imagination transcendante, « art caché dans les profondeurs de la nature », se propose à nous, au terme de laquelle la phénoménologie de la faillibilité aura fait son second pas décisif. Mais en même temps il apparaîtra que ce second pas ne peut être le dernier, tant notre réflexion sera restée formelle, n'ayant échappé à un formalisme transcendantal que pour entrer dans un formalisme pratique, le formalisme de l'idée de personne.

Que la personne soit d'abord un projet que je me représente, que je m'oppose et me propose, et que ce projet de la personne soit, à la façon de la chose, mais d'une manière absolument irréductible, une « synthèse » opérée, c'est ce qu'il faut d'abord établir.

Ce projet c'est ce que j'appelle *l'humanité*; non pas le collectif de tous les hommes, mais la qualité humaine de l'homme; non l'énumération exhaustive des individus humains, mais la signification compréhensive de l'humain susceptible de guider et de régler une énumération des humains.

L'humanité, c'est la personnalité de la personne, comme l'objectivité était la chose; c'est le mode d'être sur lequel doit se régler toute apparition empirique de ce que nous appelons un être humain, c'est la constitution ontologique des « étant » humains en langage heideggerien.

C'est cette constitution que je projette quand je pense l'homme, quand je déclare l'humain.

En quoi consiste cette constitution de l'être-homme? A vrai dire nous le savons déjà, puisque nous n'avons pu élaborer les deux notions antithétiques de caractère et de bonheur qu'à partir du projet de l'homme et comme prélèvement sur ce projet, de la même manière que nous n'avons pu élaborer les notions de sens et de perspective qu'à partir de la chose et sur la chose, en considérant tour à tour qu'elle m'affecte par ses apparitions unilatérales, par ses silhouettes, et que je la pense dans l'unité de son sens présumé, signifié et dit.

De même c'est sur l'idée de l'homme que nous avons fait apparaître ce que nous avons appelé perspective affective, perspective pratique et finalement perspective singulière du caractère : le caractère n'est pas autre chose que l'étroitesse de mon accès à toutes les valeurs de tous les hommes à travers toutes les cultures; nous n'avons donc pu réfléchir le caractère qu'à partir d'une idée,

mal thématifiée, celle d'un champ de motivation défini par cette accessibilité à l'humain dans son ensemble; si je dis avec Alain que je suis capable de tous les vices et de toutes les vertus, mais « selon la formule de vie inimitable que chacun a pour loi », je présuppose l'homme en posant la singularité de chacun. Si le caractère ne doit pas être une chose ou un portrait figé vu du dehors, il est une perspective sur l'humanité. La similitude humaine est impliquée dans l'altérité mutuelle des caractères singuliers.

Mais le pôle opposé au caractère, le pôle du bonheur, je ne le conçois pas autrement que comme le terme extrême de l'œuvre de l'homme; je ne formerais pas l'idée du bonheur si je ne formais celle d'une destination, d'une assignation de l'homme, que nous avons vue réglée par l'exigence de totalité; parce que l'homme exige la totalité du sens, son désir est dirigé vers le bonheur, comme totalité du sens et du contentement.

Si donc je ne pense caractère et ne pense bonheur que *sur* l'idée d'homme, qu'est-ce que je pense en pensant homme ?

Une simple forme assurément. Mais une forme qui prescrit d'emblée une « synthèse ».

Quelle synthèse ? on se rappelle que l'objectivité n'était pas autre chose que l'attente d'une réalité qui soit à la fois susceptible d'apparaître en m'affectant dans ma réceptivité et de se laisser déterminer par une parole articulée. Par la forme de la personne je me propose une synthèse d'un nouveau genre : celle d'une fin de mon action qui serait en même temps une existence. Une fin, par conséquent un terme à quoi se subordonnent tous les moyens et tous les calculs de moyens; mieux, une fin en soi, c'est-à-dire dont la valeur ne soit subordonnée à rien d'autre; et en même temps une existence que l'on constate, mieux une présence avec laquelle on entre dans des relations de compréhension mutuelle, d'échange, de travail, de société.

Les indications de Kant à cet égard sont très instructives; elles le sont d'autant plus qu'il n'a pas spécialement médité sur la symétrie entre la synthèse de la chose et la synthèse de la personne, tant il est préoccupé de réduire la personne à un simple « exemple » de la loi (on verra plus loin à quel souci répond notre effort pour dégager cette constitution de la personne de l'emprise de la morale); « les êtres raisonnables, dit-il, sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi... » (*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, éd. Delbos, p. 149). « L'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme une

fin en soi et non pas seulement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré » (149). Selon une expression plus frappante encore, dont le raccourci révèle de façon saisissante la constitution « synthétique » de la personne, celle-ci est « une existence ayant en soi-même une valeur absolue »; ou encore : « une fin objective, c'est-à-dire une chose dont l'existence est une fin en soi ». C'est cette synthèse de la raison et de l'existence dans l'idée de fin en soi que Kant énonce dans la proposition la moins approximative de toutes celles que nous venons d'énumérer : « la nature raisonnable existe comme fin en soi » (150).

Ainsi le Soi, le Soi comme personne, se donne d'abord dans une intention. C'est en posant la personne comme fin existante que la conscience se fait conscience de soi. Ce soi est encore un soi projeté, comme la chose était le projet de ce que nous appelions « conscience ». La conscience de Soi est, comme la conscience de chose, une conscience intentionnelle. Mais alors que l'intention de la chose était une intention théorique, l'intention de la personne est une intention pratique; ce n'est pas encore une plénitude éprouvée, c'est un « à-être »; la personne est « à-être »; la seule manière d'y accéder c'est de la « faire être »; en langage kantien : la personne est une manière de traiter l'autre et de se traiter soi-même. C'est pourquoi Kant formule l'impératif en ces termes : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». L'humanité est la façon de traiter les hommes, aussi bien toi que moi. Ce n'est ni toi, ni moi, c'est l'idéal pratique du « Soi » aussi bien en toi qu'en moi.

Si donc la personne est d'abord l'idéal de la personne et plus précisément « la synthèse » de la raison et de l'existence, de la fin et de la présence, il doit être possible de remonter de cette idée au vécu dans lequel il se constitue.

C'est dans un sentiment moral spécifique, que Kant a appelé le respect, que se constitue cette synthèse de la personne. Il y a ainsi une similitude frappante entre la situation du respect dans la philosophie pratique de Kant et celle de l'imagination transcendantale dans la philosophie théorique. C'est de l'imagination transcendantale que procède la synthèse de l'objet; c'est dans l'imagination transcendantale que se rencontrent les deux pôles de l'entendement et de la réceptivité. C'est aussi du respect que procède la synthèse de la personne comme objet éthique. On va voir de quelle « disproportion » le respect va être la synthèse subjective fragile.

Faisons donc route quelque temps avec Kant, nous réservant d'élargir par la suite la perspective étroitement morale de l'analyse du respect⁷.

De même que l'imagination transcendantale était le troisième terme homogène à la fois à l'entendement et à la sensibilité, le *respect* est aussi un paradoxal « intermédiaire », qui appartient à la fois à la sensibilité, c'est-à-dire ici à la faculté de désirer, et à la raison, c'est-à-dire ici à la puissance d'obligation qui procède de la raison pratique. L'imagination était la condition de la synthèse dans l'objet, le respect est la condition de la synthèse dans la personne.

Intermédiaire paradoxal, en effet : car l'on dirait du respect, à plus juste titre encore que de l'imagination transcendantale, « qu'il reste un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine... » Clair dans son objet, l'humanité de la personne, il est en lui-même cette chose obscure que Kant appelle un mobile *a priori* dont on ne peut parler qu'en rapprochant des termes opposés, sans en montrer l'unité véritable. Après avoir démontré que la raison pure n'est pratique que si elle exclut la faculté de désirer — « la raison pure est prati-

7. Je suis très conscient de déplacer ici la pointe de l'analyse kantienne du respect; pour Kant, le respect est respect de la loi et la personne n'en est qu'un exemple; j'use donc librement du kantisme en mettant directement en rapport d'intentionnalité respect et personne. Mais, en trahissant l'orthodoxie kantienne, je crois dégager la philosophie kantienne de la personne qui est esquissée dans les *Fondements* et qui est étouffée dans la *Critique de la Raison pure*, entièrement consacrée à élucider la synthèse de la volonté et de la loi dans l'autonomie. Les *Fondements* esquissent un développement qui se laisse difficilement réduire à la simple recherche du fondement de l'autonomie et qui vise à restituer une certaine plénitude à la réflexion morale, en sens inverse de la formalisation nécessaire à l'élaboration du pur impératif formel. C'est à cette recherche de plénitude que répondent les formules successives de l'impératif catégorique qui ont recours successivement à l'idée de nature, puis de personne, puis de règne. Qu'il y ait là bien autre chose qu'une simple illustration de la règle formelle, mais la contrepartie possible du formalisme, Kant lui-même en propose l'idée : « Toutes les maximes, dit-il, ont : 1) une forme qui consiste dans l'universalité... 2) une matière, c'est-à-dire une fin... 3) une détermination complète de toutes les maximes par cette formule... Le progrès se fait ici en quelque sorte selon les catégories, en allant de l'unité de la forme de la volonté (de son universalité) à la pluralité de la matière (des objets, c'est-à-dire des fins) et de là à la totalité ou l'intégralité du système » (164). Cette précieuse indication, que Kant limite aussitôt en posant que cette progression sert seulement à rapprocher la raison de l'intuition et par là du sentiment, est une invitation à considérer la philosophie de la personne, non comme une illustration, mais comme le passage de la « forme » à la « matière » en direction de la « détermination » complète de toutes les maximes, laquelle n'est atteinte qu'avec l'idée d'un règne des fins.

au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible » (91). Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la « faille » existentielle qui fait la fragilité de l'homme.

2 ?
 Cette analyse du vécu fragile dans lequel se constitue la notion de personne a donc été menée avec les ressources de la morale du kantisme; les réserves qu'on peut faire au kantisme, sur le point précis du rapport entre personne et loi, n'altèrent pas radicalement le caractère éthique de l'analyse. Par contre on peut objecter à cette analyse qu'elle ne convient pas du tout à une anthropologie de la faillibilité, car elle procède d'une anthropologie pessimiste dominée par la théorie du *mal radical*. C'est une sensibilité déjà déçue que le moraliste kantien présuppose dans l'analyse du respect et qu'il exclut de la sphère morale. On ne saurait donc sans cercle vicieux invoquer pour une anthropologie de la faillibilité une philosophie morale qui se meut dans le cercle de la déchéance. Il faudrait même aller plus loin et récuser pour le genre d'investigation que nous poursuivons ici, toute anthropologie liée à une vision éthique du monde : le moraliste part d'une situation où la dualité du bien et du mal est déjà constituée, où l'homme a déjà choisi le côté du mal; c'est à partir d'une telle situation de guerre entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même, que se posent tous les problèmes moraux de la réconciliation, de la paix, de l'unité.

2
 L'objection est forte et l'on ne peut se contenter de répondre que Kant ne met pas le mal dans la sensibilité comme telle, mais dans une maxime de la volonté qui renverse l'ordre de prééminence entre la loi et la sensibilité; car, dans une vision éthique du monde, un tel choix mauvais a déjà été commis et la sensibilité, sans être elle-même le principe du mal, tourne vers le moraliste un visage altéré par les passions d'avidité, de puissance et de gloire. Dès lors, l'analyse du respect est écrasé par le dualisme du Logos et du Pathos que toute théorie des « passions » impose.

Il ne suffit pas non plus de répondre que Kant ne met pas la sensibilité entre parenthèses en tant que mauvaise mais en tant qu'empirique; que c'est la rigueur critique et non le rigorisme moral qui impose son exclusion.

Cette interprétation purement « méthodologique » de l'exclusion de la faculté de désirer hors du cercle de la moralité est assurément très valable, mais ne convient que pour la première phase de

« humilier » sa présomption, si elle n'avait « accès » à elle ? La racine de cette contrainte, l'origine de cette humiliation, c'est une détermination pure de la sensibilité par la raison, une reprise de la faculté de désirer par la rationalité qui l'élève au-dessus de la simple nature; la parenté du respect avec l'admiration et le sublime fournit ici une « analogie » décisive; quelque effort que Kant fasse pour distinguer le respect et l'admiration, c'est à quelque chose comme de l'admiration qu'il cède quand il s'écrie à la manière de Rousseau : « Devoir! nom sublime et grand... etc. » (91); le respect est ainsi enraciné dans quelque chose comme une disposition du désir pour la rationalité, telle la générosité cartésienne qui est action et passion tout à la fois, action du libre arbitre et émotion dans la profondeur corporelle. Tel encore l'Éros platonicien qui souffre et se réjouit de sa parenté avec le monde métémpirique. Certes, dans l'économie de la déchéance, qui est aussi celle de l'éthique, le respect ne peut résorber son aspect négatif de coercition dans son aspect positif d'aspiration. Mais coercition et aspiration ne sont pas au même niveau : la coercition est l'enveloppe psychologique, l'apparence vécue, l'aspiration est la racine anthropologique. C'est pourquoi la *Méthodologie de la Raison pratique*, qui se place au point de vue de « l'accès » des lois de la raison au *Gemüt*, de leur influence sur les maximes de cet esprit, amorce un dépassement du dualisme éthique vers une anthropologie plus radicale, symbolisée par le terme de *Gemüt*. Le *Gemüt* est ce lieu où la raison, la représentation du devoir, a une « force » immédiate, est capable de soi-même d'emporter la « préférence »; « si la nature humaine n'était pas ainsi constituée (*geschaffen*), jamais aucun mode de représentation de la loi par des ambages et par des moyens de recommandation ne produirait la moralité de l'intention » (161). Ce recours à une constitution de la nature humaine conduit à mettre en évidence la « propriété de notre *Gemüt* », à savoir « cette capacité à recevoir (*Empfänglichkeit*) un intérêt pur moral » (162). Ce pouvoir de subir l'influence du mobile moral est bien la racine que nous cherchons à mettre à nu. Mais c'est une théorie du *Gemüt* qu'il faudrait faire et non plus seulement une théorie de la raison finie. C'est cette théorie que Kant évoque dans la fameuse apostrophe de la *Critique* : « Deux choses remplissent le cœur (*Gemüt*) d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » Admiration et vénération sont au-delà ou en deçà d'une

lisme « éthique »; cette polarité ne présuppose aucune déchéance : tous les aspects de finitude ont été regroupés à partir du thème de la perspective finie; tous les aspects d'infinitude l'ont été à partir de l'idée de Sens ou de Verbe. On peut donc déjà dire que le respect est la synthèse fragile dans laquelle se constitue la forme de la personne, comme l'imagination transcendante était la synthèse cachée dans laquelle se constitue la forme de la chose.

Il reste à prolonger cette constitution du moment « pratique » du respect par une constitution de son moment « affectif », bref à dévoiler la texture du *Gemüt*, du *sentiment* en tant que tel.

l'objectivité de la chose, *sur* l'humanité de la personne : tenons-nous enfin, avec le sentiment, le moment où la disproportion devient pour soi ? C'est ici que nous retrouvons la précieuse idée de Platon sur le θυμός, fonction médiane par excellence dans l'âme humaine; le θυμός est la transition vivante du βίος au λόγος; il sépare et unit tout à la fois l'affectivité vitale ou désir (ἐπιθυμία) et l'affectivité spirituelle que le *Banquet* appelle ἔρωσ; tantôt, dit Platon, dans la *République*, le θυμός combat avec la raison dont il est l'énergie et le courage, tantôt il lutte avec le désir dont il est la puissance d'entreprise, d'irritation et de colère. Une théorie moderne du sentiment peut-elle revenir à cette intuition de Platon ?

Si cela était possible, il faudrait dire que la troisième instance d'une anthropologie de la faillibilité est le « cœur », le *Gemüt*, le *Feeling*. En s'avancant par degrés de la conscience en général à la conscience de soi et au sentiment, ou si l'on préfère du théorique au pratique et à l'affectif, l'anthropologie philosophique progresserait vers un point à la fois plus intime et plus fragile; le moment de fragilité de la conscience en général était, on s'en souvient, l'imagination transcendante, à la fois intellectuelle et sensible; mais l'imagination transcendante, point aveugle de la connaissance, se dépassait intentionnellement dans son vis-à-vis (la chose); aussi la synthèse de la parole et de l'apparence est-elle synthèse dans la chose même ou plutôt dans l'objectivité de la chose.

Le second moment de fragilité était celui du respect; il correspondait au projet du soi, de la personne; mais la constitution paradoxale, disproportionnée, du respect se dépassait intentionnellement dans la représentation de la personne qui était encore une espèce de synthèse objective ou objectale.

Le « cœur » serait le moment fragile par excellence; le cœur inquiet; en lui s'intérioriseraient toutes les disproportions que nous avons vu culminer dans la disproportion du bonheur et du caractère.

Mais une philosophie du « cœur » est-elle possible, qui ne soit pas rechute au pathétique, mais qui soit portée au niveau de la raison — au sens propre du mot niveau —, au niveau de cette raison qui ne se contente pas du pur, du radical, mais qui demande le total, le concret ?

Le sens dans lequel il faut chercher nous est indiqué par le mouvement même de la réflexion antérieure; cette réflexion s'est constituée par réduction du pathétique; mais ce pathétique n'était pas dénué de toute thématique; il n'était pas totalement étranger à

la sphère de la parole; il avait même un langage approprié : mythe et rhétorique; si donc ce pathos était déjà mythos, c'est-à-dire parole, il doit pouvoir être restitué dans la dimension du discours philosophique. Or ce mythos disait la crucifixion originare qui est la misère de l'être du milieu. Ce thème, une réflexion simplement transcendante sur la chose ne l'a pas pleinement restitué, ni même la réflexion pratique sur la personne. Si une philosophie du sentiment était possible, c'est le sentiment qui devrait exprimer la fragilité de l'être intermédiaire que nous sommes. Autrement dit, l'enjeu d'une philosophie du sentiment, c'est l'écart même entre l'exégèse purement transcendante de la « disproportion » et l'épreuve vécue de la « misère ».

Les deux questions sont liées, la question de méthode et la question de fond : la question de la possibilité d'une philosophie du sentiment et celle d'un achèvement de la méditation sur la « disproportion » dans la dimension du sentiment. C'est ensemble qu'il faut les résoudre.

1. Intentionnalité et intimité du sentiment

Qu'il soit possible d'achever l'anthropologie dans une philosophie du sentiment, une réflexion sur la fonction universelle du sentir par rapport au connaître suffit à l'établir. C'est en effet dans la genèse réciproque du connaître et du sentir que la signification du sentir apparaît. Considéré hors de cette genèse mutuelle, le sentiment n'est plus qu'un mot qui recouvre une multitude de fonctions partielles : régulations affectives, émotions dérégulantes, états affectifs internes, intuitions vagues, passions, etc. Replacés dans le mouvement de leur mutuelle promotion, sentir et connaître « s'expliquent » l'un par l'autre : d'un côté le pouvoir de connaître, en se hiérarchisant, engendre véritablement les degrés du sentiment et arrache ce dernier à son essentielle confusion; de l'autre le sentiment engendre véritablement l'intention du connaître à tous ses niveaux. C'est dans cette genèse mutuelle que l'unité du sentir, du Fühlen, du feeling, se constitue.

Cette réciprocité du sentir et du connaître peut être établie par le moyen d'une analyse intentionnelle assez simple. Négligeant pour l'instant la différence de niveau des sentiments interrogés et considérant seulement la relation « horizontale » que le sentiment institue entre le moi et le monde, nous pouvons nous demander ce

que signifie le rapport entre l'amour et l'aimable, entre la haine et le haïssable; cette relation que nous appelons « horizontale » est nécessairement très abstraite, puisqu'elle néglige la différence de niveau des réalités mêmes que le sentir et le connaître désignent : amour de chose, de personne, de valeurs, d'être, etc. Mais cette abstraction est favorable à une investigation préalable de la structure intentionnelle qui fait l'unité de tous les modes du sentir.

Il est remarquable que cette analyse débouche tout de suite sur une « aporie ». Le sentiment — l'amour, la haine — est sans aucun doute intentionnel : il est un sentir « quelque chose » : l'aimable, le haïssable. Mais c'est une intentionnalité bien étrange, qui d'une part désigne des qualités senties *sur* les choses, *sur* les personnes, *sur* le monde, d'autre part manifeste, révèle la manière dont le moi est intimement affecté. Ce paradoxe est bien embarrassant : dans le même vécu coïncident une intention et une affection, une visée transcendante et la révélation d'une intimité. Bien plus, c'est en visant des qualités senties *sur* le monde que le sentiment manifeste un moi affecté. L'aspect *affectif* du sentiment s'évacue dès que s'efface son aspect intentionnel; ou du moins il s'enfonce dans une indicible obscurité; c'est seulement grâce à sa visée, à son dépassement dans un senti, dans un « corrélat » affectif, que le sentiment peut être exprimé, dit, communiqué, élaboré dans une langue de culture. Nos « affections » se lisent sur le monde qu'elles développent et qui en réfléchit les espèces et les nuances.

On ne peut donc évacuer le moment intentionnel du sentiment sans évacuer en même temps le moment d'affection du moi. Et pourtant d'autre part nous hésitons, à juste titre, à appeler ces corrélat du sentiment des *objets*. Le haïssable, l'aimable, sont « visés » *sur* les choses, mais n'ont pas la subsistance propre des objets qu'on n'a jamais fini d'observer. Ce sont seulement des qualités qui doivent être « fondées » dans les objets perçus et connus pour apparaître dans le monde; le propre de ces corrélat intentionnels est de ne pouvoir se séparer des moments représentatifs de la chose; ce sont des corrélat intentionnels, mais sans autonomie; c'est l'objet perçu et connu qui leur fournit un centre de signification, un pôle d'objectivité et, si l'on peut dire, le substantif de la réalité; par eux-mêmes l'aimable et le haïssable ne sont que des épithètes flottantes; elles ne sont pas « dans » la conscience, certes, puisqu'elles sont le visé et le signifié; mais le moment d'extériorité ne leur appartient pas : il appartient au perçu comme

11
pas intentionnel
je m'adresse
pas des personnes
les mais
à la personne
et à la chose

même pas
cela

aussi le sens réel, dont le sens manifeste n'est en retour qu'un symptôme. Le sentiment est le lieu de tous les masques, de toutes les dissimulations, de toutes les mystifications; ne le savions-nous pas, avant Freud, par la Rochefoucauld et Nietzsche? Certes. Mais cette observation confirme plutôt qu'elle n'infirme que le sentiment *manifeste* les tendances; car la dissimulation est encore une péripétie de la manifestation. Aussi loin en effet que l'on puisse et que l'on doit aller dans la voie du soupçon à l'égard du sens apparent, c'est lui qui introduit les pulsions dans la dimension du signifiant; le sentiment est révélateur d'intentionnalité; que ce révélateur soit dissimulant, c'est une complication supplémentaire qui ne retire rien au rapport fondamental de manifestation qui relie « l'agi » au « senti »; c'est bien pourquoi le sens latent ne saurait être qu'une exégèse du sens apparent, comme la recherche d'un meilleur sens; le non-sens ou l'insensé est encore dans la dimension du sens, dans laquelle se meut le sentiment; c'est toujours du sens le moins signifiant au sens le plus signifiant que se meut l'herméneutique du sens; et le psychothérapeute, en procédant à cette exégèse du sens, n'a pas d'autre ambition que de faire accepter un nouveau sens qui sera vécu sur un mode plus authentique et qui manifestera de manière plus véridique la réalité intentionnelle de la vie.

Nous pouvons maintenant embrasser dans toute son ampleur la dialectique du sentir et du connaître. Alors que par la représentation nous nous opposons des objets, le sentiment atteste notre coaptation, nos harmonies et nos désharmonies électives, à l'égard de réalités dont nous portons en nous l'effigie affective sur le mode du « bon » et du « mauvais ». Les scolastiques avaient un mot excellent pour exprimer cette coaptation mutuelle du vivant aux biens qui lui conviennent et aux maux qui lui disconviennent; ils parlaient d'un lien de connaturalité entre mon être et les êtres. Ce lien de connaturalité, nous l'opérons de façon silencieuse dans toute notre vie tendancielle; nous le ressentons de manière consciente et sensible dans toutes nos affections, mais nous ne le comprenons, dans la réflexion, que par contraste avec le mouvement d'objectivation du connaître. Aussi ne peut-on définir le sentiment que par ce contraste même entre d'une part un mouvement par lequel nous « détachons » face à nous et nous « objectons » les choses et les êtres, et d'autre part un mouvement par lequel nous nous les « approprions » et les intériorisons en quelque sorte.

objets imparfaitement objectifs sont au contact; les sentiments inauthentiques sont superficiels; les vrais objets sont à distance et les vrais sentiments profonds; ils nous atteignent, parfois nous transpercent, telle la blessure intime d'un grand deuil.

En sens inverse, par souci de rendre justice à l'intentionnalité spécifique du sentiment, nous lui prêtons des objets ou des quasi-objets que nous appellerons *valeurs*; nous nous sommes risqués, il est vrai, à parler plus haut de « valence » avec certains psychologues contemporains et à nommer « bon » et « mauvais » avec les scolastiques et Descartes le répondant intentionnel de l'amour et de la haine, le convenable et le non-convenable, l'approprié et l'étranger, le congénère et l'hostile sur lesquels se règle notre action; les sentiments modulent en effet sur l'absence, la distance et la présence de ces « valences », de ce « bon » et de ce « mauvais »; amour et haine, désir, espoir et désespoir, crainte et audace, se laissent dénombrer, dit Descartes, « à raison des diverses façons que [les objets qui meuvent nos sens] nous peuvent nuire ou profiter ou bien en général être importants » (*Traité des passions*, art. 52). Notre analyse intentionnelle nous permet d'aller jusqu'à l'épithète du bon et du mauvais, du convenable et du nuisible (voire jusqu'aux épithètes substantivées de valence, d'importance et de nuisance), mais non au-delà. L'introduction de la notion de valeur met en jeu deux opérations qui dépassent notre analyse présente et sur lesquelles nous ne nous prononçons pas ici : on ne peut parler de valeur qu'au terme d'une « réduction » opérée précisément sur le « bon » et le « mauvais », donc sur les biens, valences, nuisances, au sens qu'on vient de dire; cette réduction, qu'on peut bien appeler réduction eidétique, consiste à mettre entre parenthèses la valence de la chose, de manière à faire surgir devant l'esprit l'essence qui est *a priori* du bon et du mauvais ici et maintenant. En outre ces essences ne méritent le nom de valeur que référées les unes aux autres et saisies dans un ordre de préférence; c'est cette préférence *a priori* qui révèle les valences comme valeurs en leur conférant un prix relatif; en référence à un *ordo amoris*, cette réduction à l'essence et cette intuition préférentielle sont les deux conditions auxquelles on est en droit de parler de valeur; or ce sont des actes de l'esprit, sans doute un seul et même acte de l'esprit, une seule et même intuition à la fois essentielle et préférentielle, qu'il ne convient pas d'appeler sentiment, mais intuition préférentielle, si l'on veut en respecter la nature propre : l'agréable et le désagréable, éprouvés sur les cho-

ses, ne sont pas encore valeurs; ils ne le deviennent que réduits à l'essence et confrontés dans une vue préférentielle à d'autres valeurs. En deçà de cette réduction et de cette vue préférentielle, le sentiment ne vise que des « biens » et des « maux »; encore ces faux substantifs ne désignent-ils que les signes intentionnels de nos affections.

2. « *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate.* »

Si le sentiment manifeste ce que vise la vie, s'il révèle l'orient des tendances qui tendent notre vie vers le monde, le sentiment doit *ajouter* une dimension originale à la compréhension simplement transcendantale de la réalité humaine. En retour si le sentiment ne manifeste son sens que par contraste avec l'œuvre d'objectivation du connaître, si sa fonction générale est d'intérioriser la réalité que nous nous objectons, l'avènement du sentiment est nécessairement contemporain de celui de la connaissance. Et l'on comprend que la disproportion du connaître puisse à la fois se refléter et s'achever dans celle du sentiment.

Une réflexion conjointe sur le connaître et sur le sentir doit donc maintenant nous mettre en face du thème central de cette méditation : à savoir que le sentir se dédouble *comme* le connaître, proportionnellement au connaître et pourtant *autrement* que le connaître, sur un mode non objectif, sur le mode du conflit intérieur.

La genèse du sentir et du connaître est en effet à double sens. D'un côté la théorie de l'objet introduit un principe de différenciation et de hiérarchie dans la confusion affective; elle lève l'indétermination et l'abstraction dans laquelle l'analyse antérieure restait enveloppée : nous avons pu en effet réfléchir sur les rapports de l'amour et de l'aimable, sans préciser s'il s'agit de choses, de personnes, d'idées, de communautés, ou de Dieu; en s'intériorisant dans le sentiment la relation à l'objet va qualifier le rang des tendances et différencier le sentiment dans son intimité même; le premier bénéficie d'une genèse mutuelle du sentiment et de la connaissance est donc de conduire d'une analyse *horizontale* entre l'amour et l'aimable en général, à une analyse *verticale* des degrés du sentiment selon le degré des objets; ainsi apparaîtra l'amplitude du sentiment et son intime disproportion.

En retour c'est dans le sentiment que s'achève la prise de cons-

science de cette disproportion qui s'abolissait dans l'objet; c'est dans la *vie* du sentiment que se réfléchit enfin le « terme » intermédiaire dont nous avons cherché en vain à surprendre la conscience vive dans les registres « théorique » et « pratique »; toute notre réflexion sur la disproportion vient donc se concentrer en un point, qui est en quelque sorte le lieu et le nœud de la disproportion; c'est ce nœud affectif que Platon appela *θυμός* et qu'il chercha à situer entre *ἐπιθυμία*, le désir sensible, et la raison dont l'*ἔρως* est par ailleurs le désir spécifique. C'est donc dans le *θυμός* que s'aiguise le conflit intime à la désirabilité humaine; en ce sens, c'est le *θυμός* qui constitue le sentiment humain par excellence.

Notre marche est donc claire : nous nous porterons d'abord aux extrêmes — *ἐπιθυμία* et *ἔρως* — pour comprendre l'amplitude du sentiment à l'image de celle de la raison; nous reviendrons ensuite au moyen terme — *θυμός* —, afin de comprendre la fragilité de l'homme tout entier par celle du sentiment.

L'amplitude et la « disproportion » du sentiment sont donc d'abord une suite de celles du connaître. Or toute notre réflexion sur l'objet s'est organisée autour du thème des deux visées, la visée perspectiviste et la visée de vérité; l'homme nous est apparu comme cet être distendu entre l'appréhension du ceci — ici — maintenant, entre la certitude du présent vivant et l'exigence d'achever le savoir dans la vérité du tout. De quelque nom qu'on appelle cette dualité originaire — opinion et science, intuition et entendement, certitude et vérité, présence et sens — elle interdit de faire une philosophie de la perception avant une philosophie du discours et oblige à les élaborer ensemble, l'une avec l'autre, l'une par l'autre.

Or l'idée d'une « disproportion » originaire du sentiment, contemporaine de celle du connaître, heurte de front un préjugé que la psychologie affective a hérité des anciens *Traité des Passions*, des Stoïciens à Descartes, en passant par saint Thomas; ces traités reposent sur cette idée que l'on peut dériver toutes les « affections » selon un ordre progressif du simple au complexe, en partant d'un petit nombre de passions simples, élémentaires ou principales; toute notre réflexion antérieure nous invite au contraire à renoncer à cette composition des sentiments complexes et à partir non du simple mais du double; non de l'élémentaire, mais du polaire. Si l'on ne se donne pas la disproportion originaire du désir vital et de l'amour intellectuel (ou de la joie spirituelle), on

manque entièrement la spécificité de l'affectivité humaine; on n'obtient pas l'humanité de l'homme en ajoutant un étage à la couche des tendances (et des états affectifs) supposée commune à l'animal et à l'homme; l'humanité de l'homme, c'est cette déniellation, cette polarité initiale, cette différence de tension affective entre les extrémités de laquelle le « cœur » est placé.

Voilà l'hypothèse de travail; comment la mettre à l'épreuve? La mise à l'épreuve que nous proposons consistera à interroger les affections qui terminent le mouvement du besoin, de l'amour, du désir. On peut montrer en effet qu'il y a deux espèces de terminaisons des mouvements affectifs : l'une achève et parfait des actes ou des processus isolés, partiels, finis : c'est le plaisir; à l'autre reviendrait de parfaire l'œuvre totale de l'homme; ce serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existentiel; ce serait le bonheur, non plus l'idée vide de bonheur, que nous avons opposée jusqu'ici au caractère, mais la plénitude du bonheur ou béatitude. C'est donc le discord intime de ces deux terminaisons, de ces deux parachèvements, de ces deux *perfections*, qui peut le mieux manifester la polarité de l'*ἐπιθυμία* et de l'*ἔρως*. Car c'est cette dualité de « fins » qui anime et règle la dualité des « mouvements », des « appétits », et qui scinde intérieurement le désir humain.

Il est possible de soumettre le plaisir à la même critique que celle que nous appliquions naguère à la perspective finie, lorsque nous montrions que la perspective n'est reconnue comme perspective que dans l'intention de vérité qui la transgresse. Il en est de même du plaisir. C'est l'autre visée affective qui le révèle comme plaisir, comme simple plaisir. On le voit déjà dans la puissance de redoublement du sentiment : je puis souffrir de jouir et me réjouir de souffrir; ces sentiments de second degré qui hiérarchisent l'affectivité manifestent déjà le pouvoir du sentiment de se rapporter au plaisir et de se comporter par rapport à lui. Ce redoublement affectif annonce et amorce une sorte de critique immanente du principe du plaisir, sourdement travaillé par le principe du bonheur, une critique elle-même sentie plus que pensée, quelque chose comme un mécontentement dans le simple plaisir qui ne serait pas signe et promesse et arrhes du bonheur.

Or, cette critique affective est fort difficile à distinguer d'une critique morale et moralisante qui rejette le plaisir du côté du mal. Il y a là un piège dans lequel il est malaisé de ne pas tomber. Ce qu'il faut pourtant tenter de restaurer, c'est une critique

proprement affective qui ne soit pas autre chose que la manifestation de la transgression du plaisir par le bonheur. On ne retrouve la clé de cette critique qu'en se plaçant en face non de la méchanceté, mais de la bonté, de la perfection du plaisir, telle qu'Aristote l'a célébrée dans son *Ethique*. Ce n'est pas la méchanceté du plaisir que le bonheur transcende, mais la perfection même du plaisir. A ce prix seulement peut être manifestée la *finitude* du plaisir, plus originaire que toute méchanceté advenue.

Aristote est donc ici le bon guide; il a résisté énergiquement à toute la tradition antérieure qui voyait dans le plaisir une « genèse », un « processus », une errance « illimitée » et finalement la source d'une sorte de malheur d'exister; le plaisir est parfait parce qu'il parfait; il n'est pas en route : « il est en effet un tout et on ne saurait à aucun moment appréhender un plaisir dont la prolongation dans le temps conduirait la forme à sa perfection » (*Eth. à Nic.*, X, 1174 a, 16-17).

Mais sa perfection est une perfection finie. Elle est seulement dans l'instant, précaire, périssable, comme les biens mêmes dont le plaisir manifeste la possession par la jouissance. Aussi cette perfection est-elle une perfection partielle, qui se détache sur l'horizon de la destinée entière, et l'innocence originaire du plaisir est-elle une innocence menacée; le principe de cette menace réside dans la structure horizon-acte; l'agir humain vise à la fois une totalité suffisante à soi qui donnerait, qui serait la béatitude, la jouissance du bonheur, et une réalisation finie dans des actes discrets, dans des « résultats », sanctionnés par une conscience de succès ou plaisir; la station dans le plaisir menace de figer sur place la dynamique de l'activité et de masquer l'horizon du bonheur.

La perfection du plaisir est finie en un autre sens; le plaisir met le sceau de sa perfection sur la vie corporelle; l'exemple même qu'Aristote choisissait pour édifier sa théorie du plaisir-perfection — celui de la sensation agréable, plus précisément du plaisir de voir — atteste que le plaisir ponctue et sanctionne mon enracinement organique dans le monde; il magnifie la dilection dont je chéris la vie qui me traverse et ce centre de perspective que je suis; ainsi c'est la perfection même du plaisir qui m'attache à la vie; car elle manifeste que vivre n'est pas une activité parmi d'autres, mais la condition existentielle de toutes les autres; en affirmant joyeusement le « vivre d'abord », le plaisir ne cesse de suggérer l'ajournement du « philosophe ensuite ». Et

pourtant le plaisir est total comme le bonheur; il figure le bonheur dans l'instant; mais c'est précisément cette contraction du bonheur dans l'instant qui menace d'arrêter le dynamisme de l'agir dans la célébration du *Vivre*.

L'erreur de toutes les philosophies qui ont fait du plaisir comme tel un mal est d'avoir confondu cet attachement spontané et tendanciel au vivre avec une déchéance réelle, effective et préalable; cette perfection finie — au double sens temporel et fonctionnel — est seulement la menace d'une fermeture, d'une obturation de l'horizon affectif; la méchanceté requiert un acte spécifique de préférence; « l'absence de maîtrise et l'intempérance », dont parle Aristote sous le titre des « vices », ne sont pas « passion » (πάθος) mais action (πράξις) et cette action est commise « de plein gré » dans le premier cas, délibérée dans le second; pour que le plaisir devienne un βίος, un « genre de vie », il faut que le méchant le « préfère à tout »; alors il est mené et traîné : mais c'est lui qui s'est livré; l'aveuglement qui lui cache l'horizon du bonheur et la contrainte qui empêche son vouloir de s'élaner sont l'œuvre du méchant. Corrélativement à cette déchéance volontaire, je comprends ce que pourrait être une jouissance originaire qui ne serait pas le tombeau de l'âme mais la perfection instantanée de la vie.

La finitude du plaisir est si peu une méchanceté primordiale que la critique affective qui révèle le bonheur comme son au-delà n'est pas seulement la négation du plaisir, mais sa reprise et sa réaffirmation. Il est frappant qu'Aristote ait hésité entre deux « lieux » pour son discours sur le plaisir et l'ait tour à tour traité comme une préface psychologique à l'exégèse d'un couple spécifique de vertu et de vice, la maîtrise de soi et l'intempérance (livre VII) et comme le degré le plus bas du bonheur (livre X). Le plaisir c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arrêter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain, jusqu'à se confondre avec le bonheur qui serait alors le plaisir parfait.

Cette dialectique intérieure au plaisir lui-même, qui n'est donc pas rejeté dans les ténèbres du vouloir-vivre et de l'égoïsme vital peut être figurée par la dialectique de l'adjectif et du substantif, de l'ἡδύ et de l'ἡδονή; la langue française en a perdu la clé, en transcrivant l'ἡδύ par l'agréable et l'ἡδονή par le plaisir. L'agréable, c'est le plaisir même, le « plaisant », jalonnant la dialectique propre de l'agir; sous la forme de l'agréable, le plaisir se hiérar-

le méchant
le méchant

chise comme l'agir; aussi le voit-on s'esthétiser dans la perception des œuvres d'art, s'intérioriser dans le souvenir du passé, se rendre mobile dans l'agrément de la dépense et du jeu, se dynamiser comme plaisir d'apprendre et de faire effort, s'ouvrir sur autrui dans les plaisirs de l'amitié; il y a encore un plaisir de faire plaisir; il y a même un plaisir de renoncer au plaisir, un plaisir du sacrifice. Il n'y a aucune raison de ne pas appeler « plaisirs » toutes ces mutations du plaisir; la règle d'or d'Aristote, selon laquelle le plaisir est le parachèvement de l'activité sans entrave, fait l'unité de tous les degrés du plaisir : « le plaisir vient parachèver les activités et par suite la vie à laquelle on aspire » (*Eth. Nic.*, X, 1175 a, 15).

Mais l'agréable qui est pur parachèvement se substantifie dans le plaisir et retombe à son modèle sensible et corporel : une statique du plaisir tend à alourdir la dynamique de l'activité et donc aussi celle de l'agréable; cette statique procède subtilement de l'effet dynamisant du plaisir, à savoir sa puissance de relancer et d'accroître une activité par l'attrait de l'agréable; Aristote remarquait déjà que le plaisir que nous prenons dans une activité nous rend indisponible pour une autre : « le plaisir d'écouter de la flûte détruit pour ceux qui l'aiment celui que leur procurerait le discours » (X, 1175 b, 6); en rétrécissant ainsi le champ de disponibilité, il « détruit » les autres activités (X, 1175 b, 23). Ainsi l'agréable suit les activités et tend à ouvrir le jeu; mais le plaisir privilégie une activité et tend à fermer le jeu; ainsi les plaisirs réagissent sur les activités dont ils sont le signe; l'exclusion des plaisirs se répercute dans l'exclusion des activités.

C'est à cause de cette substantification de l'agréable dans le plaisir et de la fermeture de la conscience de bonheur dans la conscience de résultat que la problématique du bonheur doit nécessairement être restaurée au prix d'une certaine mise en suspens du plaisir; on pourrait redécouvrir le bonheur en illimitant le plaisir-adjectif, l'agréable; mais il faut briser la fermeture du plaisir-substantif. C'est pourquoi Aristote ne construit pas directement l'idée du bonheur sur celle du plaisir, ni même de l'agréable, mais remonte au principe même de l'activité et de sa dynamique; le bonheur c'est « le désirable en soi » et non « par rapport à autre chose » (X, 1176 b, 4); c'est dans l'activité même et non pas dans son accompagnement agréable que se lit l'intentionnalité finale du bonheur; c'est pourquoi une certaine « suspension » du plaisir est nécessaire pour que la signification radi-

cale du bonheur puisse apparaître et que le plaisir lui-même puisse être réaffirmé.

Cette suspension du plaisir, en vue de restaurer la dynamique et la hiérarchie de l'agir humain et finalement de retrouver le *suprêmement agréable*, Platon l'opérait déjà dans son célèbre débat avec Calliclès dans le *Gorgias*. Il suffit que Calliclès lui ait accordé la possibilité de distinguer des plaisirs « meilleurs » et des plaisirs « pires » (499 b) pour qu'une critique du plaisir soit rendue possible et amorcée; un « τέλος de tous nos actes » — le bien — est introduit implicitement à titre de mesure de valeur ou du moins de principe, de fondement ou d'exigence pour une mesure concrète, telle que serait un genre de vie (βίος), le style d'une « œuvre d'homme » (500 c); le dédoublement du bon et de l'agréable est ainsi l'instrument de la différenciation de l'agréable lui-même; l'agréable comme tel est sans ordre manifeste; c'est sous le signe du « bon » que se hiérarchisent des « excellences », des ἀρεταί, s'il est vrai que l'ἀρετή de chaque chose consiste en « une ordonnance et une disposition heureuse résultant de l'ordre » et qu'« une certaine beauté d'arrangement propre à la nature de chaque chose est ce qui, par sa présence, rend cette chose bonne » (506 d e). Ainsi l'idée d'une « âme ayant l'ordre » (506 e) est le fil conducteur d'une dialectique affective.

La doctrine grecque de la « vertu » n'a pas d'autre intention que de restituer l'amplitude originaire de l'agréable, par « suspension » du plaisir, et ainsi d'égaliser l'agréable, ou plaisir-adjectif, au bonheur lui-même. L'admirable page du *Gorgias* où Platon compose progressivement les notions de « bon », d'« excellence », d'« ordre », puis retrouve, par l'intermédiaire de celle de « convenable », l'enchaînement des « vertus » classiques de la παιδεία grecque — tempérance, sagesse, justice et piété, courage — amorce toute la suite des *Traité des Vertus* jusqu'à nos jours. Prise en son sens premier d'excellence, la « vertu » est le concept critique qui maintient la visée intentionnelle de l'activité dans son ensemble; en désignant et distinguant les excellences multiples et collégiales de l'action, les « vertus » réorientent l'activité vers sa totalité durable et finale; la tempérance, en particulier, qui concerne directement le bon usage du plaisir, rend à l'activité sa disponibilité et son ouverture; elle est l'ἐποχή « pratique » du plaisir, grâce à quoi la dynamique de la préférence est remise en flux; qui est maître de ses plaisirs est libre de ses

actes et ouvert sur le bonheur; c'est le sens de cette proposition que la prédication morale a rendue si banale : « Le bonheur est une activité conforme à la vertu » (*Eth. Nic.*, X, 1177 a, 11). Prise en effet selon son intention la plus radicale, la critique du plaisir est finalement le long détour d'une justification du bonheur comme plaisir supérieur : « Il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme sage, étant, comme nous l'avons montré, juste, courageux et pieux, soit aussi l'homme parfaitement bon; que l'homme bon fasse, en tout, ce qui est bien et beau; et qu'agissant ainsi il ne puisse manquer d'obtenir le succès et le bonheur, tandis que le méchant, agissant mal, est misérable » (*Gorgias*, 507 c).

Or, ce bonheur que la réflexion sur les « excellences » de l'homme « bon » restitue c'est finalement la forme suprême de l'agréable. La hiérarchie du bon est une hiérarchie de l'agréable lui-même qui le parachève. L'agréable est au bon ce que le plaisir est à la fonction vitale accomplie : un parachèvement éprouvé, ressenti comme un analogon du plaisir. Finalement le plaisir retrouvé au terme de l'époché du plaisir substantif c'est le bonheur comme comble du plaisir adjectif, c'est-à-dire de l'agréable (*Eth. Nic.*, X, 1177 a, 23).

Voilà ce que je comprends avant toute réflexion sur le mal, sur l'hostilité de la sensibilité à l'égard de la loi et sur la coercition du devoir; bien plus, je ne comprends le plaisir comme « pathologique », au sens kantien, qu'à partir de la destination originelle du plaisir, de sa fonction de parachèvement à l'égard du « bon » pris lui-même à tous les niveaux de l'activité humaine. Et s'il est vrai que c'est par le détour d'une réflexion sur les « vertus » que je comprends l'amplitude affective de l'agréable, je comprends aussi ces vertus, avant toute déchéance, comme l'épanouissement, l'accomplissement des puissances ou fonctions de l'homme, bref comme une affirmation plénière et non point comme une coercition et une négation. Le devoir est une fonction du mal; la vertu est une modalité, une forme différenciée de la « destination » (Bestimmung), de « l'œuvre » (ἔργον) de l'homme; la vertu c'est l'essence affirmative de l'homme, préalable à toute déchéance et à tout devoir qui interdit, contraint et attriste.

Au terme de cette dialectique affective, où le bonheur a servi de *thème critique* à l'égard du plaisir, il apparaît que l'idée de bonheur, élaborée dans le cadre étroit de la dialectique du bonheur

et du caractère, n'était qu'une idée, une exigence de totalité opposée à la singularité d'une perspective existentielle; cette idée s'est enrichie d'un sens affectif immense; elle est désormais la forme la plus excellente du plaisir lui-même; en hiérarchisant le plaisir, l'idée de bonheur reçoit de cette critique même la plénitude affective qui lui manquait : elle est le plaisir le plus grand.

Cette amplitude de la vie de sentiment, que les Grecs ont aperçue à l'occasion d'une méditation sur le bonheur et le plaisir, la psychologie contemporaine la retrouve par d'autres chemins. D'un côté la psychologie des sentiments vitaux s'est enrichie de toutes les recherches sur les *régulations* affectives de caractère fonctionnel. De l'autre la philosophie des sentiments spirituels s'est enrichie de toutes les méditations sur les *sentiments* qu'on peut appeler *ontologiques*. Nous ne devons pas sacrifier les unes aux autres, mais plutôt user de cette double invitation de la pensée contemporaine comme d'un moyen pour renouveler l'antique dialectique du plaisir et du bonheur.

La « perfection » du plaisir qui « parachève » l'action accomplie sans entrave, nous l'appelons aujourd'hui fonction régulatrice; tout l'effort des contemporains pour distinguer la fonction utile de signalisation qui s'attache au sentiment du désordre émotionnel et de toutes les autres formes de dérégulation prolonge la lutte d'Aristote contre les dépréciations moralisantes et pathologiques du plaisir.

Il est d'autant plus frappant que la réhabilitation du sentiment comme régulateur conduise aux mêmes embarras que la justification aristotélicienne du plaisir et de sa perfection dans l'instant. Car le sentiment ne reçoit une justification fonctionnelle que dans une perspective d'adaptation au milieu biologique et culturel. Le sentiment signale où nous en sommes sur la voie de la résolution des tensions; ses modalités et ses nuances senties jalonnent les phases de l'action déclenchée par un déséquilibre quelconque et en quête d'un nouvel équilibre. Le sentiment est ainsi une fonction de la rééquilibration du vivant; comprendre son rôle dans ce procès, c'est le comprendre.

Les difficultés commencent à partir de cette reconnaissance du rôle fonctionnel et régulateur du sentiment; ce qui est en question c'est la présupposition la plus générale de cette normativité, à savoir l'idée même d'adaptation à un milieu supposé donné; ce doute concernant l'idée d'adaptation commande toutes les autres questions : quelle est la *validité* en psychologie humaine de

sentent en effet comme des carrières plus ou moins « ouvertes » ou « bouchées », dans lesquels nous pouvons élever notre niveau de prétention; nous sommes ainsi nous-mêmes l'origine de déséquilibres qui ne sont pas déterminés de façon univoque par la tâche sociale; les conditions de notre ajustement ne sont pas définies par le milieu mais partiellement aussi par les exigences que déroule notre personnalité entière qui s'exprime dans le niveau même de nos prétentions. En passant ainsi de l'idée de tâche définie par des normes, à celle de niveau de prétention, déterminé conjointement par la société et par la personnalité du sujet, nous avons introduit, au cœur même des idées d'équilibre, d'adaptation, d'ajustement, un facteur d'inexactitude qui tend à les rendre inutilisables.

Mais nous nous traitons le plus souvent en objets; le travail et la vie en société requièrent cette objectivation; notre liberté même s'appuie sur ces régularités sociales qui nous confèrent une existence coutumière; ainsi nous créons nous-mêmes et en nous-mêmes les conditions de validité des concepts de la psychologie moderne; ces concepts sont adaptés à un homme qui s'adapte.

Mais cette existence objectivée — pour ne rien dire de la « réification » dont nous parlerons plus tard — n'épuise pas la possibilité fondamentale de l'homme. Reprenant pour guide l'amplitude du connaître, nous pouvons toujours dévoiler une amplitude correspondante du sentiment et récuser dans le principe l'identification du sentiment à une régulation affective, à quoi tend la psychologie de l'adaptation.

L'homme serait entièrement et radicalement définissable en termes d'adaptation si l'on pouvait dire que sa vie, son travail et même son intelligence consistent à résoudre des problèmes. Mais l'homme est plus fondamentalement celui qui pose des problèmes, qui ouvre des questions, — ne serait-ce qu'en mettant en question les assises même de cette société qui l'invite à s'adapter de manière non critique à son régime de travail, de propriété, de droit, de loisir, de culture.

C'est à cette puissance corrosive de l'interrogation que s'alimente toute critique portant sur le projet même d'ajustement fermé, d'adaptation finie.

C'est ici que la psychologie de la motivation, en éclatant, vient à la rencontre de la philosophie et de sa dialectique du plaisir et du bonheur; car si la notion contemporaine de régulation affective prolonge la théorie antique du plaisir, qui, selon Aristote, para-

chève l'activité elle-même parfaite, la méditation sur les sentiments qu'on peut appeler spirituels et ontologiques prolonge de son côté « l'érotique » platonicienne, laquelle n'est qu'un aspect de « l'eudémonisme » socratique; quelles que soient en effet les différences dans la conception du Bien et de l'Être à l'intérieur du mouvement socratique, c'est toujours le portrait de l'homme heureux que cherchent à tracer tous les socratiques.

Mais la psychologie du sentiment sans la philosophie de la raison est aveugle : ce qui dans la confusion affective distingue la visée du bonheur de la visée du plaisir c'est la raison, la raison au sens kantien, la raison en tant qu'exigence de la totalité; le bonheur est de même amplitude que la raison; nous sommes capables de bonheur, parce que la raison « demande la totalité absolue des conditions pour une condition donnée » (*Dialectique de la Raison pratique*, début). Je « demande » par raison ce que je « poursuis » par action et ce à quoi « j'aspire » par sentiment. Le sens, la parole, le verbe que nous interrogeons au chapitre premier, la raison pratique qui nous apparaissait déjà, au chapitre second, sous l'idée vide du bonheur, annonçaient ainsi un moment correspondant du sentiment qui serait comme une ouverture affective dans la fermeture du Souci.

On se souvient de ce beau texte où Kant — le philosophe qui a commencé par refuser le bonheur comme principe de la moralité — retrouve, à la racine de toute dialectique et de toute illusion transcendante, « une perspective (Aussicht) sur un ordre de choses plus élevé et plus immuable dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables, par des préceptes déterminés, de continuer notre existence, conformément à la détermination suprême de la raison ». Ce texte fait bien entendre ce que peut signifier une genèse réciproque de la raison et du sentiment.

D'un côté c'est la raison, en tant qu'ouverture sur la totalité, qui engendre le sentiment, en tant qu'ouverture sur le bonheur. En retour c'est le sentiment qui intériorise la raison; il me révèle que la raison est ma raison, car par lui je m'approprie la raison. En langage platonicien : nous sommes de la race des idées; l'Éros qui va vers l'être est aussi ce qui se souvient de l'être comme de son Origine. En langage kantien : la raison est ma « détermination » et ma « destination » — ma « *Bestimmung* » —, l'intention selon laquelle je suis capable de « continuer mon existence ». Bref le sentiment révèle l'identité de l'existence et de la raison, il personnalise la raison.

Sans doute faut-il dire plus, sous peine de retomber à un simple formalisme qui laisse échapper l'essentiel de la révélation du sentiment; dans le texte même de Kant que nous évoquions plus haut, il était question de « cet ordre dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables de continuer notre existence ». Le sentiment n'est entièrement lui-même que par cette conscience d'être déjà dans..., par cet *inesse* originaire. Le sentiment, c'est plus que l'identité de l'existence et de la raison dans la personne, c'est l'appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée.

C'est ici que se manifeste pleinement, quoique dans une confuse anticipation, ce que nous avons appelé plus haut l'identité de l'intention et de l'affection dans le sentiment, où nous avons reconnu la contrepartie de la dualité du sujet et de l'objet. La raison sans le sentiment reste dans la dualité, dans la distance; le sentiment atteste que, quel que soit l'être, nous en sommes : il n'est pas le Tout-Autre, mais le milieu, l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister.

Ce sentiment fondamental, cet Éros par quoi nous sommes dans l'être, se spécifie dans une diversité de sentiments d'appartenance qui en sont en quelque sorte la schématisation; ces sentiments, dits « spirituels », ne sont plus susceptibles d'aucune satisfaction finie; ils constituent le pôle d'infinitude de toute notre vie affective. Cette schématisation se fait dans deux directions, celle de la participation interhumaine à des « Nous », celle de la participation à des tâches, à des œuvres suprapersonnelles qui sont des « Idées ». Selon la première direction, le sentiment fondamental se schématise dans toutes les modalités de la *philia*. L'*inesse* prend la figure d'un *coesse*; l'infinitude du sentiment se manifeste en ceci que nulle communauté historique organisée, nulle économie, nulle politique, nulle culture humaine, ne peuvent épuiser cette exigence d'une totalisation des personnes, d'un Royaume dans lequel nous sommes pourtant et « dans lequel seul nous sommes capables de continuer notre existence »; ce schème interhumain de l'être se ramifie lui-même dans les formes d'accueil au plus lointain et dans l'affinité pour le proche. Mais je ne peux pas plus séparer le proche du lointain, que je ne puis séparer l'amitié pour les personnes du dévouement aux Idées. L'englobant, c'est cette dialectique même des figures de la *philia* à l'intérieur du rapport interpersonnel, à quoi correspondent deux visages du prochain et la dialectique plus vaste des deux appartenances, l'appartenance à un « Nous » et

l'appartenance à des « Idées », qui manifestent notre inhérence à l'être dans son ensemble. La participation interhumaine n'est pas possible sans la conscience de prendre part à un thème créateur qui donne sa teneur de sens à la communauté et ainsi lui confère un lien et un but; c'est toujours une Idée qui donne un horizon de sens à la croissance d'un « nous » et d'une « amitié »; cette participation aimante aux idées est par excellence sentiment noétique ou spirituel; nulle part nous ne sentons avec plus d'évidence que la raison n'est pas l'étrangère mais que nous la sommes, que nous en sommes.

Par le moyen de cette brève schématisation du sentiment ontologique, nous accédons à ce qu'on pourrait appeler la polarité du Cœur et du Souci. Le « cœur » est à la fois l'organe et le symbole de ce que nous venons d'appeler les « schèmes » du sentiment ontologique; on y retrouve aussi bien les schèmes interpersonnels de l'être-avec que les schèmes suprapersonnels de l'être-pour, et que la visée fondamentale de l'être-dans; toujours le Cœur y apparaît comme l'autre pôle du Souci; sa disponibilité foncière s'y oppose toujours à l'avarice du corps et de la vie; le sacrifice est la forme dramatique que, dans une situation de catastrophe, revêt sa transcendence; or le sacrifice atteste, à la limite de la vie, que donner sa vie pour ses amis et mourir pour une idée, c'est la même chose; le sacrifice manifeste l'unité foncière des deux schèmes d'appartenance, le schème de l'amitié et le schème du dévouement (ou du loyalisme). L'amitié est à autrui ce que le dévouement est à l'idée et les deux ensemble constituent la perspective — l'Aussicht — « sur un ordre dans lequel seul nous pouvons continuer d'exister ».

Cette idée d'une « schématisation » du sentiment ontologique permet peut-être de résoudre nombre de difficultés qui s'attachent à la notion même de sentiment ontologique. D'abord la multiplicité des sentiments à intention ou à prétention ontologique cesse d'être une objection dirimante contre l'idée même de sentiment ontologique, si l'on considère que le sentiment est ici promesse plus que possession; il anticipe plus qu'il ne donne; aussi tous les sentiments spirituels sont-ils des sentiments de la transition vers le bonheur. Le bonheur, avons-nous déjà dit, n'est désigné que par les « signes » du bonheur, et ces signes ne sont accessibles que sous le point de vue d'un caractère : aussi une typologie du bonheur n'a-t-elle rien de contradictoire, car il y a bien des manières pour l'individu de se sentir orienté vers l'accomplissement; tel s'attarde

dans les signes et en jouit; tel autre est plus sensible à l'augmentation de sa puissance d'exister et en éprouve de la joie; tel savoure à l'avance son triomphe et exulte; tel se sent comblé gracieusement et abonde en reconnaissance; tel se sent déchargé du fardeau de l'existence, léger, à l'abri de toute menace, et goûte une insouciance de haut rang, une sérénité et une paix inaltérables. Le bonheur ce serait tout cela, à la fois, toujours. Ce qui nous est apparu ailleurs comme une typologie réglée par la diversité des caractères, nous apparaît maintenant comme une schématisation selon la diversité des situations initiales d'où nous appréhendons cet ordre où nous pouvons continuer d'exister; telle situation accentue le lien interhumain et requiert plus d'attention aux personnes qu'aux idées; telle autre accentue le lien par l'idée et fait paraître le sentiment comme capacité de souffrir pour une Cause.

La même idée de « schématisation » du sentiment permet peut-être aussi de rendre compte de sentiments à portée ontologique qui ne se placent pourtant pas sous le signe de l'appartenance aux « Idées » ou de l'appartenance à un « Nous ». Ce sont des sentiments proprement informés, des tonalités, des *Stimmungen*, des sentiments atmosphériques, a-t-on dit aussi. Nous venons d'en nommer quelques-uns, à l'occasion de la typologie du bonheur : jouissance, joie, exultation, sérénité... Leur signification profonde apparaît peut-être en relation aux sentiments « schématisés »; ils sont comme la contrepartie de cette schématisation; par leur caractère informe ils désignent le sentiment fondamental dont les sentiments déterminés sont les schèmes, à savoir l'ouverture même de l'homme à l'être. Certes, tous les sentiments atmosphériques n'ont pas cette intention ontologique : on en trouve à tous les niveaux de l'existence, en particulier au niveau vital (sentiment de bien-être, de malaise, — de bonne humeur, de mauvaise humeur, — de légèreté, de lourdeur, — de vivacité, de fatigue, etc.); tous les sentiments sont susceptibles de prendre forme ou de retourner à l'informe; c'est une conséquence de la structure intentionnelle du sentiment en général : tour à tour il prend forme selon les objets de connaissance auxquels il accroche ses épithètes senties, ou retourne à l'informe selon la loi d'intériorisation, d'introception, de replongée dans le fond de vie d'où les actes intentionnels émergent; c'est pourquoi tout l'informe n'est pas ontologique; l'informe se hiérarchise lui aussi selon les plans d'activité que parcourt l'existence humaine. Mais, si tous les sentiments atmosphériques ne sont pas ontologiques, il est compréhensible que l'ontologique se manifeste

par des « tonalités » affectives informes. On pourrait dire que l'inconditionné, qui est pensé mais non connu par le moyen des déterminations objectives, est ressenti dans une modalité également informe du sentiment; si l'être est « au-delà de l'essence », s'il est horizon, il est compréhensible que les sentiments qui intériorisent le plus radicalement la visée suprême de la raison soient eux-mêmes au-delà de la forme; seules des « tonalités » peuvent manifester la coïncidence du transcendant, selon des déterminations intellectuelles, et de l'intime, selon l'ordre du mouvement existentiel. Le comble du sentiment d'appartenance à l'être doit être celui où ce qui est le plus détaché de notre fond vital — ce qui est absolu, au sens fort du mot — devient le cœur de notre cœur; mais alors on ne peut le nommer, mais seulement l'appeler l'Inconditionné que la raison exige et dont le sentiment manifeste l'intériorité.

Objectera-t-on, en dernier appel, que le sentiment ontologique se supprime lui-même en se divisant en négatif et positif? La contrariété de l'angoisse et de la Béatitude ne plaide-t-elle pas contre l'idée même de sentiment ontologique? Peut-être cette contrariété n'a-t-elle pas d'autre portée que la distinction de la *via negativa* et de la *via analogiae* dans la spéculation sur l'être. Si l'être c'est ce que les êtres ne sont pas, l'angoisse est le sentiment par excellence de la différence ontologique. Mais c'est la Joie qui atteste que nous avons partie liée avec cette absence même de l'être aux êtres; c'est pourquoi la Joie spirituelle, l'Amour intellectuel, la Béatitude dont parlent Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, désignent, sous des noms divers et dans des contextes philosophiques différents, la seule « tonalité » affective digne d'être nommée *ontologique*; l'angoisse n'en est que l'envers d'absence et de distance.

Que l'homme soit capable de Joie, de Joie par l'angoisse et à travers l'angoisse, c'est là le principe radical de toute « disproportion » dans la dimension du sentiment et la source de la *fragilité affective* de l'homme.

3. Le θυμός : avoir, pouvoir, valoir.

La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du *conflit*. Seul en effet le sentiment peut révéler la fragilité comme conflit; sa fonction d'intériorisation, inverse de celle de l'objec-

tivation du connaître, explique que la même dualité humaine qui se projette dans la synthèse de l'objet se réfléchisse en *conflit*. Pour une analyse simplement transcendantale, on s'en souvient, le troisième terme, le terme de la synthèse, celui que Kant appelle imagination transcendantale, n'est rien d'autre que la possibilité de la synthèse dans l'objet; il n'est nullement un vécu, une expérience susceptible d'être dramatisée; la conscience dont il est le ressort n'est pas du tout conscience de soi, mais unité formelle de l'objet, projet du monde. Il en va tout autrement du sentiment; en intériorisant la dualité qui fait notre humanité il la dramatise en conflit; avec lui la dualité polémique de la subjectivité répond à la synthèse solide de l'objectivité.

Une investigation de la dynamique affective, guidée par l'antinomie entre la résolution finie du plaisir et la résolution infinie du bonheur, peut donner constance et crédit à ce qui n'est encore qu'une hypothèse de travail, une grille de lecture. Cette investigation prolongerait les brèves notations consacrées au θυμός, dans le livre IV de la *République*; Platon, on s'en souvient, y voyait le point où se resserre la contradiction humaine : tantôt, dit-il, il se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère; tantôt il lutte pour la raison, dont il devient la puissance d'indignation et le courage d'entreprendre. Voilà la direction dans laquelle il faut chercher, si l'on veut faire apparaître un troisième terme qui ne soit plus seulement intentionnel et perdu dans l'objet, comme l'imagination transcendantale, mais sensible au cœur; car le θυμός, c'est proprement le cœur humain, l'humanité du cœur.

On peut placer sous le signe de ce θυμός, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie affective entre les affections vitales et les affections spirituelles, bref toute l'affectivité qui fait la transition entre le vivre et le penser, entre βίος et λόγος. Il est remarquable que c'est dans cette région intermédiaire que se constitue un *soi*, différent des êtres naturels et différent d'autrui. Le vivre et le penser, dont nous avons exploré les affections spécifiques sous le signe de l'ἐπιθυμία et de l'ἔρωσ, sont tour à tour en deçà ou au-delà du *Soi*; c'est seulement avec le θυμός que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un *Soi*; inversement le *Soi* se dépasse dans les sentiments d'appartenance à une communauté ou à une idée. Le *Soi* est en ce sens lui-même un « entre-deux », une transition. Or cette différence du soi, il faut essayer de la surprendre en deçà de la préférence de soi qui

la rend hostile et méchante; la préférence de soi, qui est la faute ou un aspect de la faute, trouve précisément dans cette constitution de la différence la structure de faillibilité qui la rend possible sans la rendre inévitable. Il faut donc creuser, forer *sous* les « passions » qui, dans la vie historique et culturelle de l'homme, masquent l'innocence de la « différence » sous le couvert de la « préférence » orgueilleuse et meurtrière.

Cette tâche n'est pas aisée; les anciens *Traité des Passions* ont entièrement ignoré ce problème. Ces traités, de type thomiste ou cartésien, se tiennent délibérément dans la dimension du désir à terminaison *finie* et ne rencontrent qu'occasionnellement l'affrontement de deux affectivités, par exemple lorsqu'ils distinguent plaisir sensible et joie spirituelle, ou signalent leur empêchement mutuel ou le retentissement du spirituel dans le sensible. La dialectique affective n'étant pas leur objet principal, ils ont manqué le problème de l'intermédiaire, du *θυμοσ*.

L'analyse de « l'irascible » chez saint Thomas est à cet égard révélatrice; l'irascible n'est pas une instance originale de la vie affective, mais seulement une complication et une péripétie du concupiscible; le cycle concupiscible s'ouvre par l'amour (*amor*), culmine dans le désir (*desiderium*), se ferme par le plaisir (*delectatio, gaudium, laetitia*); parallèlement, la haine (*odium*) se termine à la douleur (*dolor, tristitia*), à travers la répulsion (*fuga*); ces « passions » se distinguent par leur objet : l'aimable, qui est le bien senti comme naturel, approprié, convenable, — le désirable, qui est le même bien senti comme absent et distant, l'agréable, qui est le bien possédé. C'est la même *intention* du « bien » et du « mal » sensibles qui module sur la complaisance, le manque et la présence, et c'est le « repos » spécifique du plaisir qui donne son sens à cette *intention* (bien que ce soit le terme le plus sensible, le désir, qui donne son nom à tout le cycle). Cette remarque est importante, car toutes les passions sont ordonnées à ce terme dernier dans l'ordre de l'exécution, mais premier dans l'ordre de l'intention. « L'irascible » ne rompt pas véritablement ce cycle; il le complique seulement; c'est sur le désir en effet que saint Thomas greffe les passions nouvelles qui tirent de l'une d'entre elles, la colère, leur titre générique; leur objet en effet n'est qu'un aspect du « bien » ou du « mal » : c'est le bien ou le mal en tant qu'ardu, c'est-à-dire difficile à atteindre ou difficile à vaincre; c'est cette péripétie du difficile qui donne occasion à des passions d'affrontement et de combat : l'espoir qui tient l'obstacle pour proportionné à mes for-

ces et le bien pour accessible, le désespoir qui fait paraître le bien hors d'atteinte, la crainte qui ressent le mal comme supérieur à mes forces et invincible, l'audace qui se sent de taille à vaincre l'obstacle, la colère enfin qui, en présence d'un mal déjà là, n'a plus d'autre ressource que de se rebeller et d'infliger représailles à l'offensant. Cette trouvaille de l'irascible est assurément très précieuse, mais dans les limites d'une psychologie de l'adaptation, de l'ajustement fini; dans ces limites elle a le mérite de distinguer le moment d'agressivité comme le long détour de la jouissance; et on peut regretter que Descartes ait aboli cette découverte en bloquant dans une seule « passion », qu'il appelle « désir », le désir thomiste, son contraire la fuite et tout le groupe des passions de l'irascible : espoir, désespoir, crainte, audace et colère.

Cette réduction cartésienne de tout « l'irascible » au désir n'est pas sans raison : elle manifeste que l'irascible ne constitue pas vraiment un niveau affectif original, mais un simple allongement du cycle fini (amour — désir — plaisir; haine — répulsion — douleur); sans en changer fondamentalement le sens, le bien difficile, susceptible ou non d'être atteint, le mal difficile, invincible ou vaincible, restent bien et mal sensibles; aussi les passions de l'irascible restent-elles ordonnées aux valences du concupiscible; la péripétie d'*accessus* et de *recessus* qu'elles règlent ne sont qu'un épisode mouvementé de la marche à la consommation, anticipée dans la « complaisance » de l'amour et orientée par l'*intention quiescens* du plaisir.

Et pourtant ce caractère « intercalaire » des passions de l'irascible est contesté par la description fine; à plusieurs reprises le postulat de cette psychologie centrée sur les biens à consommer-consumer est mis en défaut; l'insertion de la personne d'autrui parmi les objets consommables vers lesquels se dirige l'appétit sensible constitue une péripétie singulièrement plus décisive que l'insertion de l'obstacle et du péril entre le désir et le plaisir, ou entre la répulsion et la douleur (d'autant que les obstacles et les périls les plus importants de la vie procèdent de la réalité intersubjective); or la complaisance et l'union, sur lesquelles se règlent aussi bien le traité thomiste que le traité cartésien, c'est la complaisance pour le bien-chose et l'union avec le bien-chose; il faut même dire qu'en toute rigueur la description du cycle amour-désir-plaisir ne vaut que pour l'union alimentaire; l'amour sexuel n'est pas désir d'union dans le même sens; les requêtes qui le traversent et sur lesquelles nous reviendrons plus loin, en particulier la requête de

réciprocité, excluent qu'il se réduise, sinon par immaturation ou régression, à un besoin d'orgasme pour lequel l'autre ne serait qu'un moyen accidentel et non un partenaire essentiel; dans la structure biologique même du besoin sexuel est inscrite la référence à des signaux externes qui le rattachent d'emblée à un semblable de la même espèce, irréductible à un objet à consommer.

A plus forte raison l'amour d'amitié est-il d'un autre ordre que l'amour de convoitise; bien entendu saint Thomas et Descartes le savaient comme nous; et ils discernaient le rôle d'autrui dans bien d'autres passions que l'amour, dans les passions fondamentales de la haine et de la colère, ainsi que dans plusieurs autres passions « dérivées » — envie, jalousie, etc.²; mais ils n'en tiraient aucune conséquence théorique; ils continuaient de décrire le plaisir en termes généraux comme ce qui parachève une activité non entravée, sans que soit distinguée, dans cette perfection surrogatoire, d'une part la consommation propre au plaisir alimentaire, d'autre part l'union réciproque de l'amitié et plus généralement les modes de « satisfaction » des autres requêtes dont autrui est le vis-à-vis ou l'occasion; le « bien » reste neutre, indifférent à la dis-

2. Ainsi saint Thomas distingue-t-il l'amour d'amitié de l'amour de convoitise; au premier abord la différence est simplement d'accent; le premier est tourné vers *celui à qui* on veut du bien; le second vers le *bien* que l'on veut à quelqu'un; mais l'amî est aimé pour lui-même, « tandis que ce qui est le bien d'un autre n'est bon que relativement. Par conséquent, l'amour dont on aime quelqu'un quand on lui veut du bien est l'amour pur et simple; et l'amour que l'on porte à une chose pour qu'elle devienne le bien d'un autre est un amour relatif » (*Somme Théologique*, I^o II^o, question 26 (l'Amour), art. 4, concl.; trad. fr. Corvez, Desclée, I, p. 93). Du coup l'amour de convoitise ne reste sain qu'aussi longtemps qu'il reste subordonné à l'amour d'amitié, comme la composante narcissique de l'amour (voir ce qu'en dit un commentateur de saint Thomas, M. Corvez, *loc. cit.*, I, p. 218).

On ne peut mieux souligner le bouleversement qu'introduit l'amour de *quelqu'un* dans la description de l'amour de *quelque chose*. Il est d'autant plus étonnant que la théorie du plaisir à laquelle se termine celle de l'amour n'en porte plus trace. L'exemple de la colère est plus remarquable encore; elle a d'abord été décrite comme une insurrection contre le mal déjà là; vue de plus près, elle révèle deux objets : la vengeance qu'elle désire et qui est un bien et l'adversaire contre lequel elle se venge et qui est un mal (qu. 46). Du coup la haine à laquelle on la compare apparaît elle aussi foncièrement intersubjective en tant que volonté de faire du mal à quelqu'un; sa malice est même à cet égard plus grande que celle de la colère, laquelle, en voulant la vengeance, esquisse un mouvement de rétribution, donc de justice punitive; le schéma initial de la haine est profondément remanié par cette remarque; dans le cadre de la psychologie du concupiscible, la haine était seulement une dissonance de l'appétit à l'égard de « ce qui est perçu comme hostile et nuisible » (qu. 29, art. 1, concl.); cette définition générale ne laisse pas prévoir que la référence à autrui lui soit essentielle.

inction entre chose et personne; la distinction, un moment aperçue, entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié, entre la haine comme répulsion et la haine comme volonté de nuire, entre la colère comme irritation contre l'obstacle et la colère comme vengeance contre autrui, est finalement réduite à une distinction accidentelle à l'intérieur de l'idée de « bien » ou de « mal » sensibles. C'est pourtant la rencontre d'autrui qui rompt la figure cyclique et finie de l'appétit sensible.

C'est donc du côté de passions essentiellement et non accidentellement interhumaines, sociales, culturelles, qu'il faut chercher l'illustration du *θυμός*. L'*Anthropologie* de Kant va plus loin à cet égard que les *Traité des Passions*; la trilogie des passions de possession (*Habsucht*), de domination (*Herrschaft*), d'honneur (*Ehrensucht*) est d'emblée une trilogie de passions humaines; d'emblée elle requiert des situations typiques d'un milieu de culture et d'une histoire humaine; d'emblée aussi est contestée la validité d'un schéma indifféremment animal ou humain de l'affectivité.

Mais, avec ces passions de l'*Anthropologie* kantienne, la difficulté est inverse de celle des *Traité* thomiste et cartésien; ceux-ci échappaient de droit au moralisme en réduisant l'affectivité humaine à sa racine animale; les passions élémentaires étaient ainsi placées au bénéfice de l'entreprise purificatrice et libérante de la psychologie aristotélicienne du plaisir; et ainsi saint Thomas et Descartes pouvaient élaborer une « physique » et non une « éthique » des affections primitives. En partant au contraire de passions spécifiquement humaines, Kant se place d'emblée en face des figures *déchues* de l'affectivité humaine; le *Sucht* de chacune de ces passions exprime la modalité d'aberration, de délire, sous laquelle elles entrent dans l'histoire; une anthropologie élaborée d'un « point de vue pragmatique » est sans doute justifiée de procéder ainsi et de considérer les « passions » comme toujours déjà déchues; mais une anthropologie philosophique doit être plus exigeante; elle doit procéder à la restauration de l'originaire qui est à la racine du déchu; de même qu'Aristote décrit la perfection du plaisir par-delà toute « intempérance », il faut retrouver, derrière ce triple *Sucht*, un *Suchen* authentique, derrière la « poursuite » passionnelle, la « requête » d'humanité, la quête non plus folle et serve, mais constitutive de la praxis humaine et du Soi humain; il faut procéder ainsi : car bien que nous ne *connaissons empiriquement* ces requêtes fondamentales que sous leur

visage défiguré et hideux, sous la forme de l'avidité, des passions du pouvoir et de la vanité, nous ne *comprendons dans leur essence* ces passions que comme perversion de ...; il faut même dire que ce que nous comprenons d'abord, ce sont les modalités primordiales du désir humain et constituantes à l'égard de l'humanité de l'homme; et nous ne comprenons, ensuite, les « passions » que comme écart, déviation, déchéance, à partir de ces requêtes originaires. Cette compréhension de l'originaire d'abord, du déchu ensuite, à partir et par le moyen de l'originaire, requiert sans doute une espèce d'imagination, *l'imagination de l'innocence*, l'imagination d'un « règne » où *les requêtes d'avoir, de pouvoir et de valoir* ne seraient pas ce qu'elles sont en fait; mais cette imagination n'est pas un rêve fantastique; c'est une « variation imaginative », pour parler comme Husserl, qui manifeste l'essence, en rompant le prestige du fait; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne, j'aperçois le possible et *dans le possible l'essentiel*; la compréhension d'une passion comme mauvaise requiert cette compréhension du primordial par imagination d'une autre modalité empirique, par exemplification dans un règne innocent.

Sommes-nous alors privés de tout guide dans cette imagination de l'essentiel? Nullement; il est possible de comprendre ce que serait une requête non-passionnelle d'avoir, de pouvoir, de valoir, en rapportant ces instances affectives successives à des dimensions correspondantes de l'objectivité; si notre théorie du sentiment vaut, les sentiments qui gravitent autour du pouvoir, de l'avoir, du valoir, doivent être corrélatives d'une constitution de l'objectivité à un autre niveau que la chose simplement perçue; plus précisément elles doivent manifester notre attachement à des choses et à des aspects de choses qui ne sont plus d'ordre naturel mais culturel; *la théorie de l'objet ne s'achève nullement dans une théorie de la représentation*; la chose n'est pas seulement ce que d'autres regardent; une réflexion qui arrêterait la constitution intersubjective de la chose au stade de la mutualité des regards resterait abstraite; il faut ajouter à l'objectivité les dimensions économique, politique et culturelle; en reprenant la simple nature, elles en font un monde humain. C'est donc le progrès de l'objectivité qui doit jaloner l'investigation de l'affectivité proprement humaine. Si le sentiment révèle mon adhérence et mon inhérence à des aspects du monde que je ne m'oppose plus comme des objets, il faut montrer quels sont les aspects nouveaux d'ob-

jectivité qui s'intériorisent dans les sentiments d'avoir, de pouvoir et de valoir.

En même temps qu'un nouveau rapport aux choses les requêtes proprement humaines instituent de nouveaux rapports à autrui; à vrai dire la mutualité des regards est un rapport intersubjectif bien pauvre; la « différence » d'un Soi ne se constitue qu'en liaison avec des choses qui ont elles-mêmes accédé à la dimension économique, politique et culturelle; il faut donc spécifier et articuler la relation du Soi à un autre Soi par le moyen de l'objectivité qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir.

Cette dernière remarque nous fournit du même coup un principe d'ordre; nous partons de la requête de l'avoir, inhérente aux passions de la possession : c'est là que les relations aux choses commandent le plus manifestement les relations aux personnes; en passant de la requête de l'avoir à la requête de la puissance, nous verrons la relation à autrui prendre le pas sur la relation aux choses, au point que le sacrifice de l'avoir peut devenir la voie austère de la domination; la requête de l'estime d'autrui fait prévaloir enfin, dans la constitution du soi, une doxa, une « opinion » quasi immatérielle. Mais la relation aux choses ne disparaît pas pour autant : pour être moins visible que dans le cas de l'avoir, l'objectivité de niveau politique et culturel continue de jaloner l'émergence des sentiments humains correspondants; cette objectivité devient seulement de plus en plus indiscernable de la relation interhumaine elle-même, dont elle consolide l'événement en institution.

Je dois donc d'abord tenter de comprendre *les passions de l'avoir* — avidité, avarice, envie, etc. — par référence à une requête d'avoir qui eût pu être *innocente*. Cette requête est une requête d'humanité, en ceci que le « moi » s'y constitue en prenant appui sur un « mien »; autant il est vrai que l'appropriation est l'occasion de quelques-unes des plus grandes aliénations de l'histoire, autant cette vérité seconde requiert la vérité première d'une appropriation qui serait constituante avant d'être aliénante.

La dimension nouvelle de l'objet qui doit nous servir de guide ici, c'est *la dimension proprement économique*; en effet la psychologie humaine reste tributaire d'une théorie des besoins animaux tant qu'elle ne cherche pas du côté de l'objet le principe de sa spécificité. Ce n'est pas une réflexion directe sur le besoin qui peut fournir la clé de l'économique; c'est au contraire la consti-

tution préalable de l'objet économique qui peut différencier les besoins proprement humains des besoins animaux; nous ne savons pas ce dont l'homme a besoin avant de savoir ce qui est économiquement un « bien »; la désirabilité humaine est trop plastique, trop indéfinie, pour fournir à l'économie politique une structure solide; elle devient précisément humaine en devenant économique, c'est-à-dire en se rapportant à des choses « disponibles », susceptibles d'être acquises, appropriées, d'entrer dans la relation du mien au moi.

Cette relation spécifique à l'objet économique comporte une signification que ni le concupiscible, ni même l'irascible ne comportaient en tant que tendances animales rattachant le vivant à un milieu naturel; l'objet économique n'est pas simplement source de plaisir ou obstacle à vaincre; il est un bien *disponible*.

Cette transformation radicale du « milieu » animal en « monde » humain renvoie évidemment au fait fondamental du travail. Les choses à désirer et à craindre, dans un milieu naturel, ne sont pas produites par le vivant. L'homme, parce qu'il produit sa subsistance, est un vivant qui travaille. Et parce qu'il travaille, il institue un nouveau rapport aux choses, le rapport économique : alors que l'animal se conserve, l'homme subsiste et s'installe parmi les choses en les traitant comme des possessions.

C'est en refluant de l'objet, comme objet économique, vers l'affectivité correspondante que l'on peut alors faire apparaître la nouveauté des « sentiments » qui s'attachent à l'avoir; alors que le simple besoin n'est que manque orienté, le désir de l'objet économique est relatif à la *disponibilité pour moi* de cet objet; c'est la chose en tant que « disponible » qui suscite tout le cycle des sentiments relatifs à l'acquisition, à l'appropriation, à la possession, à la conservation; ce qui, ici, est proprement sentiment c'est l'intériorisation de la relation à la chose économique, la résurgence de l'avoir dans le moi, sous la forme du « mien »; le moi est alors affecté par l'avoir, qui tient à moi et à quoi je tiens; par ce sentiment j'éprouve à la fois ma maîtrise sur l'avoir dont je peux disposer et ma dépendance à l'égard de ce qui est autre que moi et dont je me rends tributaire; j'en dispose en tant que j'en dépend; et j'en dépends comme d'une chose qui peut m'échapper, se corrompre, être égarée, être prise : l'éventualité de ne-plus-avoir est inscrite dans la tendance à disposer de ...; l'altérité du mien, qui est la faille entre le moi et le mien, est faite de cette menace de perdre ce que j'ai et que j'ai aussi longtemps que je le retiens;

la possession est ainsi l'ensemble des forces qui résistent à la perte.

A son tour cette intériorisation de la relation à la chose économique dans des sentiments spécifiques est contemporaine des modalités spécifiques de la relation à autrui; le mien et le tien, en s'excluant mutuellement, différencient le moi et le toi par le moyen de leurs sphères d'appartenance; absolument parlant, la multiplicité des sujets n'est pas une multiplicité numérique; chaque *ego* garde une frange d'indifférenciation spirituelle qui rend possible la communication et fait de l'autre mon semblable. Mais l'exclusion mutuelle, commencée par le corps en tant que spatialité découpée et occupée, se continue par l'expropriation mutuelle; l'attachement au corps change de caractère par l'interférence de l'attachement au mien; si je tiens à ma maison à cause de mon corps, le rapport à mon corps devient en retour tributaire de la relation économique aux choses qui le nourrissent, le vêtent, le protègent; l'installation, en achevant l'incarnation, la transforme de part en part. Bien plus le rapport d'appropriation envahit de proche en proche la région de l'esprit : je peux être avec mes pensées dans un rapport d'appropriation (j'ai mes idées là-dessus, dis-je); du même coup l'expropriation mutuelle remonte du corps vers l'esprit et achève de scinder le moi et le toi jusque dans leur intimité.

Est-ce à dire que toute innocence de l'avoir soit unimaginable, que l'avoir soit originellement coupable et que la communion humaine ne soit possible qu'au prix du dépouillement de l'avoir ? Certaines formes historiques de l'appropriation sont sans doute incompatibles avec une réconciliation totale; la critique socialiste du XIX^e siècle est à cet égard d'une grande signification; pourtant je ne puis imaginer une suspension de l'avoir si radicale qu'elle ôterait tout point d'appui du moi dans le mien; si la bonté de l'homme doit être possible, même à titre d'utopie du passé ou de l'avenir, cette bonté comporte l'innocence d'un certain avoir; une ligne de partage doit pouvoir être tracée, qui passe non entre l'être et l'avoir, mais entre l'avoir injuste et une juste possession qui distinguerait les hommes sans les exclure mutuellement. Et même si toute innocence devait être refusée à l'appropriation privée, ce serait au niveau d'un « nous » que serait réaffirmé le rapport entre l'homme et l'avoir; par la médiation du « nous » et du « nôtre », le « moi » s'adjoindrait à nouveau un « mien ». Ainsi la variation imaginative rencontre une limite qui atteste la résis-

non --
est pas possible

tance d'une essence : je ne puis imaginer le moi sans le mien, l'homme sans l'avoir; en revanche je puis imaginer une relation innocente de l'homme à l'avoir dans une utopie de l'appropriation personnelle et communautaire. Mythe du paradis où l'homme ne possède que ce qu'il cultive, n'a que ce qu'il crée, utopie à venir exemplifiant la relation originaire de l'homme à l'avoir qui, en fait, se montre dans l'histoire comme relation toujours déjà déçue. De cette relation originaire je ne ferai jamais sortir, par genèse fantastique, les passions de l'avoir; les formes de ces passions naissent d'autres formes historiques et cela sans fin; et la psychologie ne me montrera jamais la naissance de l'impur. L'imagination d'une appropriation innocente n'a pas pour fonction de révéler une origine historique du mal, mais de constituer la signification « mauvaise » du *Habsucht*, en lui donnant pour fonds la requête humaine de l'avoir et en désignant le *Habsucht* comme « perversion » de ce sentiment originaire.

La seconde racine de l'affirmation de soi, celle qui se pervertit en *Herrschaft*, est liée à une nouvelle situation de l'homme, son existence dans des relations de puissance.

Cette relation de l'homme au pouvoir est irréductible à la précédente, bien qu'elle soit partiellement impliquée par elle. Le pouvoir de l'homme sur l'homme est même doublement impliqué dans la relation de l'homme à l'avoir : en un sens technologique d'abord, en un sens économique et social ensuite; il faut tenir présent à l'esprit la différence de principe entre les deux implications du pouvoir dans l'avoir pour comprendre la différence des problèmes soulevés par le pouvoir politique et par ce pouvoir dérivé, impliqué dans les relations de travail et les relations de possession.

Le travail met en jeu des relations de pouvoir de l'homme sur l'homme à l'occasion des relations de force entre l'homme et la nature; par le travail en effet, l'existence humaine prend l'aspect d'une entreprise rationnellement organisée de lutte contre la nature qui fait apparaître la nature comme un réceptacle de forces à vaincre; c'est par le travail que le difficile devient un aspect fondamental de la réalité; l'installation de l'homme parmi les choses est un phénomène de domination, qui fait de l'homme une force qui se soumet des forces. Or, la force de travail de l'homme figure elle-même parmi les forces à soumettre. L'organisation rationnelle de la lutte contre la nature implique aussi une organisation

des efforts humains, selon projet, plan, programme; l'homme entre ainsi en compte parmi les résistances à vaincre par l'homme; son travail est une force productive à organiser; par son travail il entre ainsi dans des relations de subordination. Mais cette relation de subordination, en tant que simple exigence technologique, est seulement un aspect de l'organisation rationnelle de la lutte contre la nature; c'est une subordination d'opérations, d'efficacités et pas encore de personnes; ou plutôt cette subordination d'opérations ne devient une relation de commandement et d'obéissance, dans le travail même, qu'à travers le système économique et social et l'ensemble institutionnel qui définit le régime du travail et non plus seulement sa technologie. Dans son principe la hiérarchisation humaine exigée par le travail en tant que tel procède de la tâche même tournée contre les forces naturelles; c'est cette tâche qui développe une hiérarchie d'exécution, principalement par le moyen des diverses articulations entre la parole qui projette, planifie, prescrit impérativement l'exécution, et les diverses modalités du geste humain.

Les relations de commandement d'ordre purement technologique renvoient ainsi à des relations de domination issues du régime économique-social; il est très manifeste que ce sont les relations des hommes à l'occasion de l'avoir qui introduisent les relations de puissance entre les hommes dans le travail lui-même; celui qui possède juridiquement les moyens de production — individu, groupe, État — ou même simplement celui — individu ou groupe — qui en dispose en gestionnaire de fait ou de droit, exerce la puissance à l'égard de celui qui travaille; la conception capitaliste de l'entrepreneur qui commande à la force de travail parce qu'il possède l'entreprise n'est que l'expression la plus spectaculaire de cette superposition de la domination économique et du commandement technologique; avec d'autres formes juridiques de la propriété de l'entreprise ce rapport entre la domination économique du travail et le commandement technologique du travail change de forme mais ne disparaît pas : quel que soit le titulaire de la propriété, il y a toujours un homme ou un groupe d'hommes qui dispose de la force de travail et pour qui la force de travail est un moyen de production. Dans le cas le plus favorable, celui où le même groupe disposerait économiquement de la force de travail et exécuterait le travail commandé par lui-même, la coïncidence des deux fonctions de domination sociale du travail et de commandement technologique dans le même groupe de coopé-

historique
campbell
de relations
de subordination
l'ont été
springer
un grand
mi 26 ju
28 h 15 min

rateurs-proprétaires mettrait fin, peut-être, au caractère aliéné du travail, mais ne supprimerait pas la différence des deux relations de subordination, technologique d'une part et sociale d'autre part.

Mais à leur tour les relations de domination, issues du régime de l'appropriation — privée, collective, ou étatique — des moyens de production ne se maintiennent que parce qu'elles sont reconues, garanties par des institutions, lesquelles sont sanctionnées par une autorité qui en dernière instance est politique. Cela est si vrai que les relations de domination d'ordre économique-social ne peuvent être changées qu'en transformant la structure proprement politique du pouvoir qui met le sceau de l'institution sur toutes les formes technologiques, économiques et sociales du pouvoir de l'homme sur l'homme.

Le politique concerne une théorie des passions par le phénomène du pouvoir qui lui est essentiel. Et il est aussi important de soustraire le pouvoir que l'avoir à une interprétation purement « passionnelle ». L'autorité n'est pas en soi mauvaise. Le commandement est une « différenciation » nécessaire entre les hommes, impliquée dans l'essence du politique. Comme dit Eric Weil : « L'État est l'organisation d'une communauté historique. Organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions » (*Philosophie politique*, p. 131). Une telle définition du politique, purement formelle, met en jeu non seulement un ensemble organique d'institutions, mais encore un pouvoir de l'homme sur l'homme. Quelle que soit l'origine de l'État et de sa rationalité propre — « nature » indivisible et autarcique de la cité selon Aristote, pacte de chacun avec chacun ou de chacun avec tous selon Hobbes ou Rousseau, esprit objectif dans l'histoire, selon Hegel —, son pouvoir d'organisation et de décision passe par le pouvoir d'un homme, de quelques hommes, à la limite de tous les hommes; la souveraineté passe par le souverain, l'État par le gouvernement, le politique par la politique, l'État par le pouvoir. Considéré comme pouvoir, l'État est l'instance qui détient le monopole de la contrainte physique légitime; à ce titre il est pouvoir de quelques-uns sur tous, pouvoir physique de contraindre. Dans l'État de droit ce pouvoir physique de contraindre coïncide ou coïnciderait avec un pouvoir moral d'exiger; mais, même alors, il serait encore pouvoir de l'homme, pouvoir institué certes, mais pouvoir exercé.

Cette objectivation du pouvoir de l'homme sur l'homme dans une institution est le nouvel « objet » qui peut servir de guide

pouvoir en tant que réalité instituée, qui peut faire apparaître cette distinction de principe entre la « destination au bien » du pouvoir et son « penchant au mal », pour parler comme Kant dans son *Essai sur le mal radical*. C'est sur l'objet que je peux imaginer la « destination » du pouvoir, au cœur même de ses manifestations plus ou moins perverses. En fait, certes, le pouvoir politique apparaît lié au mal — une première fois parce qu'il n'apporte un remède aux passions que par le moyen de sa violence corrective, ainsi que l'ont vu toutes les philosophies pessimistes de l'individu, de Platon à Rousseau, Kant et Hegel, et une seconde fois parce qu'il est lui-même déjà déchu en tant que pouvoir violent. Il reste que je ne comprendrais pas le pouvoir comme mal si je ne pouvais imaginer une destination innocente du pouvoir à partir de quoi il est déchu. Je peux me représenter une autorité qui se proposerait d'éduquer l'individu à la liberté, qui serait pouvoir sans être violence; bref je puis imaginer la différence du pouvoir et de la violence. L'utopie d'un Royaume de Dieu, d'une Cité de Dieu, d'un empire des esprits, d'un règne des fins, implique une telle imagination du pouvoir non violent; cette imagination libère l'essence; et cette essence règle tous les efforts pour transformer effectivement le pouvoir en une éducation à la liberté; c'est par cette tâche pleine de sens que je « confère pratiquement » un sens à l'histoire. Par cette imagination et cette utopie je découvre le pouvoir comme originairement inhérent à l'être-homme; en s'éloignant de ce sens, en se rendant étranger, aliéné, par rapport à ce sens du pouvoir non violent, c'est de lui-même que l'homme s'éloigne.

Si maintenant cette distinction entre pouvoir et violence, imaginée sur l'objet, est reportée dans l'affectivité corrélative de l'objectivité politique, il est possible d'imaginer aussi les sentiments qui sont à la racine des passions du pouvoir; ces sentiments sont l'origine des passions qui les dérèglent. Ces sentiments purs, engagés dans la relation commander-obéir, fondent l'homme comme animal politique.

Derrière la troisième passion selon l'anthropologie kantienne, la passion « d'honneur », de gloire, se tient une requête plus originaire qu'elle, la requête de valoir dans l'opinion d'autrui, la requête d'estime.

Nulle part il n'est plus difficile de distinguer la figure perverse de l'intention constituante, la passion dérégulante du sentiment cons-

recognition
excellence - I know who you are

tituant : vanité et prétention semblent épuiser toute l'essence mensongère de cette existence fantomatique du moi dans l'opinion d'un autre. Nulle part pourtant il n'est plus nécessaire d'appeler des modalités aliénées à l'essence originaire. Car c'est en ce point que se constitue le soi, à la limite de l'économique et du politique et aux confins de ces sentiments d'appartenance à un Nous et de dévouement à une Idée où nous avons discerné plus haut une sorte de schématisation affective de l'Eros philosophique. Il y a dans la requête d'estime un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui. Il y a, entre cette requête d'estime et la position égoïste et solipsiste de la vie, toute la distance entre le simple désir et ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* nomme le désir du désir.

Cette requête de réciprocité, dont nul vouloir-vivre ne peut rendre compte, est le vrai passage de la conscience à la conscience de soi. Or cette demande n'est pas satisfaite par les relations inter-humaines à l'occasion de l'avoir, qui sont des relations d'exclusion mutuelle, ni par les relations à l'occasion du pouvoir, qui sont des relations asymétriques, hiérarchisantes, donc non réciproques. C'est pourquoi la constitution du Soi se poursuit au-delà de la sphère de l'économique et du politique, dans la région des relations interpersonnelles; c'est là que je poursuis le dessein d'être estimé, approuvé, reconnu. Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui; mon « Soi » — si j'ose dire — je le reçois de l'opinion d'autrui qui le consacre; la constitution des sujets est ainsi une constitution mutuelle par opinion.

Mais la fragilité de cette existence en tant que reconnue c'est que « l'estime » qui la consacre soit seulement « opinion », que la τιμή soit δόξα; il y a là la menace d'une existence en reflet et quasi-fantomatique; cette possibilité de n'être plus qu'une phrase d'autrui, cette dépendance à la fragile opinion, sont précisément l'occasion des passions de la gloire qui greffent leur vanité sur la fragilité de l'estime en tant qu'opinion. Cette nature opinante de l'estime maintient la recherche de la reconnaissance dans la zone médiane de l'affectivité, au-dessus du vouloir-vivre, au-dessus même des sentiments constitués autour de l'avoir et du pouvoir, mais en deçà de la sphère de l'Eros, dont Platon disait qu'il engendre dans la beauté, selon le corps et selon l'âme : « Tu sais, dit Diotime, que l'idée de création (ποίησις) est quelque chose de

très vaste : quand en effet il y a, pour quoi que ce soit, acheminement du non-être à l'être, toujours la cause de cet acheminement est un acte de création (205 b). » La constitution mutuelle des hommes dans l'estime mutuelle, tant qu'elle demeure opinion, se tient en deçà de cet engendrement; c'est pourquoi elle ressortit encore au θυμός et non à l'ἔρωσ; mais Platon dit aussi que le θυμός combat parfois avec la raison; n'est-ce pas dans cette estime mutuelle que l'ἔρωσ trouve son meilleur allié? n'est-ce pas en lui qu'il s'incarne, lorsqu'il se *schématise* dans une œuvre commune habitée par une Idée et créatrice d'un Nous dans lequel les individus se dépassent? En retour, si le θυμός peut « combattre avec la raison », n'est-ce pas lorsqu'il se dépasse lui-même dans une quête ardente de la reconnaissance par le moyen de l'estime d'autrui?

Mais s'il est malaisé de situer cette requête d'estime *entre* le vital et le spirituel et *parmi* les sentiments « thymiques » qui médiatisent la vie et l'esprit, il est plus malaisé encore de réfléchir sa constitution *propre*. Nous avons pris pour règle jusqu'ici de nous laisser guider par la constitution de l'objectivité dont le sentiment est la contrepartie par intériorisation. Quelle est ici l'objectivité qui fait suite à celle des « biens » économiques dans la requête de l'avoir et à celle des institutions politiques dans la requête du pouvoir? Il semble bien qu'il n'y ait plus d'objectivité du tout.

Il est tout de même significatif que cette requête d'estime, toute dépendante qu'elle soit de l'opinion, se nomme « reconnaissance ». Je ne veux pas seulement appuyer le moi sur le mien, je ne veux pas seulement dominer pour exister, je veux être reconnu. Est-ce par hasard que reconnaissance dérive de connaissance? Seuls des êtres de connaissance sont des êtres de reconnaissance. Mais à quels objets constitués s'appuie la reconnaissance comme sentiment?

Il me semble qu'on peut dire deux choses : l'estime enveloppe une espèce d'objectivité, toute formelle il est vrai, qu'on peut soutenir par une réflexion de style kantien : le *quid* de l'estime, *ce que* j'estime en autrui et dont j'attends la consécration pour moi-même de la part d'autrui, c'est ce qu'on peut appeler notre existence-valeur, notre valeur existante; c'est en ce sens que Kant dit : « Les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi » ou encore « la nature raisonnable existe comme fin en soi : l'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence » (*Fondements de*

la métaphysique des mœurs, pp. 149-150). L'estime enveloppe donc bien une représentation, la représentation d'une fin qui n'est pas seulement « fin à réaliser », mais « fin existant par soi ». La personne en tant que représentée n'est pas autre chose. Or cette représentation a rang d'objectivité en tant que la valeur de cette fin n'est pas seulement *pour* nous, mais en *soi-même*. L'opposition entre la représentation d'une fin en soi et celle d'un moyen pour nous est d'elle-même constitutive d'une dimension d'objectivité; ne pas pouvoir disposer de la personne d'autrui, c'est rencontrer l'objectivité comme limite de mon arbitraire; l'objectivité consiste en ceci que je ne puisse employer autrui simplement comme moyen, ni disposer des personnes comme de choses : « ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur *pour nous*; ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre simplement comme moyens. Sans cela en effet on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une valeur absolue » (150). A cette objectivité Kant donne un nom, celui d'humanité; l'objet propre de l'estime c'est l'idée de l'homme dans ma personne et dans la personne d'autrui.

Ce que j'attends d'autrui c'est qu'il me rende l'image de mon humanité, qu'il m'estime en me déclarant mon humanité. Ce reflet fragile de moi-même dans l'opinion d'autrui a la consistance d'un objet, il recèle l'objectivité d'une fin existante, qui limite toute prétention à disposer simplement de moi-même; c'est dans et par cette objectivité que je puis être reconnu.

Faut-il dire plus et ajouter à cette objectivité toute « formelle » de l'idée d'humanité, l'objectivité « matérielle » des œuvres culturelles qui disent cette humanité? Si l'économique s'objective dans des biens et des formes de l'avoir et le politique dans des institutions et dans toutes les formes du pouvoir, l'humanité hyper-économique et hyper-politique se dit dans des monuments qui témoignent de cette recherche de la reconnaissance; les « œuvres » de l'art et de la littérature, et en général les œuvres de l'esprit, en tant qu'elles ne reflètent pas seulement un milieu et une époque, mais prospectent des possibilités de l'homme, sont les véritables « objets » qui manifestent par leur universalité concrète l'universalité abstraite de l'idée d'humanité.

Ainsi, de l'avoir au pouvoir et du pouvoir au valoir, la pro-

motion d'objectivité se poursuit; l'objectivité de l'avoir adhère encore à celle des choses : par leur caractère « disponible » les biens économiques sont dans le monde comme des choses; l'objectivité du pouvoir est déjà celle d'une relation humaine rendue objective par institution, mais reliée aux choses par la puissance physique de contraindre qui incarne la puissance morale d'exiger; l'objectivité culturelle c'est la relation même de l'homme à l'homme représentée dans l'idée d'humanité; seuls les témoignages culturels lui donnent la densité des choses, sous la forme de monuments qui existent dans le monde : mais ces choses sont des « œuvres ». C'est cette objectivité formelle et matérielle de l'idée de l'homme qui engendre une affectivité à sa mesure : le cycle des sentiments d'estime.

Quel est alors le moment du sentiment de l'estime de soi ? Si notre analyse de l'objectivité correspondante est exacte, l'estime de moi-même que je recherche par le moyen de l'estime d'autrui n'est pas d'une nature différente de l'estime que j'éprouve pour autrui; si c'est l'humanité que j'estime en autrui et en moi-même, je m'estime moi-même comme un toi pour autrui; je m'estime en seconde personne; l'amour de soi n'est pas alors, en sa texture essentielle, distincte de la sympathie; ce qui veut dire que les sentiments réflexifs ne sont pas différents des sentiments intentionnels; je m'aime comme un autre; cette altérité, liée au sentiment de valorisation, fait la différence entre l'estime de soi et l'attachement à la vie, tel qu'il surgit dans les situations catastrophiques qui mettent ma vie en danger de mort. L'attachement à la vie, l'égoïsme « vital », est une relation courte, immédiate de moi à moi-même. L'estime de soi, l'égoïsme « thymique », est une relation indirecte, médiante de moi à moi, passant par le regard valorisant d'autrui. C'est parce que la relation à soi est une relation à autrui intériorisée que l'opinion, la croyance en sont l'âme; la valeur n'est ni vue ni sue, mais crue. Je crois que je vau aux yeux d'un autre qui approuve mon existence; à la limite cet autre est moi-même. Cette croyance — cette créance, ce crédit —, en tant que j'en suis affecté, constitue le sentiment même de ma valeur. Cette affection appréciative, cette appréciation affectante, est le plus haut point auquel puisse s'élever la conscience de soi dans le θυμός.

Cette constitution du sentiment à partir de l'objet, peut à son tour servir de guide dans le dédale de la psychologie des senti-

ments qui gravitent autour de la valeur du moi et qui transparaissent seulement à travers des modalités passionnelles plus ou moins aberrantes; mais une estime vécue dans une croyance, c'est ce qui, plus que tout, peut errer : parce qu'elle est crue, la valeur du moi peut être feinte, alléguée, prétendue; elle peut aussi être méconnue, contestée et protestée; et aussi méprisée, rabaisée, ravalée, humiliée; et quand, à tort ou à raison, elle est méconnue, le défaut d'estime peut être compensé par une surestimation de soi, ou par une dépréciation d'autrui et de ses valeurs : agressivité, représailles, ressentiment, vengeance sont ainsi des ripostes à la méconnaissance, que je ne comprends elle-même que par la recherche de la reconnaissance. Une filiation de significations affectives peut ainsi être tentée à partir du noyau des croyances qui soutiennent le sentiment de la valeur personnelle; c'est à cette genèse du sens affectif que nous recourons implicitement quand nous essayons de comprendre autrui ou nous-même : car ce n'est pas autrui ou nous-même que nous comprenons, mais le contenu de croyance, le noème du sentiment de valeur dans lequel le moi et l'autre se constituent.

La possibilité d'une pathologie de l'estime est ainsi inscrite dans la nature même de l'estime en tant qu'opinion; rien n'est plus fragile, rien n'est plus facile à léser qu'une existence qui est à la merci d'une croyance; et on comprend que le « sentiment d'infériorité » ait pu servir de fil conducteur dans la genèse des névroses. Quoi qu'il en soit de l'importance de ce sentiment dans l'étiologie des névroses, il faut dire avec force que l'on ne comprend les formes pathologiques de l'estime de soi qu'à partir de ses formes non-pathologiques et proprement constitutives.

Il faut en dire autant des perversions proprement morales de ce sentiment; son caractère de croyance rend possibles ses corruptions : ce qui est cru est présumé; et la présomption du présumé peut devenir la présomption du présomptueux. Mais l'objet de l'estime précède le Rien de la gloire. De l'estime de soi à la vaine gloire il y a toute la distance qui sépare la possibilité du mal et l'événement du mal : il faut un homme *aveuglé* pour que la vanité vienne pervertir la créance et que la quête de reconnaissance vire en passion de l'honneur. Cet aveuglement vient d'ailleurs; il n'est pas constituant, mais aberrant. Ce n'est donc pas l'amour pathologique de soi — au sens kantien de la pathologie — qui rend raison du sentiment, mais le sentiment originaire qui rend possible la pathologie en tous les sens de ce mot.

4. La fragilité affective.

La fragilité est le nom que prend dans l'ordre affectif la « disproportion » dont nous poursuivons l'exégèse à travers le connaître, l'agir et le sentir. La fragilité est la dualité humaine du sentiment; nous avons cherché un premier signe de cette fragilité dans la différenciation du plaisir et du bonheur qui *terminent* le désir vital et le désir intellectuel; nous avons, dans cette première approximation de l'idée de fragilité affective, une indication sur la manière de continuer la réflexion. Si l'ἐπιθυμία et l'ἔρωσ se doublent à la manière de deux styles d'achèvement, c'est dans le mode de terminaison et d'achèvement des requêtes « thymiques » — avoir, pouvoir, valoir — qu'il faut maintenant rechercher ce disparate du plaisir et du bonheur. Ces requêtes ont-elles un style propre d'achèvement? et comment ce style exprime-t-il la dualité du plaisir et du bonheur?

C'est donc le mode d'accomplissement du θυμός qui rend manifeste sa position instable entre le vital et le spirituel; où se terminent en effet les requêtes de possession, de domination, d'opinion?

Il est remarquable que le Soi n'est jamais assuré : la triple requête dans laquelle il se cherche lui-même n'est jamais achevée; alors que le plaisir est une espèce de repos provisoire, comme l'avait si fortement établi Aristote, et que le bonheur serait par excellence un repos qui dure, le θυμός est inquiet. Pour autant que le « cœur » c'est le θυμός, le cœur est essentiellement ce qui en moi est inquiet. Quand aurai-je assez? quand mon autorité sera-t-elle assez assise? quand serai-je assez apprécié, reconnu? où est, en tout cela, la « suffisance »? Entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini du bonheur, le θυμός glisse un indéfini et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin.

Toute l'action humaine porte la marque de cet indéfini; le θυμός bouleverse la structure des actes de niveau vital caractérisés par un cycle de manque ou d'évitement, de douleur, de mise en route, d'accomplissement, de plaisir ou de douleur; les critères de « satiété » qui seuls permettraient de donner un sens rigoureux à l'idée de régulation affective ne peuvent plus être administrés; la

« satiété » serait atteinte si toutes les tensions pouvaient être saturées sans reste. L'action, en tant qu'elle se déroule sous le signe des trois requêtes fondamentales de l'être-soi, est par principe un mouvement perpétuel; la description thomiste et cartésienne du cycle amour-désir-plaisir devient inutilisable; il ne suffit plus d'allonger ce cycle, d'y introduire des délais, il faut l'ouvrir; aucune action n'est plus terminale; toutes les actions sont devenues étrangement intermédiaires.

On voit à nouveau combien est insuffisante une complication du schéma cyclique par l'« ardu », par le « difficile », par « l'obstacle »; car l'obstacle est encore une péripétie des actions à terminaison finie; l'obstacle se rattache à une des modalités de la relation moyen-fin, à la modalité de « l'accès »; l'accès, à la différence de l'instrument qui est aussi une modalité de la relation moyen-fin, présente la double valence du désirable et du redoutable; mais cette ambiguïté ne suffit pas à créer une situation humaine radicalement différente du milieu animal; la notion de but fini continue de caractériser la relation de l'obstacle au terme visé dont il barre l'accès. Plus généralement encore, les médiations « techniques » allongent les itinéraires de désir en intercalant des intermédiaires préparatoires, mais les médiations techniques renvoient finalement à des fins déterminées.

La nouveauté des désirs d'avoir, de pouvoir et de valoir, c'est qu'ils ont un terme indéterminé; le désir du désir est sans fin. Une situation proprement humaine naît dès qu'un désir quelconque est traversé par ce désir du désir; alors la réussite, le succès, demeurent partiels, relatifs à des « tâches » qui se découpent sur un fond de désirabilité non saturée; nous avons du mouvement pour aller plus loin. Il arrive même cette chose étrange que plus nos moyens deviennent précis, plus nos fins deviennent évasives en se chargeant de visées interhumaines; ce contraste entre la technicité des moyens et l'indétermination des fins contribue à ce sentiment d'insécurité qui envahit les actions sans terme assignable. Cette désirabilité résiduelle change même le caractère du plaisir et de la douleur qui de termes deviennent amorces pour une activité réactionnelle à l'échec et au succès; ainsi l'action humaine se relance et se nourrit d'elle-même, tirée en avant par ses requêtes insatiables.

Elle prend ainsi son caractère de *Streben*; pour le « conatus » humain, plaisir et douleur ne sont plus que des haltes; alors les sentiments de l'obstacle, l'espoir et la crainte, la timidité et l'au-

serait l'expression immédiate d'un principe du mal. Un principe de plaisir et un principe d'illusion additionnés ne font pas la passion : « Rien de grand, dit Hegel, n'a jamais été accompli ni ne saurait s'accomplir sans les passions. C'est une moralité morte et même trop souvent une moralité hypocrite qui s'élève contre la passion par le seul fait qu'elle est passion » (*Philosophie de l'Esprit*, Rem. sur le § 474). La démesure suppose la grandeur; l'esclavage des passions est la modalité déchuée de la vie passionnée; le « pâtir » de fascination, de captivité et de douleur serait incompréhensible, si l'aliénation passionnelle n'était contemporaine d'une grandeur originaire, d'un élan, d'un mouvement de transcendance, à partir de quoi il peut y avoir des « idoles » du bonheur. La passion-affection et la passion-déraison ne rendent compte ni l'une ni l'autre de ce mouvement de transcendance des « grandes » passions. C'est donc au désir du bonheur qu'il faut rattacher la passion et non au désir de vivre; dans la passion en effet, l'homme met toute son énergie, tout son cœur, parce qu'un thème de désir est devenu tout pour lui; ce « tout » est la marque du désir de bonheur : la vie ne veut pas tout; le mot « tout » n'a pas de sens pour la vie, mais pour l'esprit : c'est l'esprit qui veut le « tout », qui pense le « tout » et qui ne serait en repos que dans le « tout ».

Mais la passion n'est pas non plus une vague attente du bonheur, une exigence au sens kantien. Je vois dans la passion le « mixte » du désir illimité que nous avons appelé $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ et du désir du bonheur. Si le passionné veut « tout », il met son « tout » dans un de ces objets que nous avons vus se constituer en corrélation avec le moi de la possession, de la domination et de la valorisation; c'est pourquoi je parlerais volontiers de la schématisation du bonheur dans l'élan et dans les objets du $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$; un de ces objets soudain figure, dans une sorte d'immédiateté affective, le tout du désirable; on dirait que l'infini du bonheur descend dans l'indéfini de l'inquiétude; le désir du désir, âme du $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, offre ses objets de référence comme image, comme figuration ostensive, à la visée sans objet du bonheur. Là est la source, là est l'occasion de toute méprise, de toute illusion. Mais cette méprise, cette illusion présupposent quelque chose de plus originaire que j'appelle la figuration affective du bonheur dans le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$.

C'est de cette figuration affective du bonheur dans le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ que la passion tire toute sa force organisatrice, toute son action dynamisante; car, d'un côté, la passion reçoit de l'Eros toute sa puissance de dévouement, d'abandon; de l'autre la passion reçoit

du $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ toute son *inquiétude*. Cet abandon et cette inquiétude indéfinie sont antérieurs au mauvais infini de la folie passionnelle et unis à un degré de profondeur que cette folie présuppose. Le moment d'abandon, nous le connaissons : il procède de la participation à une Idée, à un Nous, où nous avons reconnu l'essence du désir spirituel; une vie passionnelle est une vie dévouée, consacrée à son thème; cette « passivité » est plus originaire que la captivité et que la souffrance passionnelle; c'est sur ce premier « pâtir » que se greffent toutes les autres modalités passives de la passion. D'autre part, cet abandon, où l'on reconnaît le génie de l'Eros, se conjugue avec l'inquiétude propre à la thématique du Thumos : le passionné engage toute sa capacité de bonheur sur les « objets » où se constitue un Soi; ce report de la totalité sur les « objets » du cycle de l'avoir, du pouvoir, du valoir constitue ce que nous appelons la schématisation du bonheur dans les thèmes du thumos.

Cette schématisation, qui prolonge en quelque sorte celle de l'imagination transcendante dans le sentiment, est l'originaire que présuppose tout délire passionnel. Seul un être qui veut le tout et qui le schématise dans les objets du désir humain peut se méprendre, c'est-à-dire prendre son thème pour l'Absolu, oublier le caractère symbolique du lien entre le bonheur et un thème de désir : cet oubli fait du symbole une idole; la vie passionnée est devenue existence passionnelle. Cet oubli, cette naissance de l'idole, de la servitude et de la souffrance passionnelle ressortissent à une herméneutique des passions que nous ferons ailleurs; mais il était nécessaire de montrer le point d'impact des passions dans une affection originaire qui est le lieu même de la faillibilité. Le dévouement inquiet du passionné est comme l'innocence primordiale du passionnel et en même temps la fragilité essentielle d'où elle a procédé. Nulle part mieux que dans le rapport du passionné au passionnel on ne comprend que les structures de faillibilité sont le sol préalable de la faute.

*
**

La fonction universelle du sentiment est de relier; il relie ce que la connaissance scinde; il me relie aux choses, aux êtres, à l'être; tandis que tout le mouvement d'objectivation tend à m'opposer un monde, il unit l'intentionnalité qui me jette hors de moi à l'affection par quoi je me sens exister; aussi est-il toujours en deçà ou au-delà de la dualité du sujet et de l'objet.

CONCLUSION

LE CONCEPT DE FAILLIBILITÉ

Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible ? Essentiellement ceci : que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme. Cette réponse appelle deux espèces d'éclaircissements ; on peut demander en effet en quels traits de cette constitution originaire réside plus particulièrement la possibilité de faillir ; on peut d'autre part questionner sur la nature de cette possibilité elle-même. Considérons successivement ces deux aspects du problème.

1. *Limitation et faillibilité.*

Une longue tradition philosophique, qui a atteint son expression la plus parfaite avec Leibniz, veut que la limitation des créatures soit l'occasion du mal moral ; en tant qu'occasion du mal moral cette limitation mériterait même le nom de mal métaphysique. Toute notre analyse antérieure tend à corriger cette proposition ancienne en un sens précis : l'idée de limitation, prise comme telle, est insuffisante pour approcher du seuil du mal moral. N'importe quelle limitation n'est pas possibilité de faillir, mais *cette* limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même. Il ne sert de rien non plus de définir la limitation comme une participation au néant ou au non-être : on se rappelle que Descartes, *avant* d'élucider le rapport de la volonté à l'entendement, élaborait une brève ontologie de la réalité humaine qui consistait à composer l'idée d'être ou de parfait avec

« une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection »; ainsi pouvait-il dire : « Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant. » Mais toute composition d'être et de néant n'est pas occasion de faillir, car toute réalité qui n'est pas l'être en tant qu'être est, en un sens très général, « milieu entre Dieu et le néant ». On comprend que Descartes ait pu se contenter de cette brève esquisse : il ne se proposait pas de faire une ontologie de la réalité humaine mais seulement d'écartier l'hypothèse que l'homme soit doté d'une puissance positive d'errer qui plaiderait contre la perfection divine; en montrant que l'homme est composé d'être et de néant il ne laissait plus de place qu'à l'idée d'un défaut d'être et renvoyait au mauvais usage de la volonté l'aspect de privation qui s'ajoute à ce simple défaut; ainsi une brève ontologie de la créature en général suffisait à innocenter Dieu et une philosophie des facultés à accuser l'homme; le dessein de Descartes est ici purement apologetique; il n'est à aucun titre de déterminer le mode ou le degré d'être propre à l'homme. Mais si l'on entreprend d'élaborer une telle ontologie, l'idée de limitation, prise en tant que telle, ne peut plus rendre compte de celle de faillibilité : ce dont nous avons besoin c'est d'un concept de la limitation humaine qui ne soit pas un cas particulier de la limitation de quelque chose en général; comme Kant l'a montré à propos des catégories de la qualité, il n'y a rien de plus dans l'idée de limitation que la synthèse de la position et de la négation de quelque chose. Or nous avons besoin d'un concept de limitation qui soit d'emblée celui d'une limitation humaine.

L'idée de « disproportion » nous a paru satisfaire à cette exigence d'une ontologie directe de la réalité humaine qui développe ses catégories propres sur le fond d'une ontologie formelle de quelque chose en général; le concept de limitation en général appartient à une telle ontologie formelle; mais on ne passe pas par *spécification* de la limitation de quelque chose à la limitation de l'homme; il faut ajouter les catégories propres de la réalité humaine.

Ces catégories propres à la limitation humaine, il faut les désimpliquer directement du rapport disproportionné de la finitude à l'infinitude; c'est ce rapport qui constitue le « lieu » ontologique « entre » l'être et le néant ou, si l'on préfère, le « degré d'être », la « quantité d'être » de l'homme. *C'est ce rapport qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité.*

Tentons de désimpliquer ces catégories spécifiques de la limita-

tion humaine, en procédant à une sorte de « déduction transcendante », c'est-à-dire de justification des concepts par leur pouvoir de rendre possible un certain domaine d'objectivité. Si on pouvait montrer que ces catégories sont la condition de possibilité d'un certain discours sur l'homme, ces catégories auraient reçu toute la légitimation qui peut être exigée.

Nous achèverons ainsi notre entreprise de réflexion totale sur le pathétique de la misère, en élucidant ces conditions de possibilité d'un discours sur l'homme; au reste, mythe du mélange et rhétorique de la misère enveloppent une compréhension implicite, sur le mode de « l'opinion droite », de ces catégories elles-mêmes; ces notions de « mélange » et d'« intermédiaire », caractéristiques de la grande rhétorique de la condition humaine, sont déjà des catégories existentielles, mais pressenties sur le mode pathétique; que la réflexion puisse les ressaisir comme catégories, Platon lui-même nous en assure lorsqu'il passe du mythe du « mélange » à l'idée du μετὰξὺ et du « mixte »; la continuité étymologique du thème rhétorique du « mélange » à la notion dialectique du « mixte » nous assure que la grâce du langage nous accompagne dans cette entreprise.

Nous prendrons pour guide, dans cette déduction des catégories de la faillibilité, la triade kantienne des catégories de la qualité : réalité, négation, limitation. Pourquoi privilégier cette triade aux dépens de celles de la quantité, de la relation et de la modalité ? Parce que nulle part ailleurs la déduction transcendante ne débordé aussi manifestement une réflexion strictement épistémologique portant sur la constitution *a priori* de l'objet physique, pour se rapprocher d'une phénoménologie transcendante, axée sur la manifestation ou l'apparition de l'objet en général. Ce que dit Kant des schèmes de la qualité suggère de soi-même l'usage libre que nous proposons de faire des catégories correspondantes : « La réalité, dit-il, est, dans le concept pur de l'entendement, ce qui correspond à une sensation en général, par conséquent ce dont le concept désigne par lui-même une existence [*ein Sein*] (dans le temps). La négation est ce dont le concept représente une non-existence [*ein Nichtsein*] (dans le temps). L'opposition de ces deux choses se résout dans la différence d'un même temps conçu comme un temps plein ou vide. » Ainsi naît le schème du degré ou du quantum de réalité, qui n'est rien d'autre que la « quantité de quelque chose en tant que ce quelque chose remplit le temps » (A 143). Ne nous souciant pas d'orthodoxie kantienne, nous ne chercherons pas

Realitätsgrad: Grad der Wirklichkeit im Zeit.

détache la fermeture de notre caractère. Cette ouverture de principe, cette accessibilité à l'ἔργον, à « l'œuvre » ou au « projet » de l'homme comme tel, fonde la personne en lui donnant un horizon d'humanité qui n'est ni moi, ni toi, mais la tâche de traiter la personne, en moi et en toi, comme une fin et non comme un moyen; la personne n'est pas déchiffrable directement sans le guide de l'idée d'humanité qui donne une tâche à la personne; en ce sens l'humanité, comprise comme totalité à faire-être, est la condition de possibilité de la personne; mais si l'idée d'humanité est capable de conduire du transcendantal au pratique, elle ne nous dit pas encore que cette humanité du penser, nous la *sommes*. C'est l'Eros, c'est l'Amour qui fait apparaître cette visée, immanente à l'œuvre de l'homme, comme bonheur anticipé dans une conscience de direction et d'appartenance. Seul le sentiment, par son pôle d'infinitude, m'assure que je peux « *continuer mon existence dans* » l'ouverture du penser et de l'agir; l'affirmation originaire y est ressentie comme Joie « d'exister dans » cela même qui me permet de penser et d'agir; alors la raison n'est plus un autre : je la suis, tu l'es, parce que nous en sommes.

Mais l'affirmation originaire ne *devient* homme qu'en traversant cette *négation* existentielle que nous avons appelée perspective, caractère, sentiment vital. Que l'homme ne soit intelligible que par participation « à une certaine idée négative du néant », nous le savions avant Descartes, depuis le mythe platonicien de Poros et de Pénia; que l'homme soit cette négation même, nous l'avons appris de Hegel à Sartre. Mais ce qui s'est perdu, au cours de cette marche triomphale de la négation, c'est son rapport vrai à la puissance d'affirmation qui nous constitue; le « pour soi » de l'homme ne se résout nullement dans son opposition à l'« en-soi » des choses; une telle opposition d'un « pour-soi » néantissant et d'un « en-soi » réifié laisse encore les deux termes extérieurs l'un à l'autre et tend moins à une dialectique qu'à une dichotomie entre un « être » consistant et un « néant » qui s'arrache et s'isole; la description des « actes néantisants » — de l'absence au refus, au doute et à l'angoisse — rend bien compte de la promotion de l'homme comme non-chose; mais l'être de la chose que l'homme néantit n'est pas tout l'être; et même lorsque l'« en-soi » figure mon propre passé mort, mon être-devenu, l'« ayant-été » (*gewesen*) de mon existence, pétrifié en essence (*Wesen*), c'est encore contre de l'être extérieur que je me dresse; si la philosophie contempo-

raine a tellement majoré ce néant de rupture et d'isolement, c'est par méconnaissance de l'affirmation originaire ou, comme dit Spinoza, de l'effort pour exister, identique à l'essence actuelle, laquelle est tout entière puissance de *poser* (*ponere*) et non point d'*ôter* (*tolere*). C'est de cet être dont il est question dans l'être de l'homme. L'être est ici affirmation, oui, joie. Cet être je ne le repousse pas comme du devenu et du mort, je le suis et j'en suis.

C'est de cette affirmation que la négation existentielle est négation; nulle négation n'est plus intime à l'être que celle-là; il ne s'agit plus du recul néantisant hors de l'ayant-été; mais de la manifestation du Verbe dans une perspective qui le nie, de la totalité des fins dans un caractère qui la nie, de l'amour dans un attachement au vivre qui le nie. Si nous suivons le trajet de cette négation existentielle de l'extérieur vers l'intérieur, elle apparaît d'abord comme différence de moi à l'autre, puis comme différence de moi à moi, pour s'intérioriser dans la tristesse du fini.

La plus élémentaire réflexion sur la perspective tient en raccourci tout ce procès de pensée; car je ne connais la perspective comme perspective que transgressée par l'intention de vérité; mais je ne vérifie cette transgression que par l'opposition des autres perspectives à la mienne; le « plusieurs » des consciences n'est donc pas une simple pluralité arithmétique; l'altérité des consciences est relative à une identité et à une unité primordiales qui rendent possible la compréhension du langage, la communication de la culture et la communion des personnes; par là autrui n'est pas seulement un autre, mais mon semblable; inversement cette unité foncière du λόγος est relative à la différence du λέγειν; cette différence signifie que l'unité de l'humanité n'est réalisée nulle part ailleurs que dans le mouvement de la communication. Ainsi, ni la différence n'est absolue, — comme si la multiplicité des consciences était purement numérique et leur coexistence simplement contingente, ni l'unité de l'être-homme n'est absolue, comme si seule la causalité impure de la volonté mauvaise engendrait la sécession des consciences. L'homme est cette unité plurale et collégiale dans laquelle l'unité de destination et la différence des destinées se comprennent l'une par l'autre.

En s'intériorisant la différence de moi à l'autre devient différence de moi à moi-même; ce n'est plus une différence entre des destinées, mais, au sein d'une destinée singulière, entre son exigence et sa propre contingence. L'exigence c'est, en langage kantien, la

totalité que la raison « demande » (*verlangen*); c'est aussi, en langage aristotélicien, le bonheur que l'homme « poursuit » (ἐπίσθαι) dans son action. C'est cette exigence qui a pour expression la contingence d'un caractère; cette conscience de contingence est plus intime à l'affirmation originaire que ne l'était la conscience de ma différence à autrui; celle-ci reposait encore sur le sentiment que la quantité de réalité que je suis laisse hors de moi des possibilités immenses d'humanité que réalisent les autres et *non pas* moi; le sentiment de différence laissait l'altérité hors de moi; le sentiment de contingence l'intériorise; en lui l'exigence s'inverse dans son contraire; ce que j'ai à-être se nie dans le sentiment qu'il n'était pas nécessaire que je sois tel, ni même que je sois, qu'il était possible que j'eusse été un autre et même que je n'eusse pas été; ce sentiment ne peut s'énoncer sans absurdité, puisque l'imagination de mon être-autre s'enlève sur le fond de la présence irrécusable de ce corps et de cette vie qui exclut par le fait tous les autres possibles; mais précisément le fait brut d'exister tel, ici et maintenant, lorsqu'il est mesuré à l'exigence de totalité, se révèle comme existence que je ne produis pas, que je ne pose pas; l'existence se découvre être *seulement* existence, *défaut d'être-par-soi*; l'imagination, qui forme la possibilité d'avoir pu ne pas être, est comme le révélateur de ce défaut d'être-par-soi; je n'ai pas choisi d'exister, l'existence est situation donnée : voilà ce que le langage énonce dans le chiffre rationnel de la non-nécessité ou contingence; je suis là et ce n'était pas nécessaire; un être contingent qui réfléchit son existence dans les catégories de la modalité doit la penser comme non nécessaire; et cette non-nécessité exhibe le négatif enveloppé dans tous les sentiments de précarité, de dépendance, de défaut de subsistance, de vertige existentiel qui procèdent de la méditation sur la naissance et sur la mort. Il se produit ainsi une sorte de coalescence entre ce vertige éprouvé et le langage de la modalité : je suis la vivante non-nécessité d'exister.

C'est cette non-nécessité d'exister que je vis sur le mode affectif de la tristesse. « Par tristesse, dit l'auteur de *l'Ethique*, j'entends une passion par laquelle l'âme passe à une perfection moindre. » Outre la tristesse qui exprime les intermittences de mon effort pour exister, il y a un fond de tristesse qu'on peut appeler la tristesse du fini. Cette tristesse se nourrit de toutes les expériences primitives qui, pour se dire, enrôlent la négation : manque, perte, crainte, regret, déception, dispersion et irrévocabilité de la durée; la négation leur est si manifestement incorporée qu'on peut bien tenir

reste une tâche; la médiation se cherche à travers les variétés de « médiété » (μεσότης) qu'élabore Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* et qui sont moins le juste milieu de la vertu que le chemin difficile de la conciliation pratique qui s'avance entre des abîmes opposés, représentés par les diverses formes dissociées de l'agir; c'est même encore hors de soi que l'homme projette ces « médiétés »; il les projette dans des œuvres — œuvres d'artisan, œuvres d'artiste, œuvres de législateur, œuvres d'éducateur; ces monuments, ces institutions prolongent la synthèse de la chose; la chose était comprise dans l'unité du Dire et du Voir; l'œuvre est faite dans l'unité du Sens et de la Matière, de la Valeur et du Travail; l'homme, artisan, artiste, législateur, éducateur, est pour lui-même incarné, parce que l'Idée est en soi-même matérialisée; en particulier l'œuvre d'art dure, parce que l'Idée qu'elle incarne est sauvée de l'oubli par les éléments durs du cosmos. Mais cette discipline du fini, chère à Gœthe, n'opère la synthèse de l'exigence et de la contingence que dans un nouveau vis-à-vis de l'homme qui est précisément l'œuvre. En lui-même et pour lui-même l'homme demeure déchirement.

C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire; il manifeste que la médiation ou limitation est seulement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une œuvre, et que pour soi l'homme souffre distension. Mais ce discord que l'homme vit et souffre n'accède à la vérité du discours qu'au terme d'une dialectique concrète qui fait apparaître la synthèse fragile de l'homme comme le *devenir d'une opposition* : l'opposition de l'affirmation originaire et de la différence existentielle.

2. Faillibilité et possibilité de la faute.

Si pouvoir faillir consiste dans la fragilité de la médiation que l'homme opère dans l'objet, dans son idée de l'humanité et en son propre cœur, la question se pose de savoir en quel sens cette fragilité est pouvoir de faillir. Quel pouvoir est-ce là ?

La faiblesse rend le mal possible en plusieurs sens que l'on peut classer dans un ordre de complexité croissante de l'occasion à l'origine et de l'origine à la capacité.

En un premier sens on dira que la limitation spécifique de l'homme rend le mal seulement possible; on désigne alors par

faillibilité *l'occasion*, le point de moindre résistance par où le mal peut pénétrer dans l'homme; la médiation fragile apparaît alors comme simple espace d'apparition du mal. L'homme centre de la réalité, l'homme rassembleur des pôles extrêmes du réel, l'homme microcosme, est aussi articulation faible du réel. Mais de cette possibilité à la réalité du mal, il y a un écart, un saut : c'est toute l'énigme de la faute. Dans le langage de la scolastique qui est encore celui de Descartes, du « défaut » à la « privation », il n'y a pas passage continu. Dans le langage de l'*Essai* de Kant pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, le mal est « un rien de privation » qui implique opposition réelle, répugnance effective, dont l'idée de fragilité ne saurait rendre compte.

Cet écart entre la possibilité et la réalité se reflète dans un écart semblable entre la simple description anthropologique de la faillibilité et une éthique; la première est en deçà du mal, la seconde trouve l'opposition réelle du bien et du mal. La présupposition la plus fondamentale de toute éthique est en effet qu'il y a déjà clivage du valable et du non-valable et que l'homme est déjà capable du double : du vrai et du faux, du bien et du mal, du beau et du laid; l'objectivité elle-même, qui dans la perspective transcendantale était simplement l'unité du sens et de la présence, devient, dans une perspective éthique, une tâche, qui peut être atteinte ou non; l'objectivité, qui est par excellence synthèse, bifurque, en tant que valeur de vérité, entre le valable et le non-valable. Il en est de même dans l'action; on a vu que l'homme est par destination médiation entre l'exigence du bonheur et la contingence du caractère et de la mort; mais pour l'éthique cette médiation est une tâche, la tâche d'élaborer une « médiété », comme dit Aristote, entre des extrêmes mauvais. Le goût lui-même, dans l'ordre esthétique, ne suppose pas moins un mauvais goût qui lui est opposé, bien qu'on puisse constituer l'idée du goût, à la façon de la *Critique du Jugement*, sans référence à ce contraire, par la simple considération du libre jeu des représentations et du « plaisir sans concept ». Ainsi l'éthique, prise au sens le plus large du mot, qui couvre le domaine entier de la normativité, présuppose toujours un homme qui a déjà manqué la synthèse de l'objet, celle de l'humanité en lui-même et sa propre synthèse de finitude et d'infinitude; c'est pourquoi l'éthique se propose de « l'éduquer », par le moyen d'une méthodologie scientifique, d'une pédagogie morale, d'une culture du goût; de « l'éduquer », c'est-à-dire

de le tirer hors du domaine où l'essentiel a déjà été manqué. Ainsi la philosophie conçue comme éthique présuppose non seulement la polarité abstraite du valable et du non-valable, mais un homme concret qui a déjà manqué la cible; tel est l'homme que la philosophie trouve au début de son itinéraire : l'homme que Parménide entraîne dans son voyage au-delà des portes du Jour et de la Nuit, celui que Platon tire de la caverne sur le chemin escarpé du Soleil, celui que Descartes arrache au préjugé et mène à la vérité par la voie du doute hyperbolique; l'homme, tel que la philosophie le prend au début de son itinéraire, est égaré et perdu; il a oublié l'origine.

L'énigme dès lors c'est le « saut » lui-même du faillible au déjà déchu; notre réflexion anthropologique restait en deçà de ce saut, mais l'éthique arrive trop tard; pour le surprendre, il faudra partir à nouveaux frais, engager une réflexion d'un type nouveau, portant sur l'*aveu* que la conscience en fait et sur les *symboles* du mal dans lesquels elle exprime cet aveu. Le hiatus de méthode entre la phénoménologie de la faillibilité et la symbolique du mal ne fait ainsi qu'exprimer le hiatus dans l'homme même entre faillibilité et faute. La symbolique du mal usera alors d'un grand détour au terme duquel il sera peut-être possible de reprendre le discours interrompu et de réintégrer les enseignements de cette symbolique dans une anthropologie véritablement philosophique. En ce premier sens donc la faillibilité n'est que la possibilité du mal : elle désigne la région et la structure de la réalité qui par leur moindre résistance offrent un « lieu » au mal.

Mais en ce premier sens la possibilité du mal et la réalité du mal restent extérieures l'une à l'autre. Or d'une certaine façon le « saut » même, la « position » même du mal peuvent être compris à partir de la faillibilité. En un second sens du mot possible, on dira que la disproportion de l'homme est la possibilité du mal : au sens où toute défection de l'homme reste dans la ligne de sa perfection, où toute destitution renvoie à la constitution de l'homme, où toute dégénérescence se fonde sur une « génération à l'existence » — sur une γένεσις εἰς οὐσίαν — pour parler comme le *Philèbe* de Platon; l'homme ne peut inventer que des désordres et des maux humains; ainsi, parce que la parole est sa destination, les maux de bavardage, de mensonge, de flatterie sont possibles; je ne peux me représenter le sophiste que comme un simulacre du philosophe; Platon le disait « faiseur d'images »; et Baal ne peut être que « l'idole » de Yahvé; l'originaire est donc

exposé à... Qu'est-ce à dire ? Ne faut-il pas affirmer en même temps que le « saut », que la « position » du mal, le « passage », la « transition » de la faillibilité à la faute ?

Comme on verra, les mythes de chute qui ont le plus accentué le caractère de rupture, de position abrupte du mal, racontent en même temps le subtil glissement, l'obscur flexion de l'innocence au mal, comme si je ne pouvais me représenter le mal comme surgissant dans l'Instant, sans le penser en même temps comme s'immisçant et progressant dans la Durée. Il se pose et il procède. Certes c'est à partir du mal comme position que se découvre l'aspect contraire du mal comme *accomplissement de la faiblesse*; mais ce mouvement de la faiblesse qui cède, symbolisée dans le mythe biblique par la figure d'Ève, est coextensif à l'acte par lequel le mal arrive; il y a comme un vertige qui de la faiblesse conduit à la tentation et de la tentation à la chute; ainsi le mal, au moment même où « j'avoue » que je le pose, paraît naître de la limitation même de l'homme par la transition continue du vertige. C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profondeur; la fragilité n'est pas seulement le « lieu », le point d'insertion du mal, ni même seulement « l'origine » à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est la « capacité » du mal. Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne *procède* de cette faiblesse que parce qu'il se *pose*. Cet ultime paradoxe sera au centre de la symbolique du mal.

BARD COLLEGE LIBRARY



3 5131 00370676 1

Etienne

Paris, 1789,

requis pour une Elogiare

Essai sur le miel