OSCAR BRENIFIER

Apologie de la métaphysique

ou l'art de la conversion

L'Harmattan

Du même auteur

Sagesse des contes soufis – Sagesse des contes bouddhistes – Sagesse des contes zen (Eyrolles).
Liberté et déterminisme – Raison et sensible – L'art et le beau – La conscience, l'inconscience et le sujet – Le temps, l'existence et la mort – L'État et la société – L'opinion, la connaissance et la vérité – Le travail et la technique (Nathan, coll. L'apprenti-philosophe).
La vie, c'est quoi ? – Les sentiments, c'est quoi ? – Le bien et le mal, c'est quoi ? – Qui suis-je ? (Ancien titre : Moi, c'est quoi ?) – Savoir, c'est quoi ? – Vivre ensemble, c'est quoi ? – La liberté, c'est quoi ? –Le beau et l'art, c'est quoi ? – Le bonheur, c'est quoi ? (Nathan, coll. PhiloZenfants).
Dis, maman, pourquoi j'existe ? – Pourquoi je vais à l'école ? – Dis, papa, pourquoi tu m'aimes ? – Pourquoi je ne fais pas ce que je veux ? (Nathan, coll. Les petits PhiloZenfants).
Le livre des grands contraires philosophiques – Le livre des grands contraires psychologiques – L'amour et l'amitié – Le sens de la vie – C'est bien c'est mal – La question de Dieu. (Nathan, coll. PhiloZidées).
Le bonheur selon Ninon – La vérité selon Ninon – Le beau selon Ninon – L'amour selon Ninon (Autrement, coll. Les petits albums de philosophie).
Questions de philo entre ados – Question de logique (Seuil).
La pratique de la philosophie à l'école primaire (Section philosophique dans « Manuel de l'élève » et « Guide de l'enseignant » : À nous le français CE1, CE2, CM1, CM2) (Sedrap)
Sagesses et malices de Yoshua, l'homme qui se disait fils de Dieu (Albin Michel).
Contes philosophiques (Alcofribas Nasier).
Tranches de vie (L'Itinérant).
Enseigner par le débat, 50 activités pour enseigner l'instruction civique et morale aux cycles 2 et 3, (CRDP de Bretagne, CRDP de Toulouse pour la partie pédagogique).
Un monde en couleurs (Enbiro, Suisse, coll. À la découverte des religions).
La philosophie, une école de la liberté – État des lieux de la philosophie dans le monde. Chapitre IV : « Découvrir la philosophie autrement – La philosophie dans la cité ». (UNESCO, Paris) : (unesdoc.unesco.org/images/0015001536/153601F.pdf).
La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel. Chapitres : « Nasruddin Hodja, philosophe populaire et maître de la voie négative » et « La tradition soufie moderne en Afrique : Amadou Hampâté Bâ et Tierno Bokar ».
(http://islam-science.net/wp-content/uploads/2013/09/la-civilisation-arabo-musulmane-au-miroir-de-l'universel.pdf).

À tous ceux que j'ai rencontrés au cours de ma vie, qui m'ont sans cesse incité à rebattre les cartes.

Introduction 7
La métaphysique, pour quoi faire ? 7
Fondements 13
Être, matière, vie et pensée 13
Horizon de l'être 13
Radicalité de l'être 16
Langage et poésie 19
La matière comme résistance 23
Distinction et indistinction 26
Réalité de la pensée 29
Fragilité et puissance du vivant 32
Singularité de l'esprit 35
Sujet et objet 37
Voir et penser 41
Ordre et chaos 44
Temporalité et causalité 51
Cause et condition 53
Physique et métaphysique 60
Théorie et pratique 62
Arbitraire et précarité 66
L'éclatement des sens 69
Possibilité et circonstances 72
Primauté du rapport 76
Dissolution du singulier 79
Singulier et universel 82
Présence et absence 86
Engagement et indépendance 86
Déformation et projection 89
Communauté et possibilité 92
Unité et multiplicité 95
Être et néant 98
Installation et déséquilibre 101
Loi et vérité 105
Origine et vérité 109
Possible et puissance 111
Conjecture et certitude 114
Vérité et endurance 117
Vérité intérieure 119

Vision et consentement 121
Reflets 123
La double perspective 127
Tension et dialectique 127
Décalage et trahison 127
Choix et liberté 130
Convenance et inconvenance 132
Architecture et barricade 133
Posture et imposture 137
Acteur et figurant 140
Perspective de l'écart 143
Vouloir et pouvoir 146
Audace et complaisance 149
Décision et non-décision 152
Être et autre 156
Prendre le risque 160
Douleur de la finitude 164
Vouloir et acceptation 167
Relatif et absolu 171
Désir fini et désir infini 176
Jouer et gagner 183
Les enjeux 185
Dedans et dehors 187
Duplicité de la vérité 192
Singularité et universalité 192
Contenu et reconnaissance 195
Vérité et assentiment 198
Idée et pensée 202
Douleur et consolation 207
Éphémère et permanence 211
Jeux de langage 214
Mise à l'épreuve 217
Cohabitation et corps à corps 221
Vérité et circonstances 223
Vérité et responsabilité 226
Opacité et transparence 233
Tracer le sens 238
Accident et tolérance 242

Attente et gratuité 247
Réalité et apparence 250
Immédiat et médiation 253
Les dés sont pipés 257
Amour et désillusion 259
Fluidité 266

Introduction

La métaphysique, pour quoi faire ?

La métaphysique, paraît-il, est une chose bien vide, selon une opinion qui reste fort commune. Pour quelques-uns, la métaphysique n'est que songe creux, pure spéculation, gratuite et dépourvue d'une quelconque substantialité, ou presque de la pseudo-religion. Pour d'autres, elle est une intervention prétentieuse et factice du raisonnement humain, ou une irruption intempestive dans le domaine du sacré. Dans tous les cas, sa réalité est mise en doute, soit face à une matérialité qui se campe comme le critère unique et l'aboutissement final de toute idée, soit face à une transcendance qui surgit aux yeux des mortels, déjà complètement bardée de ses métaphores obligatoires, défendue par une panoplie restrictive de concepts, soit encore face à une individualité pour qui la pensée se résume à la subjectivité limitative du sentiment et du raisonnement personnel.

Demandons-nous, à titre de pure curiosité, comment il reste encore possible aujourd'hui de défendre la métaphysique. Ce genre de jeu gratuit, exercice apparemment dépourvu de but, luxe inaccessible à l'homme pressé, détient un énorme avantage : avant de nous forcer à nous écrier « Au fait ! », il nous autorise à une pensée sinueuse qui se risque à penser l'impensable. Cet impensable qui exige d'être pensé, comme unique garantie de notre liberté d'être. Car si une apologie de la métaphysique reste jouable, c'est là qu'elle trouvera son assise. Gratuité et distance seront les maîtres mots de sa plaidoirie.

La métaphysique, c'est avant tout le passage à l'infini, sorte de projection de notre pensée sur fond de sa propre éternité. Au-delà du temps, de l'espace, de la matière, au-delà même de l'enchaînement causal, au-delà d'une logique linéaire et

studieuse, au-delà d'un soi posé comme évidence première, au-delà de toute formule se croyant le mot de passe d'un au-delà conçu jusqu'alors comme une chasse gardée. C'est d'ailleurs cette mise en abyme de toute attache solide qui provoque l'effroi inhérent à la métaphysique. Mais, nous objectera-t-on, comment l'individu, avec tout son cortège de médiocrités, de rationalités inconscientes et de bassesses pourrait-il avoir accès à de telles vérités ? N'est-il pas complètement exclu de permettre à la pensée d'affirmer quoi que ce soit d'universel quand elle se perd si facilement dans les vastes marécages nauséabonds qui constituent le soubassement de ses propres articulations, ceux d'une subjectivité inconsciente et débridée, guidée par la crainte, le désir et l'égocentrisme réducteurs ? Car si au dessous se trouvent les égouts, on habite de préférence dans les étages supérieurs. Et quand par nécessité il nous faut descendre dans le cloaque, il ne s'agit pas d'en tirer une fierté, ni prétendre en rapporter une quelconque vérité.

C'est quand même dans cette direction, fondement ou fondrière, au sein des fulgurances de la pensée archaïque, que nous voulons cheminer. Et la nature de la métaphore choisie a son importance. On pourrait être choqué par ce que nous venons d'exprimer, sacrilège qui, d'un coup de baguette magique, extirpe brutalement la métaphysique de son ciel étoilé, pour la transformer en une sorte de Cendrillon à rebours. Comment ce fameux au-delà qui se prend pour un infini pourrait-il trouver les moyens d'évoluer dans un endroit si restreint, tellement dépourvu de toute dignité ? Un inconscient morbide et impudique, à la rigueur ! Mais pas la métaphysique... Même celui pour qui la pauvre vieille métaphysique est une galéjade se voilera la face et se rebiffera devant une telle incongruité.

Néanmoins, c'est de ce brouillard chtonien que nous tirions enfants des fantômes peuplant l'obscurité, que nous nous inventions des jeux, que nous nous métamorphosions en chevaliers et fées, en princes et princesses ; notre imagination courait librement sans que nous nous préoccupassions de

vérifier par quelque stratagème ingénieux les fruits de notre pensée. Mais en grandissant, nous nous sommes laissé absorber par ce que communément nous nommons réalité. Et lentement cette réalité qui n'était qu'une mise à l'épreuve a pris le pas sur toute autre fonction mentale, une censure sévère s'est installée, interdisant le jeu qui consistait à laisser émerger de notre esprit les réalités qui le constituaient, prohibant par le même décret toute pensée librement déterminée. Il fallait dès lors qu'une pensée « adhère », mais qu'elle « adhère » à quoi, sinon au déterminisme du banal et du quotidien. Plus moyen de questionner ; seuls comptaient à présent les critères de l'évidence, ce fameux bon sens accessible « naturellement » à chacun qui permet soi-disant de ne pas errer dans le labyrinthe de l'illusion et de la subjectivité.

En réaction à une telle oppression, des réponses ont fusé, proposant d'abandonner cette réalité de brimades et d'ennui, pour retourner vers le paradis perdu d'une enfance oubliée. « Trêve de cette réalité au nom de laquelle nous serions des obligés ; nous avons nos désirs, nous voulons les exprimer ». Et de ces désirs ils ont fait des maîtres, puisqu'ils ne voulaient pas les questionner. D'autres, dépités, ont prétendu que cette réalité-là était fausse, vide et maligne ; ailleurs existaient des écrits sacrés qui eux au moins manifestaient la vérité. Ces réponses-là non plus ne voulaient pas se questionner. D'autres, en réaction aux premiers, ou par simple inertie, s'installèrent piteusement dans le monde qui leur était proposé ; « Nous ferons au mieux », se dirent-ils, et ils considérèrent qu'une telle perspective leur éviterait les excès auxquels ils avaient assisté.

Et la métaphysique, alors ? *A priori*, elle ne refuse aucun chemin, elle est prête à tout voir, à tout écouter, elle laisse venir à elle toute réalité, elle n'exige aucun billet d'entrée, mais une fois un objet happé par sa toile, elle n'a de cesse de le questionner, de le mettre à l'épreuve. Sans relâche, elle interroge. Prenant le parti du sujet, elle questionne l'objet, puis elle inverse les rôles. De la même manière, elle organise

un débat entre le tout et la partie, l'unité et la multiplicité, la cause et l'effet, la matière et l'idée, la liberté et la nécessité, le fini et l'infini, le singulier et l'universel, et autres billevesées. Rien ne l'arrête, elle ne s'arrête sur rien, sinon un bref instant, le temps de reprendre haleine, le temps de se questionner elle-même, le temps de questionner les outils qu'elle s'est lentement et péniblement forgée. Elle ne nie pas la mise à l'épreuve, elle refuse simplement qu'on en dresse des fourches caudines qui, sous le prétexte d'une exigence de vérité, serviraient à forcer la victime malheureuse à s'imposer à elle-même une réalité préfabriquée.

La métaphysique ne prétend pas capturer à elle seule l'essence de la réalité. Pour cette raison, tous ses sens se maintiennent en éveil, prêts à bondir à la moindre alerte, à la moindre expression dont elle pourrait se nourrir et s'ériger. Comme Archimède, elle cherche un point d'appui, et pour ce faire toute hypothèse lui est pensable. Si cette hypothèse n'existe pas, elle devrait exister. Ni l'imagination foisonnante, ni l'exigeante raison ne lui sont étrangères. Elle n'a rien à défendre, elle est prête à tout troquer, à tout délester, pour la moindre ouverture qui lui permettra de mieux respirer.

Alors, si la métaphysique paraît parfois rendre l'homme étranger à lui-même, semble lui faire oublier quelque peu ses propres envies et ses propres nécessités, il ne faudrait peut-être pas s'en étonner. Car cette distanciation, cet éloignement, ce passage à l'infini que la métaphysique commande, fort difficile à manipuler, provoque parfois la rupture, la mise en abyme complète de l'être, le plongeon dans la noire béance du non-être, autre niche reposante où l'âme complaisante peut se perdre à jamais. Mais cette dernière posture n'est-elle pas le simple risque de l'excès, inhérent à toute démarche périlleuse ? Pouvons-nous accepter que la constatation de ces débordements périodiques serve d'argument, argument abusif utilisé encore et encore par ceux qui, frileusement, sont restés calfeutrés chez eux, engoncés dans quelque houppelande de la pensée ?

Que l'esprit humain se décentre de son propre ancrage, qu'il s'aliène de ses propres formulations, qu'il abandonne un instant les oppositions et les distinctions dont il fait le fourrage de son quotidien, voilà une mesure qui ne peut que s'avérer salutaire. Que de cette cime vertigineuse il contemple la vallée de son petit monde et qu'il en perçoive tout le dérisoire, qu'il en refonde les articulations en d'inquiétantes généralités qui ignorent toute la subtilité des nuances – car d'aussi loin ces dernières s'estompent –, quoi de plus souhaitable ! Qu'il laisse remonter les images qui surgissent de nulle part et appuie son regard sur l'évanescent d'un insaisissable horizon pour mieux prendre à bras-le-corps la réalité rigoureuse et imposante de la proximité, confronter la lourdeur de l'évidence, quoi de plus indispensable ! Frêle esquif offrant pour toute garantie le simple plaisir du voyage. Et que pour toute utilité il questionne l'idée même d'utilité, quoi de plus utile !

Fondements

Être, matière, vie et pensée

Horizon de l'être

Quel est le fondement ? Y a-t-il un fondement ? Nous est-il accessible ? Questions éternelles et légitimes. Condamnés à marcher, il nous faut bien regarder où l'on met les pieds, et chercher le chemin le plus sûr. Saisir au vol diverses intuitions disparates sur ceci ou cela est utile, amusant, instructif, éclairant, mais une impression de confusion s'installe peu à peu, qui nous lasse, nous énerve, nous perd. L'étalage chaotique du monde en ses parties, en ses multiples reflets infinis et inconséquents, installe un sentiment d'impuissance et de désespoir. D'où surgira encore une fois ce n'importe quoi, insignifiant et inconséquent, dépourvu de suite, qui éclate le quotidien en une série imprévisible de moments épuisants ? Un besoin pressant de repos, soit dans l'abandon du néant, dans la fuite, soit dans une tentative de cohérence, d'unité, d'hypothèse sous-jacente, aussi fragile soit-elle, nous envahit et nous presse. La paix de l'âme, à tout prix ; plus on attend pour manger quand on a faim, plus notre appétit devient incontrôlable, avant de disparaître pour toujours dans les pires douleurs dont on vient imperceptiblement à ignorer la cause. La lumière s'impose jusqu'à ce que nous décidions de devenir aveugle.

Alors creusons, maintenant, aussi loin que nous le pourrons. Jusqu'à la pierre, mais sans illusion, car nulle pierre n'est à l'abri de quelque effritement, de quelque tremblement de terre, de quelque catastrophe que nous ne pouvions guère prévoir, que nous ne pourrions de toute façon guère prévenir. Allons aussi loin que possible dans cet humus, dans cette vase, dans ce sol graveleux qui constitue la matière de notre pensée.

Ne nous attardons pas à la moindre babiole, au moindre vestige que nous déterrerons en chemin ; nous avons trop l'habitude de pratiquer ce genre de dilettantisme. Comme lorsque nous cherchons un terme dans une encyclopédie, et qu'en cours de chemin nous sommes attirés par diverses entrées, distractions qui nous font oublier pourquoi nous étions là. Ne craignons pas de chercher, ce n'est guère pour nous enfouir ou nous enterrer que nous pénétrons cet antre insolite, mais c'est pour mieux asseoir les prémisses qui nous amènent à conclure de telle ou telle manière, afin de remonter à la source d'où jaillissent nos diverses contradictions, sans pour autant espérer quelque repos ultime bien mérité.

Et puis vient un moment, un parmi beaucoup d'autres, mais un de ces moments rares et particuliers qui donnent au temps son être et son sens. Il interrompt le processus sans fin de la succession indiscriminée, et nous oblige à choisir, au moins pour le marquer, lui, ce moment-là, pour le marquer d'une tache indélébile, afin de le rendre irréversible. Il nous oblige à lancer un regard tendu vers l'horizon, et nous demande, comme à ma pauvre sœur Anne : « Aussi loin que tu puisses voir, que vois-tu ? ». Et alors nous répondrons, avec hésitation, conscient du drame qui se joue, car nous savons que bientôt nous saurons comme tout cela est éphémère. Il est des moments irréversibles, marquants, moments impossibles à repousser, pour bien des raisons, mais heureusement qu'il en est ainsi, sinon la pensée n'existerait pas. Sans ces ratures et ruptures qui marquent l'écriture de cicatrices indélébiles, il ne resterait que la continuité d'une platitude éternelle.

Pour l'instant, aussi loin que je puisse penser, je me heurte à certaines discontinuités, à certaines aspérités : il y a l'être, il y a la matière, il y a la vie, il y a la pensée. Ce sont les éléments irréductibles sans lesquels je ne puis élaborer une réflexion, sans glisser à l'infini, sans déraper de manière incontrôlée. Archétypes incontournables qui organisent et structurent le monde au sein duquel je me meus, l'univers ou la réalité que

j’habite et qui m’habite. Tout le reste me paraît dériver de ces quatre données irréductibles, constituant pour l’esprit un horizon fuyant ou la tension d’une ligne de crête.

Radicalité de l'être

Avec l'être surgit la distinction première, distinction sans laquelle rien ne peut exister, ni être pensé. Principe d'identité. Ceci est ; ceci est ce qu'il est, non ce qu'il n'est pas. Si l'être n'était qu'une seule chose, il serait la distinction, cette subtile démarcation qui permet l'altérité. L'être distingue l'être de l'être. Ce qui distingue l'un de l'autre, ce qui permet le dédoublement que nécessite l'identique. Car sans le dédoublement, comment saurait-on que l'identique est identique ? Il faut bien que l'identique se différencie de quelque chose qui lui ressemble. Autrement, comment savoir qu'il est l'identique ?

Toutefois, avec l'être, rien d'autre ne s'affirme, sinon le fait d'émerger, de se distinguer. Être ou ne pas être, voilà l'unique question. Faudrait-il parler d'être plus ou être moins ? À ce point, cette question n'a guère de sens. Le plus et moins implique un comparatif de quantité, et pour comparer ainsi il nous faudrait entrelacer, interagir, proportionner, afin que l'être puisse se manifester plus ou moins. Quand je suis, je suis, je ne suis pas ceci ni cela, ni plus ceci ou plus cela ; je suis, un point c'est tout. L'être au sens strict ne fait qu'affirmer ou refuser la présence, en une sorte de tout ou rien, le terme de présence étant ici employé dans un sens très minimaliste ou radical. On pose, ou bien on efface. Néanmoins la présence, même si elle n'est que présence à l'esprit, a quand même besoin d'une sorte d'altérité. Mais nous traiterons cette difficulté en un autre moment.

L'essence, cet acte d'être, est ou n'est pas. Elle ne connaît guère d'autre choix.

En réalité, l'essence est toujours, car elle ne peut se nommer sans être déjà. Au moins sous la forme minimale du possible. Certes il ne lui faut rien de plus que d'être nommée pour convoquer, confirmer ou affirmer son être, mais beaucoup

moins la satisfait encore. D'ailleurs, en vérité, aussi bizarre que cela paraisse, l'essence n'a même pas besoin d'être pour être. Elle se suffit à elle-même. Car qui ou quoi pourrait la faire être ? Rien, ni personne ! Si l'on regarde l'essence bien en face, on ne peut guère la penser autrement que comme éternelle : le temps devient ici dépourvu de sens. Car si ce sont des essences qui produisent des essences, pourquoi ces premières essences ne seraient-elles pas intervenues plus tôt pour engendrer les secondes ? Et si ce sont des choses matérielles qui ont engendré les essences, ces essences ne sont plus des essences puisqu'elles sont nécessairement composées de matière, elles sont engendrées par la matière, ou encore elles ne seraient que simple prédicat. La temporalité ne saurait ici logiquement jouer aucun rôle.

À ce point, le lecteur moderne peut facilement se trouver dépaysé et se demander à quoi riment toutes ces histoires d'essence, car ces constructions intellectuelles collent relativement peu à la réalité telle qu'il se la formule, telle qu'il la vit. Il faut ajouter qu'en général, les spécialistes ou amateurs qui se préoccupent de telles affaires se contentent de les traiter dans leur formulation et leur contexte ancien sans tenter de les repenser en les transposant dans notre époque actuelle. Là repose en grande partie le problème de la métaphysique. En rencontrant ce genre de concept, nos concitoyens sont bien souvent gênés par cette idée d'essences éternelles (surtout celle qui concerne leur propre personne), essences prévues de toute éternité ou générées par de mystérieux principes. Les questions se bousculent. Par qui ? Par quoi ? Comment ?, se demandent-ils, et si tout est su à l'avance, cela ne met-il pas en péril le libre arbitre, si cher à nos consciences modernes ?

N'oublions pas que ces hypothèses résultent d'un effort de notre esprit, quand il tente d'articuler le monde à travers ses propres ressources, quand il tente de doter la totalité de quelque architecture. Or l'esprit se voit confronté à des entités,

matérielles par exemple, qui ne peuvent pas pour autant être considérées comme de la simple matière, mais comme un morceau spécifique de matière, une sorte de quantum minimum de matière, déterminé et solidaire. Et c'est précisément cette spécificité et cette unité que la notion d'être prétend manifester. Car ce morceau de matière ne peut jamais être réduit à l'ensemble de ce qui le compose. Un morceau de plastique n'est pas que du plastique. Il a une forme et une raison d'être, ou une fonction, aussi indéterminée soit-elle. Tout objet pensable est à la fois un et multiple, constatation qui a fasciné de nombreux esprits depuis l'aube des temps. Or notre époque est plutôt séduite par la multiplicité. Il n'est pas étonnant que cette unité que représente l'être gêne le penseur contemporain, celui de la postmodernité comme on le nomme souvent. De la même manière où le singulier a pu gêner les penseurs d'autres époques, pour qui seul l'universel ou l'absolu représentaient adéquatement la réalité.

Quant au problème de l'éternité de l'être, il est surtout un problème de la non-origine de l'être ; il signifie que la singularité de l'être singulier matériel ne peut pas être réduite ni uniquement attribuée à sa matérialité ou à son extension. Le sentiment d'indétermination qui résulte de cette constatation se transpose alors sur le mode de la chronologie, en niant la temporalité de cette singularité. Ce sentiment amène à penser, entre autres, que l'être singulier, en tant qu'être n'ayant pas attendu la matérialisation pour être, était de tout temps. Ainsi sur le mode de la spatialité, de l'étendue, l'essence est aussi une négation. Car de manière générale, l'être exprime la transcendance de l'unité face à la multiplicité, multiplicité indispensable à la spatialité. Mais cette expression n'est qu'une formulation, une représentation, qu'il s'agit de percer à jour dans la mesure du possible. Autrement dit, la notion de transcendance ou d'éternité de l'être est une métaphore qui permet d'articuler l'indépendance ou l'unité du sujet face à la multiplicité dont il dépend. Cela nous permet de penser la permanence du sujet ou de l'objet face à son impermanence,

penser l'indépendance sur un fond de dépendance. C'est penser ce qui nous est réellement propre face à ce qui nous est aliénable. C'est penser la réalité paradoxale qui s'impose à nous avec toutes les difficultés que nous rencontrons pour exprimer cette réalité.

Langage et poésie

Il est une solution facile pour celui que de telles perspectives métaphysiques inquiètent, pour celui qui éprouve une certaine difficulté à accorder crédit à de tels énoncés apparemment abscons. Nous lui proposons le postulat qu'en fin de compte, tout est métaphore. Parler, écrire, le choix des mots, celui des expressions, relèveraient toujours d'une manière de s'exprimer. Le concept de littéralité n'aurait aucune espèce de réalité, la pensée exprimée ne serait jamais que redescription. Quoi que l'on affirme, il s'agit d'exprimer la dimension poétique de l'être, tout simplement parce que les mots ne sont pas des choses, parce que la syntaxe n'est pas la structure d'autre chose que celle du langage. Certes, nous sommes en quête de certitude, et certaines formulations sont plus rassurantes ou prégnantes que d'autres. Il serait abusif de considérer comme objectives ou réalistes de pures abstractions, de quelque nature fussent-elles. Certes, ces formulations peuvent nous aider à appréhender le monde et nous-mêmes, elles nous procurent des intuitions, nous aident à mouvoir ou transformer les choses, mais elles ne sont pas les choses, quand bien même elles s'avèrent efficaces. Ne pas hypostasier nos paroles, voilà la véritable difficulté, mais le piège est tentant.

Nous pouvons difficilement faire l'économie de penser le sujet, l'unité des choses et des êtres, celle des phénomènes, même composite. L'espace et le temps s'imposent à nous, ils relèvent d'une nécessité pratique : il faut bien s'y retrouver. Nos innombrables catégories scientifiques nous permettent de

ne pas devenir fous, de s'organiser et de communiquer. Mais ce n'est pas pour autant que nous devons tomber dans la facilité d'accorder à toutes ces élucubrations une solidité incontestable.

Construisons, élaborons, analysons, spéculons à plus soif, mais restons conscients des limites de nos articulations, afin d'en saisir la légitimité. C'est après tout l'histoire de la science, qui vient sans cesse rectifier ses propres formules et formulations. Penser, c'est savoir identifier, revoir, critiquer et problématiser nos propres présuppositions.

On peut attribuer une valeur épistémologique au développement de la peinture abstraite, qui de nos jours encore pose problème à de nombreux spectateurs. À l'instar de la poésie, elle prend partie sur les représentations du monde, refusant les acquis de l'évidence et du sens commun. Sans doute que la fonction du nom est d'engendrer le désordre. Il ne s'agit plus d'évaluer le réalisme de ces formes, mais leur efficacité pour nous faire penser l'impensable, pour nous faire revoir et repenser l'anatomie et la physiologie de la totalité. La platitude sensorielle et mentale est une option fort tentante. En échappant à la pathologie du réalisme, de l'art représentatif, nous autorisons la diversité des représentations, aussi fantasques soient-elles. Mais faut-il encore s'y retrouver, car la limite devient plus difficile à cerner. Comment distinguer une pure élucubration d'une intuition de génie ? La subjectivité y trouve son compte, la vérité peut y perdre son latin.

De toute façon, la vérité n'est pas une représentation littérale. Comment postuler que le concept d'univers puisse représenter adéquatement l'univers, quelle que soit la phrase qui englobe ce concept. Nous nommons par terme quelque chose que ne nous pouvons guère concevoir, et pourtant nous nommons cela un concept, c'est-à-dire qu'il nous permet de concevoir, de comprendre. Concevoir signifie ici plutôt imaginer,

inventer, quand bien même de tels excès nous aident à comprendre. Un double problème se pose : nous faisons confiance à nos perceptions, nous faisons confiance à nos mots. Si nous combinons ceci à notre inquiétude congénitale qui engendre nos désirs de certitude, le résultat en est catastrophique : nous croyons ce que nous entendons, nous croyons ce que nous disons. L'esprit critique, la problématisation ne sont pas couramment à l'ordre du jour. Nous faisons grand crédit de l'acte de nommer : ceci se nomme ceci ou cela, je sais donc de quoi il retourne. Nous oublions que les noms sont propres plutôt que communs : ils comportent une large part d'arbitraire. Joseph se nomme Joseph parce qu'il faut bien le nommer, un couteau se nomme couteau parce qu'il en est ainsi. Nous oublions cependant que ce couteau peut se nommer autrement, par exemple selon l'utilisation que nous en faisons. Nous prenons nos codes pour des obligations catégoriques, nous les rendons absolus. Il est utile de faire crédit à nos perceptions, à notre compréhension, à nos articulations de pensée, à notre langage, mais n'oublions pas le danger : toute utilité recèle une portée réductrice et réductionniste. En acceptant la dimension arbitraire de nos représentations, nous reconnaissons le rôle de la subjectivité, nous accordons une part au chatoiement de la multiplicité, nous ouvrons de nouvelles perspectives à la pensée. Peut-être alors que la métaphysique, que le concept d'être, trouvera enfin grâce aux oreilles réticentes.

Une objection nous est faite. Qu'en est-il de la dimension performative du langage ? Ce que nous énonçons n'est-il valable que pour ce qui relève de la dimension descriptive de la parole ? Lorsqu'il s'agit de provoquer une action, la métaphore disparaîtrait-elle derrière la « performance » escomptée ? Il nous semble que le problème est le même : le sens de l'énoncé est-il contenu et épuisé dans l'intention du locuteur ? Dans le principe du langage comme outil de communication, c'est le cas. Il s'agit d'ailleurs d'atteindre la transparence maximale, l'efficacité optimale, comme s'il

s'agissait pour le locuteur de manipuler et contrôler au mieux son auditeur. Mais si nous en restons au langage comme expression d'une vérité primordiale, il n'est pas question d'assujettir ou limiter un contenu à une quelconque subjectivité ou réduction singulière. Dans cette perspective, un contenu ne peut jamais faire l'objet de réclamation territoriale. La gangue verbale ne peut qu'éclater en une multiplicité de sens, qui se traversent, qui s'opposent, qui se chevauchent les uns les autres. Combien de formulations annoncent le contraire de ce qu'elles énoncent ! Il n'est qu'à prendre des expressions courantes comme « C'est bon ! » qui signifie souvent « Ce n'est pas bon du tout », « Franchement… » qui signifie souvent « Je vais te baratiner », ou « Pas du tout ! » qui signifie souvent « Tout à fait ! ». D'une part, on ne saurait faire le deuil de l'équivocité, cette ambiguïté constitutive de l'être, dont l'image la plus appropriée serait un kaléidoscope. D'autre part, sans même se l'avouer, le langage sert bien souvent à exorciser, à convaincre, à consoler, autant de motivations qui nous mènent à cacher derrière une prétendue clarté ou objectivité d'obscures intentions. Il n'est qu'à observer les motivations étranges et parfois perverses de ceux qui veulent nous enseigner ou nous renseigner. À tel point que l'on peut se demander dans quelle mesure opère une quelconque conscience dans l'acte langagier.

La matière comme résistance

Avec la matière surgit la distinction dans la distinction, un nouvel ordre de distinction qui se distingue de la première distinction qu'exprime l'être. Cette deuxième distinction connaît aussi sa propre radicalité : dans son excès d'être, elle refuse tout ce qu'elle n'est pas. Contrairement à l'être, elle peut refuser, car avec la matière vient l'interaction, tout peut agir sur tout. Elle est pouvoir ou puissance, là se trouve son essence et sa limite. Pour cette raison, toute forme de simultanéité indispose la matière. Tout ce qui est matériel s'oppose à tout ce qui est matériel. Entre eux les objets matériels se repoussent, s'attaquent, se minent, s'écrasent, s'absorbent, se détruisent. Ce qui est ne s'oppose à rien, car ce qui est est, et n'a besoin de rien pour être, puisqu'aucun rapport n'est établi. Mais dans la matière, tout agit ou peut agir sur tout à tout instant, et pour cette même raison, tout menace tout. Quand une entité dépend d'une autre, c'est là que l'autre la menace. Ce qui nous est absolument étranger par nature nous indiffère nécessairement. Sans une communauté minimale, il n'existe aucun enjeu, et donc aucun péril. Quand une différence effraie, c'est que dans la même proportion existe une similitude. Si l'objet matériel en soi ne connaît pas le sentiment, puisqu'il ignore l'affectif et le sensible, il connaît l'empêchement et la destruction, ces transformations physiques, et il y résiste selon les capacités de sa propre nature. L'inertie, la dureté, l'imperméabilité sont quelques exemples de cette résistance à l'altérité. Un caillou n'empêche pas un autre caillou d'être. Mais deux cailloux ne pourront pas se matérialiser simultanément : il faudra les séparer par l'espace, le temps, ou quelque autre paramètre de la matérialité. C'est sans doute à cause de cette différence entre être et matérialité que pour certains penseurs l'être ne signifie rien, alors que pour d'autres la matérialité incarne la déchéance ou l'insignifiance. Il n'est pas d'opposés dans l'imagination, en Dieu ou dans l'être : les opposés sont le critère du tangible, du rationnel, de la matière, du réel diront

certains. Mais peut-être que le réel souffre d'irréalité ou de manque.

L'être est l'archétype de la matière, non-matière, matière non matérielle, principe de la matière. Sans l'être il ne peut y avoir de matière, ou plutôt, sans l'être je ne peux penser la matière, car sans singularités la matière serait privée de sens. N'oublions pas que la matière est un concept que nous avons inventé, qui tente de regrouper un certain nombre de caractéristiques que nous avons identifiées. Quels sont les principes de la matière ? Tout d'abord la continuité : contrairement aux « êtres », je ne dis pas « les matières » mais « la matière ». En disant « la matière » je présuppose une sorte de continuité, ou qualité commune à tout ce qui est matériel. Cette qualité ne peut pas être matérielle, sinon elle serait séparable de la matière en laissant derrière elle de la matière non matérielle qui se prétendrait matérielle, ce qui est impossible. Ceci nous incite à une première considération épistémologique : le principe de toute entité ne peut pas être du même ordre que cette entité elle-même. C'est ce que nous nommerons transcendance : réalité qui régit un ordre sous-jacent, ordre sous-jacent qui permet au principe de se manifester. Il ne s'agit pas ici de hiérarchiser – gardons-nous de ce terrible virus endémique –, mais d'articuler la spécificité de chaque mode, de chaque entité. Ainsi le transcendant ne détermine pas entièrement ce qu'il transcende, puisque ce qui transcende est uniquement le principe du transcendé, ce qui ne suffit pas à substantifier ce transcendé. Ainsi le lancer d'une balle ne détermine pas entièrement ce qui lui arrivera : l'accidentel constitue l'espace et le temps. Certes une sorte de nature ou d'essence de l'animal lui est accordée à sa naissance, mais elle ne le détermine pas entièrement. Les contingences déterminent tout autant son existence. Il s'agit de distinguer ici la condition et la cause : la première est nécessaire, la seconde est de surcroît suffisante. Le principe relève du théorique, *a priori*, la réalité est pratique, *a posteriori* : un rien peut suffire à modifier la donne.

Ainsi le principe du matériel, qui par définition découle de notre système, manque de matérialité. La matière n'est pas

matérielle mais elle procure la matérialité. Elle engendre ce qu'elle n'est pas, elle en est même généreuse. Elle trouve là sa spécificité, sans laquelle elle serait réductible à l'être, dangereuse perspective.

Ceci provoque une question. Puisque cette idée du rapport de transcendance semble s'articuler au cœur de notre système, demandons-nous si ce qui transcende est plus réel, ou moins, que ce qu'il transcende. Ce n'est qu'une galéjade. Cette question n'a aucun sens, car si la transcendance est la dynamique de notre système, elle ne peut être conçue sans transcendant et transcendé. En ce sens, on ne peut guère parler d'une quelconque primauté unique, mais d'une double primauté : transcendant/transcendé, ou principe et manifestation, sans laquelle il ne peut y avoir de transcendance. Autrement dit, transcendant et transcendé se conditionnent mutuellement, ce qui permet dans le fond d'affirmer qu'il s'agit en fait d'une double transcendance, ou transcendance réflexive. Ceci devrait calmer les craintes, et tempérer les ardeurs de ceux pour qui l'évocation d'une transcendance signifie la dissolution de leur existence en quelque principe tout-puissant et divin. Mais surtout, n'oublions pas que lorsque nous parlons, lorsque nous pensons, tout ce que nous postulons nous le postulons au sein même de notre pensée, ce qui n'implique rien d'objectif, même si « je » postule la cohérence entre « ma » pensée et le monde qui « m'entoure ». Tout ceci est uniquement un jeu, une tentative, une spéculation presque totalement gratuite.

Distinction et indistinction

Ainsi la première distinction, puisque le principe de distinction semble déterminer ce travail, est celle qui distingue être et matière, bien que l'on admette que l'être – fort solipsiste – se distingue déjà de lui-même. Nous verrons ultérieurement l'application de ce principe pour distinguer la

matière de la vie et la vie de la pensée, et évidemment, en bouclant la boucle, nous devrons distinguer la pensée de l'être. Mais pour l'instant, voyons en quoi l'être se distingue de la matière, ou la métaphysique de la physique. Matériellement, ce verre-ci n'est pas celui-là. Pour que le verre A soit en cet endroit, il faut nécessairement que le verre B n'y soit pas. Autrement dit, le verre A exclut le verre B. Il n'en va pas complètement de même pour l'être. Bien que dans la perspective de l'être, A et B puissent se distinguer, en lui ils ne se distinguent guère nécessairement, puisque l'être opère aussi dans la simultanéité. La matière distingue, tout comme l'être, mais le principe de la matière est une continuité, une contiguïté, une extension, principe qui se distingue de la simultanéité qui caractérise l'être, distinction sans laquelle il n'y aurait ni matière ni être.

La distinction de l'être permet de distinguer, mais elle-même est indistincte. A et B sont au sein de l'être dans une possibilité d'être distingués, mais rien ne les distingue encore. Ils ne font qu'un au sein de cette possibilité. Et c'est grâce à cette communauté qu'ils peuvent être distingués. Sans communauté, pas de possibilité de distinction ; sans altérité, nous sommes privés d'être. Cette communauté est par exemple leur nature de verre, nature qui en soi ne sera jamais matérialisée. Mais grâce à cette nature, on peut les distinguer comme le verre A et le verre B. Le tout est ensuite de savoir si pour les uns ou les autres cette distinction a une réalité en soi, ou si la nature de verre, comme toute communauté ou concept, n'est qu'une construction de l'esprit. Quant à nous, nous répondrons que depuis le début de cette réflexion, par convention ou par définition, quand nous réfléchissons il est uniquement question de constructions mentales, et l'on ne voit pas très bien ce qui distinguerait qualitativement cette construction-ci d'une autre. Ni d'ailleurs ce qui nous ferait avancer plus particulièrement dans le fait que tel système correspond à une réalité et l'autre à une simple catégorie de l'esprit. Ce n'est pas en faisant appel à une certaine objectivité

de la matière comme alibi que cela empêche la notion de matière d'être uniquement un concept, et rien d'autre. Le tout est de creuser le fonctionnement et l'utilité d'un concept, quel qu'il soit, sans préjugé idéologique ni parti pris philosophique rigide.

À défaut de lui attribuer une quelconque réalité substantielle, une telle conception de l'être détient au moins l'avantage certain de servir de garde-fou : sans elle, tout serait absolument différent de tout, et la démarche scientifique, qui nécessite de regrouper la connaissance des choses par ordres de réalité, c'est-à-dire par communauté et par répétitivité, serait rendue caduque. Il n'y aurait plus de lois, mais uniquement des singularités éclatées. S'il fallait baptiser chaque verre que nous connaissons par un nom spécifique et interdire de fait le mot générique verre, puisque ce mot ne serait en lui-même porteur d'aucune réalité – dans la mesure où la réalité se bornerait au sensible et à sa multiplicité infinie et indéterminée –, nous serions fort embarrassés. Quant à dire que le mot verre n'est qu'un formalisme, une pure construction, la même chose peut être affirmée de A, de B ou de n'importe quel nom propre sans que cela ne nous gêne : les mots « verre », « A » et « B » sont logés à la même enseigne, ce ne sont que des noms, seule leur nécessité pour notre esprit est réelle. Par quel choix arbitraire les nécessités matérielles seraient-elles les uniques détentrices d'une quelconque substantialité ?

Si l'on y réfléchit bien, l'être, pris en son sens général, tout comme la matière, la vie ou la pensée, n'est pas quelque chose que nous allons définir, ni réduire à autre chose, mais un simple incontournable opérateur de pensée. L'être est une condition de la pensée et de la matière, irréductible à quoi que ce soit d'autre que lui-même. Il n'est ni matériel ni spirituel. Cette notion signifie simplement que rien ne peut être ni pensé ni matérialisé, sans qu'il y ait une forme ou une autre de communauté entre tout ce qui est pensé ou matérialisé. L'être

est nécessaire à la fois parce qu'il est général et spécifique, parce qu'il est absolu et relatif. C'est là son essence, son identité, c'est en cela qu'il est condition de pensée, de matière et de vie.

La quête d'une « communauté universelle », d'un « lien commun », parfois loin d'être évidente, est la dynamique même d'une connaissance ou d'une science qui ne veut pas se contenter de collectionner et accumuler des données sur le monde. La notion d'être est une dynamique, une pression, un incitateur, qui exige de l'esprit qu'il mette à l'épreuve toute pensée avec toute pensée, tout concept avec tout concept, toute logique avec toute logique, bien qu'il se bute sans cesse à des barrages et autres hiatus divers qui empêchent toute proposition universellement cohérente d'être exprimée. C'est en ce sens que l'être est une possibilité infinie, une puissance infinie, et donc un terme insaisissable ; que ce soit sous la forme mouvante d'une puissance dynamique ou celle d'une transcendance figée dans son éternité. C'est pour cette raison qu'une notion aussi distante et puissante inspire depuis toujours le respect et le sentiment du sacré, ou la violence du rejet, à tort ou a raison.

Réalité de la pensée

Bien que l'être soit un concept irréductible, une sorte d'absolu ou de limite, cet objet de pensée ne doit pas se voir hypostasier, ni devenir une sorte de figure toute-puissante, pas plus que la vie, la matière ou l'esprit ne doivent être hypostasiés, déifiés ou réifiés. Ainsi se distingue la pratique du philosophe, dont la matière est production exclusive de l'esprit, et rien d'autre, en dépit de ses diverses inspirations. Là réside l'importance d'aborder de tels concepts dans la perspective de leur nécessité pour la pensée. Il s'agit d'une dialectique et non pas d'un catéchisme, d'une métaphysique et non pas d'une ontologie. Nous devons pour ces raisons ne

jamais oublier que tout ce que nous pensons n'est jamais que formulations, bien que ces formulations tentent d'exprimer des nécessités qui s'imposent à nous, nécessités intérieures qu'en ce sens nous n'avons pas choisies. Sans toujours s'en rendre compte, certains auront décidé de faire de la matière un dieu ou une autre forme d'absolu, fondement unique de toute réalité, d'autres choisiront pour ce faire l'être, la pensée ou la vie. En ce qui nous concerne, nous choisissons de nous laisser bousculer en permanence par chacun de ces concepts en tentant de ne pas nous laisser emporter dans la tourmente, bien que ces divers concepts soient proposés d'emblée comme le fondement le plus intime de notre réflexion. Disons que ce qui a été l'aboutissement de nos réflexions jusqu'à aujourd'hui ne constitue pas obligatoirement, même pour nous à l'instant, ni la panacée éternelle et universelle d'une pensée défaillante, ni une garantie quelconque de certitude. Ce n'est qu'une simple tentative afin d'articuler une cohérence à notre existence.

Le lecteur peut être troublé de voir s'estomper au fur et à mesure de ce travail les distinctions entre pensée et réalité, telles que les distingue le sens commun quand il oppose « ce n'est qu'une idée » à « c'est un fait » ou à « ceci est une réalité tangible ». Car dans ce que nous proposons comme schéma, il est avancé que tout ce que l'homme pense est par définition idée ou représentation, image. Que les diverses circonstances qui ont provoqué ces schémas diffèrent de nature nous paraît une proposition acceptable, mais de prétendre que ces représentations émanent d'une autre source que notre propre esprit nous semble pour le coup une erreur grossière, quand bien même on puisse attester d'influences « extérieures ». Pour substantifier cette position, il n'y a qu'à voir la manière diversifiée dont les uns et les autres perçoivent une même réalité sensible ou un même concept, ou ce que chacun retient de situations totalement identiques : de grandes différences séparent les commentaires. La raison en est simple : les réalités que nous percevons sont peut-être extérieures à notre esprit, mais ce que nous percevrons se résumera uniquement à ce que notre esprit pourra et voudra percevoir, incluant dans ce processus limitatif les possibilités intrinsèques déterminées de notre appareil sensoriel et mental.

Une question tout à fait pertinente peut cependant être posée à ce point-ci de la discussion : pouvons-nous faire confiance à ces constructions de l'esprit, ou bien devons-nous nous en méfier ? Ni l'un ni l'autre. Faisons-nous confiance à un marteau ? Ou bien nous en méfions-nous ? Un marteau a ses utilisations, ses limites, et l'opportunité de ce qui sera accompli avec cet outil dépendra évidemment de sa nature de marteau, mais dépendra aussi largement des décisions et capacités de l'utilisateur. La différence avec l'esprit humain est que l'utilisateur et l'instrument sont identiques. Cette situation crée le paradoxe suivant : est-ce que l'instrument détermine l'utilisateur, ou est-ce l'utilisateur qui détermine l'instrument ? Les limitations de l'esprit sont-elles celles de l'utilisateur ou celles de l'instrument ? Répondre que les deux

propositions sont équivalentes est une échappatoire, car ces deux réalités sont d'une certaine manière bien distinctes en nous. Notre vouloir cherche-t-il à transformer notre nature propre ? Notre faculté d'acceptation s'attend-elle à tempérer notre vouloir ? Les deux modes ne sont pas identiques, ni sur le plan psychologique, ni sur le plan philosophique. Ils articulent d'ailleurs ce que nous nommons la double perspective.

Autrement dit, tout esprit individuel se caractérise par une nature propre, comme tout corps, avec sa constitution, ses imperfections, sa structure particulière, ses laideurs, ses maladies. Il est ce qu'il est, à la fois par ce qui lui est intrinsèque, par ce qui peut y être modifié rapidement, par ce qui peut y être modifié plus lentement, par son ancrage et par ses relations. Comme avec tout être humain, il n'y a pas à décider *a priori* s'il faut faire confiance ou être méfiant ; il faut laisser venir, voir, dialoguer, confronter et observer, sans naïveté ni méfiance. Toutefois, s'il y avait un choix à faire, la naïveté représenterait sans doute l'option la moins dangereuse, car même en ses pathologies, notre esprit nous enseigne quelque chose, si l'on sait bien y regarder, et dans la mesure, bien entendu, où nous savons garder un minimum de distance avec nous-mêmes ; sans cette distance, l'infection est trop rapidement contagieuse pour que nous en tirions une quelconque réalité substantielle.

Fragilité et puissance du vivant

Abordons maintenant notre troisième archétype : la vie. Comme pour l'être et la matière, c'est dans le rapport qu'il faut cerner cette entité, analyser ce qui la distingue des deux autres. Par rapport à la matière, la vie semble singulariser beaucoup plus. L'être vivant est nettement plus singulier que le morceau de matière. Ses contours, ce qui le sépare de ce qu'il n'est pas, son intégrité, tout ce qui le démarque du

monde qui l'entoure est mieux établi. De la même manière, ou pour les mêmes raisons, l'unité des parties de l'être vivant s'avère mieux intégrée que les parties d'un objet matériel. C'est sans doute pour cela que l'on parle d'être vivant et non pas d'être matériel. Tous les flux intérieurs qui caractérisent l'être vivant participent à cette intégration. Intégration qui s'accélère au fur et à mesure de l'évolution biologique. Des protozoaires aux mammifères, ces caractéristiques s'accentuent constamment ; jusqu'à la pensée qui amplifiera ce processus d'intégration et de singularisation.

Avec cette singularisation se manifestent plusieurs autres caractéristiques : la dynamique, la fragilité, la finitude, l'engendrement, ce qui est tout à fait cohérent. L'unité du vivant singulier présuppose un grand degré d'interaction de la part de ses parties composantes, unité qui peut facilement se perdre, aussi le vivant se soucie-t-il tant de préservation de soi. En revanche, l'unité de l'être est un acquis, puisque l'être est une unité dépourvue de parties ; pour cette même raison, ce manque total d'interaction, ce manque de puissance d'agir, les êtres singuliers n'agissent guère les uns sur les autres. Dans le cas de l'unité manifestée au sein de la matière, pour les êtres vivants, l'unité est le résultat d'un acte qui la constitue et la maintient. La vie se distingue d'ailleurs de la stricte matière par son aspect infiniment plus dynamique. La transformation du vivant et la transformation qu'effectue le vivant sur son entourage sont proportionnellement beaucoup plus intenses que celles provoquées par la matière inorganique. On pourrait dire que la matière aussi est vivante, puisqu'elle se transforme, interagit et en vient à engendrer la vie, mais il faudrait préciser qu'elle est en tant que telle infiniment moins vivante que le vivant. Sa vie est nettement plus lente et de fait moins fragile. Peut-on donc encore parler de vie ?

Toute dynamique implique un déséquilibre, une asymétrie, une tendance, une subjectivité, une instabilité, et cette qualité

rend sous un certain aspect l'être vivant plus menacé que l'objet matériel. Comparé à l'objet matériel, l'être vivant est plus instable, périssable et précaire en tant que structure, c'est-à-dire dans sa matérialité, mais il est plus résistant et plus puissant en tant que dynamique. Ce paradoxe apparent peut s'expliquer de la façon suivante. Un homme est matériellement moins solide qu'un mur. Mais un homme peut démolir un mur. Il le démolira non pas en se jetant sur lui – il s'y fracasserait les os – mais en s'attaquant à l'unité du mur : en s'y attaquant morceau par morceau, ou en utilisant une entité plus puissante ou plus solide qu'un mur. Il s'attaquera non pas au mur, mais à ce qui fait qu'un mur est un mur, au liant du mur, à son unité, réduisant ainsi le mur en des morceaux de mur, morceaux qu'il sera plus facile de traiter. De la même manière, une fragile plante grimpante et même une bactérie pourront aussi détruire ce mur, bien que ce mur puisse dans l'absolu les écraser. Du fait de sa nature plus singulière, l'être vivant participe plus de l'être que ne le fait l'objet matériel, et c'est au niveau de l'unité, celui de l'être, qu'il trouve sa force et son moyen d'action.

La finitude du vivant, ainsi que sa capacité de reproduction, tiennent de cette même qualité. Le vivant est en réalité un hybride entre la matière et l'être. De par la fragilité de sa singularité et sa capacité d'action, l'être vivant va fabriquer un autre lui-même, sinon d'autres lui-même, afin de prolonger son être propre. C'est ce que l'on appelle la reproduction. Solution spécifique au vivant, avec le rapport intime à l'altérité qu'une telle solution implique. Se reproduire, c'est être à travers l'autre. Cette notion d'être à travers l'autre peut nous gêner, puisque l'autre n'est pas moi et vice versa, mais peut-être est-ce justement l'occasion de questionner la notion même d'identité, mise à l'épreuve par le vivant, qui trouve son identité en dehors de lui-même. La vie est un défi pour le principe d'identité .

Singularité de l'esprit

Venons-en maintenant à l'esprit, ou à la pensée - nous établissons ici une sorte d'éauivalence - qui est aussi un hybride, cette fois-ci entre le vivant et l'être. L'esprit participe de l'unité, plus encore que la matière et que la vie : il est la singularité par excellence. L'esprit peut non seulement saisir plusieurs objets matériels d'un seul coup, il peut non seulement assimiler tout ce qu'il rencontre, mais il peut appréhender l'univers tout entier comme un concept unique. De ce fait, l'intégrité de l'esprit est encore plus menacée que celle du vivant. Plus il assimile, plus il peut devenir ce qu'il a assimilé. Tout comme l'être vivant devient en quelque sorte ce qu'il consomme – il peut d'ailleurs s'empoisonner et mourir – l'esprit devient ce qu'il apprend, il peut de la sorte s'aliéner de manière plus dramatique encore que la vie. Une des premières conséquences d'une telle nature est la possibilité de vivre l'instant, ou encore l'éternité, c'est-à-dire la suspension du temps. Soit en interrompant la séquence, soit en l'accélérant infiniment, soit encore en la saisissant dans sa limite et son extériorité. L'esprit peut de la même manière transcender l'espace ou la matérialité, et en cela il boucle la boucle et rejoint l'être ; comme ce dernier, il a accès à l'unité qui transcende toute distinction, l'unité privée de toute partie.

L'esprit peut rejoindre l'être dans son intemporalité, phénomène inaccessible à l'entité matérielle ou à l'être vivant en eux-mêmes. Et ce qui vaut pour la temporalité vaut pour tout type de continuité. En d'autres termes, l'esprit est ce qui a accès à l'infini, et c'est cet infini, l'ordre d'un autre ordre, qui le caractérise de manière plus particulière. En ce sens l'esprit est plus singulier encore que l'être vivant, car son unité doit être plus puissante face à la multiplicité plus vaste qu'il doit confronter. Le degré d'interaction entre ses parties, entre lui-même et ce qu'il n'est pas, est beaucoup plus conséquent que chez l'être vivant. Mais de ce fait il se met lui-même, en tant qu'entité, en péril encore plus facilement que l'être vivant,

être vivant que nous avions trouvé beaucoup plus fragile que l'objet matériel. Autrement dit, son identité est encore moins statique et beaucoup plus dynamique.

Poussant un peu plus loin notre analyse, demandons-nous si au sein de l'esprit lui-même, cette sorte de progression entre concepts, série de rapports, de cardinaux quasi mathématiques, continue de la même façon. La combinaison être/objet matériel/être vivant/pensée se poursuit-elle en l'esprit ? Y a-t-il en l'intelligence un rapport intrinsèque semblable ? Nous pouvons proposer une telle analogie : elle ressemble à la relation entre la pensée discursive et la pensée intuitive, entre la « raison de la raison » et la « raison du cœur ». N'est-ce pas ce que les religions ont désiré identifier dans la distinction entre l'esprit et l'âme ? L'esprit est ce qui analyse et réfléchit, l'âme est ce qui désire et craint ; l'esprit est flexible, l'âme est entière ; l'esprit calcule, l'âme se donne ; l'esprit est multiforme, l'âme est une ; l'esprit se distancie, l'âme est immédiate ; l'esprit est attaché au corps et au monde, l'âme est dans l'esprit la citadelle de l'être. Ainsi l'intuition engage la totalité de la pensée individuelle, elle révèle son état, son état d'âme, elle est passion, alors que la pensée discursive se déploie de manière partielle et prudente, froide et coupante. L'esprit est artifice, science, alors que l'âme est la nature même du sujet. Faut-il chez un homme juger l'âme ou l'esprit, ou la tension entre l'âme et l'esprit ? C'est sur le traitement de cette question que repose la véritable problématique, celle qui sous-tend toute notre vision du monde, y compris notre vision de nous-mêmes.

Notre esprit est une réalité en soi, et sur le plan du réel, nous n'avons pas à mettre en concurrence la pensée à la réalité matérielle, pas plus que nous n'avons à opposer le matériel ou le vivant à la réalité. Pourtant ces oppositions, les uns ou les autres, selon leur tempérament ou leurs inclinations, se sentiront obligés de les pratiquer, par complaisance, par une pure subjectivité qui souvent s'ignore. Il existe simplement

différents ordres de réalités, et cet agencement structure la réalité, il en dessine les articulations et en détermine les frictions, tout comme la chair et les os structurent le corps humain en sa cohérence et ses différences ; la chair n'est pas moins ni plus réelle que les os, et vice versa. Ce serait comme comparer voyelles et consonnes. Le regard de l'individu fait partie de la réalité, il en est constitutif, bien que la réalité ne se résume pas à ce regard. Il serait absurde d'opposer une réalité en soi, extérieure et objective, à une réalité entièrement déterminée de l'intérieur, purement subjective. Mais c'est, hélas !, ce qui se pratique souvent, ne serait-ce que dans une opposition bien caricaturale entre le scientifique et l'artiste.

Sujet et objet

Les Anciens, qui possédaient peu de moyens techniques, étaient beaucoup plus facilement amenés à utiliser leur propre esprit comme un laboratoire d'expériences. Ils se prenaient eux-mêmes comme modèle, analysaient leur pensée et leur être, et spéculaient sur la nature intrinsèque des choses. Certes le danger était celui du subjectivisme, celui du débordement métaphysique, malgré le garde-fou et l'avantage que constitue la rigueur dans cette pratique d'introspection de la pensée. Aujourd'hui, où nos yeux et nos oreilles sont prolongés par des moyens très sophistiqués qui nous permettent de plonger notre regard en des lieux de plus en plus inimaginables, notre regard fasciné par ce qu'il découvre est beaucoup plus porté vers l'extériorité et la dépendance des perceptions.

Toutefois, deux phénomènes sont à remarquer. Premièrement, plus les appareils techniques sont sophistiqués, plus ils exigent que l'analyse se superpose à l'observation et en constitue une partie très conséquente ; ainsi, les données informatiques qui servent à véhiculer ou reconstituer l'information exigent une plus grande part de subjectivité que le contact direct avec l'appareil sensoriel, ne serait-ce que parce que cette

informatique est en elle-même un langage, avec tout le particularisme et la subjectivité d'un langage, et le risque de l'interprétation. Deuxièmement, il émerge depuis plusieurs années une sorte de rejet culturel de la technique qui, en réaction à une « objectivisation » croissante de la réalité et de l'être, propose des schémas où l'on fait primer avant tout l'imagination et la sensibilité, avec les risques graves qu'implique une fuite en avant dans l'arbitraire du ressenti.

Quelle est donc la nature de l'exercice que nous proposons ici ? D'une certaine manière, nous revenons à la technique pratiquée par les Anciens : tenter d'élaborer pour nous-mêmes une sorte de « vision du monde » à partir de notre esprit et des données que nous avons assimilées sur ce monde. Or cette « vision » ne doit pas se contenter d'être une liste de choses ou un code de préceptes, elle doit être l'articulation de ce qui est central à notre esprit, une sorte de charnière autour de laquelle opère notre pensée : une architecture nue constituée par ses hypothèses fondatrices. C'est cela que nous appelons un fondement, bien qu'en réalité ce fondement soit sans fond. Il semble flotter dans les airs. Toutefois, ce qui dans le présent exercice diffère de la pratique des Anciens – bien que certains d'entre eux aient eu l'intuition profonde de cet aspect – est que nous allons faire jouer à cette vision un rôle critique, plutôt que de tenter d'en faire surgir un quelconque inquestionnable absolu. La métaphysique n'est plus alors conçue comme un arrière-monde établi, mais comme une dynamique, comme une dialectique, qui joue avec tout, qui se joue de tout, y compris d'elle-même.

Éclaircissons un instant la problématique du fondement. Quand je pense à une pomme, cette pensée de la pomme a-t-elle un fondement ? Je peux avancer l'idée que cette pomme n'a pas émergé entièrement de mon esprit, à moins de rentrer dans un système de subjectivisme radical où je prétendrais avoir inventé la totalité du monde, y compris moi-même. Nous laisserons de côté cette hypothèse bien qu'elle puisse

comporter un côté très amusant. Autrement dit, il existe une certaine réalité extérieure à mon esprit, qui lui échappe et le transcende, réalité spécifique que je nomme par convention pomme, entité à laquelle j'attribue un certain nombre de prédicats. Toutefois, je dois admettre que tout ce que mon esprit peut percevoir de cette pomme n'est jamais qu'une représentation, la pomme ne sera jamais en tant que telle à l'intérieur de moi. Je pourrais d'ailleurs utiliser ce dernier argument pour conclure que la pomme me sera pour toujours une étrangère, et autant en rester là. Ou bien je pourrais me servir de cette situation fort intéressante pour me plier à un jeu : le jeu du fondement.

Le jeu du fondement consiste à prendre toute donnée qui surgit autour de cette pomme, à l'accepter *a priori*, et à tenter de faire jouer ensemble ces multiples informations afin de reconstituer la nature de la pomme et de reconstituer la nature de l'outil qui me sert à appréhender la pomme. Puisque je pars du principe que je n'ai pas inventé cette pomme, mais que je la saisis uniquement à travers ma subjectivité, j'en conclus que ce que j'aurai dans l'esprit sera toujours l'entrelacement de la pomme et de mon esprit. Tout le jeu consiste à essayer de démêler cet entrelacement afin d'appréhender au mieux, simultanément, la pomme et mon propre esprit. Par exemple, imaginons que les seules pommes que je connaisse sont rouges et mûres. Toute pomme aura nécessairement une couleur, une forme et une taille donnée, et un certain goût. Or un jour, par hasard, je trouve un petit fruit, tout vert, minuscule, au goût acide : peu de raisons m'amèneront à le nommer pomme, à part une vague ressemblance dans la forme. Il en ira de même pour une vieille pomme pourrie que je n'oserai jamais porter à la bouche. Pour que je puisse nommer également « pomme » ces deux pommes qui diffèrent de mon idée de pomme, il faudra que j'apprenne ou invente un certain nombre de caractéristiques nouvelles à propos des pommes, et surtout, grâce à l'étude et à la réflexion, que je comprenne la genèse d'une pomme, de sa naissance à sa

destruction. Dès lors, ce qui auparavant pour moi ne pouvait pas être une pomme devient une pomme ; ce moment-là est d'ailleurs ce que l'on pourrait nommer un moment dialectique : le moment où une lueur se fait en moi, car une certitude vient d'être court-circuitée, une opposition vient de tomber, un lien vient de se tisser, un processus vient de naître dans mon esprit.

Lors de l'expérience décrite, j'ai simultanément découvert la réalité de la pomme et celle de mon esprit. La genèse de la pomme a fait écho à la genèse de mon esprit, et vice versa. C'est à ce point-là que je détiens la preuve indéniable de la corrélation entre l'« intérieur » et l'« extérieur ». En effet, en découvrant ce petit fruit vert, je découvre une nouvelle sorte d'objet, qui en lui-même ne m'apprend rien sur mon esprit, ni grand-chose sur cet objet lui-même, sur sa nature. Mais en établissant le lien avec ce que j'appelle pomme, en établissant des rapports, je découvre la nature de ce nouvel objet ainsi que celle de la pomme, tandis que je découvre la nature de mon propre esprit à travers l'expérience d'un processus interne. En un sens, ce n'est plus connaître, mais reconnaître ; nous voulons affirmer par là que la véritable connaissance est en vérité la reconnaissance, la réminiscence, diraient certains. Reconnaître, c'est identifier, c'est-à-dire rapporter quelque chose à autre chose : ce que nous faisons lorsque nous mettons un nom à un visage, non pas un nouveau nom inventé pour un nouveau venu, encore inconnu – ce serait un baptême – mais un nom qui comporte déjà un certain nombre d'attributs, attribué par ressemblance. C'est ainsi que le zoologue attribue un nom à une nouvelle espèce, en la classifiant dans l'ordre du connu, en incorporant l'inconnu –pas vraiment inconnu – dans le connu.

Reconnaître, c'est se placer dans la continuité, c'est intégrer la nouveauté dans le déjà établi tout en lui découvrant ou en lui accordant une spécificité inédite. Sans cette nouvelle facette, je n'aurais en vérité rien appris ; ma nouvelle connaissance

n'aurait rien de nouveau. C'est en cela que reconnaître est comprendre : la reconnaissance doit bousculer ce qui est déjà dans mon esprit, qui doit se dépasser lui-même, se réorganiser. En cette confrontation réside la difficulté de reconnaître. Hors de cette confrontation, il n'est guère d'apprentissage.

Savoir qu'il existe un petit objet vert et acide n'est rien, tant que je n'ai pas établi un rapport avec la pomme. Sans ce lien, sans cette continuité, je n'utilise pas grand-chose de plus qu'une pure passivité des sens, et à la rigueur un peu de ratiocination. Reconnaître la nouveauté comme pomme, c'est changer ma pensée de la pomme, la dialectiser pour inclure la négation, pour incorporer l'altérité. Ainsi, en découvrant la pomme, je découvre ma propre pensée.

Voir et penser

Apprendre ou comprendre n'est rien d'autre que voir. Toutes les métaphores visuelles (voir, imaginer, prévoir, éclairer...) pour exprimer la compréhension et l'activité intellectuelle ne mentent pas, ne sont guère fortuites, et révèlent beaucoup plus de réalité qu'on ne le croirait à première vue. Si comprendre c'est reconnaître, encore faut-il garder les yeux bien ouverts, ou n'avoir pas froid aux yeux. Souvent, la première remarque qui surgit à l'esprit au moment où nous venons de résoudre un problème quelconque, porte sur l'évidence de la solution qui s'offre à nous. Nous voyons enfin ce qui se tenait juste sous nos yeux. Nous venons de tracer la forme, la figure, le trait d'union de ce qui nous apparaissait comme chaotique et déconnecté, imbroglio ou cul-de-sac. Au beau milieu de l'embrouillamini de lignes brisées et de points apparaissent maintenant un dessin, un profil, un schéma, net et clair, lumineux par rapport à ce fond sombre et indistinct qui nous encombrait l'esprit. Nous percevons enfin ce qui est, l'unité qui fait être, au-delà des apparences insaisissables, des ombres éclatées.

Certains contesteront une telle vision, car si pour eux formes distinctes il y a, elles se superposent à un chaos initial qui est la véritable substance des choses. Dans cette perspective, les formes sont en quelque sorte toujours artificielles, superficielles, elles constituent l'apparence dont nous avons besoin pour nous rassurer, pour agir, puisque dans l'existence nous nous basons sur ces formes sans lesquelles nous serions perdus. Toutefois, dans cette perspective, ces formes ressemblent aux miettes de pain du Petit Poucet, elles servent à montrer un chemin, mais les oiseaux peuvent les manger. Autrement dit, bien que nous organisions notre existence autour de certains repères, nous sommes sans cesse obligés de constater que ces repères s'écroulent périodiquement. Ce n'est généralement qu'une question de temps. C'est uniquement pour des raisons d'échelle ou de focalisation que quelques repères prennent la forme de certitudes. En effet, leur vérité se trouve en fait dans leur limitation, ce que l'on pourrait nommer leur fin ou leur aboutissement.

La pensée n'étant après tout qu'un jeu, restons un instant dans cette logique. D'autant plus que nous nous apercevrons que cette hypothèse a toute sa consistance ; elle résiste à une critique facile et tient fort bien la route. En effet, imaginons que la réalité est le chaos, et que les formes déterminées n'en sont qu'apparences, illusions factices et momentanées. Tout ce qui se distingue du chaos est donc manifestation éphémère, qui relève de l'accidentel et la facticité, puisque rien ne distingue substantiellement le chaos du chaos. Pourtant, si deux êtres donnés ne sont pas rigoureusement identiques, ce n'est pas par le chaos qu'on les distingue, mais par l'apparence de leur forme. Si deux êtres se distinguent, ils maintiennent nécessairement une relation spécifique, et cette spécificité est pourvue par la forme particulière que prend leur relation. Il serait quelque peu osé de les renvoyer à l'indistinction d'un chaos primordial. Nous rencontrons ici une exigence : rendre à l'apparence une certaine substantialité,

dans la mesure où, sans elle, rien ne se distingue plus. Affirmer que tout est chaos risque autrement de nous faire retomber dans la nuit où toutes les vaches sont noires.

À ce point-ci, en son fondement, rien ne distingue beaucoup notre hypothèse du chaos de celle des formes. Car avec cette dernière, il n'y a guère de raison non plus que le chaos soit relégué au rang d'une sorte de « rien du tout ». Après tout, il est la matière d'être du quotidien avec laquelle nous nous battons sans cesse. L'inconnu n'est pas rien, l'imprévisible n'est pas rien, le « pas encore advenu » n'est pas rien, le « pur possible » n'est pas rien. L'invisible est une réalité, tout autant que l'indivisible ou l'indéterminé. Alors que le connu menace sans aucun préavis de devenir ignorance, pure négativité, le déjà existant menace aussi à tout moment de se transformer en néant, tandis que le possible menace de se cantonner éternellement dans une sorte de sombre refuge originaire. Tout semble jaillir de l'invisible et y retourner, comme une sorte de trou noir métaphysique.

Il n'est pas de peinture sans un fond, il n'est pas de peinture sans toile, il n'est pas de peinture sans bords, bien que la peinture ne soit ni un fond, ni une toile, ni des bords. Pourquoi le regard veut-il donc exclure ? Sans doute que par sa nature propre, le regard doit exclure : une impossibilité intrinsèque l'empêche de fixer son attention sur le tableau, sur le fond et sur les bords, sur les détails et sur le point de fuite. Le regard ne peut tout embrasser d'un coup, ni simultanément, ni même avec une comparable intensité. Là peut-être réside le défi de l'intellect, tant pour l'intuition que pour la compréhension : acquérir la capacité de saisir la différence dans la simultanéité. Par exemple, le voir de l'esprit serait celui qui unifierait le voir des sens. Mais n'oublions pas que le voir sensoriel aussi détient précisément cette fonction d'unifier hors du chaos. D'ailleurs, dans sa structure même, au-delà de la pupille qui a un rôle de simple miroir, le système visuel humain ne perçoit pas des points, mais des formes, qu'elles soient géométriques

ou encore des teintes. Finalement, le rapport entre esprit et vision serait le même rapport qu'entre la vision et le reflet du monde sur la rétine, entre le cortex visuel et l'œil. Retrouver les formes qui font que le monde est monde et non point chaos, bien que le monde trouve d'une certaine manière sa justification dans le chaos : il est son lieu. Sans le chaos, il n'y aurait point de genèse, mais un simple état des choses. Sans la substantialité de l'informe, il n'y aurait point de place pour la simple possibilité des formes qui prélude à l'émergence des formes. Ce lieu mystérieux peut tout aussi bien s'appeler le néant, dans la mesure où l'on admet que le néant est contigu à l'être.

Ordre et chaos

Pour multiplier, pour engendrer l'existence, l'être ou le monde doit inventer, faire jaillir ce qui n'est pas, faire saillir de la pure possibilité ce qui sera. Ce possible est d'une certaine manière impossible tant qu'il n'est pas, car il est imprévisible. Il manque trop de puissance d'être pour être possible ; il est en puissance de manière trop incertaine. C'est en cela que l'on ne peut faire l'impasse sur la notion du chaos, car l'idée même de chaos signifie l'imprévisible, puisqu'il ne comporte aucune cohérence. Or qu'est-ce qui, du point de vue de la matière, peut permettre de prévoir la vie ? Qu'est-ce qui, du point de vue de la vie, peut permettre de prévoir l'esprit ? Rien. Ou une vague spéculation. Néanmoins, la vie est malgré tout relativement cohérente avec la matière, et l'esprit relativement cohérent avec la vie. Il en va de même pour le fonctionnement de l'esprit humain. Une découverte est imprévisible, mais une fois découverte, elle paraît presque évidente. C'est pour cela que très facilement l'homme a attribué une identité proto-humaine à ce chaos, qu'il y a vu sous une forme ou une autre une finalité, une providence. Le chaos était l'apparence incomprise d'un ordre qui nous dépassait ; le peu que nous en comprenions, nous le comprenions toujours *a posteriori*. Ainsi

la divinité – ou autre puissance tutélaire – voudrait notre « bien » sans que nous le comprenions, et encore moins sans que nous le prévoyions.

Le monde est chaotique, le monde est ordonné. Depuis les balbutiements de la pensée humaine, les individus, les cultures, les philosophies se sont chamaillés sans relâche à ce sujet, projetant dans leurs formulations les limitations de leur propre esprit, qui sont en fait les limitations du monde lui-même, puisque l'esprit constitue les bords de ce monde. L'ensemble de toutes ces perspectives limitées et contradictoires constitue la trame même de ce qui constitue l'univers, dont notre esprit n'est que l'image et l'émanation.

La limitation de notre être nous permet d'être, notre perspective limitée nous permet d'exister en notre individualité et de ne pas nous noyer au sein du chaos. Mais cette limitation nous fait aussi périr, car seul le chaos reste éternel et inchangé. Pour une raison fort simple : le chaos est doté de tout l'apanage de l'indéterminé. La petite part de chaos à laquelle nous avons accès, très cantonnée, ne change en rien sa nature. En cette situation intenable, en cette limitation qui nous fait être, se situe le paradoxe de notre existence. Tout ce qui est existe uniquement à travers ce paradoxe. Tout ce qui est matière l'incarne, tout ce qui est vivant le vit, tout ce qui est pensée le pense ; notre lot est d'en être conscient. La distinction entre matière, vie et pensée accentue le paradoxe, mais en même temps nous donne plus d'accès à des éléments de compensation. Par exemple, ce que l'animal résout en partie en se reproduisant, nous l'accomplissons aussi en pensant l'univers et en agissant sur lui d'une autre manière. L'esprit n'est pas doté des mêmes moyens que la vie, mais il accomplit le même destin. Projections du soi sur le monde ; continuité et éternité relative de notre être. Rien de tout cela n'est extraordinaire, ce ne sont que d'humbles tentatives de satisfaire notre petite part de ce chaos générateur de formes et de lutter contre lui.

Ne pas s'empêcher de voir, imaginer, s'attendre à tout, regarder l'invisible même quand on ne voit rien, croire qu'existe ce qui n'existe pas, sans pour autant lâcher la proie

pour l'ombre. Fixer l'onde mystérieuse et inconnue pour s'y reconnaître sans pour autant se complaire dans le reflet de son propre visage. Car si l'onde nous renvoie le reflet de notre être, ce n'est pas du tout parce qu'elle est là pour nous, mais contrairement aux apparences, précisément parce qu'elle est là pour nous. Si nous admettons que l'eau est tellement bien faite qu'elle nous renvoie notre propre image, pourquoi ne pas en déduire qu'elle doit d'autant plus nous renvoyer l'image du monde, ce monde dont nous-mêmes sommes uniquement le pâle, incertain et merveilleux reflet. Le miroir nous renvoie notre image, mais si nous savons regarder il nous renvoie plutôt l'image du monde. Pour cela, il ne faut pas être obnubilé par son propre reflet, il faut savoir regarder le miroir lui-même, admirer sa puissance. Il faut admettre de se voir réellement, de voir au travers de soi, de se voir comme un aboutissement accidentel, un accident d'être, un accident de matière, un accident de vie, un accident d'esprit. Alors, dans cette perspective, l'onde est véritablement là pour nous, car le nous est autre que nous. Si le nous n'est que le nous, l'onde n'est pas là pour nous. Et de la même manière, si nous ne sommes qu'un reflet du monde, le monde est bien là tout entier pour nous. Car il se regarde lui-même à travers nous, et nous nous connaissons dans la mesure où nous nous saisissons dans cette identité de miroir.

C'est ainsi que comprendre ne signifie rien d'autre que voir. Car sans l'hypothèse que nous venons d'énoncer, qui sommes-nous ? Qu'est-ce que le monde ? Ce n'est pas une définition analytique que nous demandons ici, mais plutôt une formulation qui porterait sur les conditions mêmes de l'existence, sur le vécu qui conditionne et engendre les grands axes de notre vie et donc ceux de notre pensée. C'est d'ailleurs là que le chaos trouve sa véritable place en nous, non plus comme simple concept que l'on agite selon les besoins, mais comme opérateur véritable de pensée, incontournable pilier de notre être individuel. La pensée n'est plus alors considérée comme une fonction, une activité à

temps partiel, qui occupe nos loisirs, qui nous permet d'impressionner la galerie ou de gagner notre vie, mais comme la tentative consciente d'élaborer notre propre individualité. Ce qui nous amène nécessairement à entrer en rapport – sinon en conflit – avec le chaos en nous, et donc avec le chaos en lui-même, puisqu'il n'existe qu'un seul et unique chaos.

Finalement qu'est-ce en nous que ce chaos ? De quelle nature serait cette apparence qui l'autoriserait à se distinguer de ce qu'il n'est pas ? En effet, bien qu'il soit indistinction lui-même, il faut bien que d'une manière ou d'une autre il se distingue de ce qui se distingue. Qu'est-ce qui, en nous, pourrait ressembler à une telle nature ? Si le chaos est ce qui nous fait sortir des limites de notre être, si en ce sens il ressemble à une espèce de refus ou de débordement, il pourrait être considéré comme cette nature en nous qui résiste à la rigidité constitutive de notre être. Si encore du chaos jaillissent les formes, cette nature étrange engendre les formes tout en les refusant, puisqu'elle n'accepte d'être limitée par aucune d'entre elles. Visiblement, quand nous parlons du chaos en nous, il s'agit d'une force. Une force, c'est-à-dire quelque chose en nous qui à la fois fait être notre être et le menace à tout instant en ses limitations, une incontrolable coercition. Il nous fait jaillir en nous-mêmes et nous boute hors de nous-mêmes. C'est une sorte de courant qui nous traverse, nous fait naître, nous fait vivre et nous fait périr. Certains hindous donnèrent à cette puissance spécifique et paradoxale le nom de Shiva, dieu créateur, préservateur, destructeur, dissimulateur et révélateur, ou bien celui de Trimurti, principe unique composé de trois dieux : Brahma, Vishnu et Shiva.

En se présentant comme une dynamique et non un état, le chaos est donc de l'ordre de la relation, de ce qui engendre, de ce qui relie les natures entre elles. Il peut sans doute se considérer comme l'archétype même de la relation. Car ce qui engendre la forme et la détruit, ce qui engendre l'être et le fait devenir autre que lui-même, est le fondement de toute relation. L'ordre étant statique : le déjà-là, le fait, l'établi, il s'agirait ici d'opposer la forme, l'ordre, et la force, le chaos. Toutefois la relation n'est plus ici pensée comme quelque vague trait d'union entre les êtres, pâle notion de circonstance ou de rapport, pure construction intellectuelle ou réalité factice. Elle est constitutive de la substance même de l'être. L'être

singulier n'est plus pensable sans elle. Rien ne peut se penser sans sa genèse, rien ne peut se penser sans la force qui anime son devenir. La relation est ce qui relie à l'altérité, altérité qui simultanément nous constitue et nous menace.

Temporalité et causalité

Un problème se pose. On pourrait dire que pour chaque être, tout ce qui est nécessaire pour faire être le moment suivant est déjà contenu dans le moment précédent. Ce qui n'est pas totalement faux, bien qu'il soit nécessaire d'ajouter ici un bémol, afin d'éviter que le tumulte de la confusion ne s'engouffre dans la brèche ainsi entrouverte. Car, déjà, parler d'une telle manière signifie hypostasier le temps, faire du temps une sorte de chose en soi, série mécanique de moments, planant puissamment comme un dieu au-dessus du monde et le faisant avancer tel un enfant son jouet, avec l'implacable régularité de la toute-puissance à laquelle aucun être ni aucune forme ne pourraient se refuser. En effet, si tout être contient déjà tout en lui-même, pourquoi deviendrait-il autre chose que ce qu'il est ? Pourquoi se transformerait-il ? Pourquoi s'aliènerait-il ? À trop accorder à quelque entité, on la rend autosuffisante et on se demande pourquoi elle n'est pas immuable et éternelle. Et le temps n'aurait alors plus de raison d'être, à moins que ce ne soit lui qui tel le Père Noël amène la nouveauté en la distribuant à toute chose et tout être.

Toutefois, si dire que tout se trouve déjà en chaque être signifie qu'en chaque être réside quelque chose qui le dépasse, un infini qui le transcende, une puissance qui l'anime et le guide, alors on peut accepter la proposition dans tout son poids. Car la force qui rend l'entité différente d'elle-même est prise en charge, elle relève du possible, l'antagonisme intrinsèque à tout être singulier est manifeste. L'altérité opère, la mécanique des circonstances joue son rôle, il n'est plus guère besoin de faire appel à une entité mystérieuse et omnipotente qui de son autel céleste déterminerait implacablement et clandestinement la destinée, même si, voilée, elle prétendrait implicitement ou explicitement qu'elle n'existe pas.

Si le temps n'est pas intrinsèque à l'être spécifique, d'où vient-il ? Où réside-t-il ? Installer une pensée sur l'idée que le temps existe en soi, comme une entité absolue et inamovible, n'est-ce pas faire appel à la magie des mots et des concepts ? N'est-ce pas croire à nos propres inventions ? N'est-ce pas de l'idolâtrie ? Et l'on pourra parler pareillement de l'espace, car bien que cet opérateur de pensée détienne lui aussi une importance cruciale, cela ne nous autorise pas pour autant à le transposer en une métrique absolue et infinie dans le cadre de laquelle devrait se situer tout ce qui est. Mais cette erreur est tout à fait pardonnable : l'homme, fasciné par sa propre pensée, n'a jamais pu s'empêcher d'hypostasier, de réifier sinon de déifier tous les concepts qui lui paraissaient à la fois incontournables et inaccessibles. Que ce soit le temps, la matière, l'être, l'homme, le soi ou le moi, la nature, l'univers ou autre, nous n'avons cessé au fil des siècles de transformer en culte l'admiration que nous portions à toute entité dont le côté limite, à cause de son aspect frontière, nous fascinait un peu plus que les autres.

Le temps est donc dans notre système une modalité intrinsèque, que l'on peut abstraire pour la penser – comme l'on peut et l'on doit abstraire toute qualité qui se distingue en tant que qualité –, sans pour autant en arriver à le considérer de manière autonome et radicalement séparée. Nous devons à ce sujet sans cesse nous surveiller : nous nous laissons si facilement emballer par une envie tenace de tenir l'objet de nos réflexions entre nos mains, toujours emporté par le désir prégnant de posséder un siège solide sur lequel nous pourrions nous installer sans crainte ni arrière-pensée. D'ailleurs, comme principe général, dès que nous tentons de définir un concept absolu, intouchable et inamovible, une petite cloche d'alarme devrait automatiquement se déclencher dans notre tête afin de nous mettre en garde, afin de nous obliger à revoir notre proposition, pour la rendre plus dynamique, moins figée, plus dialectique, pour nous inciter à rendre à cette statue

d'airain la chair vivante et palpitante dont nous l'avions privée.

Ainsi, qu'arrive-t-il au temps une fois que nous l'avons obligé à réintégrer l'entité globale dont il avait cru un instant s'émanciper ? Quelle forme prend-il si son identité n'est plus cette immense règle linéaire et graduée qui témoigne du changement de toute chose ? Car pour nous y retrouver, pour faciliter notre propre existence, nous avons fait des choix : les cycles du soleil, de la terre et de la lune ont depuis longtemps rythmé notre quotidien, bien que depuis quelques années de nouvelles données techniques soient intervenues. Mais en soi, avant tout choix spécifique d'une métrique, qu'est-ce que le temps ? À quoi ressemble le temps avant d'être le temps tel que nous l'entendons dans le langage pratique de chaque jour ? Ou plutôt, si nous voulons remonter à la racine du temps, demandons-nous ce qui fait germer ce temps, ce qui lui accorde sa simple possibilité. Nous sommes obligés de considérer que le temps avant le temps, le principe du temps, est la séquentialité. Mais comment émerge cette dernière ? Par quel hasard un état en devient-il un autre ? Ne serait-ce pas de la magie si nous pensions que tout simplement une transformation s'opère, sans que quoi que ce soit la motive ? Et si nous faisions intervenir une notion de cause, ou de structure, ou de condition, qu'est-ce que cela signifie et implique ? Nous repoussons la nature du temps, mais il reste un problème, et doit le rester.

Cause et condition

Voici une proposition. Dans la mesure où il y a multiplicité, l'acte, ou interaction, serait une donnée première du réel. Chaque singularité interagit avec chaque singularité, et simultanément chaque partie interagit avec son tout et avec sa sous-partie, ceci dans un monde divisible et multipliable à l'infini. Autrement dit, chaque singularité agit simultanément

en tant que singularité une et autonome, en tant que totalité divisible, et en tant que partie d'un tout. Il n'existe donc pas de cause dans un sens unique et unidirectionnel, mais une interaction réflexive dont certains aspects peuvent paraître plus déterminants que d'autres. Il ne s'agirait plus de cause ou de causes, mais un entrelacement de conditions. Toute transformation serait ainsi le résultat d'une géométrie dynamique et fluide. Le temps devient de ce fait la régularité interne d'un système dont les paramètres sont arbitrairement choisis, régularité qui est elle-même en mouvement, puisqu'elle pourrait fort bien accélérer ou ralentir par rapport au système dans sa généralité.

Il n'existe dans cette perspective pas plus de temps absolu que de cause absolue. Dans la mesure où les différentes temporalités s'autoréférencent, elles sont arbitraires. Dans la mesure où elles se mesurent à d'autres métriques, elles sont changeantes. Donc il ne peut y avoir de temps absolu, mais uniquement un concept d'unité action, choisi arbitrairement, dont découlerait une séquentialité régulière que l'on nomme temps. Tout temps utilisable se base ainsi sur un cycle qui se répète et que l'on peut compter, et dans l'absolu ce cycle peut se modifier. Quand bien même il ne se modifierait pas, ce qui se passe en même temps que lui se modifie, ce qui de fait accélère ou ralentit ce temps puisqu'il est une interaction. Tout comme la valeur d'une pièce d'or se modifie de par sa capacité d'échange marchand, en dépit de la constance de son contenu aurifère. Seule l'éternité serait invariable, car dépourvue de toute comparaison. Un temps absolu viendrait à être totalement inutilisable et à nier le temps, puisque pour ne pas être compté il ne devrait en rien se répéter, puisque toute répétition trouve quelque part une limitation à sa propre régularité. Le temps utile, celui que l'on peut quantifier, n'a de sens que dans la constance d'un rapport, dans la régularité d'une fréquence, ce qui le rend d'autant plus fragile. On s'aperçoit du problème lorsque l'on souhaite transporter les valeurs temporelles dans l'espace, ou en modifiant les paramètres d'interaction comme la vitesse ou l'accélération.

Ainsi une cause est une tendance prédominante d'action qui accorde une forme d'unité à l'être, ou à un être, ou à un phénomène, en incluant la production de singularités. Il y a de la continuité dans l'être : une cause donnée interagit avec la matrice ou la totalité de ce qui est. Mais cette cause est relative puisqu'elle est prédominante dans le cadre d'un rapport spécifique, qui est lui-même déterminé par rapport au type de singularités déjà existantes. Ainsi, s'il n'y pas d'êtres vivants, ou si les conditions physiques de la vie ne sont pas satisfaites, la vie n'est pas une cause, elle n'engendre rien. Ou du moins elle ne l'est que potentiellement. Penser une cause

absolue impliquerait pour cette raison penser l'absence de cause, puisqu'une cause absolue ne devrait plus dépendre d'aucune condition : elle engendrerait ses propres conditions. Rien ne retarderait cette cause, son potentiel de réalisation se réaliserait instantanément, hors de toute temporalité : elle serait éternelle et n'aurait pas de commencement. En même temps, cet inconditionnel n'aurait désormais plus de raison d'agir sur quoi que ce soit ; il se suffirait à lui-même et ne serait cause de rien. C'est en ce sens qu'un Dieu absolument tout-puissant ne peut pas être considéré comme une cause, car il est totalement coextensif à ce qui est, manquant de toute spécificité, comme certains philosophes tentèrent de le montrer, au risque du panthéisme. Un tel Dieu doit être considéré comme privé de toute existence, comme un non-être. Pour exister, il faudrait lui accorder une quelconque spécificité, une quelconque finitude, une quelconque particularité. C'est en général ce que font les religions, qui lui accordent une histoire, des décisions, des sentiments, etc.

Il nous faut en déduire que toute cause est relative. Ainsi la vie a pu émerger de la matière proportionnellement à la vie ou au potentiel de vie que contenait la matière. À chaque étape de cette transformation appartenait une certaine capacité de surgissement. Et cette interaction, cette résistance de la matière à la vie, de la matière à l'esprit, etc., définit le temps. En ce même sens, il serait factice de déclarer que la notion d'être en soi est dotée d'une finalité ; l'être est, tout simplement. Seul le spécifique a une finalité, car il devient, qu'il le veuille ou non, uniquement le moyen de sa cause. Toutefois, comme la cause n'est jamais que partielle, tout être spécifique est aussi un être sans cause, ou un moyen de sa propre cause, *causa sui*, c'est-à-dire qu'il est, sans autre préoccupation que d'être, d'être soi-même. Ainsi peut-on sans problème proclamer ou réclamer une autonomie du sujet, comme effet de sa propre cause. Ainsi une cause nécessite un objet à qui se relier et un effet à engendrer pour être une cause: le principe causal est donc nécessairement une relation.

D'une certaine manière, on pourrait affirmer que tant la cause que le temps ne sont que des visions de l'esprit ; toutefois se contenter d'une telle formulation paraît une généralité de peu d'intérêt, dans la mesure où il n'est aucune pensée de l'homme qui ne soit exclusivement une vision de l'esprit, abstraite et réduite, caricature de quelque phénomène dont l'enjeu plus profond souvent le dépasse. Il s'agit donc de prendre la formulation qui nous vient à l'esprit, quelle qu'elle soit, et sans l'hypostasier, tenter de l'utiliser afin de voir où elle nous mène si nous la mettons à l'épreuve.

Sur notre lancée, examinons un instant la notion d'espace. Qu'est-ce que l'espace ? Avant toute autre qualité, il est ce qui exclut, car ce qui est ici n'est pas là-bas. Il est le symbole même de l'éclatement et de la multiplicité. Ce qui différencie les singularités sans aucun rapport nécessaire d'antériorité, contrairement à la séquentialité qui distingue la cause de l'effet. Ceci n'est pas cela, la spatialité exclut sans autre raison que l'identité : ceci n'est pas cela parce que ceci est ceci et non pas cela, ceci est ici et non pas là. Là encore il faut éviter de penser l'espace comme un grand vide *a priori*, car une telle abstraction est uniquement un « plein » dont on a enlevé le « rembourrage ». Mais si l'on y réfléchit bien, c'est encore ce « rembourrage », avec ses limites, qui cerne l'espace. Le véritable espace pur est une absence d'espace, puisque plus rien ne s'y distingue : le ici n'a aucune raison de se différencier du là-bas ; un tel espace serait donc indivisible et sans aucune raison d'être, sinon comme pure possibilité. Il faut voir là encore comment nous sommes prisonniers de diverses certitudes fondées sur le sensoriel, bien que ces certitudes soient intellectualisées. Car après tout les sens ne connaissent pas plus le temps pur que l'espace pur. Une boîte vide reste avant tout une boîte, principalement déterminée par une extériorité.

Et la matière ? La matière résiste, c'est là sa principale qualité. Autrement dit, la matière est ce qui empêche ceci de devenir cela et empêche cela de devenir ceci, elle est ce qui garantit l'intégrité de ceci et de cela. Mais comme selon notre conception ceci est sans cesse contigu et interagissant avec cela, la matière est ce qui agit, elle est l'action continue qui permet à toute chose d'être. Car rien n'est qui n'agit pas, ou ne résiste pas. Toutefois, rien n'est pleinement en action ; une bonne partie de l'action de tout être est résiduelle et n'attend que l'occasion de se manifester. La matière est donc cet ensemble composé de l'action et de la capacité d'action, qui caractérise tout être spécifique. Tout comme l'énergie globale d'un système est la somme de son énergie potentielle et de son énergie cinétique, la matérialité d'un être est la somme de son action et de sa capacité d'action. Bien entendu, on pourra demander, comme pour l'énergie – surtout la potentielle –, mais par rapport à quoi ? Et l'on retrouve ici, comme avec le temps et l'espace, l'idée qu'il n'y a pas de métrique absolue, mais que tout système se définit par rapport à lui-même, ce qui le rend nécessairement arbitraire.

Dans ces conditions, que signifie l'immatérialité ? Et cette immatérialité peut-elle être considérée comme appartenant à l'ordre du réel ? L'absence de matérialité pourrait signifier que l'être n'agit pas, qu'il ne peut pas agir, ou encore qu'il agit pleinement au maximum de lui-même, qu'il est déjà pleinement réalisé : il est, nul devenir ne l'habite. En effet, l'immatérialité implique l'intemporalité puisque le temps est déterminé par une action et que l'immatérialité exclut toute transformation et donc toute action. Elle est à la rigueur un potentiel d'action, mais uniquement un pur potentiel, de type qualitatif. En ce sens, l'entité métaphysique est pleinement elle-même, elle ne peut être en manque de quoi que ce soit. Pourtant elle est déterminée, limitée. Ainsi le triangle, en tant que triangle, ne peut devenir le moindrement carré sans abandonner sa nature de triangle. Le triangle matériel, lui, est toujours plus ou moins triangle ; il souffre toujours d'une

certaine distorsion. Le triangle métaphysique, défini en tant que triangle, est triangle ou n'est pas triangle. Cela correspond à l'intégrité singulière et irréductible d'une entité quelconque, que l'on peut nommer transcendance ou archétype. La forme métaphysique ne se mélange pas, ou alors elle devient autre chose. La métaphysique opère dans la discontinuité, comme nous l'avons vu. Bien entendu, la métaphysique n'a de sens que dans le rapport au physique, tout comme le physique n'a de sens que par rapport au métaphysique. Un être humain est un être humain uniquement parce que « être humain » est une réalité, sinon nous ne connaîtrions que Paul, Pierre ou Jean, entités sans aucun rapport les uns avec les autres. De même, « être humain » est une réalité uniquement parce qu'il y a des êtres humains. La matérialité est donc le rapport entre une puissance d'acte, réalité métaphysique, et l'acte lui-même, réalité physique. Et c'est de la même manière, à travers l'action et la transformation, que s'engendrent temps et espace.

Physique et métaphysique

Nous touchons dans nos propos directement à l'essentiel de la métaphysique, puisque la matérialité est justement ce qui distingue le physique du métaphysique. Bien que l'intemporalité et l'absence d'espace soient aussi des spécificités de la métaphysique. Cependant, une des préoccupations permanentes de notre travail s'attache à éviter les fractures de la pensée, non pas comme donnée doctrinale, mais simplement parce que toute fracture empêche la confrontation. Aussi, si je décrète que la physique n'a rien à voir avec la métaphysique, je ne les mettrais plus à l'épreuve l'une de l'autre. Car en fin de compte, au-delà de l'aspect quasi religieux de la métaphysique, en ce qu'elle constitue une sorte d'acte de foi, hors de toute expérience directe, qu'est-ce que la métaphysique ? Est-ce que la formulation de tout concept ne ressort pas de la métaphysique ? Dans la mesure où les sens ne perçoivent aucun universel, dans la mesure où les universaux sont uniquement concoctés par l'esprit, est-ce que la science elle-même n'est pas une métaphysique ?

Il est dit de la métaphysique qu'elle traite uniquement de ce qui n'est pas matériel. Mais est-ce que nos pensées sur tel ou tel problème matériel sont matérielles ? Seule une idéologie néoréaliste ou pseudo-réaliste peut prétendre que la pensée est objective dans la mesure où elle traite de questions objectives. Ce n'est pas parce qu'une pensée observe, calcule ou mesure qu'elle est plus objective que quand elle spécule sur la nature de l'âme. Pour cela il n'y a qu'à se référer aux nombreuses erreurs du passé commises par les sciences physiques. En ce sens, tout est représentation, même si telle ou telle hypothèse ou postulat scientifique semble fonctionner, en faisant voler les avions ou rouler les voitures. Telle ou telle théorie fonctionne jusqu'au moment où elle ne fonctionne plus, pour la bonne raison qu'elle atteint là ses limites. Ce phénomène est sans doute un de ceux qui caractérisent le mieux l'histoire de la science.

La seule distinction que l'on pourrait faire pour identifier une pensée dite scientifique – c'est-à-dire une pensée du physique – et une pensée du métaphysique serait d'un ordre purement quantitatif. En effet, on pourrait dire que ce qui les distingue est uniquement la variation de distance qui les sépare l'un ou l'autre de la réalité sensorielle. Ainsi une réflexion sur l'aérodynamique est plus proche de la réalité sensorielle qu'une réflexion sur l'esprit humain, bien que la neurobiologie récente tente de combler cette distance. Mais nous retomberons toujours à un moment donné sur l'expérience sensible et ses données.

Mais ce n'est pas là une séparation radicale entre les deux domaines. D'une part, parce que nulle part les théories aérodynamiques ne se voient, ne s'entendent ou n'agissent directement sur le monde matériel, elles sont uniquement un outil de l'esprit qui lui sert à guider ses actes physiques. D'autre part, parce qu'il en est exactement de même pour les concepts métaphysiques, qui certes ne se voient pas, ne s'entendent pas, ni n'agissent directement sur la réalité physique, mais de la même manière que les concepts physiques, ils constituent un outil de l'esprit qui sert à guider les actes de l'homme, par exemple dans le domaine moral. Ainsi se réverbèrent-ils d'une manière ou d'une autre, plus ou moins directement, sur le monde matériel. La conception que l'homme a de l'esprit, de l'âme ou de Dieu, se manifestera nécessairement sur sa vie quotidienne et les actions qu'il mènera.

On peut soulever l'idée que le critère principal de différenciation entre les deux types de réflexion est le calcul. Ce qui est physique se calculerait, et ce qui est métaphysique ne se calculerait pas. Le nombre serait la ligne rouge qui trancherait entre les deux domaines. Mais alors, une réflexion sur la nature même du nombre serait-elle physique ou métaphysique ? Car l'étude de cette nature ne nécessite pas

des calculs mais des définitions qualitatives. Ainsi le principe qui distingue par exemple les nombres réels des nombres entiers n'est en soi pas un calcul, mais un pur concept. Ces ordres ne se calculent pas l'un à partir de l'autre, ils sont d'ailleurs du registre de l'infini, leurs rapports sont de l'ordre du pur concept, comme le transfini. De plus, il est ironique de voir que le domaine auquel on fait appel pour distinguer le physique du métaphysique est parmi les sciences celle qui est la plus métaphysique ; en effet, quoi de plus abstrait et non empirique que les mathématiques ! À tel point que certaines écoles de mathématiciens prétendent que la science mathématique n'est fondée en rien du tout, qu'elle est constituée uniquement de formalismes choisis dans l'arbitraire le plus complet. Cela fonctionne, un point c'est tout, mais un autre langage aurait pu aussi bien faire l'affaire. Car après tout, où voit-on les nombres ? Ils sont une pure construction de l'esprit, et tout système numérique est fondé sur un certain nombre d'axiomes arbitraires. Ne serait-ce que celui qui nous a fait opter un beau jour sur le système décimal plutôt qu'un autre. L'informatique a bien, elle, opté en grande partie pour un système binaire, à tort ou à raison. Et puis l'idée que la mathématique ne s'intéresse qu'au calculable, comme si le calcul en était la motivation première, est une vision très algébrique du problème, qui omet la géométrie, qui pourtant fut à l'origine même de la mathématique.

Théorie et pratique

Toutefois, sans pratiquer une coupure radicale, on doit admettre que quelque chose sépare les deux domaines, physique et métaphysique. Avançons l'idée que ce soit leur centre d'intérêt qui permette de les distinguer. L'un s'oriente vers l'extériorité de l'esprit, c'est-à-dire à son déploiement dans le monde, l'autre est plus axé vers l'intériorité de l'esprit, c'est-à-dire à faire retourner la pensée sur elle-même, à penser l'intimité du processus. Mais comment penser le déploiement

sans un retour sur soi ? Et comment penser le retour sur soi sans penser le déploiement de la pensée ? Comment éviter l'affrontement permanent entre le singulier et l'universel, dans la mesure où une pensée singulière tente en permanence de penser le monde, dans la mesure où à travers des expériences singulières nous tentons de poser l'universalité des phénomènes ? Multiplicité de l'unité et unité de la multiplicité. Il y a bien longtemps que ce problème a été identifié, et il ne semble pas que nous puissions y échapper ; nous avons même tout à fait intérêt à ne pas le laisser moisir dans les oubliettes de la pensée.

On peut aussi identifier ce problème comme celui de la théorie et de la pratique. Puisqu'en acceptant la rupture entre une métaphysique considérée comme pure contemplation et une science physique plutôt orientée vers l'utilité immédiate, il y a coupure entre réflexion et action. L'action ne réfléchit plus sur elle-même, et la pensée n'est plus une action, bien que cette situation soit relativement impossible à réaliser comme absolu. Contempler l'unité et vivre la multiplicité. Entrevoir l'éternité et subir la temporalité. S'élever avec l'esprit et s'alourdir avec la matière ; s'échapper avec l'esprit et se réaliser avec la matière. Voilà le dilemme que l'homme doit affronter, ce qui depuis toujours l'a porté à choisir, subjectivement, arbitrairement, entre l'esprit et la matière. Et de cet axe, il a généralement constitué une polarité, où selon les tempéraments un côté était le positif et l'autre le négatif. Le diable était l'esprit ou la matière, le salut était spirituel ou matériel. Religion comme opium du peuple, ou matière comme damnation de l'être. Corps tombeau de l'âme ou âme fiction du corps.

Mais qu'est-ce que l'âme sinon l'unité du corps ? Et qu'est-ce que Dieu sinon l'unité du monde ? Plusieurs vont bondir, athées ou religieux, face à ce qui, pour eux, est l'aspect iconoclaste de ces déclarations. Cependant, ajoutons ceci. Qu'est-ce que le corps sinon la manifestation de l'âme ? Qu'est-ce que le monde sinon la manifestation de Dieu ? Y a-t-il une seule raison pour laquelle Dieu serait plus réel que le monde ou le monde plus réel que Dieu ? Avec ces différentes phrases, nous aurons fait tour à tour des heureux et des malheureux, et pourtant, à travers elles, nous avons d'une certaine manière affirmé exactement la même chose. Seulement, les mots, les mots, voilà le mal ! À force de prendre les mots pour la réalité, les esprits se figent et s'empêchent de penser. À force d'interdits et de formulations obligatoires, à force de révélations des sens et d'évidences prophétiques, à force de prendre pour parole d'Évangile ce qui est dit, pensé ou senti, l'homme finit par ne plus savoir parler,

penser ou sentir. Il est facile d'oublier que toute pensée n'est jamais que manière de parler, n'est jamais que métaphore.

L'homme réfléchit, or il voudrait prendre ses réflexions pour le fondement de toute réalité. L'homme a des perceptions sensorielles, or il voudrait les prendre pour le fondement de toute réalité. L'homme a des intuitions, or il voudrait les prendre pour le fondement de toute réalité. C'est pour ces raisons que certains, partisans des idées, privilégieront l'analyse, la logique et les formes ; les autres, partisans de la matière, préfèreront l'utilitarisme, l'empirisme et le pragmatisme, et les derniers, partisans du sujet, opteront pour la volonté, le désir et la croyance. L'intellect, le monde, l'individu. Ou encore le transcendant, le tout et le singulier. Ou encore l'unité, l'action et la multiplicité. Ces divers pôles caractérisent d'une certaine manière les choix philosophiques qui ont fondé la pratique humaine depuis toujours. Chacun optant à sa façon pour un axe ou une combinaison de ses axes, sans tout à fait réaliser le côté axiomatique et dérisoire de la chose. Chacune de ces hypothèses de travail permet sa propre cohérence interne, ce qui renforce en chaque esprit la conviction du bien-fondé de son choix. L'autre ne peut pas avoir raison. Un peu comme l'on pense que sa maison est la plus agréable de toutes, ou que son champ est le mieux cultivé du monde, un peu comme l'on défend ce que l'on aime parce qu'on l'aime, mélange de choix légitime et de confusion du jugement. Quand on aime, on découvre le bien en ce qu'on aime. Est-ce que cela nous empêche de le voir ailleurs ? Là repose toute la difficulté, ce qui constitue la source des heurts et des malentendus. Tous ont raison en leurs formulations, sauf en ce qu'ils refusent la raison et les formulations d'autrui.

Arbitraire et précarité

Retourner sur soi, devenir conscient des prémisses de notre propre pensée, réaliser que ce n'est qu'un choix, et qu'il est d'autres choix. Entrevoir la précarité de notre position. Comprendre que procurer tout fondement à notre existence consiste à pratiquer l'arbitraire, tout comme le choix de notre

amour est arbitraire. Qu'on le veuille ou non, nous sommes « tombés » amoureux, choix qui pourtant constitue l'acte à la fois le plus salutaire et le plus difficile à accomplir : la mise à l'épreuve par excellence, l'engagement qui donne corps à notre existence. Certains craindront de voir dans cet état d'esprit une sorte de scepticisme ou de nihilisme, mais ceci sera dû à une lecture insuffisante de notre propos. Certes, pour celui qui est convaincu de la vérité absolue de telle ou telle posture intellectuelle, de tels propos paraissent destructeurs. Mais pour celui qui prend pour acquis que ce qui est vrai reste encore à venir, ou ne viendra hamais, et qui pour cette raison s'engage dans un cheminement dialectique où toute pensée n'est qu'une hypothèse qui en attend une autre, saisir le dérisoire de sa propre pensée n'effraie pas. Il se risque et s'engage sur la plus grave des pensées tout en sachant qu'elle n'est qu'un jeu, et parce qu'elle n'est qu'un jeu, même si la vie représente l'enjeu principal de cette joute mortelle.

Revenons sur la vie, puisque cet essai démarre sur la quadruple hypothèse d'être, esprit, vie et matière. Revenons sur sa transposition métaphysique. Posons le problème comme suit. En partant du principe que la vie jaillit de la matière, qu'apporte-t-elle de plus, quelle est sa raison d'être, et pourquoi jaillirait-elle de la matière ? Pour cela, pensons à la mort. Ce qui démarre à cet instant est un processus de désintégration, où ce qui était un devient multiple. De ce point de vue, la vie est l'accroissement d'un être singulier qui incorpore ce qui lui est étranger et l'assujettit à son être propre. Certes la matière aussi est un processus, rien n'y est éternel, toutefois l'aspect frappant de ce qui démarque la vie est à la fois l'accélération importante de la nature du processus, sa fragilité, et son irréversibilité. En même temps s'accroît aussi le principe d'altérité. En lieu et place de « en même temps », on pourrait dire « pour cette raison » mais on ferait intervenir là une notion de finalité, or il faut toujours se méfier d'une telle notion qui souvent est réductionniste et s'utilise par goût de la facilité. En effet, non seulement nous

constatons l'importance de l'altérité, puisque sans cesse l'être vivant doit faire appel à ce qu'il n'est pas, pour se nourrir, survivre et croître, et aussi pour perdurer, la reproduction n'étant rien d'autre que l'existence continue d'un être. Bien que cette continuité, surtout en passant par la sexualité, acte de fusion et d'aliénation, implique aussi une rupture et une négation. Le nouvel être est à la fois même et autre que l'ancien ; il a en vérité assimilé un ou deux êtres pour se constituer lui-même. Si l'on pense un instant à la chaîne de la vie, il est époustouflant de constater ce qui constitue un être singulier. Comment un quelconque être vivant pourrait-il encore se considérer comme étranger à quoi que ce soit sur terre ? La totalité du vivant semble avoir conspiré depuis pour le constituer !

Par rapport à la matière, la vie introduit l'unité, puisqu'un être vivant est relativement indivisible par rapport à une chose matérielle. En même temps, elle introduit la dépendance, un rapport beaucoup plus intense ou étendu à l'altérité. Mais qui dit dépendance de l'altérité dit aussi interaction : l'être vivant est beaucoup plus à même d'agir sur son environnement, de le transformer. C'est ainsi qu'il est mobile, qu'il connaît le désir et la communication, au lieu de subir une simple inclination comme la gravitation ou les forces électromagnétiques. Il change aussi beaucoup plus vite, ce qui entraîne une plus grande liberté par rapport à sa nature propre. C'est la constitution du sujet, en tant qu'entité séparée et agissante.

Dans cette même perspective, pensons maintenant l'esprit. Quelle est sa nature métaphysique ? Bien que l'on puisse déjà postuler que l'esprit ne peut être que métaphysique. Quel est son archétype, son identité spécifique par rapport à la matière et à la vie ? D'une part, le rapport d'altérité est accru : l'esprit est un bien plus grand consommateur d'altérité que la vie. L'être vivant consomme plusieurs fois son poids durant son existence, l'esprit consomme tout l'univers s'il le veut bien. Une plus grande autonomie et une plus grande capacité

d'action sur le monde qui l'entoure, et naturellement une plus grande fragilité. C'est là encore un accroissement de l'affirmation du sujet dans toute sa gloire et sa fragilité. Mais on ne peut laisser sa spécificité se définir comme un simple accroissement de la nature du vivant. Tout comme l'unité était l'identité de la vie par rapport à la matière, que sera l'identité de l'esprit par rapport au vivant ? Le rapport. Car rien n'est étranger à l'esprit. En se connaissant lui-même, il connaît tout, puisqu'il est lui-même l'aboutissement historique de la totalité. Comme nous l'avons vu, par un processus temporel, l'être vivant contient l'immensité du matériel. L'esprit peut saisir en lui-même cette immensité. Ce rapport devient conscient, présent en son redoublement à lui-même. Ce que la vie vit, la pensée le pense, de manière accrue.

L'éclatement des sens

Nous avons trois modes de pensée : les sens, l'intuition, le raisonnement. Qu'en est-il de la perception sensorielle ? Elle est orientée sur la matière, puisque à l'instar de celle-ci, les sens fonctionnent dans la multiplicité, dans l'opposition. La vision n'est pas l'odorat, qui n'est pas le goût, qui n'est pas le toucher, qui n'est pas l'ouïe. Non seulement chaque chose perçue est perçue séparément des autres, mais de surcroît chaque perception, aussi minime soit-elle, se perçoit de manière relativement indépendante des autres perceptions. Le monde ressemble à un flux de perceptions diverses dont il n'y a pas à chercher la cohérence ; nous pouvons tout au plus les regrouper par associations de circonstances et par ressemblances, tout en étant conscients que cela n'est déjà plus le travail des sens, mais celui de l'esprit. En effet, les sens n'ont pas besoin de classer ou d'organiser, cela correspond uniquement à un besoin de l'esprit. Les sens connaissent, ils reçoivent, ils ne reconnaissent pas, ou à peine. C'est en ce sens qu'ils peuvent être considérés comme

relativement passifs, tout est toujours nouveau pour eux : ils subissent.

Et les animaux ! nous objectera-t-on. Même s'il on prétend qu'ils n'ont pas d'esprit et ne pensent pas, qu'ils ne classifient pas, ils reconnaissent tout de même, puisqu'ils choisissent un aliment plutôt qu'un autre ; même les plantes choisissent. Nous profiterons précisément de cette objection pour réintroduire l'archétype de la vie. En effet, grâce à son principe d'unité, qui unifie la multiplicité, la vie peut reconnaître, car à cause de cette même unité, la vie a fait des choix. Qui dit unité affirme un sujet, et implique une subjectivité, comme nous l'avons déjà entrevu. C'est-à-dire une prise de position qui subordonne chaque partie à un flux central, à une hiérarchie d'être, beaucoup plus structurée et hiérarchisée que dans la simple matière. Les parties n'ont plus de sens en elles-mêmes. C'est en cela que la vie est plus active, moins passive que la matière. Ce qui a fait un choix est nécessairement plus actif que ce qui est relativement plus neutre. Il est vrai que la matière aussi fait des choix, tel métal n'est pas tel gaz, qui n'est pas tel alcaloïde, et aucun d'entre eux ne réagit pareillement que l'autre ; par exemple, ils n'ont pas les mêmes affinités chimiques. Mais chaque partie de ces différents êtres matériels n'est pas assujettie à une unité transcendante qui diffère en nature de ses parties. Ainsi, aux affinités locales des différentes parties de l'être vivant se superpose une affinité générale de cet être qui diffère et peut même s'opposer en certains cas aux affinités locales. Ainsi un animal souffrira en accomplissant certains actes, mais il les exécutera quand même parce que le principe vital qui est en lui prime sur la souffrance véhiculée par le système nerveux. Par exemple, une mère qui, pour défendre ses petits, se bat avec des animaux contre lesquels elle n'aurait jamais combattu en d'autres circonstances par crainte de la souffrance. L'amour en son sens général, le désir ou l'identification à l'autre semblable, représentent d'ailleurs la meilleure manifestation de cette altérité qui caractérise la vie.

À ce principe d'unité ou principe vital se rapporte ce que l'on nomme instinct, ou intuition en omettant pour l'instant la distinction intellectuelle entre les deux. Cela correspond à ce que l'on pourrait appeler par anticipation l'esprit transcendant, en opposition à la pensée raisonnante ou discursive qui relève de ce que l'on pourra appeler esprit immanent, bien que nommer cela « esprit » soit à la fois légitime et illégitime. Légitime parce que nous voyons clairement apparaître là l'embryon ou la souche de ce que l'on peut nommer esprit. Illégitime car parler ainsi signifie vouloir appréhender la vie comme un esprit pas tout à fait fini, comme une ébauche d'esprit, alors que d'une certaine manière la vie n'a pas à se subordonner à l'esprit ; peut-être que pour la vie, l'esprit n'est qu'un instrument, un moyen de persévérer en elle-même.

L'instinct et l'intuition sont le déploiement immédiat de l'être vivant. Souvent l'esprit s'étonne devant tel animal qui sait quelque chose sans l'avoir appris (comme les tortues qui à peine nées savent nager et où aller), ou devant quelque être humain qui semble deviner quelque chose sans savoir ni comment ni pourquoi il le sait. Cela paraît presque magique. Et pourtant est-ce que le raisonnement qui rend compte de sa propre démarche n'est pas tout aussi magique ? Arrive-t-on à rendre compte des processus par lesquels l'esprit arrive à rendre compte ? Non, mais sans doute que l'idée de rendre compte nous est plus habituelle, et surtout nous aimons bien nous rassurer à l'aide de ce que, par un abus de langage, nous appelons des explications, alors qu'il s'agit seulement d'étayer sa pensée ou de la développer. Car pas plus que nous n'avons à nous demander comment la pierre sait qu'il faut tomber – elle ne connaît pas plus la loi de gravitation universelle qu'elle ne connaît Einstein et Newton – nous n'avons à nous demander pourquoi l'instinct ou l'intuition sait ce qu'il sait. Bien que cela ne doive pas nous empêcher de creuser le problème.

Possibilité et circonstances

La vie sait, bien que déjà la matière sache aussi, à sa manière. Néanmoins, dans la vie, la « nouveauté » ou « l'originalité » est que la connaissance de la totalité intégrée que constitue l'être vivant n'est pas la somme des connaissances de ses parties, elle est une nouvelle forme de connaissance qui n'annule pas les précédentes mais se surimpose à elle. C'est en cela que la vie transcende la matière dont elle est composée. C'est en cela que la vie se caractérise par l'unité. Et pour cette raison, toute connaissance appréhendée par cette unité n'est réductible à rien d'autre qu'à elle-même à cause de son immédiateté : c'est ce que l'on peut nommer subjectivité, l'émergence d'un sujet intégré. Pourquoi la vie veut-elle se préserver ? Autant demander pourquoi il y a l'être et non pas

plutôt rien ? Ou pourquoi y a-t-il des animaux et des végétaux ? Ces différentes questions sont d'un semblable acabit, presque impossibles à répondre. Bien que tout cela, l'univers, la genèse et le foisonnement du vivant, une fois accompli, fasse énormément de sens. Par habitude, peut-être…

En revanche, avec l'esprit en tant que tel, une nouvelle étape est franchie, car l'esprit détient la capacité bien spécifique de rompre avec la vie, bien qu'il semble en émaner. C'est ce qui accorde à l'homme l'incroyable faculté de vouloir cesser de vivre, de délibérément errer, de se faire du mal ou de s'autodétruire tout en le sachant. Certes cela lui permet aussi de se décentrer par rapport à lui-même, provoquant dans l'unité de son être une immense ouverture face à l'altérité, comme nous l'avons déjà évoqué. Cette nouvelle forme de connaissance ou de penser, spirituelle ou transcendante, permet donc une distanciation, avec les avantages et les inconvénients de cette capacité de distanciation, qui devient parfois dissociation, contrairement à l'instinct, cette pensée du vivant, qui opère dans l'immédiateté. L'œil ne se regarde pas voir, l'instinct ne se voit pas penser, mais l'esprit, lui, se regarde penser, et c'est même là que se trouve son identité spécifique. C'est dans ce dédoublement, générateur de transcendance, que cette nouvelle forme d'être découvre sa propre nature et son fondement. Le problème du fondement se pose d'ailleurs uniquement pour l'esprit, car lui seul peut questionner sa propre assise, lui seul peut se dédoubler et se regarder dans le miroir dont il est constitué. L'esprit n'est d'ailleurs qu'un miroir, qui reconstitue tout selon sa nature propre. Et par un tour de passe-passe dialectique que certains contesteront certainement, on affirmera justement que l'esprit étant le seul à pouvoir considérer le fondement, il doit nécessairement constituer ce fondement ; puisqu'il n'est pas de fondement hors de l'esprit, il n'est pas de socle « objectif » extérieur. On fera ce que l'on veut d'une telle idée. Mais la tentation est grande d'accorder ses faveurs à une telle perspective.

Bien entendu, cette dernière affirmation nous pose la question de savoir comment ce qui reste postérieur dans le temps et émane de ce qu'il n'est pas, pourrait être le fondement, ou autrement dit, comment ce qui n'est pas premier chronologiquement pourrait être considéré primordial ; c'est

précisément là que les choses risquent de devenir intéressantes. Le moment du court-circuit, les moments où les théories disjonctent, voilà la véritable mise à l'épreuve et le grand révélateur. C'est peut-être la notion même de cause ou de finalité qui exigera d'être revue d'une autre manière que celle où le sens commun l'entend habituellement. C'est la notion de possible qui pour cela devra être repensée, avec toutes les implications qu'une telle révision implique pour la nature même de la métaphysique. Car si l'on veut tracer un schéma grossier de la manière habituelle et courante de s'exprimer aujourd'hui : il y a la réalité – sous-entendue au sens physique –, puis il y a les idées, qui ne sont que des idées.

Que voulons-nous dire ? Les choses existent avant tout parce qu'elles peuvent exister. Rien n'est sans père ni mère ; la moindre petite particule de poussière existe parce que sa constitution fut permise par un environnement, permise par les conditions et les concours de circonstances qui l'ont engendrée. Elle existe parce que son existence était possible, ou compossible, comme combinaison. Elle existe parce qu'elle est en résonance avec ce qui est déjà, avec un état qui constitue une possibilité. Sans cette possibilité, point d'existence. Peut-on alors, tout en pesant ses mots, affirmer que cette possibilité n'est rien ? Peut-on prétendre que cette possibilité n'a elle-même aucune forme d'existence ? Que cette possibilité ne correspond à rien ? Qu'elle est un fantôme de réalité ? Ce serait comme affirmer que mon père et ma mère n'ont aucune espèce d'importance ou n'ont absolument rien à voir avec le fait que j'existe. Si je veux honorer mes dettes, je suis obligé d'accepter l'idée que j'existais avant d'exister. Sans cela nous sommes obligés de recourir à une notion de création *ex nihilo*, ce qui ne plaira certainement pas non plus à tout le monde. À moins une fois encore de basculer à l'extrême inverse et de s'écrier : «Voilà, je suis là, ma seule présence me suffit, qu'ai-je à faire du reste ! » ; proposition fort tentante et qui, d'une certaine manière, a toute sa

légitimité, mais qui comme n'importe quelle proposition connaît aussi ses limites.

Vu sous un autre angle, c'est la notion de rapport que nous tentons d'introduire. Le rapport ne serait plus ce pâle concept qui s'attache - de manière plus ou moins accidentelle - comme un prédicat à la chose ou à l'être : il est constitutif de cette chose ou de cet être. Prenons pour commencer la genèse de toute forme d'existence. N'est-ce pas la première forme du rapport entre l'entité en question et le monde dont elle est issue ? Or cette genèse n'est ni la chose, ni le monde, mais une convergence bien spécifique du monde, une perspective bien déterminée du monde. Or c'est là que l'erreur s'introduit bien souvent : on peut facilement avancer l'idée que cette genèse n'est rien, qu'elle est uniquement une vision de l'esprit. Après tout, qu'est-ce qu'un processus ? Rien que la coïncidence, simultanéité ou séquentialité, d'un certain nombre de présences. Aucun intérêt, sinon à titre de curiosité.

Primauté du rapport

Une alternative s'impose ici à chacun. Soit nous acceptons l'idée que tout processus a sa raison d'être, soit nous préférons affirmer qu'un processus est un pur produit du hasard. Une rivière n'est alors que la localisation accidentelle d'un grand nombre de molécules d'eau, l'être humain un assemblage fortuit d'acides aminés et d'hydrocarbonés divers, une ville un agrégat d'individus, et ainsi de suite. On pourrait demander à ces théoriciens pourquoi ils choisissent de parler de molécules d'eau et non pas d'hydrogène et d'oxygène, pourquoi ils choisissent de parler d'individus et non pas de bras, de jambes et de poils. Car leur choix de ce qui représente une unité légitime semble totalement arbitraire, d'autant plus que dans leur système de pensée, l'unité n'existe même pas : si on les suit jusqu'au bout, tout est en réalité l'agrégat de quelque chose d'autre. Il y a belle lurette que mis à part quelques

acharnés de la particule ultime, les physiciens ont réalisé que la matière ne connaît pas l'indivisibilité absolue. On choisit uniquement d'interrompre le processus de division.

Mais alors, si rien n'existe hors d'un rapport, qu'est-ce qu'un rapport ? Qu'est-ce qui fait que ce rapport est si indispensable à l'existence ? Pouvons-nous trouver un fondement métaphysique à une telle évidence ? Bien que cette évidence soit si souvent occultée, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons. Car si le rapport est purement accidentel, contingent, c'est-à-dire dépendant entre autres des aléas du temps et de l'espace, comment pourrait-il s'articuler dans un registre où le temps et l'espace n'existent pas en tant que tels ? La métaphysique est le royaume de la permanence, comme nous l'avons vu. Or ce qui caractérise le rapport est l'entrelacement, et donc le changement. Telle ou telle entité est associée différemment à une multiplicité presque infinie d'entités diverses. Simultanément ou à tour de rôle, au même endroit ou en différents lieux, de manière semblable ou totalement distincte, tout ce qui existe est dans un rapport terriblement complexe avec ce qui l'entoure. Si l'on pousse jusqu'au bout la réflexion, on s'aperçoit que par exemple sur terre, il n'est rien qui puisse ignorer quoi que ce soit d'autre. Directement ou indirectement tout est en relation avec tout. Cette constatation est d'autant plus indéniable pour l'homme de notre époque que pour son grand-père. Un des meilleurs exemples reste sans doute l'ensemble des processus économiques, où l'on réalise que dans la fabrication de n'importe quel produit se concrétisent d'immenses réseaux de productions qui couvrent la terre entière. Entre les matières premières et leurs moyens d'extraction, les techniques de production et la fabrication des outils qui lui sont nécessaires, la complexité des réseaux de transport et la construction des infrastructures, les structures financières et commerciales, une étude approfondie des processus de production nous propulsera dans une ronde incessante à travers la planète.

Cet exemple nous amène à une importante proposition. Et si le rapport était tout aussi essentiel que la chose en soi ? Plus encore, et si le rapport était plus essentiel que la chose en soi ? Cet exemple de l'économie nous frappe parce que nous y avons envisagé les entités sous la perspective de leur genèse. Nous nous sommes alors aperçu que la notion de rapport devait se concevoir comme constitutive de la chose, et non plus comme un ensemble de prédicats secondaires et aléatoires. Autrement dit, rien ne peut exister sans un rapport, ou plutôt sans des rapports, et la spécificité des rapports détermine la spécificité de l'entité particulière. Toutefois le nombre de ces rapports et la charge de ce nombre peuvent devenir tellement énormes et lourds que l'on en vient à se demander ce qui reste à la chose en soi. Elle semble disparaître, à tel point que la singularité se dissout dans une sorte de continuité pesante, pour ne pas dire écrasante. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui se passe avec l'individu dans son rapport au monde ? Un sentiment d'affadissement de l'identité s'installe. Plus les rapports sont denses et complexes, plus le singulier disparaît et se fond dans la masse. L'homme devient un minuscule point dans un réseau dense et puissant, il ressent ou pressent la dissolution de son être. Le rapport à l'Internet, à travers ses réseaux infinis, indéfinis et entrelacés, nous renvoie à ce genre d'intuition.

Revenons à une lecture métaphysique du problème. La nature du rapport en soi nous semble difficile à déterminer, pourtant ce rapport est ce qui permet à la fois le lieu, l'espace et la matière. Car aucune des ces trois caractéristiques n'a de sens sans la notion de rapport : ce qui distingue un lieu d'un autre, c'est qu'il est ici par rapport à l'autre qui est là. Ce qui distingue un moment d'un autre, c'est qu'il se trouve avant ou après par rapport à cet autre. Ce qui distingue la matière, c'est que telle chose réagit différemment par rapport à telle autre, et il n'y a pas non plus de réaction ni d'action sans un rapport à l'autre. Le rapport pris dans son sens strict devient donc la présence de l'autre, la présence à ce que l'on n'est pas. Elle

devient notre possibilité d'être ici ou là, maintenant ou plus tard, notre possibilité d'agir. Dans la mesure où le rapport est constitutif puisque c'est un rapport qui nous a fait être et nous fait être, autrement dit, une interaction nous a engendrés et nous maintient, ce que nous ne sommes pas fait partie de nous. Il devient indéniable de considérer que le rapport est constitutif de notre être, qu'il est en un sens notre être.

Dissolution du singulier

Admettons que le rapport est constitutif de notre être. Quelles conséquences s'ensuivront de l'hypothèse affirmant la nature constitutive et intrinsèque, voire primordiale, du rapport ? Une des plus saisissantes est l'explosion ou la dissolution de l'unité de l'être. En effet, si l'unité de toute entité est composée du rapport qu'elle entretient avec une infinité d'autres entités, cette unité devient particulièrement friable ; elle cesse d'être ce piédestal sur lequel on voudrait parfois ériger la connaissance ou l'identité. Plus question de dire avec péremption : une chose est ce qu'elle est ; désormais, une chose est principalement ce qu'elle n'est pas. Et surtout, la première personne du singulier, ce « je » que l'on utilise si facilement comme s'il nous était attribué de droit divin, devient un mot fragile que l'on prononce avec douceur et parcimonie, un peu comme l'on tient un verre de cristal fin, sans trop le serrer car il pourrait s'effondrer sous la pression de nos doigts. Dans le proche arrière-plan du « je », indiscernable de lui, se profile un univers tout entier, une masse compacte de présupposés, une histoire aux ramifications à n'en plus finir, un entrelacement tellement enchevêtré qu'on ne distingue plus ce qui est de ce qui n'est pas.

Au sein de cette nouvelle perspective, le « je » perd certes une identité, mais ne gagne-t-il pas au change ? Il est désormais un résultat, fort de ses origines, de son élaboration, de sa

structuration, non plus une évidence qui n'avait de compte à rendre à personne, une puissance qui se fondait et s'autorisait elle-même. Il gagne au change, car la magie n'a jamais nourri son homme. Elle entretient seulement ses illusions le temps d'un instant. Néanmoins, le poids d'une lourde dette vient certes assombrir le panorama pour celui qui voulait s'élancer dans un azur serein où tout était donné sans compter. Héritage dont on se serait bien passé ; ne peut-on pas le refuser ? Au prix d'une négation radicale et totale du soi, puisque sans constitution et sans histoire, il n'y a pas d'être. Nous ne sommes alors en effet qu'une étape insignifiante dans une longue chaîne aux contours chaotiques, et l'on pourrait se demander à la longue à quoi rime toute cette farandole qui n'en finit pas. Y a-t-il un but ? Une fin ? Un terminus ? Un endroit où l'on pourrait se reposer dans l'herbe grasse et dans la pure gratuité ? Nageons-nous dans le chaos le plus complet, chaos chaotique bien qu'il se donne parfois des allures de parcours fléché ? Ou encore sommes-nous condamnés pour l'éternité au statut de vulgaire moyen d'une finalité inconnue, étrange pion d'un jeu que nous ignorons ? Sommes-nous manipulés par une main tellement invisible que nous avançons perpétuellement sans jamais émettre le moindre soupçon de truquage ?

Et la singularité dans tout ça ? Notre identité propre ? Est-ce un concept toujours viable dans le tableau qui vient d'être présenté ? Elle semble réduite à la portion congrue, si elle existe encore. Entre un monde envahissant et un bras tout-puissant, où et comment se présente la possibilité d'être soi ? La nature, Dieu, l'histoire, les autres, les lois de l'univers, les transcendances de toutes sortes... Dans cette vision à grands déploiements digne du cinéma américain de la grande époque, le cosmos tout entier et les forces qui l'habitent semblent conspirer dans un but unique : annihiler notre être, annihiler l'être de toute chose singulière. Pourtant, à eux tous, ils l'ont composé. N'ont-ils pas conspiré à le constituer ? Là repose tout le problème du concept de dette et du droit qu'elle

s'accorde : la fameuse livre de chair. Alors quels choix reste-t-il ? Pour cette raison, bien que cette raison s'apparente plutôt à une crainte, l'esprit se réfugie dans l'arbitraire. « Puisqu'il en est ainsi, se dit-il, ce sera seul contre tous ». Et il s'empresse de nier le monde, de nier l'histoire, de nier toute forme de transcendance, afin de pouvoir être, enfin véritablement soi, afin de ne plus se sentir redevable de quoi que ce soit à quiconque. Car mener une vie de débiteur poursuivi par ses créanciers, débiteur d'une dette impayable dont la créance est infiniment plus lourde que le capital, dont les intérêts s'accumulent sans répit à chaque seconde d'existence, ce n'est pas une vie mais une fuite dont l'issue est incertaine. Mieux vaut déposer le bilan immédiatement, seule la faillite nous protégera de cet univers envahissant. De toute façon, la banqueroute est patente. Sans nier totalement la nécessité de sa présence, car nous ne sommes pas totalement aveugles, refusons simplement d'avoir à rendre des comptes à cette omniprésence de la totalité.

Émancipation terrible, qui s'obtient grâce au meurtre du père, de la mère, et de toute la lignée ancestrale. Ces parents abusifs qui malgré toute leur bonne volonté ne peuvent que nous rappeler les chaînes qui nous ligotent l'âme. Nous brûlons de désir, d'un désir de liberté, d'un désir d'être, d'un désir de se poser comme sujet, d'une volonté de s'affirmer comme un centre du monde. Mais cela aussi est une dette, nous aussi détenons des lettres de créance : en nous accordant la simple existence, le monde tout entier et ses forces mystérieuses se sont irrévocablement engagés auprès de notre personne. En choisissant de nous faire jaillir du néant, un serment de protection éternelle fut prêté, qui se doit désormais d'être honoré, sans tergiverser. Car si le cosmos faillit à sa tâche, que pourrions-nous dès lors attendre d'une quelconque de ses parties, aussi noble soit-elle ? Infâme et indigne marâtre qui ferait venir au monde un enfant afin de lui inculquer pour unique principe qu'il est un débiteur, qu'il doit sa vie à sa mère, et que pour toute préoccupation fondamentale il devra

se souvenir jusqu'à la mort de ce péché originel sans lequel il n'est pas d'existence qui tienne.

Certains prennent au pied de la lettre cette situation : ils en font une religion. En prônant un tel culte, ils ont ainsi résolu le dilemme. Que ce soit en érigeant la mère nature ou bien le père créateur en monarque absolu, ils ont désormais transformé l'une ou l'autre de ces figures en une divinité implacable qui oblige toute chose à s'agenouiller docilement devant son être omniprésent ou sa volonté toute-puissante. Ces malheureux ont cédé leur âme pour une bouchée de pain ; pacte de la misère dans l'espoir d'une paix dérisoire. Ils pensent marcher maintenant à couvert ; l'esclavage a ceci de commode, que l'on n'a pas à se soucier de l'endroit où l'on couche. Il nous est fourni, avec pension complète, avec le repos de l'âme garanti comme indispensable bonus. En cédant pour un plat de lentilles sa place de petit centre du monde, l'être singulier reconnaît la suprématie préfabriquée de l'ordre des choses : pure volonté à laquelle il faut obéir, ou pur état de fait auquel il faut se soumettre. Un choix inconscient se détermine, suivant les tempéraments.

Singulier et universel

Entre la témérité ridicule du meurtre et le pitoyable abandon de souveraineté, deux formes de lâcheté et d'aveuglement pourtant bien excusables, quel autre chemin reste praticable ? Le singulier a-t-il comme seule alternative la possibilité de nier l'universel ou celle de s'y abandonner ? Faut-il exclusivement choisir entre ces deux formes d'être ? D'autres ont imaginé une solution assez pratique qu'ils appellent parfois la théorie du juste milieu. Cette conception ressemble un peu à une recette de cuisine : un peu de ceci et un peu de cela, à doses bien équilibrées, vous laissez mijoter, vous ajustez de temps à autre par une nouvelle pincée de ceci ou de cela, beaucoup de patience, et voilà ! Le tour est joué. Un

exemple de cette alternance est celui qui réserve l'aspect singulier de l'existence à sa vie privée, et la primauté de l'universel à sa vie publique. Cela produit un citoyen tout à fait fonctionnel, qui dans la semaine et dans la journée obéit sagement aux règles de la cité, tandis que le week-end et le soir sont réservés à exercer les activités qui lui font plaisir. Dans une telle perspective, schizophrénique, le monde se répartit en deux types de rapports qui alternent et s'opposent. D'un côté, une liberté qui incarne la pure indétermination de l'être et du sujet, et de l'autre, des obligations qui, elles, constituent l'aspect déterminé de l'être et du sujet. En cet homme, l'individu s'oppose au citoyen et à la cité. La loi est pour lui limitative et non pas constitutive ; elle est un pis-aller, un moindre mal sans lequel la liberté des autres représenterait une menace effective permanente. La subjectivité y est arbitraire et sans fondement, la loi devient de la même manière arbitraire et sans fondement. Je suis comme cela parce que je suis comme cela ; la loi est comme elle est, mais c'est la loi. *Dura lex sed lex*. Et comme il faut fonctionner dans ce monde absurde, pratiquons le principe du juste milieu, le principe du « un peu de tout », principe dont on fait l'épitomé de la sagesse : le savoir concéder. On se demande si une telle option sur l'existence n'est pas la pire de toutes. Il vaudrait encore mieux agir comme si singulier et universel n'existaient pas ; se comporter de manière totalement ignorante et intuitive. On risquerait un peu moins de se tromper, et surtout il n'y aurait pas la prétention de savoir ce qu'il faut faire. Un tel comportement ne s'exigerait pas en maxime universelle, en éternel retour : il ne chercherait pas à renforcer et à cristalliser un état de fait en le rationalisant sous une forme ou une autre. L'absence est un moindre mal par rapport à une présence dont la distorsion rend impossible une pensée digne de ce nom.

Avant d'aller plus loin et de tirer les conséquences générales qui s'imposent, travaillons sur un autre exemple du problème du singulier et de l'universel. Tentons de prendre un autre cas

de figure que celui de l'homme, afin de ne pas trop psychologiser la question et éviter de la limiter au seul domaine de l'anthropologie. Comme toujours, l'intérêt d'un problème repose sur sa puissance d'universalisation. Peut-on le transposer ? Peut-on s'en servir pour éclairer d'autres domaines de la pensée ? Jusqu'où pourra-t-il nous emmener ? Aussi, exagérons le dilemme en le saisissant dans un cas limite. Prenons le point géométrique et examinons ce que cette situation peut nous donner. Un point géométrique n'est rien, il ne possède aucune dimension. En soi, il est absolument indéterminé et insaisissable. En réalité, tant qu'il n'est pas situé, tant qu'il ne détermine pas un lieu, il n'existe pas. Autrement dit, le point vient à exister réellement à partir du moment où il se situe sur une ligne, ou plutôt sur deux lignes ; par exemple, comme intersection entre deux droites. C'est uniquement en tant que lieu, au moyen de cette intersection qu'il trouve une identité. Pourtant, si tout en le situant en ce lieu nous tentons de le cerner plus précisément, il disparaît sous nos yeux. En amenuisant petit à petit notre métrique, nous le voyons s'amenuiser encore plus vite. Nous finirons par devoir admettre que d'une certaine manière ce point particulier est un trou dans la ligne, une interruption de ligne, un silence de ligne. Lorsqu'il segmente ainsi la ligne, il la transforme, la segmente, l'aliène : il instaure une nouvelle géométrie. Nous ne pouvons pas le penser comme une partie de ligne. Il est d'un autre ordre, bien qu'il semble trouver son identité dans son rapport à la ligne, et bien que la ligne semble aussi trouver son identité dans un rapport au point puisqu'elle est d'une certaine manière une suite de points, et que des points spécifiques en déterminent le tracé. Le point et la ligne sont totalement dépendants l'un de l'autre alors qu'ils s'ignorent complètement, engoncés dans deux différentes dimensions. Le singulier et l'universel semblent donc se nécessiter, bien que d'une autre manière ils semblent s'ignorer complètement. La réalité géométrique nous offre une perspective évidente de la nature paradoxale de l'être.

Comment penser ? Comment déterminer le réel ? Ni singulier seul, ni universel seul, ni alternance de singulier et d'universel, ni absence de singulier et d'universel. Que nous reste-t-il alors pour nous agripper ? Une seule possibilité, quoiqu'elle paraisse *a priori* assez difficile à penser : la simultanéité du singulier et de l'universel. Bien qu'ils soient radicalement distincts l'un de l'autre, singulier et universel sont le plus intimement du monde unis l'un à l'autre ; ils sont intrinsèques l'un à l'autre et ne sont guère pensables l'un sans l'autre. Est singulier uniquement ce qui est universel, est universel uniquement ce qui est singulier. Cela découle directement de ce principe que nous avons baptisé « la double perspective », principe qui fait que la simultanéité de contraires apparents constitue le fondement même de toute réalité, ou son image miroir. C'est déjà ce que nous avons envisagé en tentant de penser l'intemporalité du temps et l'immatérialité de la matière. Car le fondement de tout principe est sa négation, de la même manière qu'il ne peut y avoir de négation sans principe, puisque sans principe il n'y aurait rien à nier. Les contraires naissent ensemble, pourrait-on dire, ils se nécessitent constitutivement.

Alors, si l'on revient maintenant à notre quadruple hypothèse de départ : être, matière, vie et pensée, nous ne la pensons plus comme la catégorisation ultime de tout ce que nous pouvons penser, ni comme une sorte de métamérisation du réel et de la connaissance, mais comme la représentation d'un processus incontournable, celui qui engendre et nie, celui qui menace et perpétue, dialectique infinie qui se replie et se déploie, s'éclate et se recentre, sème l'histoire et l'annihile, trame insaisissable sur laquelle tente de se tisser toute vérité, toute existence, tout rapport, toute permanence, symboles et limites du monde et de notre pensée.

Présence et absence

Engagement et indépendance

Toute présence est absence. C'est là une des vérités les plus banales au monde, qui reste pourtant une des vérités les plus bouleversantes de ce même monde. Une montagne n'est certainement pas une vallée. Cependant, un autre monde serait-il possible, où les montagnes existeraient sans vallées ? Ce type de constatation permet mieux que d'autres de saisir à quel point le savoir est d'une nature double : d'une part, le savoir de la pensée, et d'autre part, le savoir de l'être. Et bien qu'elles ne s'opposent pas nécessairement, ces deux formes d'appréhension peuvent se retrouver aux antipodes de la perception du réel, à tel point que l'on doit faire un effort pour résister à la tentation de leur accorder des noms différents. Il le faut pourtant, car accepter une double dénomination sentirait par trop la capitulation, l'impossibilité de saisir ce couple dans sa dialectique et dans sa tension ; une telle concession signifierait l'acceptation d'une rupture grave et dangereuse. Peut-être alors nécessaire…

Partons du principe suivant, quitte à revenir dessus plus avant dans notre travail. La présence de toute entité étrangère à un sujet quelconque implique nécessairement pour cette entité la détention d'un statut d'objet. On pourra objecter à cela que deux sujets peuvent se faire face, schéma d'intersubjectivité, ce qui est loin d'être faux ou impossible. Nous répondrons que pour chacun des sujets, l'autre sujet reste néanmoins un objet ; objet de sa pensée, objet de ses perceptions, objet de son action. Même en lui reconnaissant un statut de sujet, même en s'identifiant à lui, l'autre sujet reste un étranger, c'est-à-dire quelqu'un, quelque chose, qui provient de l'extérieur. Tout en affirmant cela, nous sommes tenté de donner raison à l'objection. Mais continuons sur notre lancée. Il y a présence uniquement s'il y a objet, c'est-à-dire si se positionnent les deux « extrémités » d'une relation, s'il se trouve une

possibilité de dédoublement (sujet-objet) et de séparation. Quelle que soit la nature de la relation, qu'elle participe de la conscience, de la vie, ou encore qu'elle constitue une simple interaction physique ou chimique, il est nécessaire d'une manière ou d'une autre de distinguer la perspective de l'un et de l'autre des participants à l'interaction, même si dans certaines situations spécifiques très peu différenciées une telle analyse pourra paraître artificielle et relativement inutile. Le monde ne s'articule pas de la même manière pris dans un sens et pris dans l'autre : une asymétrie toujours s'impose.

Donc, si objet il y a, cela implique une forme ou une autre de présence, et la présence de cet objet doit nécessairement être intimement entrelacée à la texture de l'être du sujet qui vit cette présence ; on peut affirmer que cette présence représente un engagement dans la chair de l'être-sujet. Ainsi, c'est uniquement à travers une fusion partielle que la présence a lieu, condition incontournable afin que l'objet existe effectivement pour le sujet. Un certain contour commun doit s'établir, un peu comme deux objets qui s'appuient l'un sur l'autre, et qui épousent leurs formes mutuelles en formant une surface de tension dont les contours dépendront de la forme et de la matérialité des deux objets en confrontation. S'établiront des lignes de force qui seront communes aux deux entités. Or non seulement cette objectification (sujet qui devient objet) et cette fusion partielle sont indispensables à l'idée même de présence, mais de surcroît cette objectification et cette fusion constituent de manière exclusive la présence.

Par conséquent, si nous voulons être précis, nous devons affirmer que pour nous, toute présence n'est donc pas la présence d'un autre être, mais la présence d'une manière d'être nous-mêmes. Sans doute est-ce ainsi que l'objet devient à nouveau sujet, au risque de l'assimilation, au risque de se transformer en simple projection. Là se trouve la limite de l'intersubjectivité. Car c'est en nous-mêmes que nous ressentons la présence, cela ne pourrait être nulle part ailleurs.

Un nous-mêmes en creux, là où la découverte de l'autre enfonce les formes, puisqu'une sorte de pli, de ligne de force, se forme lors de la rencontre. Quand je touche un objet avec mon doigt, ce sont les modifications de mon doigt que je perçois, ce serait illusoire de dire que je perçois l'objet ; ce n'est qu'une manière de parler. L'amoureux perçoit l'aimé à travers le plaisir et la douleur que cet « autre soi » lui impose. L'objet transforme le sujet, et c'est à travers cette déformation du sujet que l'objet est présent au sujet. Précisons néanmoins que si nous parlons de forme, c'est uniquement par facilité et par commodité, car il ne faut pas prendre cela sur un mode uniquement statique et figé. Deux dynamiques, deux modes d'action interagiront de par la distinction et la rencontre de leurs formes. Ce sera, par exemple, l'interaction de deux pensées, bien que le contour soit beaucoup plus difficile à imaginer ou à visualiser, à moins de se représenter cela en termes de flux, par exemple hydro ou aérodynamique.

Lorsque nous affirmons que toute présence est une absence, la notion d'absence est exemptée de toute connotation purement négative, puisque l'absence devient désormais par le même processus l'affirmation d'une présence. Il n'y aurait aucun sens à parler d'une absence qui ne serait symptomatique d'une présence. Car pour que quelqu'un soit absent, faut-il encore qu'il existe, qu'il se soit manifesté, donc qu'il ait une forme ou une autre de présence, d'interaction. Que l'on parle d'absence physique ou d'absence mentale, la présence de l'être absent est indéniable ; la négation s'adresse uniquement aux circonstances de la présence ; elle évoque généralement la fluctuation du cours des événements qui altèrent la présence. L'absence n'est jamais absolue, mais toujours relative. Elle signifie un recul de présence : « Avant il était là, maintenant il est absent », ou encore la non-réalisation d'une possibilité : « Il pourrait être là, or il est absent ». Ces deux propositions affirment en fait une présence, bien qu'elle ne soit plus ce qu'elle a été, bien qu'elle ne soit pas ce qu'elle pourrait être.

Lorsque la présence diminue, la qualité d'objet de cette entité diminue tout autant. L'absence représente un degré d'indépendance et d'affirmation de la chose en soi, tout comme la présence représente un degré d'engagement dans la relation. Toutefois, si cela implique que la chose en soi manifeste son pur « en soi » dans la mesure où elle disparaît, nous assistons à un paradoxe. D'une part, à travers son absence peut-être redevient-elle sujet. D'autre part, si une entité devient complètement absente, elle serait uniquement en elle-même, et l'on ne pourrait plus rien affirmer à son sujet. Une quelconque affirmation est possible uniquement grâce aux degrés de présence, lorsque la chose est objet. Sans présence, tout au plus peut-on accorder un nom, aussi neutre que possible, un quasi-« non-nom », bien que nommer reste encore l'affirmation de la forme d'une présence et donc l'affirmation d'une présence. Toute la difficulté de l'exercice se trouve dans le sentiment d'impuissance face à l'effort de penser l'objet en faisant abstraction de l'effet qu'il produit sur nous, alors que nous le connaissons uniquement à travers cet effet. Comment est-il possible de penser un sujet alors que nous ne connaissons que des objets ? Cela est d'ailleurs tout aussi valable dans notre rapport à nous-mêmes.

Déformation et projection

Si l'on y réfléchit bien, pour le sujet, le monde-totalité se résume en définitive à une simple déformation, celle de son propre être, et si ce monde-totalité est conçu comme un sujet, tout être singulier représente pour ce monde uniquement une simple déformation de son être-monde. Autrement dit, le monde, comme n'importe quel sujet – le plus conséquent ou le plus infime –, peut être considéré comme la déformation d'une déformation. Si l'on admet que rien n'existe hors d'une relation, on peut affirmer que l'objet est exclusivement la déformation du sujet, et que le sujet est en réalité uniquement la déformation de l'objet. Toutefois, d'une telle conception,

comment tirer une quelconque perspective réaliste, comment échapper à la pure illusion ? Que sommes-nous capable d'affirmer sans sourciller à propos du monde et de nous-mêmes, quand il n'y a plus que du sujet, quand tout est sujet, quand tout passe par le sujet, quand tout est représentation ou modification du sujet ? Déjà moi-même, en tant que sujet pensant, je ne peux être qu'une projection sur une projection. Effrayante perspective. Existe-t-il encore un garde-fou ? Comment prétendre exprimer dans mon discours quoi que ce soit d'autre que la manifestation irrationnelle de désirs et de volontés ancrés dans « ma » singularité ? Plus d'échappatoire possible, plus aucun moyen de convoquer une quelconque liberté de raison. Ne nous aventurons-nous pas là sur une pente glissante et dangereuse ?

Dans un tel système, une constatation reste indéniable. Si le monde se réduit à une simple déformation de l'être singulier, le monde s'identifie à une action : l'acte de déformer, et sa confrontation à une résistance sans laquelle il n'y aurait pas de déformation possible. C'est dans la mesure où une entité agit qu'elle existe ; il devient donc insensé de considérer le monde d'une manière statique et rigide. La puissance, capacité d'action, incarne le premier prédicat de l'être. À travers la rencontre, tout ce qui est doit donc agir – ou résister - sans discontinuer, à chaque instant, sous peine de ne plus exister. Mais en même temps, il nous faut admettre que ce même monde est constitutif de l'être singulier ; sans le tout, comment la partie existerait-elle ? Ne serait-ce que logiquement, puisqu'il me faut bien admettre que, à l'instar de tout ce qui est, je fais partie du monde, c'est-à-dire d'une totalité. À moins de définir le monde comme tout ce qui est sauf moi, hypothèse aux conséquences intéressantes, mais que nous laisserons de côté pour l'instant, bien qu'en fait nous jouions continuellement avec cette perspective tentante. Le monde est constitutif de l'être du sujet, déjà parce que chaque partie de chaque être persévère de par une relation avec le monde. La question qui se pose toutefois est de savoir si de

fait le monde est à l'origine du sujet. C'est une chose que de maintenir un être à l'existence, c'en est une autre que de l'engendrer.

Même si l'origine de l'être singulier reste pour le moment un mystère, nous admettons que l'action qu'est le monde, forme dynamique, constitue cet être singulier. Puisque l'être singulier est dans son rapport au monde uniquement une déformation du monde, tout être singulier se définit par sa capacité de déformer le monde. Il se constitue et se manifeste dans la mesure où il déforme ce monde qu'il habite et qui l'habite. Certes l'être singulier doit être conscient de sa séparation relative du monde, car sans cette séparation il ne pourrait prétendre agir en aucune manière, puisqu'il ne posséderait aucune existence « séparée », aucune autonomie et ne serait donc pas un sujet. Mais le danger qui rode est celui de prendre cette séparation toute relative, cette « séparation de perspective », pour une autonomie complète, où le sujet devient pour lui-même une espèce d'évidence en soi, se suffisant complètement à elle-même, ou en tout cas ayant l'illusion de se suffire à elle-même. Un tel sujet a besoin du monde, lui-même ne saurait le nier, mais il laisse flotter dans son propre esprit l'idée que le monde est à sa disposition, comme une sorte de self-service où le sujet choisit ce dont il a besoin, quand il en a besoin. Illusion de pure liberté, alors que le monde écrase ce malheureux sujet de l'immensité de sa masse pesante, qu'il l'enveloppe dans une sorte de voile gluant.

Tout sujet, proportionnellement au degré de conscience que sa nature lui permet d'atteindre, réalise qu'une menace est suspendue en permanence au-dessus de sa tête ; au sein de ce monde dont il dépend, et à cause de cette dépendance, le danger le guette à chaque instant. Il perçoit plus ou moins clairement dans ce danger la fin certaine de son être – limite de la forme, limite du temps, limite de la puissance – et pour cette raison il reste craintif. Le problème est que cette

perspective, qui a tout son intérêt et sa raison d'être, prend trop souvent une priorité démesurée par rapport à toute autre perspective. Vision qui représente un pis-aller de la pensée, vague impression qui correspond à une prise de conscience minimale de l'identité de sujet. Nous sommes animés par une crainte, la perception d'une menace, qui découle du sentiment fondamental de la séparation entre le sujet et l'objet, entre le singulier et le tout.

Communauté et possibilité

Examinons un instant cette scission entre sujet et objet, qui semble incarner le lieu par excellence, l'espace du réel, l'endroit où tout se passe. Bien que cette scission soit illusoire pour certains, invitons-les simplement à jouer le jeu. Ainsi, lorsque le sujet est pensé par rapport à lui-même, s'il n'est pas objet mais uniquement sujet, il ne se connaît pas ; il est, tout simplement. Pour connaître, la distance est nécessaire, d'une manière ou d'une autre. Pour se connaître, il faut se distancier de soi-même, se séparer de soi-même. Il doit nécessairement s'opérer un décalage, un dédoublement, une scission, une forme ou une autre de modification, afin de permettre le retour, le repli. Toute connaissance implique l'extériorité, ne serait-ce que l'extériorité de perspective. Et c'est à cette notion d'extériorité que correspond l'idée d'objet : l'objet est cette entité dont le sujet se distancie en tentant d'établir un lien avec lui. Dès que je veux établir une quelconque forme de rapport avec quoi que ce soit, y compris avec moi-même ou une partie de moi-même, j'objectifie nécessairement ce avec quoi je veux entrer en relation. Je me place dans une extériorité, voire une extériorité de moi-même si c'est de moi dont il est question. À ce point, nous pouvons dire que l'archétype de la connaissance est la relation, avec sa polarité sujet-objet, polarité qui donne une directionnalité et un sens à la relation.

Une question se pose. En soi, l'idée d'être implique-t-elle réellement une absence de connaissance ? Être, est-ce véritablement une ignorance ? Dire simplement « je suis » ou bien « une chose est », devrait alors être interdit ; en soi une telle affirmation exclut totalement l'idée de connaissance, puisqu'il n'y a ni rapport, ni relation, donc ni de sujet ni d'objet. Le seul rapport qui existe entre deux choses qui sont, c'est la communauté d'être. Cette communauté représente-t-elle une quelconque réalité, ou bien le verbe être est-il utilisé uniquement comme une manière de parler, comme une entité superflue ? La communauté d'être se fonde-t-elle sur un rapport, à l'instar de la communauté sujet-objet, qui se fonde nécessairement sur une certaine relation ? Nous avons vu plus tôt que la chose est réellement elle-même quand elle n'est plus dans une « expression ». Autant le sujet que l'objet s'aliènent dans la manifestation : tout sujet qui se manifeste, se manifeste d'une manière donnée ; il se traduit, voire se trahit, selon une modalité précise, spécification qui le réduit à exister à travers le type de relation qui conditionne et réduit la manifestation. On ne se manifeste pas dans l'absolu, on se manifeste « à » ; ce qui implique que l'entité à laquelle nous nous manifestons détermine la nature de notre manifestation. Il s'agit de traduire dans une langue donnée, et donc de trahir, puisqu'il s'agit de s'adapter. On ne se manifeste pas à un aveugle en se montrant, ni à un sourd en faisant du bruit.

La communauté d'être serait donc la communauté des « choses en soi ». Le seul rapport qu'il y aurait entre ces choses serait l'absence de rapport. La totalité que rassemble l'être s'identifierait à une multiplicité que rien n'unifie. Mais alors, être, est-ce rien, ou est-ce quelque chose ? Le rapport de toutes les choses qui sont sans rapport peut-il en quoi que ce soit incarner une quelconque réalité ? Selon l'angle que l'on prend, selon la partie de la phrase que l'on choisit, il semble que la réponse soit tour à tour oui ou non. Être, aussi bizarrement que cela paraisse, n'est rien d'autre qu'une tentative de distinguer sans pour autant établir de distinction.

Qu'est-ce qui fondamentalement permet de distinguer une entité d'une autre ? Le fait qu'elle est. Qu'a-t-elle de commun avec toute autre entité que l'on peut distinguer ? Le fait qu'elle est. Être est un concept qui permet de distinguer, mais qui ne distingue pas. Le verbe être n'affirmerait-il alors qu'une simple possibilité ? D'une certaine manière, « être » signifierait-il uniquement la possibilité d'être ? Si l'on accepte cette hypothèse, seul être ceci ou être cela serait véritablement être, signifierait véritablement le fait d'être. Sans la manifestation à l'autre, en dépit du réductionnisme que cette manifestation implique, rien ne serait.

Tentons de tracer un parallèle avec l'être, au moyen de la notion de longueur. Tout ce qui se caractérise par la longueur est mesurable, mais n'est pas pour autant mesuré. Affirmer qu'une chose a une longueur, c'est affirmer que l'on peut la mesurer mais que rien n'a encore été fait, ou du moins que l'on ne sait rien à ce propos. Toute chose qui possède une longueur peut par cette longueur se mesurer, se comparer à toute autre chose qui a une longueur, précisément parce qu'il y a en commun cette longueur. La longueur est donc à la fois la communauté entre deux choses qui en participent, et ce qui permet de les distinguer. Affirmer la longueur, c'est donc simultanément affirmer la communauté et la possibilité d'une différence. Tout le problème ici, tel que depuis des siècles se le sont posés les hommes, est de savoir si l'on accepte l'idée que la longueur signifie quelque chose en elle-même, ou bien si la longueur existe uniquement comme notion, comme un rapport abstrait que l'esprit tisse entre des choses longues. La longueur en elle-même existe-t-elle, ou bien seules existent les longueurs spécifiques, quantifiables ou quantifiées ? Ainsi se sont toujours opposés matérialistes et idéalistes, prenant tour à tour la perspective des choses prises dans leur matérialité, ou la perspective du sujet qui pense ces choses. D'une autre manière, cela oppose la conception de la chose en soi à la conception de la chose prise exclusivement dans un rapport.

Plus d'un s'écriera ici : « mais qu'apporte cette remarque ? » Et d'une certaine manière, cette question sera la bienvenue, car trop souvent le philosophe se plaît à faire des analyses fort pointues, sans que l'on en perçoive trop les tenants et les aboutissants, et peut-être sans que cela n'ait aucune implication. Donc, dans la mesure du possible, il est toujours souhaitable de demander ce qu'un concept ou un autre apporte, tant, bien sûr, que ce filtre ne devient pas des fourches caudines, car le réductionnisme du pragmatisme nous guette sans cesse au tournant.

Unité et multiplicité

Que nous apporte la longueur ? Que nous apporte le concept d'être ? Que nous apporte la formalisation de ce que l'on peut nommer de manière générale un transcendant ? Tout d'abord cela nous permet de penser la multiplicité dans l'unité, unité sans laquelle nous ne pourrions pas penser. Si pour penser l'humanité nous devions énumérer un à un tous les hommes qui la composent, nous ne pourrions jamais parler d'humanité ou même la penser. Or qu'est-ce que l'humanité ? Ce concept représente soit la somme de tous les hommes, les vivants, les morts et même ceux qui ne sont pas encore nés, soit la qualité commune et essentielle à chaque homme, qualité dont l'attribution lui permet d'être homme. Nous nous apercevons des deux différentes manières que la notion d'humanité n'est pas une simple totalité, puisqu'elle est d'un côté un nombre indéfini, ou infini, et de l'autre une qualité, tout aussi peu quantifiable. C'est pour cette raison que nous baptisons ce genre d'entité du nom de transcendant, terme qui dans son sens original a la connotation de « passer au-delà ». Comme pour la métaphysique, cet au-delà se réfère sans doute à un au-delà du tangible et du quantifiable, formes premières de l'évidence, du connu, du certain.

Mais est-ce simplement un opérateur de pensée, ou bien ce transcendant a-t-il une réalité en lui-même ? Comme réponse préliminaire, nous pouvons dire qu'il serait présomptueux de croire que notre pensée invente des concepts aussi fondamentaux sans qu'ils correspondent à une quelconque réalité préexistante. Quelle prétention de croire que nous imaginons tout cela ! Nous pouvons aussi répondre que, critique pour critique, une notion d'homme singulier a tout autant de raison d'être mise en doute qu'une notion d'homme universel. Ce n'est pas parce que nos yeux nous montrent des bras, des jambes et un cerveau collés ensemble que nous en tirons le droit incontestable d'appeler cela une entité. À moins que nous ne nous accordions l'autorisation d'émettre des hypothèses qui permettent de penser l'unité de la multiplicité. Si nous la refusions, nous nous verrions obligés d'éclater tout ce que nous désirons le moindrement penser en une myriade de petits « bouts ». Certes nous voyons un homme tout entier, alors que nous ne voyons guère l'humanité tout entière, ni la qualité d'homme, mais si nous traitions uniquement de ce que nous voyons ou avons vu, nos conversations seraient fort limitées et la connaissance n'avancerait guère. Sans compter que si nous n'étions pas dotés d'une capacité de réflexion et d'interrogation, la moindre perception sensorielle serait toujours crue et acceptée sans aucune retenue, plus rien ne mettrait à l'épreuve la vision, l'ouïe ou le toucher ; nous serions prisonniers de l'immédiateté des sens.

Voyons d'ailleurs ce qui se passe dans l'acte de nommer. Nommer n'est en quelque sorte rien d'autre que pointer du doigt vers certaines choses que pour diverses raisons nous ne pouvons pas toujours saisir entre nos mains. En nommant on unifie nécessairement, puisque l'on regroupe une diversité sous un nom unique, on propose une hypothèse minimale d'unité qui implique l'existence, hypothèse minimale qui sera accompagnée parfois de la formulation d'une qualité. Mais quand je pointe du doigt vers quelque chose, il se peut que la personne à qui je m'adresse ne voie qu'un doigt dressé, et

pense que je parle de mon doigt. Lorsque je pointe vers un arbre, est-ce que je montre la totalité de l'arbre, une branche, le feuillage, une feuille particulière, ou simplement la couleur verte ? Parfois, ceux qui entendent les paroles n'entendent qu'un nom. Et s'ils comprennent que ce nom réfère à quelque chose d'autre que lui-même, ils regarderont dans la direction que pointe le doigt, et ils regarderont plus ou moins loin, ou bien, comme dans les tests de Rorschach, ils verront ce qu'ils réussiront à voir, et ils penseront que le nom employé réfère à ce qu'ils ont pu voir. De là proviennent bien des hiatus dans les discussions.

Dans tout cela, ce qui reste incontestable, est qu'en pointant le doigt on affirme une présence. D'une part, la sienne propre, présence de soi à une autre présence, qui se symbolise par un geste. Mais aussi présence d'un objet sur lequel un sujet essaie d'attirer l'attention d'un autre sujet. L'être n'est rien d'autre que cela ; affirmer que quelque chose est ; affirmer un être, c'est affirmer une présence. Bien que cette présence, en son surgissement inopiné, en sa mystérieuse persistance, soit une absence car elle est toujours matière d'ignorance, problème et incertitude. À son sujet, je ne peux que m'interroger, avancer des hypothèses osées, imaginer et proposer des paroles avec un grand respect et un profond sentiment de dérisoire. Dans cette conception minimale, être constitue alors une simple rupture dans la continuité du néant. Tout comme le néant peut se définir comme une rupture dans la continuité de l'être. Le néant est une obscurité que l'on ne peut pénétrer ; l'émergence de l'être n'est visible que par la fêlure que cette émergence trace sur le néant, mais l'être lui-même n'est pas plus visible que le néant, il est constitué de la même substance. C'est la discontinuité indivisible entre être et néant qui est l'être lui-même, et l'être est pétri de néant.

Le « pointer du doigt » devient donc l'acte irréversible, le geste marquant qui constitue le vécu, le moment sur lequel s'élaborera la pensée. Pointer du doigt, c'est exprimer une

intention, une curiosité, une volonté, et c'est en même temps distinguer ; dans cette distinction, l'homme retrouve l'expérience de l'être, cet être qui se distingue du néant uniquement par la distinction. En nommant, en accordant une distinction, l'esprit engendre, il fait naître. Mais que fait-il naître ? L'accouchement se suffit-il à lui-même comme critère de positivité ? Tout ce qui naît est-il réel, est-il universellement désirable ? L'accouchement est-il son propre critère ou bien doit-il satisfaire certaines conditions obéissant à certaines lois ? Mais alors, d'où viennent ces lois ? De l'extérieur de l'être ou de lui-même ? Y a-t-il de l'interdit ? Tout est-il nommable, ou y a-t-il de l'innommable ? Et si innommable il y a, est-ce innommable pour un sujet distinct, c'est-à-dire pour un être singulier, ou innommable pour la totalité de l'être pris comme sujet ?

Être et néant

Que désirons-nous accomplir avec cette métaphore où l'être est symbolisé par l'acte de nommer ? Avant tout, nous voudrions faire ressentir ce que nous pouvons appeler la subjectivité de l'être. L'être n'est pas simplement un ensemble de choses qui s'imposent à nous et dont nous devons dire qu'elles sont. L'être n'est pas un être unique, une sorte de dieu, entité considérée comme l'être par excellence, centre absolu du monde. L'être n'est pas une personne spécifique, la nôtre ou une autre, prise elle aussi comme centre du monde, absolu ou relatif. L'être n'est pas non plus un verbe creux dont la fonction unique se limite à remplir l'espace neutre entre un sujet et son prédicat, fonction d'auxiliaire que certaines langues ont jugé bon de faire disparaître. L'être est avant tout l'affirmation d'une entité, donc d'une perspective singulière, donc d'un sujet, donc d'une subjectivité, subjectivité sans laquelle rien ne se distingue du néant. Pour l'esprit, rien n'est sans être nommé par un acte subjectif, que ce soit celui du désir, de la volonté ou de l'analyse, car l'esprit ne saurait

rester neutre ou passif face à la présence. De la même manière, rien ne peut prétendre à être sans incarner une sorte d'affirmation spécifique, sans représenter une distorsion que l'on pourrait nommer, sur laquelle on pourrait prendre parti. Tout être spécifique, dans sa spécificité, est une distorsion de l'être. Et puisque l'être par lui-même est néant, l'être spécifique est une distorsion du néant. C'est à partir de cette distorsion du néant que pense l'esprit.

Qu'est-ce que ce néant ? Tour à tour il s'est vu baptisé du nom de Dieu, de déité, de matière, de substance, de cause première, d'être absolu, d'innommable, de vacuité, de transcendance, de pur acte, et bien d'autres qualificatifs encore. Tous ces noms lui sont attribuables, bien qu'il soit néant, et que le nom de néant ne lui aille pas plus que les autres. Nous le nommons néant, non pas par quelque prétention à la définition suprême, mais par pure subjectivité : c'est le chemin que nous avons choisi pour creuser la nature de cet inaccessible qui incarne dans notre esprit le fondement de toute chose, chemin qui en réalité devient la possibilité même de notre esprit. Que nous le choisissions ou pas, que nous en soyons conscient ou non, sans ce chemin, ou un autre du même genre, comment pourrions-nous penser ? Néanmoins, il n'y a pas de néant en soi, mais uniquement « notre néant », le « néant pour nous ». Le « néant en soi » est un concept vide, dépourvu de contenu, tout comme il n'existe pas « d'horizon en soi », mais uniquement un horizon pour un lieu donné.

Sans un néant, nous ne pourrions penser. Cette affirmation pourra surprendre. Voulez-vous dire, nous dira-t-on, que sans penser une sorte ou une autre de dieu, nous ne pourrions penser ? C'est exactement ce que nous voulons dire, bien que la notion de dieu, plutôt réductrice, soit précisément le lieu où la discussion achoppe. Car notre hypothèse est qu'il ne peut exister de pensée sans un référent que cette pensée propose pour elle-même, référent qui modèlera à son image toute affirmation d'être. Ce référent sera à la fois la nature même de

la pensée, et de fait son objet suprême. Car si ma vision s'appuie sur un horizon, cet horizon qui la borde et la limite devient le lieu de démarcation, là où de l'invisible surgit la possibilité d'une vision, l'invisible ébauche de la vision. Ainsi, pour les uns et les autres, selon les tempéraments ou selon les réflexions, ce qui sera pensé comme la limite et la condition de l'être sera une matière résistante, objective et solide, que ce soit un Dieu volontaire et créateur, ou le moi qui perçoit et pense. Chacun sera attiré, pour des raisons diverses, relativement plus vers l'une ou l'autre de ces hypothèses de l'être. Au-delà de cette matière, de ce Dieu ou du moi, ce sera pour la pensée le néant, ce lieu où plus aucune distinction n'est possible, cette nuit sans lune où plus rien ne se distingue. Les prémisses d'une pensée constituent le butoir au-delà duquel elle ne peut s'avancer.

Une autre objection surgira : « Mais vous assimilez complètement la réalité à la pensée ! Vous êtes dans le subjectivisme ou l'idéalisme le plus radical, dans un tel système la science s'avère impossible, tout devient le fruit de l'imagination ». Mais n'est-ce pas au contraire quand la science devient consciente de la limitation de ses propres hypothèses qu'elle devient possible ? Une science qui prend ses propres prémisses pour des absolus, qui croit saisir des données objectives et inquestionnables, n'est plus une science : elle n'est plus un objet pour elle-même. Au mieux, elle se réduit à une technique qui applique des formulations toutes faites, technique qui refusera de voir ou d'accepter tout cas de figure qui n'est pas prévu par le « livre ». Elle permet des combinaisons et des extrapolations de ces techniques, mais par défaut ou par décret elle interdit de soumettre ses postulats de base à la critique. La copie n'est jamais à revoir. C'est en se fondant sur de tels interdits que le matérialiste peut refuser de penser la métaphysique, que le religieux peut refuser de penser le monde, que l'existentialiste peut refuser de penser la science, que l'idéaliste refuse d'examiner l'efficacité de sa propre pensée, et ainsi de suite.

Où se trouve alors la bonne hypothèse, celle qui serait « vraiment vraie » ? Ou bien ce chemin nous mène-t-il tout droit au scepticisme le plus complet ? Car si le monde s'appréhende comme une fiction, rien ne va plus, tout est permis... Ainsi l'esprit oscille entre sa méfiance des certitudes et la crainte du vide, et pour éviter l'un il se précipite dans les bras de l'autre, quitte à effectuer le chemin inverse la minute d'après. Le problème est le suivant : que faire s'il ne se trouve aucun irréductible absolu sur lequel l'esprit pourra s'appuyer sans arrière-pensée ? Il nous reste à faire ce que nous faisons quand nous n'avons plus pied : nous nageons. Et cette boutade capture assez bien la manière dont nous envisageons la possibilité d'une réponse. Tout d'abord parce que l'idée de nager implique une dynamique, et non plus le côté statique de celui qui se tient debout, assis, ou couché, solidement planté sur la terre ferme. La stabilité n'est plus acquise, un tel sentiment serait illusoire ; elle est l'objet d'une lutte de chaque instant. Nous flottons, ce qui n'est pas toujours facile. Car en choisissant d'ignorer les vagues qui déferlent les unes à la suite des autres, chacune avec ses exigences pour le pauvre baigneur, personne ne survit très longtemps.

Installation et déséquilibre

Il serait absurde de prétendre s'abstraire de la subjectivité implicite à notre position de sujet. De la même manière, il serait erroné d'ôter au monde la subjectivité de sa qualité de sujet, et il serait erroné d'ôter à l'être sa subjectivité alors qu'il n'est rien d'autre qu'une présence. En effet, comment ce qui s'identifie par sa présence à ce qui est subjectif pourrait-il être autre chose que subjectif ? Seule la pure absence est objective. Seule la pure absence est une réalité qui ne dépend de rien. Cependant, la pure absence n'est pas, puisqu'elle interdit de pointer du doigt, ne serait-ce que vers un creux, celui de la présence à venir ou de la présence disparue. La pure absence n'est pas, puisqu'elle ignore toute distorsion. Or le fondement

de toute pensée, n'est-ce pas ce qui se tient par lui-même, hors de toute relation ? Donc le simple fait de pouvoir subsister par soi, hors de toute contrainte, hors de tout rapport, cette entité qui se définit par une simple possibilité, suffirait à cerner le fondement. C'est en ce sens que le fondement est un insaisissable, une impossibilité.

Ainsi, si un dieu est le fondement, il est nécessairement absent ; si la matière est le fondement, elle est nécessairement absente ; si le moi est le fondement, il est nécessairement absent. Tout fondement est absent. Comme l'horizon. Car si l'horizon est la limite, il est absent. L'horizon est uniquement une rupture, là ou plus rien ne se distingue, là où l'espace dont la nature consiste en une séparation n'est plus séparé. À l'horizon, à la limite du visible, le plan devient une ligne, le volume devient un point ; le visible devient invisible et l'invisible devient visible. La ligne et le point sont à la fois visibles et invisibles. Ils ne se distinguent pas en eux-mêmes, ils se distinguent uniquement par rapport à ce qu'ils ne sont pas. Le point ne se distingue pas du point, ni la ligne de la ligne. L'indistinct se distingue parce qu'il est distinct du distinct.

Est-ce un phénomène objectif ou subjectif ? Disons que l'intérêt de ce type de métaphore consiste à nous faire appréhender le principe suivant : le moment de la rupture est ce qui recèle la vérité d'un phénomène. Et la rupture est le moment, le lieu, où en devenant absence la présence manifeste sa vérité. Car si la rencontre de l'être est conditionnée au fait d'être pensable, c'est en pensant l'impensable que l'être se libère et se retrouve lui-même. Saisir la réalité de mon être, ou la réalité du monde, nécessite le lent effritement des multiples prédicats dont ils sont affublés, et la chute brutale qui efface toute visibilité. Que reste-t-il alors ? L'expérience irremplaçable d'un sentiment profond de liberté, où nous réalisons que tout est prédicat, tout est contingent, sinon l'être insaisissable que nous tentons désespérément de nous

représenter. La matière n'est pas matérielle, Dieu n'est pas divin, le moi n'est pas une personne. Les mots deviennent ridicules, et cette expérience du dérisoire touche à la réalité de l'être. Nous éprouvons l'éphémère de l'être, et à cause de cela, nous éprouvons simultanément, avec frayeur, la pesanteur du monde dans la fabrique duquel nous sommes taillés.

Le sentiment relativement agréable d'apesanteur du nageur n'est pas séparable de l'énergie mentale et physique qu'il faut déployer pour maintenir une certaine stabilité, essentielle à la survie. C'est en ce sens que la science, en son sens général, devient une nécessité pour celui qui se rend compte qu'il n'a plus pied. Combien d'entre nous, parce que nous avons fait l'expérience de flotter un instant sans savoir pourquoi, sans maîtriser la situation, en concluons que nous flotterons pour l'éternité, ne serait-ce que par l'intensité de la crainte ou du sentiment de perdition que nous avons éprouvé. Néanmoins, la science telle que nous la décrivons ici n'est plus une technique qui s'intéresse uniquement à certains types de phénomènes limités ou très localisés, technique qui procure l'assurance et le confort du déjà connu. La science telle que nous l'entendons ne se disjoint plus de l'être, elle en est le creuset expérimental, elle élabore l'être individuel au travers d'une mise à l'épreuve de la nature du monde, d'un monde dont l'être est la semence et la matière, d'un monde dont il est absurde de parler en faisant l'impasse sur l'être.

Debout, les deux pieds campés sur le sol, il est facile d'oublier l'effort que bon nombre de muscles doivent déployer pour nous permettre de conserver cette position. Nous en prendrons conscience et nous sentirons obligés d'abandonner cette posture statique uniquement quand la fatigue s'installera, ou quand un désir de confort nous animera. Alors nous nous assiérons, nous marcherons ou nous nous allongerons. De même nous devrions savoir que debout, nous nous reposions sur quelque sol ou structure apparemment solide et inamovible, qui ne l'était pas nécessairement. C'est uniquement lorsque le soubassement de notre appui semble se fragiliser ou s'ébranler que nous nous apercevons de son existence. C'est d'ailleurs ce qui est éprouvant lors d'un tremblement de terre : ce qui nous paraissait stable devient soudainement fragile et dangereux. Ce que nous tentons de faire saisir est l'idée que s'opposent en nous deux attitudes. Celle qui prend les choses parce qu'elles sont ainsi, comme

une réalité évidente et fiable, un état qui découle naturellement d'une manière d'être des choses, ou encore une sorte de volonté ferme et antécédente. Et celle qui pense toute situation à travers une dynamique mouvante, instable, où il nous faut pouvoir réagir ou intervenir à chaque instant. C'est dans ce second cas que se produit l'étonnement et surgit la nécessité d'une compréhension, c'est là que se vit la science comme une expérience de l'être. Sommes-nous inconsciemment installés ou sommes-nous en ce déséquilibre permanent qui caractérise la vie et l'être ? Car l'être, pensé de manière adéquate, dans toute son étendue, est la négation même de l'assise ; l'équilibre n'y existe que sous la forme artificielle de l'instantané, comme l'instant arbitraire et figé d'un vaste mouvement. Toute expérience de l'être qui ferait l'impasse sur le devenir serait en réalité une expérience exclusive du non-être, de l'être « absolu » ou du vide, expérience érigée en refuge protecteur de la vie et de tout renversement dialectique, un choix certes légitime, dans la mesure où nous prenons conscience de la nature réductrice de cette option radicale.

Loi et vérité

Affirmer l'impermanence des êtres ne signifie pas que rien n'est. De la même manière, affirmer que rien n'est absolument vrai ne signifie pas que rien n'est vrai. C'est au contraire affirmer la substantialité transcendante et universelle du vrai en affirmant la limitation de toute formulation particulière. C'est rester ouvert à l'aspiration irrésistible et naturelle que provoque la puissance du vrai. On ne peut résister à cette force que très temporairement, le temps d'une vie, par exemple, quelques secondes ou quelques siècles, mais pas plus. Et pour y résister, il faudra beaucoup travailler, car un tel défi est très difficile à relever. L'épuisement en sera le seul aboutissement logique. Il est plus aisé de suivre les inclinations du courant que d'agir contre lui. Il en va de même pour la vérité. Certains

ne voient pas pourquoi la loi de gravitation universelle serait moins puissante que la vérité, alors que cette loi n'est qu'un minuscule exemple de la loi plus vaste qu'est la vérité. Car qu'est la vérité, sinon la loi qui régit toute chose ? Et que veut dire ici régir ? Cela signifie que l'univers a une direction, avec toute la portée que ce mot implique, dans ses multiples acceptions, à la fois ordonnancement et orientation.

Non pas une orientation guidée par quelque puissance extérieure et magique, mais par sa manière d'être. Simplement parce que la neutralité, le « droit », est une pure aberration de la pensée, une sorte d'impossibilité, un schéma théorique outrancier. Tout ce qui se distingue est subjectif, c'est-à-dire relève d'un sujet – d'une entité singulière – aussi indistinct soit ce sujet. Car rien de ce qui est ne peut être dépourvu d'inclinaison, de direction : rien n'est neutre dans l'être, il est déjà en lui-même courbure, ou subjectivité. Il est forme, et ne saurait être informe sans se dissoudre dans le non-être. Tout comme le trait qui raye arbitrairement la page blanche introduit de la distinction, de la détermination, de l'orientation, de la finitude, de la direction. Et cette subjectivité s'articule de fait comme une loi, comme la loi, c'est-à-dire comme la nature des choses.

Cependant, ne nous méprenons pas sur la signification du mot loi, pas plus que sur celle du mot direction. Trop souvent, une connotation stricte d'imposition, de contrainte et de limitation, c'est-à-dire d'extériorité et de négativité, est véhiculée par ce terme. Mais tel que nous voulons l'utiliser, il véhicule une connotation constitutive : la loi permet la cité, en limitant et en définissant, elle érige. Il faut admettre que le singulier n'est pas la loi, il ne la détermine pas, en quelque sorte elle s'impose à lui. Par rapport à la loi, il maintient un certain degré de liberté, parfois même le singulier modifie la loi, tout comme elle le modifie. La loi est en fait l'articulation de la relation, relation intrinsèque ou extrinsèque, bien que cette distinction soit souvent fallacieuse. La relation à ce qui est

autre est constitutive de l'individu lui-même, elle ne représente pas une simple situation accidentelle et dépourvue de conséquences. Le fait d'être le citoyen d'un État et non pas un simple individu ne change pas uniquement les circonstances mais la nature même de l'être humain. De même que le type de loi auquel il est soumis change radicalement l'identité de ce citoyen. Ce même humain est aussi soumis à diverses lois biologiques et autres, lois qui lui accordent précisément son statut d'humain puisqu'elles le définissent. La question ensuite est de savoir jusqu'à quel point et dans quelle proportion le sujet est déterminé par telle ou telle loi. Faut-il nécessairement avoir quatre pattes et brouter l'herbe pour être une vache ? Le fait d'avoir quatre pattes et de brouter l'herbe fait-il d'un être une vache ?

La loi n'est jamais un absolu, son universalité connaît sa limite à son point de rupture. De plus, en tant qu'articulation de la pensée et du discours, une loi est uniquement une formulation descriptive particulière qui ne peut prétendre à être plus qu'elle n'est. Considérée en elle-même, elle ne peut prétendre à plus qu'elle n'est, que ce soit en puissance ou en extension. C'est ainsi qu'une direction reste toujours relative. C'est ainsi que le sens a du sens jusqu'à son point de non-sens.

Il en va ainsi de la vérité. Toute vérité particulière s'articule dans un rapport, dans une relation, dans une cohérence. Est vrai ce qui « colle », ce qui est consistant, ce qui convient. Toute chose a sa vérité : l'articulation de son fondement, en ce qu'il est distinct d'une autre vérité, en ce qu'il permet de distinguer cette chose d'une autre, en ce qu'il est l'unité spécifique de cette chose. Mais il est une autre problématique : celle qui concerne l'universalité de cette vérité. Quelle proportion de vérité universelle comporte la vérité spécifique ? Autrement dit : jusqu'à quel point cette vérité-là est-elle vraie pour d'autres choses ? Jusqu'où ce qui convient pour un être singulier ou pour un mode d'être convient pour

autre chose ? Ce que j'affirme pour moi-même représente ma vérité propre. Le degré de véracité de mon propos dépend ensuite de son degré d'universalité. Car rien n'est absolument vrai ni absolument faux. Il nous reste toutefois à connaître les limitations et proportions de ce vrai et de ce faux.

Origine et vérité

Voici un problème. Prenons deux affirmations : « J'aime la glace à la praline » et « Je dois respirer pour vivre ». Du point de vue singulier, les deux propositions peuvent être aussi vraies l'une que l'autre, toutefois on peut argumenter que les goûts culinaires changent chez un même être au cours de son existence, alors que la respiration ne cessera jamais de conditionner sa vie. Néanmoins, la temporalité n'est pas un critère absolu, bien qu'elle soit déjà fort significative. En effet, quelqu'un peut avoir sur la peau une marque de naissance, qu'il conservera jusqu'à sa mort, alors qu'il perdra la raison à un moment donné ; ceci ne suffit sans doute pas à faire de sa tache de naissance, plus que de la raison, la caractéristique principale et l'essence de cet homme. De la même manière, la plupart de nos congénères pourraient agir de telle ou telle manière sans que pour autant cela décide de la spécificité de la nature humaine, sans pour autant nier l'importance que détient cette constatation. Ainsi l'on peut constater que l'homme a toujours fait la guerre, sans pour autant admettre nécessairement que cela soit une caractéristique fondamentale de la nature humaine ; sinon il faudrait nous soumettre à cette règle implacable et déclarer forfait quant à sa modification. La réalité empirique ne relève pas nécessairement de l'essence des choses.

Là repose toute la difficulté, car s'il s'agissait de réaliser un sondage et de rassembler quelques statistiques pour connaître la vérité, si les chiffres indiquant les fréquences d'occurrence parlaient réellement, il y a belle lurette que nous n'aurions plus à argumenter pour déterminer la véracité des affirmations ; il n'y aurait qu'à compter et quantifier, ce que bon nombre d'entre nous se contentent d'ailleurs de faire pour justifier leurs postulats. Et la raison précise pour laquelle la quantification contient en elle-même une bonne part d'illusoire est précisément parce qu'elle traite de la présence, c'est-à-dire de l'immédiat, alors que la véritable présence est

absence, et que l'absence, elle, ne peut se quantifier, puisqu'elle est l'unité transcendante des choses. Donnons un exemple. Comment puis-je répondre quand on me demande combien de fois j'ai vu Pierre ? En vérité je ne l'ai vu qu'une seule fois, et cette fois ne m'a jamais quitté. Cette « fois » s'est simplement modulée au cours du temps, passant tour à tour de ma vision corporelle à celle de ma conscience et à celle de mon inconscient, et cette fois est sans fin.

C'est ici que nous touchons à nouveau à notre problème de départ : l'opposition entre le savoir de la pensée et le savoir de l'être. Comme nous l'avons exprimé, être c'est le minimum, l'affirmation d'une présence absente, mais c'est aussi le maximum : la vérité irréductible d'une chose en soi. L'intimité parfaite, invisible et indivisible d'une chose. Mais cette intimité existe-t-elle vraiment ? N'est-ce pas par un abus de langage et de concept que nous parlons de l'intimité de l'être singulier ? L'intimité de l'être singulier est sans doute la plus grande généralité qui puisse être. Plus tôt, nous avons affirmé que la substance de toute unité singulière était le néant, puisque rien d'autre qu'une fêlure ne distinguait l'être du néant. La spécificité de l'être en soi se limite donc à la simple discontinuité d'une continuité, spatiale, temporelle, matérielle ou autre. Et peu à peu, cette discontinuité interagit avec elle-même, engendrant ainsi un fourmillement de replis, qui s'entremêlent les uns aux autres, tissage permanent d'où jaillit une infinité croissante de singularités dont la trame générale semble se fondre dans le chaos, l'éclatement, l'éloignement et la confusion.

Ainsi, en prétendant saisir l'intimité de la chose en soi, c'est d'un retour en arrière dont il nous semble parler, une sorte de régression à une époque antérieure, antécédente à la multiplicité des rapports, un rappel du surgissement premier, où tel un embryon l'être singulier apparaissait de nulle part, net et sans tache, dans l'indétermination de la nouveauté intacte. Mais précisons que dans le processus d'une quête

métaphysique, qui par définition tente de penser les problèmes dans leur nature archétypale, le concept de l'origine ne doit pas être pensé comme un avant et un après, mais comme une présence que l'éloignement, sous la forme du temps, paraît obscurcir ; dès ce moment, dès qu'on le pense ainsi, le renversement du processus temporel semble pensable puisque le mode d'action qui caractérise la directionnalité du temps peut désormais se trouver inversé. Après tout, l'origine prise dans son sens intemporel représente la marque indélébile qui détermine à jamais la nature de tout être spécifique. La simple fêlure qui démarque l'être du néant est de ce type, et la fêlure en devient la marque même de l'être.

Possible et puissance

Une simple fêlure démarque l'être du néant, elle en devient la marque même de l'être. Au cours du temps, tel un arbre qui étend ses ramures, ses branches et l'infinité de ses feuilles qui meurent et renaissent, l'être, chaque être, déploie son âme en une immense continuité qui aime et désire ce qu'elle n'est pas. À partir de cette minuscule graine, imperméable encore à presque tout, animée pourtant par une sorte de soif intense d'altérité, l'être singulier va se chercher lui-même à travers ce qu'il ignore, buter dans l'inconnu et l'inattendu, butiner toute la substance d'une matière dont il est partie prenante. Il va même s'y oublier, bien qu'en vérité cela lui soit impossible. Comment abandonner la fêlure qui est la marque de notre être ? Mais bientôt, à partir de l'aride et inhospitalier creux de rocher dont la graine constitua sa demeure et fit un lieu, s'étendra désormais un feuillage immense. Comment l'abondance et la magnificence de l'un peuvent-elles encore rappeler la pauvreté et la sobriété de l'autre ? Un simple coup de vent pouvait déloger la malheureuse petite graine, se dit l'arbre, plein de pitié, en remuant ses branches imposantes. Il oublie toutefois que sans eau ou déraciné, il mourrait, tandis que la petite graine qui ne paie pas de mine, nullement

attachée à quoi que ce soit, ignorant tout ancrage, pas encore encombrée d'elle-même et d'une longue histoire, semble défier le temps, défier la nature, sphère intouchable qui a pour elle l'éternité. Ni la soif, ni le déracinement ne l'effraient : elle ignore tout. Elle a pour elle l'espace infini et sa propre mobilité.

C'est dans cette dialectique entre l'arbre et la graine que nous avons voulu tracer l'opposition entre savoir de la pensée et savoir de l'être. « Alors les arbres pensent, et pas les graines ! Il fallait le savoir... », ironiseront certains. Toujours le même problème : nous entrevoyons la difficulté à penser en termes métaphysiques, l'impuissance à articuler une réflexion qui se saisit directement d'archétypes. Impossibilité de penser l'intimité, de penser la nudité ; pudeur ou oubli. La graine incarne le possible ou la puissance. Or de penser que la puissance est une possibilité, celle de faire quelque chose, cela ne gêne personne. Mais de penser que la simple possibilité est une puissance semble aller à l'encontre du sens commun. Un nouveau-né, d'une certaine manière, attire la pitié, car comparé à un adulte il est faible et sans défense : il lui manque quelque chose. Pourtant, ne détient-il pas une qualité très particulière, que nous devrions lui envier si nous ne le faisions pas déjà ? Tout lui est encore possible ! Et chaque jour que la vie lui amènera le dépouillera bribe par bribe de cette qualité. Il apprendra une langue spécifique, et plus il avancera en âge plus il lui sera impossible d'en apprendre de différentes. Les expériences qu'il subira l'orienteront dans un sens, à l'exclusion de tous les autres. Lentement, il verra se restreindre comme une peau de chagrin l'éventail de ses choix, pour des raisons très diverses, certaines relevant plus de l'être singulier qu'il se sera forgé, d'autres plus liées à ce qui l'environne – bien que l'on ne puisse jamais séparer ces deux aspects –, expérience traumatisante qui pourra le conduire au point tragique, voire absurde, d'arriver à ne plus rien croire possible. Il ne restera plus pour lui alors que l'immédiat et les certitudes, l'évidence brutale et factice du présent et de la présence.

Au cours des années, chaque être humain aura appris tant de choses, tant de choses qu'il ignorait quand il était un nouveau-né qui ne savait même pas téter le sein de sa mère. Ainsi cet apprentissage, l'ensemble de toutes ces connaissances dont chacun d'entre nous est si fier, n'ont-ils pas un côté

complètement dérisoire, voire malsain ? Avec cette connaissance s'est installée pas à pas une lourdeur impossible, une inertie qui rend notre esprit pareil à un de ces immenses paquebots tellement maladroits qu'ils ne savent plus rentrer au port sans être remorqués par quelque petite embarcation plus manœuvrable. L'inertie du vécu, qui de surcroît nous fait croire en nous-mêmes, vécu doublement chargé, à la fois de toutes ces expériences que nous n'avons pas choisies et des nombreuses conclusions téléguidées que nous en avons tirées. Et nous nous croyons sages, nous affirmons ou affirmerons à nos enfants d'un ton docte et sentencieux : « tu verras quand tu seras plus âgé, tu comprendras alors que les choses ne sont pas toujours comme nous le voudrions ». Nous tenterons d'inculquer à ces pauvres êtres naïfs et sans défense notre culte de l'arbitraire, nous leur apprendrons à révérer l'état du monde tel qu'il est, intouchable magma, et puis nous leur apprendrons à glisser sans aucun état d'âme sur cette réalité figée, nous leur enseignerons comment courber l'échine, nous leur montrerons comment nager entre deux eaux, et comme si nous leur confiions le plus beau et le plus grand des secrets, comme si nous leur léguions une sorte de Saint-Graal de la philosophie, nous leur glisserons en un souffle qui se voudra pudique et lourdement chargé la révélation absolue : ce comportement étrange, symptôme de la dévastation de l'âge, cette aberration de l'existence humaine, ce signe de grande fatigue, s'appelle la sagesse.

Conjecture et certitude

« Ainsi la pensée enserre et aveugle ! Mais s'il ne faut pas penser, pourquoi donc vous donnez-vous tant de mal pour écrire, pour soi-disant faire réfléchir ? » Que répondre ? L'être est une miette de néant zébrée par une légère fêlure. Penser, écrire, peut-être uniquement pour ne pas oublier cela ; ce serait déjà beaucoup. Ensuite, parce qu'admettre cette métaphore, ou une autre du même acabit, manifeste l'intention

de mettre en perspective ces multitudes d'évidences qui sans cela s'étaleraient en nous de manière vaniteuse et satisfaite, monopolisant avec une grande complaisance la plupart de l'oxygène qui nous habite, nous suffoquant, nous empêchant de respirer. Toutefois, précisons notre utilisation du doute, car c'est au moyen de ce terme que plusieurs tenteront de traduire la notion de mise en perspective que nous introduisons ici. Certains utilisent le doute comme d'autres vont à la messe ou au théâtre, pour se donner bonne conscience, religieuse ou culturelle, en sacrifiant une petite heure par-ci par-là à un questionnement fort limité. D'autres utilisent le doute quand cela les arrange, confortable et sympathique aménagement qui autorise des plages plus ou moins étendues de liberté, précieux moments où l'on n'a plus de comptes à rendre à personne, pas même à soi. Certains en abusent même, par peur de tout engagement, par crainte de la responsabilité. Le doute qui se dit radical fait partie de cette catégorie : ne pouvant se maintenir de manière continue sans se heurter à bon nombre de réalités physiques, morales et autres qui s'imposent à lui, ce doute accepte de longs moments arbitrairement déterminés où il suspend totalement son activité et laisse traîner à la dérive une conscience aveuglée par bon nombre de prétendues évidences qu'il ne sait pas questionner. Il est la victime de son propre arbitraire.

Par rapport à ces attitudes, par rapport au doute, notre principe de mise en perspective insiste sur le caractère dérisoire de chaque pensée, de chaque réalité, non pas pour leur dénier intégralement toute réalité, mais afin de mesurer et de garder à l'esprit en permanence la nature éphémère et limitée de leur portée. Une telle attitude, en s'obligeant à creuser sans cesse le fondement métaphysique de ses objets de pensée, et en refusant par le même fait de se laisser obscurcir complètement le champ de la vision par la perspective qui se situe au premier plan, permet par la même occasion de conserver un regard sur la dimension universelle ou éternelle de tout phénomène singulier. Ce sont les pensées qui appartiennent à cette

dimension fondatrice que nous nommons archétypes, objets ou réalités métaphysiques.

Autrement dit, toute pensée formulée, considérée systématiquement et *a priori* comme conjecture et jamais comme certitude absolue, doit véhiculer avec elle-même son propre point d'interrogation, sans jamais attendre que la question jaillisse d'ailleurs. À la fois la proposition affirme et questionne. Il est essentiel que toute formulation tente de garder à l'esprit non seulement sa spécificité intrinsèque, mais la forme plus générale d'affirmation qu'elle propose, c'est-à-dire la problématique métaphysique sur laquelle elle se calque. De cette manière, au-delà de son application directe, il sera possible d'interroger la proposition dans l'aspect même où elle se fonde. Ainsi, si une proposition spécifique paraît se modeler sur la dichotomie singulier/universel, et qu'elle semble prendre parti pour le singulier, il sera nécessaire de lui demander dès lors comment prendre en charge l'universel.

Prenons comme exemple une proposition qui établirait que « la seule nécessité morale de l'homme est la liberté » : nous lui demanderions alors comment le principe de la cité pourrait être pris en charge par une telle proposition. La liberté suffit-elle à fonder une démarche politique ? Nous l'inviterions ainsi à penser la contrainte. La réponse nous amènerait automatiquement vers une forme ou une autre du concept de nécessité, cet « autre » de la liberté, qui la conditionne et la constitue. Si un autre nous déclarait que « l'État se détermine comme un tout indivisible », nous lui demanderions comment se détermine le citoyen. Car s'il prend parti pour le continu, comment prendre en charge le discret ? Comment prendre en charge la partie du tout ? Car il ne peut y avoir de continu sans discontinu, ni de tout sans partie. Par le fait même de garder en tête les grandes antinomies inhérentes à la pensée et à l'expression, une sorte de mise en garde permanente s'opère quant au danger de croire qu'une formulation quelconque capture la complète réalité ou la perspective idéale sur un

problème posé. Ce qui d'ailleurs, contrairement aux craintes qu'une telle théorie peut susciter, ne nous empêche en rien de conclure, mais simplement maintient l'hygiène mentale élémentaire de ne jamais croire une réponse définitive.

Vérité et endurance

Une question grave peut ici être posée, qui touche de très près à notre préoccupation : l'opposition entre connaissance du savoir et connaissance de l'être. Ces grandes antinomies que nous affirmons omniprésentes, ces oppositions fondamentales dont nous constituons un ensemble déterminé destiné à border la démarche métaphysique, sont-elles une réalité en soi, ou bien ne sont-elles que des vues de l'esprit ? Appartiennent-elles à la pensée, en sont-elles des objets ? Sont-elles les conditions mêmes de la pensée ? Ou bien sont-elles les conditions mêmes de l'être ? Possèdent-elles alors une réalité en soi qui leur est propre, indépendamment de la pensée ? Sont-elles des abstractions extirpées de la réalité matérielle, ou de purs concepts, constructions de l'esprit ? Et si elles possèdent une réalité en soi, de quelle nature est-elle ? Ces antinomies sont-elles de l'être ou du savoir ?

Un choix crucial s'offre à nous. Soit nous affirmons que toute pensée n'est constituée que de pensée, soit nous acceptons que la pensée se constitue aussi à partir d'une réalité extérieure. Dans le premier cas, avec une telle doctrine, fondée sur la pure subjectivité, il devient impossible de parler de la réalité physique. En parler signifierait en fait, de manière exclusive, spéculer sur la possibilité d'une réalité physique. Pour admettre le postulat d'une réalité physique, il nous faut remplir deux conditions : premièrement admettre que cette réalité existe, deuxièmement que cette réalité participe à constituer la pensée, car sans cette seconde condition la réalité physique nous serait totalement inconnue. Dans le cadre d'une doctrine de pure subjectivité, toute pensée dépend entièrement

et intégralement du sujet pensant, et il sera affirmé que tout discours se fonde uniquement et exclusivement à partir de la seule construction mentale. Dans une telle perspective, plus rien ne permet de distinguer la raison de l'imagination. Ce qui pourrait toutefois encore les distinguer l'une de l'autre, est un critère dont on peut dire, de manière générale, qu'il touche à l'ordre, ordre du monde, ordre de l'être, ordre de la parole, mais ordre qui en quelque sorte doit nous précéder. Car ce qui caractérise le raisonnement par rapport à toute autre forme de discours est une connotation de critère, de rigueur, de calcul, de cause et d'effet, c'est-à-dire de logique, cette dernière étant l'ordre auquel on soumet la pensée. Mais cet ordre, cette fameuse logique, est-elle une réalité en soi ou à nouveau une pure construction de l'esprit ? Correspond-elle au moins partiellement à une réalité extrinsèque à l'esprit qui la concocte ou l'utilise, ou bien relève-t-elle entièrement du domaine de l'imaginaire ? Et si tout est imaginaire, par quel moyen et comment les êtres humains font-ils pour pouvoir se comprendre entre eux, argumenter, ou se laisser convaincre ? Ne faut-il pas pour cela nécessairement se mettre d'accord sur certaines affirmations qui de ce fait seront considérées vraies ? Donc, à moins de décréter que tout est non-sens et abus de langage – ce qui reste toujours un choix –, nous voilà obligés de nous mettre d'accord sur une sorte de vérité « contractuelle », sur laquelle nous pourrons revenir à tout instant, mais qui quand même, toute proportion gardée, sera considérée comme vraie. Elle sera vraie non pas parce qu'elle correspond à une vérité toute faite, mais sera vraie parce que l'on peut se baser sur elle pour fonder un agrément. De cela on peut alors induire une proposition : plus cet agrément pourra s'étendre dans l'espace et le temps, plus il pourra se maintenir à l'épreuve de l'altérité, plus il sera vrai. Le critère de la vérité sera l'endurance, le fait de perdurer face à la résistance de l'altérité, comme fondement de la confiance. Même vue hypothétiquement, une proposition absolument vraie sera celle qui prouvera son universalité et son éternité. Ce critère restera,

quand bien même l'ensemble des vérités de cette classe serait un ensemble vide.

Vérité intérieure

Voyons maintenant l'image miroir de cette proposition subjectiviste : après la théorie qui affirme que tout se fonde exclusivement dans le sujet, voyons celle qui consiste à affirmer que toute pensée peut correspondre entièrement à une réalité objective. Si toute formulation pensée par un sujet quelconque peut correspondre à une réalité extérieure, d'où vient l'erreur ? Comment expliquer qu'à travers la multiplicité des discours, autant d'affirmations semblent se contredire ? Si deux propositions dites vraies se contredisent, deux possibilités s'offrent à nous : soit les deux personnes qui les ont exprimées ne se comprennent pas et la contradiction n'est qu'apparente, soit les deux propositions exprimées ne parlent pas exactement de la même chose. Pour que les deux personnes accordent leurs violons, soit elles devront accepter des formulations communes, soit elles devront accepter de parler de la même chose. Dans ces deux cas de figure, il nous faut admettre que la contradiction est en réalité une incompréhension. Au cours de la discussion, il s'agira alors simplement de se mettre d'accord sur les choses dont on parle, et sur les termes utilisés afin que ces termes correspondent à une réalité commune. Sera donc déclarée vraie la parole la plus porteuse, celle qui établit clairement de quoi elle parle et qui se fait bien comprendre. Or une telle pensée vraie, poussée à son extrême, est celle qui traite d'un objet commun à tous, d'une expérience commune, et exprime si clairement ce qu'elle en dit qu'elle ne peut rencontrer de contradiction. En agissant ainsi, elle prouve son universalité et son éternité. Jusqu'à ce qu'une autre proposition surgisse, en quelque sorte plus universelle et plus éternelle. Nous retrouvons le même critère que précédemment, dans le cas où toute pensée était pure subjectivité. Dans les deux cas de figure, sera vrai ce qui

maintiendra la plus grande cohérence le plus longtemps possible.

Comparons toutefois ces deux postures en envisageant la troisième possibilité, qui s'ensuit. Toute pensée est un mélange de subjectivité et d'objectivité. Une partie de ce qui compose la pensée correspond réellement à ce qui lui parvient de l'extérieur, une autre à ce que l'on appelle interprétation, c'est-à-dire une lecture subjective de ces renseignements portant sur la réalité extérieure. Beaucoup plaqueront immédiatement sur cette opposition celle entre les sens qui apportent à l'esprit des données empiriques et incontestables, et la pensée qui spécule à partir de ces diverses informations. Mais on pourrait tout aussi bien dire que les sens reçoivent des informations dont les perceptions sont subjectives parce que irréfléchies, alors que la raison est plus objective dans la mesure où elle s'éprouve elle-même en testant ces diverses informations à l'aune de la cohérence. Par exemple : un liquide refroidi à très basse température peut sembler brûlant au toucher, jusqu'à ce que je réfléchisse, et apercevant les cristaux de glace qui se forment autour, et que je me dise que ce qui se congèle ne peut pas être brûlant, et doit plutôt être très froid. Quoi qu'il en soit, que sera ici le critère de vérité ? Il semble double. D'une part, les informations provenant de l'extérieur doivent être le moins trahies possible et correspondre à leur objet. D'autre part, l'interprétation que je donne des informations reçues doit avoir une cohérence. Ce deuxième cas est ce que l'on pourrait appeler la vérité intérieure, en opposition au premier qui serait la vérité extérieure. En effet, il existe une vérité intérieure : quelles que soient les prémisses à partir desquelles l'esprit individuel opère, il se doit d'être vrai par rapport à lui-même. Sans cette condition incontournable, ses paroles n'ont plus de sens et ne sont plus que des sons. C'est la cohérence, quelle qu'en soit la forme, qui oblige l'auditeur au respect de la parole entendue. Même si je ne suis pas sûr de comprendre mon interlocuteur, même si je ne suis pas d'accord avec lui, c'est le sentiment de

la véracité intérieure de son propos qui m'obligera à l'écouter avec toute l'attention qui lui est due. La clarté ou transparence comme critère de vérité.

Vision et consentement

Attardons-nous sur cette notion de véracité intérieure. Parfois, nous écoutons un beau discours, très calculé et circonstancié, totalement cohérent, bien construit, et pourtant en l'entendant, un doute indissoluble subsiste en nous, qui nous empêche d'adhérer à la version que l'on nous propose. Dans le domaine juridique on nomme cela « intime conviction ». Quand rien ne nous permet de contrer les arguments entendus et que pourtant quelque chose en notre for intérieur nous pousse à les refuser, ou l'inverse. Voici un autre cas de cette expérience de vérité intérieure. Nous entendons un discours incohérent, et pourtant nous percevons clairement des accents de vérité qui font que nous y adhérons. La notion de vérité est donc une matière bien subtile, et c'est d'ailleurs parce que l'on rencontre une certaine difficulté à clouer sur le mur une telle entité que beaucoup de penseurs en sont venus très naturellement à décider que la vérité n'existait pas, sans se rendre compte de la perte terrible que cette condamnation représentait, puisque la vérité est un des opérateurs les plus indispensables au bon fonctionnement de la pensée.

Bien souvent c'est l'impossibilité d'avoir une pensée dialectique, c'est-à-dire l'impossibilité de penser simultanément les contraires en les articulant selon la possibilité de leur coexistence, qui empêche les uns et les autres de penser adéquatement tel ou tel concept. Le vrai pose précisément ce problème, de manière aiguë. Vérité absolue, vérité relative, vérité singulière, vérité universelle. Comment des qualificatifs aussi contradictoires peuvent-ils être pris en charge simultanément par le terme de vérité ? La dichotomie qui surgit ici est du même ordre que celle qui oppose être et

paraître. Le paraître ne constitue-t-il pas l'être ? Puisque la relation d'une singularité au monde constitue malgré tout l'étendue de l'être singulier. L'être conçu hors de tout paraître tend à se dissoudre complètement en une sorte de non-être où plus rien ne distingue un être singulier d'un autre être singulier, puisque tout attribut par nature s'articule comme le lien nécessaire entre un singulier et un autre singulier, entre le singulier et l'universel, entre le singulier et son altérité. Ce qui définit le singulier, ce qui en trace les limites et permet de l'entrevoir, est uniquement la relation à un autre singulier, et c'est ce que l'on entend par l'idée de paraître : paraître est ce que l'on est pour un autre, ce qui nous lie à l'autre. Or peut-on être sans être pour l'autre ? Ne serait-ce que parce que cet autre est le monde !

Ainsi toute proposition est vraie, et toute proposition est fausse. Elle est vraie parce qu'elle détient sa propre genèse et ses propres circonstances ; elle est fausse pour la même raison : parce qu'elle détient sa propre genèse et ses propres circonstances. Si je peux entrevoir en quoi toute proposition est très vraie et simultanément entrevoir comment toute proposition est très fausse, peut-être puis-je entrevoir le vrai et le faux. Mais alors vrai et faux ne s'incarnent plus en un jugement de principe qui tranche irrévocablement dans un sens ou dans l'autre, mais dans une tentative de se dégager d'une pétition de principe qui nous placerait pieds et poings liés dans une posture dont il deviendrait difficile de s'extirper par la suite, pour diverses raisons, principalement à cause de la lente installation d'une sorte d'engourdissement mental, d'un raidissement psychologique. Un jugement est nécessaire, comme condition de la pensée, avec toute la force et la clarté qui incombent à sa nature de jugement, sans pour autant s'ériger en formulation suprême ou se prendre pour un absolu. Une main de fer doit pourtant animer le glaive du jugement, sans que jamais cette main ne se crispe sur le coup qu'elle porte, toujours consciente qu'elle reste dépendante de sa propre conviction.

Comment articuler dans une telle perspective un rapport entre une vérité extérieure dite objective et une subjectivité intérieure ? Nous dirons tout d'abord que d'une certaine manière une telle opposition n'a aucun sens. Surtout parce que rien n'est en notre esprit qui ne soit une pensée subjective. La plus empirique des données prend toujours la forme d'une pensée ; la matérialité n'est jamais en notre esprit, elle se présente à lui uniquement sous la forme d'un lointain écho. Même notre propre matérialité nous est en quelque sorte extérieure, et nous sommes étrangers à nous-mêmes. Nous voyons de l'extérieur uniquement ce que nos yeux peuvent voir et ce que notre esprit peut et veut bien en saisir. Les formes de nos instruments de perception et de réflexion nous permettront d'appréhender uniquement ce qui résonnera en elles. Pour voir et comprendre, il faut accepter de voir et comprendre ; pour voir et comprendre, il faut pouvoir voir et comprendre. Sauf que dans l'esprit humain, vouloir et pouvoir sont intimement entrelacés, nœud étreignant qui forge une relation compacte dont les lacets ne se distinguent pas toujours. La seule distinction qui reste alors n'en est plus une d'intériorité et d'extériorité, mais de vision et de consentement.

Reflets

On pourrait dire que voir est déjà subjectif, mais que choisir ou décider l'est encore plus. Ce n'est pas tant à ce que je vois que je me fie, mais à ce que je pense que je vois, à ce que je pense de ce que je vois. De cette remarque je suis obligé de conclure qu'intériorité et extériorité ne sont plus des termes absolus mais des termes relatifs. Voir et décider sont des archétypes qui s'incarnent et se manifestent de différentes manières, et non plus la seule et unique opposition entre les sens et la raison. Parfois la pensée s'impose, parfois ce sont les sens, les sentiments ou les impressions. Aucune légitimité

ne s'impose *a priori*, ce serait une maladie mentale, une psychorigidité. L'esprit sain est celui qui conserve assez de flexibilité pour se laisser mettre à l'épreuve en permanence par les différentes facettes de son être et de son fonctionnement. C'est celui qui envisage la tension de son être non plus comme une douleur à éviter, mais comme la preuve même de sa vitalité, comme la garantie de sa légitimité.

Néanmoins une objection s'impose ici. Comment concevoir notre pensée – qui pourtant s'érige en une construction subjective – comme la garantie d'une quelconque objectivité qui nous protégerait de la subjectivité des sens ? L'immédiat sensoriel n'est-il pas beaucoup plus proche de cette réalité extérieure ? Pour répondre, pensons à ce qui distingue le sens du toucher de celui de la vision. Le toucher est un sens beaucoup plus immédiat que la vision, puisque cette dernière est transmise par des rayons de lumière qui parfois nous jouent des tours, surtout si la distance est grande ou s'il y a un manque de luminosité. Mais nous répondrons que ce sont justement cette distance et cette médiation qui permettent à la vision d'avoir son utilité : du fait de la nature de son fonctionnement, elle permet, plus que le toucher qui a besoin de la proximité, d'envisager le monde comme une globalité et non pas comme de petits morceaux éclatés. Je peux voir une table d'un seul coup, mais le toucher ne me permet pas de reconnaître la table en une unique opération. Toutefois, si je vois l'hologramme d'une table, je ne saurai pas mettre à l'épreuve sa dureté, je la croirai faite de bois, alors que le toucher saura me détromper. Autrement dit, entre différents sens, comme entre les sens et la pensée, s'effectue la mise en jeu de la médiation et de l'immédiat, du tout et de la partie.

Si je pense que la réalité du tout se réduit à la somme de la réalité des parties, j'opte pour le toucher contre la vision, pour les sens contre la pensée. Si les parties se divisent la réalité d'un tout qui est premier, j'opte pour la vision contre le toucher, pour la pensée contre les sens. Or ces deux propositions sont aussi absurdes l'une que l'autre. Il me reste à conclure que la réalité se constitue dans l'affrontement permanent entre unité et multiplicité, entre unir et séparer, union et séparation qui tour à tour trouveront leur centre de gravité dans l'être singulier et dans l'être tout. L'être du monde dans son unité et sa multiplicité, et l'être individuel dans son unité et sa multiplicité. Aucune perspective n'a de prédominance sur une autre ; tout choix déterminé *a priori* devient une idéologie rigide, maladie de l'être et de la pensée. Dans le dialogue entre essence et existence, s'effectue la dialectique qui constitue ce que l'on pourrait nommer la réalité. Il n'est de vrai et de faux que dans l'acceptation et le refus de ce mouvement incessant qui se met en péril par le fait même de sa propre affirmation. Il n'est alors d'autre fondement que cette dynamique qui vit de ce qu'elle engendre et meurt de ce qu'elle a engendré, qui meurt de ce qu'elle engendre et vit de ce qu'elle a engendré.

Dès lors présence et absence ne s'opposent plus. La seule opposition digne de ce nom est celle qui s'articule entre l'opposition de présence et absence, et la coïncidence de présence et absence. Non pas l'opposition entre oui et non, mais celle entre « oui ou non » et « oui et non ». Car c'est sur cet axe que se conditionne l'élaboration de la réalité. Est-ce spirituel ? Est-ce matériel ? Ni l'un, ni l'autre. À la rigueur nous pourrions affirmer que ce tiers ordre est celui de la relation. En tout cas cet ordre doit être autre, car cet axe, afin de distinguer spiritualité et matérialité, doit être libre, dégagé de ces termes, il doit être capable de les nier ; sans cette relative indépendance, il serait réductible à l'idéalité ou la matérialité, et il impliquerait d'ériger l'une ou l'autre en une déité absolue ou une réalité incontestable sur laquelle il

faudrait nécessairement s'appuyer. L'être connaît parce qu'il est, la pensée connaît parce qu'elle est manifestation. L'esprit est, se manifeste et devient, la matière est, se manifeste et devient. Être et pensée par nature connaissent, mais ne sont pas le connaître. Ne cherchons pas à hypostasier l'une ou l'autre des formes. Acceptons-les comme elles se présentent à nous. Comprenons et voyons que cette éternité et cette temporalité, comme tout objet de connaissance, comme tout sujet connaissant, ne sont que les sombres et irremplaçables reflets d'une lumière qui jaillit faiblement de l'obscurité.

La double perspective

Tension et dialectique

Décalage et trahison

Depuis toujours l'homme est hanté par l'idée, ou l'image, d'être habité. Une présence s'impose à son esprit, une présence intérieure, quelque chose qui est lui sans être lui. L'animal connaît sans doute le partage de son être. Il n'y a qu'à observer un chien, partagé entre la crainte et la gourmandise, pour être frappé par le dualisme ou la multiplicité du principe qui anime les êtres vivants. Certains s'insurgeront immédiatement à cette simple mention de dualisme – mot parfois tabou à notre époque –, mais nous leur demanderons d'être patients, de nous suivre jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'ils saisissent notre intention véritable. Il s'agit de ne pas se laisser emporter par les termes, afin de se laisser pénétrer véritablement par une démarche. Sans une transparence minimale, il n'est guère possible d'évaluer en toute quiétude, de juger en toute équité.

Toutefois, la différence entre les hommes et les animaux, est que chez les premiers ce décalage intérieur peut être objectivé : il peut devenir matière à réflexion, et dès lors, l'individu peut agir sur lui-même. C'est sur ce point précis, à l'intérieur de cette spécificité humaine, que s'effectue l'étude présente. Au lieu de simplement subir le décalage qui lui appartient, l'homme peut se saisir de sa double personnalité, ou multiple, la poser devant lui, l'analyser, et délibérer à propos du chemin à suivre. Mieux encore, l'homme peut favoriser son propre dédoublement, il peut le provoquer. Pour quoi faire ? nous objectera-t-on. Il agirait ainsi comme pour se regarder dans un miroir. Car c'est à partir du moment où je me

regarde dans un miroir que je peux travailler sur moi-même, que je peux modifier ce que je suis. Mais ce regard exige une distanciation de moi-même, ainsi que du miroir. C'est la prise de distance par rapport à moi-même, et le face-à-face qui en découle, qui me permettent de m'objectiver, de devenir une entité extérieure à moi-même. Nous avancerons même l'hypothèse que c'est cette capacité spécifique de distanciation du soi qui est la garante à la fois de l'humanité de l'homme et de la spécificité individuelle. Sans volonté de dédoublement, pas d'humain, pas d'individu. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la tension qui simultanément engendre le dédoublement et se voit engendrée par ce dédoublement, représente et même constitue la condition nécessaire ainsi qu'une garantie suffisante, afin que l'homme assume sa nature la plus profonde, son identité la plus précise. S'il ne connaît pas cette tragédie, s'il ignore cette comédie, l'humain n'est pas humain. Ainsi, s'il n'est pas habité, et surtout s'il n'est pas volontairement habité, l'humain n'est pas humain.

Mais comment assimilons-nous le dualisme, sinon le pluralisme de l'identité humaine à l'idée d'être habité ? Que signifie l'idée d'être habité ? Remarquons déjà que nous exprimons cette vision en utilisant les expressions suivantes : l'impression d'être habité, l'idée d'être habité, l'image d'être habité. Comme dans toutes les réalités subjectives, ou psychologiques, c'est la représentation qui résume la réalité du phénomène observé. Ceci implique que toute analyse ou spéculation tendra à se formuler implicitement ou explicitement à la première personne du singulier. Quand je parle de l'homme, c'est nécessairement – avant tout – de moi dont je parle, d'un engagement personnel. Cela n'aurait autrement guère de sens. Ne tentons pas de nous réfugier dans un « nous », ou pire encore un « ils », qui servirait d'écran à la réalité du problème.

Or quand l'individu dit « je », il se place dans une perspective bien spécifique, dans une perspective obligatoirement

limitative. Et à cause de cela, à peine a-t-il prononcé le pronom « je » suivi d'un verbe quelconque, qu'il prend conscience d'avoir déjà effectué un choix, d'avoir provoqué un déchirement ; automatiquement, il réalise ou au moins pressent que quelque chose en lui, quelque raison ou argument peu ou pas formulé, est sur le point de lui faire regretter ce choix. De plus, au moment même où il choisit, une impression terrible l'envahit : le sentiment de s'être abandonné lui-même ; il s'est trahi, il s'est mis à découvert, il a pris un risque qu'il ne pourra que déplorer. Toute pensée est un jugement, toute pensée condamne et exclut. Toute affirmation est une négation. Toute affirmation du moi est une trahison de ce même moi, une rupture d'avec soi.

Folie qu'une telle idée. Pourquoi devrait-on regretter un choix que l'on a fait ? D'une part, il est des choix que l'on ne regrette jamais, et d'autre part, même les choix que l'on serait amené à regretter, il n'est pas dit qu'on les regrette immédiatement. Mais c'est précisément là que nous attendions la discussion. Car n'est-ce pas à cette capacité de regretter, dans la faille engendrée par le choix, et par la conscience de cette faille, que l'on reconnaît l'être humain ? Un choix qui s'impose, un choix qui est une pure continuité de l'être, un choix qui n'est pas d'une manière ou d'une autre une rupture, est-ce bien un choix ? Un choix qui n'ouvre pas ou plutôt ne révèle pas dans l'unité de l'être une fracture, une béance, ne peut être un choix ; ce ne serait qu'une séquence, comme une minute qui suit celle qui la précède. Un choix, c'est une porte qui s'ouvre, sur le côté, et une fois franchi ce seuil, nous ne serons plus jamais identiques à nous-mêmes, nous aurons bifurqué. Un choix implique le genre de rupture, de discontinuité, qui à elle seule enfonce un coin dans ce qui serait autrement le marbre froid et mort d'une vie prédéfinie au moyen d'on ne sait quelles prémisses arbitraires et éternelles. Sans un choix, sans un point de non-retour, la liberté ne signifierait rien.

Choix et liberté

Le choix peut être provoqué par accident : un événement inattendu, un imprévu. Ou bien par une simple prise de conscience, plus ou moins volontaire. Avant qu'une idée ou une réalité quelconque me frappe, avant de réaliser quoi que ce soit, je ne me doutais de rien, je ne prévoyais pas ce chamboulement ; cette irruption spécifique dans mon esprit ne faisait pas partie de mon plan existentiel. Pas du point de vue de ma conscience en tout cas. Une fois la nouvelle réalité intérieure introduite, je ne serai plus le même, je ne pourrai plus jamais plaider l'inconscience, il sera trop tard.

Le choix est-il nécessairement attaché à une prise de conscience ? Un événement interne que je subis, car entièrement produit de l'extérieur, indépendant de ma volonté, représentera quelque chose de réel en moi-même en l'absence de conscience, directe ou indirecte. Car par ignorance, par manque de volonté ou inconsciemment, je pourrais nier cet événement, réduire à néant son importance, faire bifurquer son sens, ou l'oublier très rapidement. Mais il n'en est pas moins présent à mon être, et les réactions décrites sont miennes, voulues ou non. En ce sens, rien ne m'arrive dans une pure inconscience, et j'effectue en permanence des choix, que je le veuille ou non, que je le sache ou non. De manière identique, il est évidemment possible de défendre la réponse inverse. Car on peut affirmer que sans saisir les enjeux et le décalage possible d'une situation donnée, le choix n'existe pas. Mais si, par exemple, tomber amoureux est un choix qui s'effectue généralement sans notre avis, notre capacité de distanciation face à cet état demeure l'élément indispensable à la possibilité d'un choix. Ce qui n'empêche en rien de défendre l'idée qu'une passion dévorante représente notre véritable liberté. Car un amour satisfait de lui-même manque de ce manque sans lequel la passion reste un simple engouement.

Ceci revient à dire que la possibilité du choix est intimement liée à mon désir de conscience, autrement dit à mon désir d'entendre, de voir, de saisir au-delà de l'évidence, de refuser l'immédiat des apparences, de ne pas me contenter de la routine du coutumier. Bon nombre de nos choix s'effectuent sans nous, certes, mais si le choix s'oppose à la fois au déterminisme de la rigidité psychologique et à l'hétéronomie de la girouette, c'est parce qu'il est lié à une capacité de remise en cause permanente de l'être. C'est pour cette raison que je dois travailler directement sur mon regard, avant même de me préoccuper de l'objet de ce regard. Sans cet effort de la volonté, ma vision se contentera pour toujours de la misère d'un pauvre regard, passif et morne.

La lecture est en cela un exercice intéressant, si on sait le pratiquer, si l'on réussit à suffisamment dramatiser et faire jouer le texte que l'on aborde. Condition première, il s'agit d'accepter le principe que la lecture ne consiste pas uniquement à apprendre des choses, ou à se distraire, ou encore à passer un bon moment, mais reste un instant privilégié destiné à permettre le surgissement de prises de conscience rares et provocantes. Combien de fois n'arrive-t-on pas à lire réellement un texte pour la bonne raison que nous sommes pris dans une certaine logique prédéfinie ? La phrase qui nous choque, celle qui est grosse d'engendrement, avec la plus grande désinvolture nous la déclarons impossible ; nous ne pouvons accepter ce qu'elle dit, nous choisissons d'en changer le sens pour la « faire coller », ou bien nous sautons par-dessus, nous l'ignorons, nous la rejetons. Une idée nouvelle nous dérange, instinctivement nous crachons dessus ou nous la gommons, nous réduisons son importance ; et hop !, le tour est joué... Formidable ! Disparue la douleur du choix... Mais disparue aussi la liberté. Hélas ! N'en est-il pas de même dans notre rapport avec le monde qui nous entoure ?

Convenance et inconvenance

Notre esprit, fort malin, est entraîné depuis son plus jeune âge à réarranger tout ce qu'il perçoit afin de créer l'environnement le plus confortable possible. Il reconnaît instinctivement ce qu'il ne désire pas changer, ce sur quoi il ne doit pas revenir ; il protège jalousement les ancrages intellectuels et existentiels auxquels nous tenons plus que tout. En général ces ancrages nous sont invisibles ; ils tissent les os et la chair de notre esprit. Je n'ai pas besoin de réfléchir pour respirer ou pour baisser les paupières afin de protéger mon œil. Exactement de la même manière, sans aucun besoin de calculer les opérations adéquates, ma géométrie mentale va incurver, bloquer ou transformer ce qui vient à moi ou pourrait venir à moi, afin de protéger ma forteresse mentale préexistante. L'autre tactique pour protéger notre petit *statu quo* personnel consiste à glaner uniquement des bribes afin de se fortifier en colmatant les brèches. Comme ces oiseaux qui saisissent tout ce qu'ils trouvent sur leur chemin pour fabriquer leur nid – d'où l'allure parfois insolite de certains d'entre eux –, l'esprit humain réussit l'incroyable tour de force de faire tenir les constructions les plus hétéroclites et les plus surprenantes à l'aide d'un assemblage de matériaux non moins hétéroclites et non moins surprenants. Si ces échafaudages ne s'effondrent pas, c'est uniquement parce qu'ils ne savent plus comment tomber.

Mais quel esprit n'utilise pas ainsi des pièces rapportées ? Il est bien évident qu'en grande partie, c'est ce patchwork même qui constitue la culture individuelle. Un genre de fourre-tout où s'amoncellent pêle-mêle des souvenirs d'enfance, des savoir-faire, des traumatismes divers, des préceptes glanés çà et là, de multiples informations plus ou moins prépondérantes, des plaisirs et des douleurs, diverses structures logiques ou syntaxiques, des mots-clés, etc. À partir de tout cela,

l'individu tente alors de se forger une identité, par rapport à lui-même, par rapport à la société où il évolue. Quelle est cette identité ? Une série de référents, qui lui sont bien souvent auto-évidents, soutiennent son corps mental, en dressent l'armature. Est-elle solide ou bancale ? Là commence le travail. Cette question inaugure l'exercice et l'expression d'une véritable liberté. Dans l'élaboration de ce tableau s'ébauche la douloureuse et comique problématique du choix.

Immédiatement, un premier problème s'impose, lourd de conséquences : à partir de quelle perspective notre individu va-t-il juger de sa propre construction ? Sur quel promontoire va-t-il se jucher afin de mieux se regarder lui-même ? Dans quel miroir va-t-il pouvoir s'examiner ? Autrement dit, comment va-t-il sortir de lui-même pour s'observer ? La difficulté de la manœuvre s'apparente à celle d'un automobiliste lancé sur une autoroute qui devrait réparer son moteur sans pour autant s'arrêter. Comment sortir de soi tout en restant soi-même ? Mais, pour l'instant, peut-être ne faudrait-il pas aller plus loin. Déjà, en se posant cette question, par le seul fait de la formuler, en acceptant de laisser surgir l'hypothèse d'une perspective à la fois intérieure et extérieure, l'homme admet en son for intérieur la possibilité d'être habité, la possibilité de s'habiter lui-même. Son choix se résume à être simultanément ou alternativement un habitant ou une demeure, la matière ou la forme, le sujet ou son substrat. Mais pour permettre de telles opérations, je dois affirmer qu'il existe un « je » qui n'est pas « moi », point d'appui à partir duquel je veux faire de « moi » un objet, objet que je peux soupeser, mesurer, analyser, critiquer totalement librement dans la mesure où je me détache de lui afin de ne plus être partie prenante, afin que le juge en moi soit libre de juger puisqu'il n'est plus simultanément juge et partie.

Architecture et barricade

Toutefois, la difficulté ne s'arrête pas là. Elle serait moins insurmontable si elle n'impliquait aussi que le « je » qui fait office de juge, en ayant le droit de critiquer, questionner et de trancher, a aussi entière liberté de condamner, c'est-à-dire le pouvoir d'obliger et de forcer. Sans possibilité d'imposer la loi, il n'est guère de justice qui tienne. Ainsi les conséquences de ce jugement m'engagent, je le sais, et je ne peux fuir cette impitoyable justice personnelle à partir du moment où j'ai accepté de m'engager sur son terrain. Une fois le protocole engrené, une fois la procédure engagée, je suis tenu, et je ne réponds plus des conséquences. Si je désire éviter ces conséquences, il me faut refuser de m'avancer sur cette pente savonneuse où je perds mes moyens ; et comme les conséquences sont souvent imprévisibles, il me faut interdire à l'avance, de manière générale, l'accès du territoire au juge, ce qui impliquera en moi-même et pour moi-même d'autres terribles conséquences. À commencer par l'abandon de la possibilité du choix et de ma propre liberté. Mais l'avocat en moi est un roublard, partisan du *statu quo*, dont la défense consistera à faire tenir au mieux mes arguments, peu importe leur consistance et leur réalité : il sait pratiquer l'empilement rhétorique. Il sait toutefois qu'une telle plaidoirie n'est qu'un pis-aller. La meilleure solution, pour faire coller au mieux mes arguments, gommer leur inconséquence et oublier leur insubstantialité, est de ne pas avoir à les exprimer ; si l'on cherche la sécurité et le confort, il vaut mieux ne pas s'aventurer au tribunal du soi. Mais hélas ! sans jugement, ni risque de condamnation, ni condamnation, je suis amoindri dans mon être, et je le sais, quand bien même je ne le saurais pas.

Celui qui est allergique à toute notion d'éthique et d'universalité va à ce moment bondir de son siège et s'écrier : « Je m'insurge. Nul n'a le droit de me dicter une conduite, surtout au travers d'une morale toute faite. À travers les époques, à travers l'histoire, on a bien vu la facticité des préceptes moraux, on a pu constater leur totale relativité. La

morale a pour toute conséquence de traumatiser et d'enchaîner ! » Justement ! La question est ici prise en deçà ou au-delà de l'établissement d'une morale toute faite. C'est sa problématique qui nous intéresse, son élaboration plus que sa formulation. Son rôle dans l'examen et la constitution de l'être singulier. Même s'il nous faudra aussi, à un moment ou à un autre, réfléchir sur l'établissement d'une morale conventionnelle, ne serait-ce que pour des raisons exclusivement pratiques, puisque l'homme n'est pas seul sur son île déserte mais habite dans la cité.

Pour l'instant, notre juge, notre « je » où siège le tribunal, ce « je » qui m'habite et qui est moi sans être moi, ce n'est pas à partir d'idées préconçues qu'il va me questionner, mais à partir de mon propre discours. « Qui es-tu? Que fais-tu ? Que veux-tu ? Qu'attends-tu ? » Voilà les questions qu'il me posera, et à partir des diverses réponses que je lui fournirai, il me mettra à l'épreuve. Ou plutôt, il mettra à l'épreuve chacune de mes nouvelles réponses à l'aide des réponses précédentes, celles qui sont déjà formulées. C'est de ma cohérence interne qu'il jugera, de la solidité de mon assise, de la consistance de mon système d'existence. Il jugera de la limpidité de ma défense : mes divers arguments sont-ils transparents, et surtout transparents les uns envers les autres ? S'imbriquent-ils dans leurs articulations les plus intimes ? Ou bien s'ajoutent-ils les uns aux autres comme une vulgaire barricade montée de bric et de broc ? Certes il est des barricades qui résistent solidement aux coups de boutoirs, il suffit d'amonceler suffisamment d'éléments, d'empiler assez d'objets disparates pour que l'ensemble tienne, tant bien que mal. Il devient alors impossible de juger, car on se perd dans un énorme labyrinthe où l'on ne sait plus ce qui est quoi, ni ce qui sous-tend quoi. Certains esprits jongleurs nous perdent ainsi dans les méandres de leurs argumentations. Ils nous possèdent par le dédale et la quantité, ce sont des malins, ils sont très inventifs. Leurs réponses courent comme l'eau vive : elle passe par ici, elle repassera par là, mais ils naviguent en

eau trouble. Ne tentons pas de les prendre en chasse, nous perdrions notre haleine et notre âme en une poursuite décevante. La seule issue reste de passer par un tunnel, en creusant le sol sur lequel repose cette barricade, ou comme Icare en s'échappant par la voie des airs, avec les dangers d'une vertigineuse ascension. Si nous décidons d'aller jusqu'au fond des choses, nous devrons enfiler de grandes bottes – il faudra se sentir l'envie de plonger aussi profond ou s'en forger le courage –, et surtout avoir le cœur bien accroché, car combien de détritus en pleine décomposition ne découvrirons-nous pas dans les soubassements de cette architecture qui ressemble plus à un éboulis qu'à une construction.

Pour les inquiets, pour ceux qui souhaitent être rassurés, ajoutons qu'il est toujours possible et relativement facile de faire taire à quelque degré le « je » qui nous habite. Nous pouvons toujours le handicaper, l'inhiber, suffisamment pour ne plus le reconnaître, si c'est ce que nous cherchions. Nous pourrons l'occulter, à tel point que nous aurons du mal à lui accorder une parole claire. Il bafouillera, nous rirons de lui, nous le mépriserons. Avec beaucoup d'endurance, nous réussirons peut-être à le tuer, bien que cette annihilation reste une tâche nettement plus ardue ; souvent, on le croira trépassé alors qu'il sera seulement plongé dans un coma prolongé pouvant durer très longtemps, parfois la durée d'une vie. Toutefois, même si on réussissait à le tuer, le corps de la victime ne disparaîtrait pas pour autant ; il nous hanterait éternellement. Et en attendant, une telle tentative de meurtre exige d'immenses efforts.

Sans aller aussi loin, faire simplement taire le « je » qui nous habite, selon les besoins, lorsqu'il nous incommode, qui n'est pas passé maître dans cet art ? On peut d'ailleurs affirmer que sans cet art, la vie serait invivable. Si nous lui laissions la bride sur le cou, ce « je » maléfique nous amènerait en permanence à penser l'impensable, nous forcerait à voir

l'invisible. Nous serions dérangés à chaque instant. Chacun connaît bien ce héros fantasque, ce chevalier à la triste figure qui habite notre intimité. Qui peut encore prétendre que nous ne sommes pas habités ?

Posture et imposture

Il est un dualisme psychologique tout à fait traditionnel, très bien identifié sinon codifié par diverses pratiques, à commencer par l'art, surtout le théâtre. C'est l'opposition entre le devoir et la passion. Classique. Je désire quelque chose, mais une autre facette de moi-même me retient. L'individu se sent partagé, divisé, plongé dans un antagonisme parfois grave avec lui-même. Il est une manière courante de décrire cette situation qui semble contourner totalement le problème, l'aplatissant et le privant de sa véritable dimension. On dit souvent (ou on le pense implicitement) que la passion est un phénomène plutôt mû de l'intérieur, alors que le devoir est une obligation émanant de l'extérieur. Le désir serait personnel tandis que le devoir serait social. Il n'est pas question de prétendre ici que ce principe ne repose sur rien, car dépourvue de tout fondement l'erreur ne se serait pas perpétuée aussi systématiquement et universellement. Pour qu'une erreur se maintienne, elle doit contenir une bonne dose de vraisemblance. Pour qu'un mensonge tienne la route, il lui faut coller aussi près que possible à la vérité, ou alors à l'autre extrême n'avoir absolument aucun rapport avec elle ; cette dernière catégorie de billevesées accroche par un côté outrancier qui porte toujours.

Mais si nous ne souhaitons pas nous en tenir à une catégorisation superficielle des données du problème, si nous désirons nous attacher primordialement à l'intérêt philosophique de ce dualisme, nous prêterons attention à l'écart, au vide, au décalage, plutôt que de nous risquer à une analyse rigide, exclusive et manichéenne de ce que représentent l'un et l'autre de ces pôles. Tentons une lecture dialectique qui prendrait en charge l'ensemble de la problématique et la genèse d'une telle opposition, sans pour autant exclure l'irréductibilité de cette opposition.

Je peux désirer quelque chose et vouloir exactement le contraire. La connotation du désir est ici l'immédiateté et l'envie brute, la volonté représentant plutôt ce qui est réfléchi et calculé. Dans un monde qui privilégierait par-dessus tout le rationnel, la volonté devrait l'emporter dans la hiérarchie des valeurs. Dans celui qui favoriserait une sorte de spontanéisme sincère, le désir serait le garant de la vérité, sa contrepartie devenant dès lors une simple construction intellectuelle, artificielle et mensongère. Dans les deux cas, le chemin qui l'emporte est déterminé relativement arbitrairement, par la couleur prédominante de la matrice culturelle ou intellectuelle. Bien que, dans les deux cas, cette même matrice culturelle soit totalement intériorisée et constitue la fibre de la pensée individuelle. Certes la volonté est souvent postérieure au désir dans la genèse de l'individu, mais si l'on acceptait cet unique critère de temporalité pour cerner l'essence de l'homme, manger semblerait plus naturel que réfléchir, ce qui poserait un singulier problème d'identité à notre espèce. De plus, bon nombre de désirs s'apprennent, et ne sont en rien inhérents à l'individu ; il n'y a qu'à observer les phénomènes de mode pour s'en rendre compte, phénomènes qui nous obligent à constater, à notre grand embarras, que le désir sait surgir insidieusement sous la forme d'une obligation non déclarée.

D'une manière plus générale et plus réaliste, on peut considérer qu'une sorte d'alternance s'installe dans le

comportement de chacun, pour la bonne raison qu'il est tout aussi impossible de vivre de ses simples désirs que de sa pure volonté. Pourtant une opposition radicale s'impose souvent entre les pôles de ce couple psychologique : selon les tendances diverses, selon l'humeur du moment, les uns et les autres vanteront des comportements où le bien et le mal s'incarnent différemment. Selon les goûts, des propositions et des systèmes de pensée seront proposés, qui prendront l'axe désir/volonté dans un sens ou dans l'autre. C'est ainsi que bien et mal, positif et négatif, se répartiront les instants d'une vie, se renvoyant l'un à l'autre plus ou moins violemment, plus ou moins rapidement, avec plus ou moins de nuance, plus ou moins de bonne conscience, avec des tendances plus ou moins marquées d'un côté ou de l'autre, selon les tempéraments.

Or, dans cette forêt d'échos et de distorsions, que devient le « je » ? Un tour de passe-passe semble s'opérer sans cesse. Le « je » peut s'envisager comme une volonté qui connaît ses moments de faiblesse. Ou à l'opposé le « je » peut s'envisager comme un désir qui se charge d'obligations. Allez savoir ! Quelle est la vraie main, la plus véritable, la plus « main » : la droite ou la gauche ? Laquelle est l'originale ? Laquelle est la copie ? « Symétrie », dites-vous ? Pourtant il semble que la nature ait toujours fait des choix, que ce soit dans les genres ou dans les individus. Par exemple, les protéines sont orientées en sens inverse chez les animaux et les végétaux ; chaque homme est généralement gaucher ou droitier. Aussi bizarre que cela paraisse, la symétrie n'aurait aucun sens s'il n'y avait l'asymétrie, et vice-versa. À quoi servirait d'avoir des hommes et des femmes s'il n'existait séparément des hommes et des femmes ? Autrement, pourquoi ne naîtraient-ils pas ensemble, déjà mariés à vie et attachés par la main ou le ventre ? Cela éviterait des tas de problèmes, ou en créerait d'autres... Et puis la symétrie dans le bien et le mal, c'est très difficile à faire fonctionner, car en réalité, dans tous les cas de figure, un choix a été déjà effectué. Qu'il soit avoué ou non.

Bien qu'en général le côté le plus fort soit considéré comme le « bon » côté.

À force de prendre parti, consciemment ou non, à force de chercher le « bon » côté, de le défendre, de le définir, de le postuler, on finit par oublier l'essentiel : la séparation, sans laquelle il n'existe pas de choix, l'écart, sans lequel il n'y aurait pas de côtés à choisir. S'il y a liberté, il y a nécessairement fracture et écart. Mais le pauvre écart semble compter pour rien. Il n'existe pas. Ce n'est qu'un trou, une opposition, une séparation. Ça ne se voit pas, ça compte donc pour rien ! Osons pourtant un instant jeter un coup d'œil dans ce petit trou noir, il se pourrait que ce soit une serrure, là où on glisse la clef, même si cette clef mystérieuse n'existe pas. L'écart, le lieu de tous les possibles, le lieu de toutes les perditions et de toutes les perfections, de toutes les tensions et de toutes les harmonies. C'est là et uniquement là que s'opère tout ce qui peut s'opérer. Le lieu de tout travail, de toute transformation. De quoi voudrait-on parler d'autre ? Cette fameuse perspective incontournable et insaisissable que nous avons abordée plus tôt, celle qui nous oblige à devenir étrangers à nous-mêmes précisément parce que nous sommes étrangers à nous-mêmes, c'est là qu'elle se trouve. Tout autre lieu est posture, comédie, alors qu'elle est vérité. Le seul problème est que sans posture ni comédie, cette vérité disparaît. C'est à travers la posture et la comédie, à travers l'imposture, que la vérité s'incarne et se drape de réalité.

Acteur et figurant

Certes nous sommes habités, mais par un fantôme, par un point de fuite éternel, par une fissure dans le mur, par quelque entité qui n'est rien et pour cette raison touche à l'absolu. Face à cela, qu'est-ce que le devoir ? Qu'est-ce que la passion ? Jeu de l'oie, partie de cache-cache, colin-maillard. Ce n'est pas rien, bien au contraire, c'est même trop. Confrontés à cette

béance, nous nous cramponnons aux aspérités, quelles qu'elles soient, nous nous agrippons à ce que nous trouvons car nous sommes atteints de vertige. Le puits est sans fond. Pour notre regard effrayé, que peut bien cacher ce fond ? Nos craintes d'enfant remontent à la surface, l'enfant pour qui le monde était un mystère au comportement surprenant et plein d'imprévus. Notre esprit s'inventait des frayeurs car tout était de l'ordre du possible. Imagination délicieuse et terrible. Dieux et démons, sorciers et princesses surgissaient tour à tour, tout était possible pour nous, tout était possible pour le monde. Nous étions liés par un cordon naturel et invisible à ce bouillonnement chaotique que l'on entend parfois mugir en provenance des entrailles de la terre.

Mais en vieillissant, cette perspective sur le rien s'est lentement obturée. Le fil des jours, les poursuites de l'immédiat, les certitudes qui comme un calcaire invisible peu à peu se déposent et se cristallisent, le savoir-faire qui pour des raisons d'efficacité oblige à parer au plus pressé. Bientôt le puits s'est totalement ensablé. C'est à peine si l'on aperçoit encore sa margelle, au loin. Nous avons déménagé. Dans une ville nouvelle, construite pour être plus fonctionnelle. Donc nous y fonctionnons. Beaucoup de gens y habitent. Cela nous réconforte, nous devons avoir fait le bon choix. Quelle meilleure preuve peut-il exister ? Si tant d'autres se sont réfugiés au même endroit. Et puis nous nous tenons chaud, nous nous rendons des tas de petits services. Parfois la promiscuité est un peu lourde, mais on n'a rien sans rien ; c'est l'un des préceptes importants que l'on nous a inculqués. Tout est là. C'est pourtant de ce puits dont nous voulons parler, c'est lui dont nous voulons évoquer la mémoire, lui que nous voulons ramener à la vie, lui que nous voulons rappeler à la conscience. Il est le point zéro, l'ancrage, l'ombilic, le siège. C'est à partir de lui et uniquement de lui que nous pourrons prendre appui, bien qu'il reste fort distant. Nos pensées doivent y rebondir afin de prendre leur véritable mesure. Là elles saisiront leur futilité, elles s'apercevront que

tout n'est qu'un jeu, une immense partie où il faut jouer à se prendre au sérieux. Enfant nous avions très bien compris cela, nous avions compris la portée ludique de la chose ; nous jouions au docteur, au pompier, aux gendarmes et aux voleurs. Mais adulte nous nous sommes oubliés, nous avons oublié notre intention première ; désormais nous croyons à des tas de choses, dur comme fer. Plus de comédie, plus de tragédie, mais un jeu terrible, car on s'y prend, et parce qu'on s'y prend on y commet des choses terribles ; des choses belles aussi, mais bien des choses horribles, bien des actes qui rendent les hommes fous et malheureux. Parfois, enfant, nous n'aimions pas perdre, mais adulte, nous avons oublié le jeu, nous ne pensons plus qu'à gagner.

Enfant, nous ne connaissions pratiquement que ce fond sans fond. Le réel était magique. Tout était bizarre. Si peu de choses paraissaient obligatoires en elles-mêmes. Les besoins étaient comblés généralement sans même avoir à demander quoi que ce soit, et en tout cas sans avoir à persévérer trop longtemps. Certes, une telle vision magique peut poser problème ; paraît-il qu'elle nous empêche de grandir. Mais nous avions confiance, notre ignorance nous permettait l'accès à la providence. Aucun effort particulier, seulement quelques actes propitiatoires, un peu comme l'on ferait sur l'autel d'un dieu bon et caché. « S'il vous plaît » et « merci » suffisaient, avec de temps à autre le besoin d'insister un peu, l'irritation de l'attente, la douleur occasionnelle d'un refus. Des rituels nous furent appris, ou imposés ; commencés tardivement, ils firent graduellement partie de la bizarrerie générale. Mais insidieusement, l'un dans l'autre, les fourches caudines de la convention s'installaient, s'imposaient lentement à nous, sans que nous nous en rendions compte. Quelques heurts, certes, mais pour la plupart d'entre nous l'essentiel du message passait : nous apprenions les règles indispensables à la vie en société.

L'enfant copie, il imite. Il apprend un nouveau jeu : jouer à l'adulte. Mais les jeux de l'adulte sont divers. Quel jeu l'enfant apprend-il ? Quoi de plus choquant par exemple qu'un enfant qui parle du prix des aliments, qui tout jeune se préoccupe des diverses mesquineries domestiques. Quel jeu terrible lui a-t-on appris ! Il s'entraîne à la banalité. Il sera plus tard un as au royaume des ombres. Il saura faire ses petits calculs plus vite que n'importe qui ; impressionnant ! Cette impression douloureuse de voir de jeunes enfants qui nous semblent déjà chargés comme baudets d'un fardeau destructeur. Le petit monsieur, la petite dame. Quelle horreur ! Ils ont appris trop vite leur rôle, ou du moins un rôle ; l'enfant « précoce » devient précocement un petit vieux. Toutefois, afin de ne pas se méprendre sur notre intention, précisons que l'absence de rôle aussi peut devenir un rôle. L'adolescent attardé qui, à soixante ans, joue encore à la voiture décapotable, à la poupée, ou au Monsieur, à la Dame ou au Docteur, s'est tout autant laissé coincer dans un rôle. Il n'est pas un acteur dans son propre drame, il fait office de figurant ; son personnage n'est pas vraiment déterminant, il ne change rien à l'action ou au scénario. Il est une sorte de meuble ou de papier peint, et c'est par défaut qu'il joue un rôle de composition. Il est resté un petit magicien dans un monde peuplé d'êtres étranges et de désirs.

Perspective de l'écart

Généralement on s'attend à ce que l'adulte se lance vers de nouvelles perspectives. Il devient lui-même une sorte de perspective, sa propre perspective. À la fois pour lui-même et pour ce qu'il n'est pas. Il devient un axe autour duquel, qu'il le veuille ou non, gravite la société. Le monde qu'il habite ne peut l'éviter, il est présent, il est solidaire et constitutif de sa cité. C'est pour cette raison qu'il joue un rôle. C'est pour cette raison qu'il a de nombreux spectateurs, qui sont attentifs à chacun de ses gestes, tandis que lui reste attentif à chacun de

leurs regards. Il regarde ses spectateurs le regarder, une sorte d'attirance mutuelle les fige dans cette pose, un peu obsessive. À terme, cette situation fait toujours face à deux possibilités : soit elle se prolonge indéfiniment, soit elle se termine par une rupture, coupure, blessure d'où peut à nouveau jaillir le singulier.

La rupture ne peut avoir que deux origines. Soit la société n'accepte plus le jeu, elle en exige un autre ; soit l'individu ne souhaite plus jouer le jeu qu'il a pratiqué jusque-là. Il peut aussi y avoir simultanément un peu des deux, mais dans les deux cas, s'il y a changement, il est dû au choix, à cet écart que nous avons déjà abordé. Et comme nous l'avons exprimé précédemment, la question n'est pas de savoir qui a raison ou qui a tort, mais de devenir avant tout conscient de l'écart, et de se placer dans la perspective de l'écart. Ceci ne veut pas dire être conscient de l'écart, tout en ayant choisi son camp ; cette connaissance-là serait factice, privée de tout enjeu existentiel, pur sophisme. Non, il s'agit bel et bien de se placer dans le camp de l'écart, aussi peu tenable que soit cette position. Nous n'avons guère le choix, car si nous tentons de faire l'impasse sur cette perspective, la seule qui en dépit de son aspect insaisissable soit plausible, nous nous plaçons d'emblée dans l'impossibilité, dans le cul-de-sac, dans la destruction, dans la banalité, dans la mort.

Comment prétendre se placer dans l'écart ? Quelle ineptie ! Nous sommes obligés de prendre des options. L'accomplissement du choix est inévitable. On ne nous demande même pas notre avis. Nous naissons dans le lieu, dans l'instant et dans la matière, c'est-à-dire dans tout ce qui sépare, enchaîne et aliène. Ceci n'est pas cela. Je ne suis pas ce que je ne suis pas, pour la bonne raison que je suis ce que je suis. Nous existons à partir du principe d'identité et du principe d'exclusion. Sans ces deux principes aucune identification n'est possible, aucune existence spécifique n'est envisageable. Sous un certain aspect, le monde n'est d'ailleurs

rien d'autre que l'assemblage de ces exclusions, une totalité de spécificités, une continuité de singularités, irréductibles les unes aux autres. Chacune d'entre elles est un centre du monde, car le monde peut être saisi à partir de n'importe laquelle de ces perspectives. Et c'est simultanément l'union et la contradiction de ces innombrables perspectives qui constituent la subjectivité du monde.

Par rapport à cette description, la société des hommes n'est pas radicalement différente du monde, de l'univers dans sa globalité. Le genre humain est peut-être plus mobile, plus contradictoire, plus changeant, donc plus dans l'écart ; constatation qui tient à la nature particulière de l'être humain, nature qui à l'instar d'une loupe intensifie, amplifie et exagère la nature de ce qui est. En soi, le temps, l'espace et la matière, bien qu'ils opèrent sur des échelles plus vastes, ont à peu près le même rôle opératoire que la multiplicité humaine. Un groupe d'humains a une certaine homogénéité qui ressemble à la matière, il résiste plus ou moins à ce qui lui est étranger, il est plus ou moins massif, plus ou moins rapide dans ses changements. Il détient une histoire spécifique, il incarne une spatialité particulière. Pour ces diverses raisons une société réagira différemment à une même singularité, tout comme le monde réagit différemment à l'accidentalité, selon ses lieux, sa temporalité et sa matérialité. Tout comme l'individu réagit différemment aux événements, selon les divers aspects de la multiplicité qui le compose, selon les divers degrés de cohérence qui se conjuguent pour articuler son être propre.

Quant à la singularité elle-même, la percevoir comme partie d'un tout, avec les caractéristiques spécifiques que cela implique pour elle, c'est voir cette singularité dans son tissu, par rapport à ce qui la constitue, c'est-à-dire dans sa continuité, ce qui ne lui enlève nullement son statut d'entité radicalement singulière. La difficulté avec cette perspective n'est pas de saisir une singularité comme singulière, ou la saisir comme partie d'un tout, mais de saisir simultanément

les deux caractéristiques ou modalités de l'être, là encore avec l'écart et la contradiction que cela peut impliquer. Écart qui en fin de compte capture l'essence de la singularité. Ainsi un être humain n'est ni un individu isolé, ni un des éléments interchangeables d'une communauté, mais l'opposition, le lien ou le rapport entre ces deux définitions. Ainsi se définit son humanité, dans la richesse et la vivacité de cette antinomie. Sous cet angle, contrairement à ce que nous enseigne l'évidence, la singularité d'une entité devient proportionnelle à son universalité.

Vouloir et pouvoir

Cette difficulté nous ramène à notre problème initial, celui de la double perspective, qui peut se formuler ainsi : ce qui est doit toujours s'envisager sous le rapport complémentaire, contradictoire et dialectique de l'unité et de la multiplicité. Sachant que ce rapport prend diverses formes : le noumène (la chose en soi) et le phénomène (la chose dans ses rapports), l'esprit et la matière, le continu et le discret, etc. Envisageons dans cette perspective la question de l'homme, que nous venons d'aborder. L'être humain est-il une partie interchangeable d'un tout, un segment de monde, un segment de société, tout comme en sectionnant une ligne – en un lieu arbitraire et d'une longueur arbitraire – on obtient un segment de droite ? Ou bien l'être humain est-il radicalement singulier, détenteur d'une totale, irréductible et irremplaçable légitimité ? La première version offre une vision certainement moins irremplaçable de l'être particulier. « Si ce n'est toi c'est donc ton frère... Si ce n'est pas moi ce sera quelqu'un d'autre... Sans la société, je ne suis rien... » N'est-ce pas là le genre d'argument qui permet de détacher quelque peu l'individu de la spécificité qui l'individualise ? Dans ce type de formulation – peu importe les raisons psychologiques de cette dernière ou la motivation du propos –, nous sommes dans la continuité de l'être, l'être étant pris ici comme

universalité au sens large. Chacun est une entité noyée dans la multitude, multitude qui accorde sens et substance au singulier. La version opposée singularise à outrance. « Ce sera toi, et personne d'autre... Heureusement que je suis là... Si je ne le fais pas, personne ne le fera... » Là nous sommes sur le mode de la discontinuité, dans la spécificité du singulier ; l'être est avant tout de nature discrète. Chacun est une entité en soi, individuelle et spécifique, qui n'a de mérite qu'en elle-même. Dès lors l'univers est un simple agrégat, somme infinie de singularités.

Comment cette double perspective change-t-elle ce qu'est un individu ? D'une certaine façon, elle ne le change en rien. Il est ce qu'il est, on a beau le regarder d'une manière ou d'une autre, avec des lunettes vertes ou rouges, cela ne change pas sa nature ou sa couleur intrinsèque. C'est d'ailleurs dans cette même ligne de pensée que l'on peut affirmer que la philosophie ne sert à rien ; elle permet seulement de meubler le temps et de couper les cheveux en quatre. Elle n'est que du discours ou de la pensée sur des entités qui ne l'ont pas attendue pour être ou pour exister. Dans la foulée, on ajoutera que par nature la pensée en elle-même s'oppose en essence à l'acte, et en ce sens reste relativement improductive ; elle devient « utile » uniquement quand elle permet de passer aux actes, bien qu'à ce moment-là il ne soit plus question de pensée mais d'acte. Dans cette vision dichotomique, j'oppose la chose en soi à la vision que l'on peut en avoir, et les diverses visions varieront selon les perspectives et les regards. Néanmoins la vision ne constituera jamais ici qu'une pâle et approximative représentation subjective d'une réalité solide et objective. Elle changera uniquement le regard que l'on porte sur la vie, sans changer pour autant cette dernière.

C'est peut-être avec la notion de liberté que l'on identifie le mieux les implications catastrophiques d'une telle articulation. Supposons que dans ce même cadre j'établisse que sans la liberté des actes, la liberté de penser ne signifie rien, ce qui

paraît une suite logique de l'hypothèse. À partir de ce moment-là, je risque de conditionner mes pensées à ce que je peux accomplir matériellement, physiquement, objectivement. Une sorte de réalisme va s'installer ; lourd, il me dira à tout instant de ne pas prendre mes rêves pour des réalités. Ma pensée sera sans cesse aux aguets, soucieuse d'une confirmation immédiate de nature pragmatique ou empirique. Plus question de penser l'impensable. Plus question de laisser mes intuitions les plus fantasques être le moteur de mon être. Autrement dit, plus question d'accepter de me bousculer moi-même. Avant même de penser quoi que ce soit, je devrai désormais m'assurer que la réalisation matérielle d'une idée est possible ; je n'accepterai plus de croire à sa possibilité, je refuserai de travailler sur la base d'un simple espoir d'accomplissement, puisque ce genre de vision est désormais jugée trop insubstantielle. Or en réalité – et là se révèle l'absurdité d'une telle perspective – puisque le monde s'offre à moi uniquement à travers la représentation que je m'en élabore, cette absence de liberté de penser signifie que je m'enchaînerai à la vision que j'ai déjà du monde, sans permettre en aucune façon de mettre en péril mon « déjà pensé ».

Sous la coupe de ce crible intransigeant, toute idée gratuite sera à jamais interdite, sans autre forme de procès. Plus question de me lancer à corps perdu dans telle ou telle aventure mentale ou spirituelle. Bannies l'imagination et l'invention. Parce que je n'accepterai plus de prendre pour une réalité fondatrice le dramatique décalage entre ce que je peux faire et ce que je veux faire, toute transcendance disparaîtra. Tout écart entre moi et le monde sera réduit à une difficulté psychologique, une hérésie qu'il me faudra mater. Pour ce réalisme intransigeant, l'imagination constituera au mieux un passe-temps pour moments creux, quelque activité qui tient du rêve, à pratiquer de préférence les heures de nuit. Elle sera suspecte, déclarée néfaste et dangereuse, puisque ce genre de pratique paraîtra inciter à ignorer ou mépriser la réalité.

Condamnée à l'exil, la pauvre imagination deviendra terne et morose, elle ne sera plus très motivante. Et en succombant à ses charmes, en m'abandonnant complaisamment à une telle imagination, je deviendrai comme ces mauvais élèves qui délaissent leurs devoirs et laissent leur esprit s'échapper par la fenêtre ouverte, bayent aux corneilles ou composent des mirlitons.

Audace et complaisance

Et pourtant ! Saisir au bond une intuition, aussi fantasque soit-elle à première vue, croire en l'impossible, tenter, ne serait-ce que pour un instant, de prendre une boutade au pied de la lettre, donner des coups d'épée dans l'eau, se battre même sans espoir de réussite, être motivé par un idéal, se placer dans la perspective de l'irréalisable, être animé par une utopie, agir pour des principes, aussi peu commode à vivre que cela soit-il, autant de formulations d'un irréel qui est une réalité, qui pourtant constitue la réalité. Et de toute façon, une vérité psychologique doit-elle se conformer immédiatement à ce que nos sens et notre raisonnement nous indiquent, pour pouvoir être considérée ou même envisagée comme une réalité ?

Répondre oui à cette dernière question signifierait la mort de l'esprit. Déjà parce qu'accepter une telle dictature du connu et du familier implique une constatation : nous faisons grand cas de notre petite compréhension du monde. C'est miser un peu trop sur l'évidence, comme si nous avions accès à une sorte d'objectivité immédiatement perceptible et formulable – hypothèse souvent confortée par les opinions rassemblées de nos congénères, par une majorité conformiste. Ce réalisme « sincère » interdirait toute pensée singulière, dans la mesure où cette dernière se permettrait de questionner le consensus général, dans la mesure où elle oserait simplement me faire douter de mon propre consensus personnel. Le ramassis de mon credo présent, fort de la masse de ses arguments, selon

ses humeurs, soit sourirait de l'impertinence d'une petite pensée gratuite et sauvage, soit la bannirait méchamment dès qu'elle pointerait le bout de son nez. On ne plaisante pas avec les certitudes ! Fini le doute, finie la simple possibilité d'un renversement de la pensée. Qui peut encore prétendre que dans une telle mécanique impitoyable exercer sa liberté reste toujours possible ?

Toutefois une objection serait à ce propos recevable. Si un homme pratique, un Monsieur « pas de balivernes, des faits ! » nous opposait l'argument suivant : «vous vous gargarisez de mots avec votre imagination sauvage, vous vous saoulez de fantasmes gratuits, vous ne cherchez même plus à mettre à l'épreuve la moindre billevesée qui vous vient à l'esprit. Tout ce vous avez en tête vous le prenez pour parole d'Évangile. Vous ne doutez même plus de vous-même, vous vous noyez dans votre propre nature fantasque. Le monde se réduit à vous-même et à vos élucubrations. Vous pensez être libre, vous croyez être affranchi des contingences matérielles, vous êtes convaincu de n'avoir aucun compte à rendre aux règles de la raison, mais vous n'apercevez nullement le ridicule de votre situation. Vous êtes la risée du moindre grain de poussière qui traîne sur le plancher. Vous êtes un bouffon, et comme tous les bouffons vous ne verrez jamais venir le mur de brique qui vous ensevelira. Vous serez mort sans savoir pourquoi, peut-être même que vous ne saurez pas que vous êtes mort ! »

Sans doute aurait-il raison. Car en basculant dans la subjectivité débridée, privé de tension, nous ne serions plus dans l'écart, nous aurions versé dans l'abîme du « plus rien du tout », nous serions confortablement installés sur l'accueillant canapé de la complaisance. Nous ne serions plus dans l'épreuve. Nous avions bonne conscience, car nous acceptions de nous entendre nous-mêmes, d'entendre ce qui surgissait, d'entendre ce que nous avions à dire à propos de nous-mêmes, d'entendre ce que nous avions à dire à propos du monde ;

nous acceptions à chaque instant de remettre tout en question, mais désormais il n'y a plus rien à remettre en question. En basculant dans la pure subjectivité, nous vivons dans le règne de l'instant, nous faisons sans cesse table rase, et tel Attila, après notre passage plus rien ne repousse sinon des herbes folles et éphémères. Certes nous acceptons de remettre tout en question, tout, sauf la remise en question du principe même de remettre en question. Remettre en question ; nous n'avons plus d'autre credo. Dans une telle impermanence, une pensée à peine germée se voit bousculer par une autre. De l'instabilité permanente nous avons fait une posture, nous avons érigé la bousculade incessante en système. Notre pensée est devenue son propre parasite, elle fonctionne en circuit fermé, elle tourne à vide, et se précipite sur tout ce qu'elle trouve afin d'en faire de la chair à pâté. Mais alors tout écart a disparu, toute tension s'est évanouie. L'écart ne peut pas être une posture, il ne peut être qu'un écart, écart qui disparaît quand disparaît son propre contre-pied.

En soi, se regarder dans le miroir peut ne changer en rien ce que nous sommes. De la même manière, se voir agir dans le monde peut ne changer en rien ce que nous faisons. Mais il semble que pour cela il faudrait vouloir que cette vision ne change rien à rien et mettre en œuvre l'action qui en découlerait, volonté et action qui exigeraient un immense effort, effort qui de fait effectuerait un changement important, ne serait-ce que sur le sujet pensant. Cela pour dire qu'en notre monde rien n'est gratuit, rien n'est sans prix, rien n'est sans conséquences, surtout le travail de la conscience. Toute modification, aussi ténue soit-elle, recevra le salaire qu'elle s'est mérité : l'écho que renverra le monde, écho imprévu, écho imprévisible ; quand bien même il se réverbérerait uniquement sur la paroi restreinte d'un petit être très localisé, il mettrait en branle les principes les plus fondamentaux de la réalité qui constitue l'intimité même de l'univers que nous habitons. Notre quant à soi jalousement conservé, nos secrets les mieux gardés, nos moindres pensées, ne sont pas moins

exhibés sur la place publique que notre corps lui-même, corps symbolique qu'en dépit de nos efforts les plus insensés, nous ne pourrons guère extraire de l'espace qu'il occupe, espace que chacun d'entre nous impose au monde même si nous prétendions nous en excuser.

Décision et non-décision

Notre propos n'est pas de nier le concept d'intériorité. Abandonner toute forme de localisation conduirait à de nombreuses inconséquences. Nous tomberions dans une pure continuité de l'être qui priverait cet être de toute tension. Car dans le décalage et le lien entre intériorité et extériorité s'articule la possibilité du singulier, se fonde la possibilité d'une dynamique constitutive de l'être et de son indispensable subjectivité. Dialectique incontournable et nécessaire, entre l'homme élément et l'homme autonome, qui, par exemple, nous permet de penser la double exigence du concept de citoyenneté : liberté et nécessité que capture simultanément la notion de responsabilité.

Accepter de voir que ni le monde, ni mon être individuel ne trouvent de réalité hors de l'écart et de la confrontation qui les constituent, voilà peut-être ce qui me permettra de saisir et de travailler le dualisme entre mon être comme singularité séparée et mon être comme partie d'un tout et d'une continuité. Illusion du soi et illusion du monde se renverront indéfiniment dos à dos pour celui qui tient coûte que coûte à trancher et prendre parti dans ce dilemme éternel. Prétexte facile pour celui qui afin d'exister insiste à promouvoir une guerre de religion où il pourra, croit-il, se réaliser. Pourtant la voie est simple, elle est donnée, nul ne l'ignore. Accepter l'entrechoquement entre une pensée qui s'envole et un monde qui pèse de tout son poids. En ce lieu de tension se trouve sans doute un des éléments fondamentaux de la problématique qui engendre l'être même de l'être. Opter sans possibilité de

retour serait fuir ; choisir sans envisager le dérisoire de toute perspective impliquerait le refus radical d'une réelle liberté.

Le travail est ardu. Prendre une problématique dans la fracture qu'elle offre et la substantialiser, admettre sa puissance constitutive, sans pour autant la pétrifier, en évitant de l'hypostasier. Ne pas la concevoir comme un manque, ne pas l'envisager comme le potentiel d'une réponse qui reste à venir, ne pas la penser comme une simple attente où rien ne se passe encore. Car une vision aussi réductionniste transformerait l'idée même de réponse en une chose morte. Si la réponse est considérée comme la fin, l'aboutissement, la réalisation pleine et entière de la réflexion, c'est à la fois la question et la réponse qui sont réduites au statut de non-entité. La problématique n'est pas une absence de décision, c'est une non-décision, ce qui est très différent. Dans le même sens où le non-agir n'est pas une inaction mais le moment de préparation de l'action, ou l'engendrement de l'action, c'est-à-dire un moment de l'action : sa gestation. On pourrait aussi déclarer que l'action est un moment du non-agir : elle est une de ses innombrables possibilités, puisque l'action est une prise de position spécifique et temporaire liée aux exigences de la matérialité et de la contingence.

Prenons un exemple. Pour un juge, le non-agir est l'apprentissage de la loi et des grands principes de la justice, l'action que représente le jugement particulier restant une simple manifestation particulière de cet apprentissage, apprentissage qui le forme en tant que juge. Serait-il juge s'il n'avait cette formation ? Serait-il juge s'il ne prononçait aucun jugement ? Il ne peut faire l'économie ni d'un aspect, ni de l'autre. Il en est de même pour l'ingénieur, le citoyen, la mère de famille, pour toute identité particulière ou fonction de l'être humain qui implique à la fois d'être et d'agir, de connaître et de mettre en œuvre, là encore avec le lien et le décalage qu'un tel rapport implique.

Nécessairement, l'action est toujours liée à une forme ou une autre de non-agir, même si nous préférons fréquemment ignorer cette dimension. Deux chemins favorisent cet oubli. Si

l'on est un partisan du déterminisme, l'action se présente comme la résultante automatique d'un certain nombre de paramètres. Si l'on est un adepte du libre arbitre, elle devient le produit d'un choix librement consenti, voire complètement arbitraire. Pourtant le non-agir est à la fois le substrat et le siège de l'action : il est simultanément la matière dont se forgera l'action, et le lieu d'où elle émergera. Sans doute est-ce là son talon d'Achille. Sa nature double, de forme paradoxale, résiste au jeu des évidences. La logique est reine, elle empêche de penser.

Il serait donc incorrect et inadéquat de considérer un non-agir comme une absence d'action. De la même manière, il serait incorrect et inadéquat de poser une problématique comme une absence de réponse. Deux raisons spécifiques viennent appuyer une telle affirmation. La première est que la forme même de la problématique, sa formulation, est déjà une sorte de réponse ; une hypothèse, malgré sa précarité, représente déjà une certaine affirmation, par le simple fait de pointer du doigt. La seconde se trouve dans le fait que, par nature, toute problématique tend à maintenir l'ampleur de la réalité, sa complexité, et ne cherche pas par un souci de facilité et de confort à réduire la réalité à une espèce d'évidence qui satisferait notre mesquine raison, évidence que nous baptisons réponse, réponse qui nous rend tellement heureux ! Pour cette raison, la problématique peut procurer une réponse plus adéquate qu'une réponse « réponse » qui prétendrait pourtant être plus qualifiée comme réponse. La question n'est pas de savoir si ce qui est dit nous paraît plus simple, plus immédiatement saisissable et catégorisable, plus en accord avec notre petite logique du principe de non-contradiction, mais plutôt de savoir si ce qui est dit semble plus en adéquation avec la nature fondamentale des choses, quand bien même un indélogeable et dérangeant point d'interrogation serait en permanence accroché à la queue de la bestiole.

Prenons un exemple : la liberté. En soi, en tant que pur concept, la liberté se heurte immédiatement à la nécessité. Elle se définit d'ailleurs uniquement dans un rapport à cette dernière, puisqu'elle se pense et se manifeste obligatoirement par l'absence ou le dégagement de la contrainte, donc par la négation de celle-ci. Sur le plan pratique, la liberté ne peut être envisagée sans prendre en charge la nécessité qui la conditionne. La liberté implique obligatoirement un rapport à l'altérité, voire à l'aliénation, puisqu'elle présuppose un choix, celui de devenir autre. Elle existe nécessairement dans un rapport dialectique à la nécessité, puisqu'elle doit simultanément nier cette dernière, compter avec elle et compter sur elle. Il n'y a donc pas de liberté en soi ; la liberté, qui reste avant tout un concept, peut se penser sous forme explicative uniquement au travers d'une problématique de liberté/nécessité. Au mieux, la liberté en soi n'est plus une pensée, ou pas encore une pensée. Soit elle est un pur concept, vide de contenu empirique, soit elle reste un sentiment passager qui ne peut guère s'articuler ni se faire comprendre, qui s'exprimera tout au plus par la joie ou la douleur. Même là, ce sentiment sera lié à une nécessité dont nous ressentons ou pressentons la libération, libération que selon les circonstances nous percevrons dans le bien-être ou la douleur.

Être et autre

D'une même manière, la vie ne peut être pensée sans la mort, la passion sans la raison, l'homme sans l'animal, la chair sans l'esprit, l'animal sans le végétal, le végétal sans le minéral, la raison sans l'imagination, etc. Ces différents modes de l'être apparemment opposés se nécessitent et ne peuvent se concevoir les uns sans les autres. Ils se constituent mutuellement, bien que saisis dans l'instant d'une conjoncture particulière, ils semblent et peuvent s'opposer. Pour des raisons de circonstances, nous nous voyons alors obligés de choisir entre eux, et le choix de l'un exclut le choix de l'autre.

Ainsi la vie n'est pas la mort, comme la mort n'est pas la vie. Pourtant la science biologique nous montre à quel point la mortalité des individus accompagnée du principe de filiation fut la condition même de l'évolution des espèces, et donc du développement de la vie. Il n'y aurait pas non plus d'esprits individuels si l'intelligence ne s'attachait en un lieu charnel, formant une nature double que l'on nomme être pensant. Ni d'êtres vivants si la matière minérale n'offrait les indispensables conditions qu'exigent les lois de la vie. C'est en considérant le mécanisme général qui sous-tend de telles constatations que la double perspective trouve son fondement. La double perspective consiste donc à maintenir une vision simultanée de l'opposition et de la non-opposition de concepts ou entités antinomiques. La problématique de base n'est alors plus celle qui oppose et exclut, ni celle qui ni n'oppose ni n'exclut, mais plutôt celle qui pense simultanément l'exclusion et la non-exclusion, exclusion et non-exclusion qui s'excluent puisqu'elles s'opposent, mais ne s'excluent pas puisqu'elles se nécessitent.

C'est ainsi que ce qui nous apparaît de prime abord comme une opposition, comme une séparation, comme un écart, n'est ni un manque, ni, pire encore, un rien du tout, une non-existence. C'est avant tout un lien – de nature assez particulière admettons-le –, une relation, un rapport, aussi substantiel et fondamental que celui qui lie la cause à l'effet, et assez proche de lui, quoique plus réflexif et plus vaste. La double perspective n'est donc pas le pis-aller d'une identité schizophrène ou immature, elle n'est pas une maladie en attente de guérison, elle n'est pas une incohérence en attente de solution. Elle est la nature même de la nature. Dans l'alternance de sa bipolarité, rien n'est en soi, rien n'est dans l'autre. Tout est à la fois dans sa cause et en lui-même, dans son voisin et en lui-même, dans ses principes et en lui-même, dans ses contraires et en lui-même, dans ses effets et en lui-même. Rien n'est qui ne soit simultanément dans l'altérité et dans l'identité. Seul ce qui n'est pas est exclusivement en soi.

Seul ce qui est totalement autre est exclusivement en soi. Mais « ce qui n'est pas » et « ce qui est autre » ne sont rien pour moi, si ce n'est une incontournable réalité que je ne peux saisir ni même envisager. De tels êtres sont présents exclusivement par leur absence. Ce sont d'ailleurs les seuls absents. Ils fusionnent dans l'être comme les teintes et les formes fusionnent dans le point de fuite du tableau. Et pour cela, je ne peux pas réellement les distinguer l'un de l'autre. « Ce qui n'est pas » et « ce qui est autre » sont absolument identiques. Ce qui m'est radicalement étranger ne peut être que néant.

Je distingue ces deux termes par la distinction de leur mode d'appréhension, mais je n'ai aucune raison valable de croire qu'ils sont distincts, puisque en vérité je les ignore. En réalité, je suis incapable de dire s'ils sont distincts ou s'ils sont identiques, si je les connais ou si je les ignore. C'est une manière de parler que de dire qu'ils sont identiques ou que je les ignore. Je constate simplement que jusque-là ils sont privés de tout écart. Car l'écart, c'est le jeu d'alternance et de confrontation entre cette indistinction et la distinction, entre la chose en soi et la chose en l'autre, entre l'effet dans sa cause et l'effet dans son extériorisation, entrelacement d'un non-être qui s'affirme par son absence radicale et d'un être qui se réfugie dans la pure présence.

Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas non plus d'hypostasier l'écart, de faire de la problématique une nouvelle entité, d'ériger l'écart ou la problématique en statue du Commandeur, d'en faire une sorte de vérité suprême qui suffit à sa propre éternité, ni de les considérer comme quelque chose en soi. Ou alors, dans le cas contraire, de se le permettre uniquement pendant un bref instant, le temps d'ausculter, de tâter, d'analyser. Prolonger un tant soit peu l'expérience rendrait l'exercice périlleux ; il est trop facile de s'attarder et de déborder. Toujours la même tentation : celle de s'installer, de rigidifier, de cristalliser, même dans l'indétermination. Se comporter ainsi, en figeant d'une manière aussi catégorique, serait déjà un choix, et par conséquent étoufferait dans son œuf la problématique qui se doit d'être une dynamique. De fait il n'y aurait plus d'écart. Du moins plus d'écart vivant, il serait mort ; nous nous retrouverions avec un fantôme d'écart, avec un écart empaillé. La règle du jeu, condition indispensable à un travail sérieux, est de se laisser travailler en permanence par la problématique, sans s'y enchaîner, sans la tuer, sans en devenir prisonnier, diverses mises en garde ou interdictions qui pour nous sont équivalentes. Il faut encore, à tout instant, pouvoir faire le choix, rester libre de faire un choix ; établir ce que l'on peut nommer un non-choix, dont la

possibilité doit en permanence être conservée. Non pas parce que l'on ne choisit pas, cela serait alors un choix, mais parce que le choix reste toujours libre, même en choisissant. Le choix n'est pas une obligation, il est un choix. Ne pas choisir n'est pas une obligation, c'est un choix. Ne pas choisir entre choisir et ne pas choisir est une obligation. Choisir entre choisir et ne pas choisir est une nécessité. Toute cette affaire est en réalité un jeu. Jeu qu'il faut savoir jouer longtemps et sérieusement, sans jamais le prendre au sérieux, ni pour autant s'en lasser.

Prendre le risque

Quel est donc le danger du choix ? Une fois le chemin décidé, une fois le but choisi, l'homme s'instrumentalise, il devient exclusivement le moyen de son but. La question primordiale qu'il faut exiger de poser face à un parti pris est la suivante : reste-t-on capable de se décaler face à son but, ou devient-on complètement englouti par la finalité ? Le but que nous nous imposons prend-il en nous une posture raide et impossible ? Ainsi, même une notion comme la quête de sens, qui se veut vaste, noble et profonde, peut s'avérer complètement traître. Prenons l'avare, dont l'existence est dédiée au remplissage de sa cassette d'or et d'argent, symbolique forte s'il en est une. Il a certainement donné un sens à sa vie, un sens unique qui est de surcroît une véritable autoroute, même si cette dernière ne le mène guère loin. Emporté par son propre élan, il devient incapable de se questionner lui-même. Pour se rendre à même de se questionner, ou en redevenir capable, il doit se décaler par rapport à ce qu'il est devenu, en retournant à son autre lui-même, celui d'une autre époque, celui qui se tient comme une pure question, celui qui s'étonne et accepte ce qu'il voit car il n'est pas encore tout à fait grevé de désirs, parce qu'il n'est pas encore déterminé par ses options sur le monde. Mais l'avare qui s'entête rechigne à se décaler, car cet autre lui-même, tout ce qu'il en sait, c'est qu'il s'étonne et questionne.

Il ne sait rien faire d'autre. Pour cette raison, il vaudrait mieux qu'il soit mort, ce questionneur de malheur, ce douteux douteur. Une chose est sûre : il ne sert à rien. C'est un vieux fou, ou un enfant naïf ; au choix. Pas question ici d'un quelconque retour à l'originaire.

En fin de compte, à travers tout cela, nous sommes confrontés à un dilemme embarrassant. Qui est le soi ? Soit il est cette chose informe d'où l'on a émergé, qui doute, questionne et s'étonne, ceci pour une unique raison : on est ici dans l'indistinct, dans le « pas encore », et dans le « toujours » que rien ne dérange. Rien ne dérange vraiment une telle entité, ce soi est malléable comme la pâte à modeler, imperméable comme la peau qui couvre les os. Soit au contraire il est cet ensemble de moments que l'on appelle la temporalité, cette suite de contingences passées que l'on nomme un être, qui sait et qui veut, qui se situe et s'arc-boute. Il est dès lors dans la distinction, dans la finitude, dans la partialité, dans l'agrégat, dans la contradiction. Son leitmotiv : chaque chose à sa place, se maintenir, l'important est de vouloir et résister, bien que sa pauvre carcasse ne puisse s'empêcher de partir en lambeaux. Qui est le véritable soi ? Est-ce l'enfant pour qui tout est découverte, ou l'adulte qui ne perçoit rien de nouveau sous le soleil ? Est-ce l'ignorant ou le savant ? Est-ce celui qui apprend ou celui qui reconnaît ?

Selon les tempéraments, selon les courants de la pensée et ceux de la vie, les individus préfèrent arbitrairement souffler dans une de ces deux directions plutôt que dans l'autre. Face à cette opposition psychologique, épistémologique et ontologique, que décidons-nous ? Acceptons-nous de vivre dans la tension qui anime ce couple ? Nous crispons-nous sur cette dualité ? Ou choisissons-nous un des pôles dont nous ferons notre perte ? Dans le premier cas nous optons pour l'écart qui vient à constituer le siège instable d'où jaillit notre être, dans le deuxième l'écart devient le refuge où nous errons sans fin, dans le troisième l'écart est un manque qu'il reste à pallier.

En choisissant l'écart, en travaillant sa matière, une impression nous envahit : la pensée tourne en rond. Le terrain s'effrite, il s'effeuille ; substrat instable qui se révèle en permanence, kaléidoscope aux reflets infinis et mobiles. Nous

ne pouvons rien mesurer, privés de repères nous n'avançons pas, un tel chemin ne mène nulle part. Et pourtant, sommes-nous si sûrs de ne rien accomplir ? Contrairement aux apparences, la pensée qui tourne en rond n'est-elle pas celle qui se risque à être ? Elle revient sur elle-même, encore et encore. Méfions-nous d'ailleurs de la pensée qui fonce, celle qui croit avancer ; droit devant, elle n'accepte plus de se repenser elle-même. Elle navigue sur des certitudes. Pourtant, indéfiniment tourner en rond peut aussi devenir une forme de complaisance, une autre manière d'éviter la quelconque prise de risque. La pensée qui se cherche frappe ici et là, un coup à droite, un coup à gauche, elle va et revient sans cesse, tel le ressac sur les gros rochers qui bordent le rivage. Puis soudain elle s'élance, longtemps, comme pour ne jamais plus revenir. Peut-être ne reviendra-t-elle jamais ; elle est partie pour d'autres cieux. Le double piège est là. Toujours partir ferait de la pensée cette brise furtive et impuissante ; s'attacher au lieu ferait d'elle une humeur grondeuse et tout aussi impuissante.

Avoir tort ou avoir raison. Dans la vision où nous sommes embarqués, une semblable articulation dérive lentement, à tel point que toutes les balises semblent insignifiantes tant elles sont éloignées. Le vrai et le faux paraissent s'écarter, comme des rideaux de théâtre au début de la pièce, afin de céder la place à un mouvant spectacle d'ombres et de lumières, un ballet incessant de pantins et marionnettes qui chantent, parlent, dansent, sans que l'on ne sache jamais d'où émane la parole, ni ce que signifie le mouvement. Ce n'est pas vraiment que rien ne va plus, que tous les critères disparaissent comme une vieille neige grisâtre qui aurait trop tardé à fondre, mais une multitude de voies surgissent, entrelacées à l'infini. Il est des chemins boueux où le voyageur exténué s'enlise facilement ; il est des chemins secs, bordés d'arbrisseaux plaisants, où l'on peut marcher sans souci et gaiement ; il est des parcours sinueux, tout en dentelles, il n'y a qu'à suivre mais on n'en voit jamais la fin ; il est des labyrinthes aux embranchements innombrables, qui exigent des décisions de

chaque instant ; il est de vastes routes qui traversent les déserts en semant l'effroi dans le cœur du marcheur. Comment faire l'impasse sur un aspect ou l'autre de la réalité comme si seul existait le lieu où l'on était, celui où l'on allait, celui d'où l'on venait ? Comme s'il existait une quelconque voie royale, droite et rassurante. Nos yeux se dessillent lentement. Découragés, nous voudrions ne plus choisir. Mais qu'on le veuille ou non, nous avons été choisis, la partie est déjà entamée, nous la prenons en cours ; il ne nous reste, une fois de plus, qu'à tirer les dés.

Douleur de la finitude

Le moment est venu de poser enfin une question importante. Qu'en est-il du désir que nous avons évoqué au début de ce travail, ce désir qui nous anime et nous fait chercher ? Est-il toujours vrai ? Peut-il être faux ? Y a-t-il une réponse simple qui rend évidente la nature du désir ? Ou bien ce dernier ne peut-il lui aussi s'offrir que sous la forme d'une problématique ? En effet, quoi de plus paradoxal que le désir ! Cette chose qui s'éteint dès qu'elle atteint son but. Étrange phénomène si l'on y réfléchit bien. Le désir ne peut que mourir, ce qui pourrait nous sembler une caractéristique fort banale, typiquement humaine, si l'on n'ajoutait pas que le désir lui-même fera tout pour courir à sa propre perte. Les mortels sont mortels, mais tous leurs efforts sont tendus d'une manière ou d'une autre vers l'immortalité, qu'ils le sachent ou non. Quand l'homme souhaite mourir, ou du moins en prend le risque, hormis certaines situations qui faussent la donne, c'est que sa mort contribuera d'une certaine manière à sa propre immortalité. Que ce soit à travers l'art, la patrie, les enfants, Dieu, ou une autre cause pour lui sacrée, son existence individuelle trouve en quelque sorte son éternité dans le but qu'il s'est fixé. Même les animaux connaissent une certaine forme de ce don de soi : la défense du territoire, du chef, de la progéniture, du couple, etc.

Ainsi le désir, sans toujours l'avouer, se considère transcendé par son propre objet, car c'est à cette condition qu'il accepte de courir à sa perte. Toutefois la différence principale entre un désir et un individu, est que le désir disparaît assurément une fois assouvi – dans la mesure où il peut être assouvi –, alors que l'individu prend uniquement un risque, quant à sa propre disparition, en tentant d'assouvir ses besoins. Autrement dit, la différence entre un être et un désir est que si l'être ne doit pas nécessairement disparaître pour assouvir son désir, c'est que son être ne repose pas entièrement sur la satisfaction de ce désir spécifique. Bien que chez certaines espèces, tels les insectes, la satisfaction du désir d'accouplement peut entraîner la perte de l'existence. Cela se rencontre aussi chez l'humain, qui connaît parfois de périlleux désirs. Mais en général, le sujet peut s'excentrer par rapport à son désir, se décaler. C'est uniquement quand un désir et son être coïncideront absolument que l'individu ne pourra plus se décaler par rapport à son propre désir. La question reste de savoir si une telle perspective est possible pour l'être humain. Car même le désir de vivre, l'homme peut s'en décaler, comme nous l'avons expliqué. Il suffit simplement de mentionner le suicide, le martyr ou l'acte héroïque pour prouver que rester en vie ne constitue pas la préoccupation première et absolue de tout être humain. Il reste alors à chercher s'il est possible de concevoir un désir, une pulsion, une volonté de laquelle l'homme ne puisse pas se décentrer. Un désir où l'écart n'aurait plus de sens, une situation où l'écart ne jouerait plus aucune fonction.

Imaginons un être dominé par une foi donnée, qui souhaite par-dessus tout s'oublier lui-même en tant que singularité distincte afin de s'abandonner dans une nature ou un être quelconque qu'il conçoit comme le transcendant absolu de sa propre existence. Ne recherche-t-il pas au détriment de son être singulier une sorte d'éternité ? Voyons ce que signifie l'éternité. Sortons un instant cette entité de la notion réduite à

laquelle on l'astreint très souvent : celle d'une temporalité illimitée, éternité conçue comme une temporalité immensément grande. Car est-ce qu'une temporalité illimitée est encore de l'ordre de la temporalité ? Est-ce que le nombre infini est encore un nombre ? Oui et non, pourrait-on répondre sans trop se mouiller. Est-ce que ce qui se définit par sa finitude et sa forme quantifiable, le nombre, reste lui-même quand la quantité en devient indéterminée ? Ne serait-ce pas là la meilleure définition d'une négation de cette entité ? Car la quantité, c'est ce qui connaît le plus et le moins, alors que l'infini, en tant qu'infini, ignore ce rapport : pour tout infini sa partie est égale à lui-même, il ne peut être augmenté ni diminué. L'infini est donc ce à quoi il ne manque rien, ce qui assume complètement sa propre nature, puisqu'il ignore le plus et le moins. Ainsi, celui qui s'abandonne à l'infini, recherche en fait la réalisation de ce qu'il est, il cherche la disparition du manque, l'absence d'altérité, l'être ou la paix, l'en-soi total ou l'immobilité. Et dans le fond, à travers divers déguisements et mutations, c'est sans doute cette réconciliation, cette fusion, cette régression, cette sublimation, que poursuit en permanence tout humain, plus ou moins explicitement.

C'est là que surgit, même quand on tente de l'éviter, le paradoxe de la nature humaine. Car c'est précisément parce qu'il peut envisager cet infini, cette perfection, cet accomplissement, parce qu'il peut le désirer, que l'homme vit nécessairement dans la douleur morale, engendrée par une incontournable conscience de la double perspective. Comment cela opère-t-il ? Il y a deux manières par lesquelles l'homme peut calmer la douleur du manque : en cherchant à combler ce qui lui manque, ou en niant le manque. Or la double perspective ne signifie pas de faire un choix où les deux parties de l'alternative s'excluent radicalement. Pourtant c'est ce qui arrive entre pallier le manque et nier le manque. Si je refuse de voir le manque, je ne vais pas le combler. Si je comble le manque, je ne peux pas l'ignorer. Comment

pratiquer simultanément ces deux perspectives ? Comment simultanément voir et ne pas voir le manque ? Dès lors le problème se pose : faut-il satisfaire le désir ou l'ignorer ?

Vouloir et acceptation

Une solution à notre problème du manque serait de ne pas le voir comme un manque. Ou plutôt ne pas voir le manque comme un manque et simultanément voir le manque comme un manque. Ne pas vivre le manque comme un manque, et simultanément vivre le manque comme un manque. Dans les deux cas de figure, j'admets le manque, j'en suis conscient, je ne cherche pas à l'oublier. Mais alors qu'en le voyant comme un manque je cherche à le combler, quand je ne le vois pas comme un manque je le prends pour ce qu'il est : non pas un manque mais un état d'esprit. Première perspective : je suis mortel, cela me désespère, aussi vais-je chercher l'immortalité. Seconde perspective : je suis mortel, là est ma nature, le moi avec lequel je dois vivre, le temps d'une vie qui d'une certaine manière est mon éternité à moi. Identiquement, « j'ai faim, je dois manger » s'oppose à « j'ai faim, je le constate ». Néanmoins, constater n'implique pas automatiquement une volonté de ne pas vouloir pallier ; cela signifie seulement qu'une prise de conscience s'effectue, qui à ce moment précis exprime un certain détachement : ne pas se sentir obligé de pallier, pouvoir envisager l'abstinence, et toujours maintenir la possibilité du choix. En cherchant à pallier ce manque, l'être singulier se place dans une perspective de devenir : l'existence ; en l'acceptant simplement comme partie intégrante de sa nature, il se place dans la perspective de sa propre éternité : son essence. Vision organique qui s'oppose à une vision métaphysique, multiplicité qui s'oppose à l'unité.

Toutefois, c'est parce qu'il peut envisager la perspective unique, celle de sa propre unité indivise et complète, et c'est

parce que l'homme peut simultanément désirer et ne pas désirer ce dont il manque, qu'il vivra dans l'écart. Parce que dès lors, il est à la fois sujet, c'est à dire « être désirant », et objet, « simple image » ou « cas particulier » du désir. Ce n'est pas la même chose que d'avoir faim et de comprendre que l'on manque de nourriture, or il s'agit de pouvoir vivre simultanément ces deux modalités, dans leur écart. On peut dire aussi qu'il s'agit de pouvoir vivre le phénomène et d'en comprendre la cause, or ces deux états peuvent facilement s'opposer, de par la différence de leur état d'esprit. Celui qui cherche à satisfaire coûte que coûte son désir ne perd pas de temps à spéculer sur la nature de ce manque. Une telle proposition ne pourrait que l'irriter.

S'il en restait à la simple conscience de son désir, l'écart n'existerait pas. S'il se cantonnait à accepter ce qu'il est non pas comme un manque, mais exclusivement comme ce qu'il est, l'écart n'existerait pas. Cette dernière posture serait-elle toutefois une véritable solution ? La tentation est grande, et tout à fait d'actualité. Elle semble pallier à la course compulsive et effrénée nous poussant à satisfaire le moindre désir qui nous effleure. Il suffirait que l'homme acceptât ce qu'il est, sa nature, sans se poser de questions, dans l'instant présent, pour ne plus vivre écartelé, pour ne plus vivre dans la tragédie. Être sans désir, sans volonté, sans souhait : quelle admirable perspective ! Cet état pourrait dans un tel contexte être considéré comme la définition même de l'état de grâce, sorte de nirvana, au sens laïque ou religieux. Néanmoins ce schéma est artificiel, fabriqué, dépendant, en ce sens qu'il peut difficilement être envisagé sans une perspective ou une autre de l'infini – état ou entité évidemment doté d'une incontestable hégémonie –, que ce soit le cosmos, Dieu, la nature, la société ou une quelconque transcendance, en laquelle nous nous abandonnerions. Sans quoi, où se trouverait le sens de cette acceptation, quel serait son objet ? Or toute perspective de l'infini implique aussi de pouvoir considérer le manque comme un manque qu'il s'agirait de

pallier. Sans cela, sans cette perspective de complétude totale, le manque ne serait plus un manque. Le manque est infini en ce qu'il transcende la finitude du sujet, en ce qu'il envisage la béance de ce qui lui est extérieur, il se place dans la perspective de cette immensité. En un sens, l'univers – presque – tout entier manque au sujet qui est un – presque – rien, si ce n'est la perfection de l'absolu. Cela résume l'expérience de la finitude de l'être, notre profond sentiment de solitude, notre angoisse du néant et de l'absolu.

Reprenons cet argument d'une autre manière. Quels sont les présupposés d'une doctrine qui nous recommanderait l'acceptation comme palliatif à la tragédie humaine ou universelle ? Le tragique repose essentiellement sur le manque, c'est-à-dire le désir non assouvi, la frustration ou la douleur. Toute injonction d'acceptation, refusant le tragique, implique de fait d'affirmer que ce manque est un manque uniquement parce qu'on lui accorde un tel statut. Par exemple, le manque de l'alcoolique est un manque uniquement parce que ce dernier accepte son statut de drogué qui a besoin de sa dose. Du point de vue de la volonté, pour se distancier de cette identité considérée factice, ce dernier doit envisager son état de dépendance comme un choix, non plus comme une nécessité. Pour effectuer ce basculement de perspective, il doit identifier le lieu à partir duquel un tel choix est possible, ce qui l'amène à repenser sa propre identité, qui désormais transcende sa nature de drogué, sa dépendance. Il sera dès lors « accidentellement » dépendant, et essentiellement capable de choix, même s'il continue à boire. S'il souhaite défendre son statut d'homme libre et volontaire, le buveur invétéré dira d'ailleurs à qui veut l'entendre qu'il peut arrêter de boire quand il le voudra. Ici la volonté est conçue comme un état de nature qualitativement supérieure, qui transcende et arbitre ce qui lui est subalterne. Ainsi l'argument utilisé contre la perspective de notre alcoolique sera que sa condition d'alcoolique restreint le pouvoir de sa volonté ; en cessant de boire, il exercera véritablement sa volonté et la développera.

La perspective de l'acceptation change-t-elle quoi que ce soit à l'analyse du problème ? L'acceptation est l'annihilation du vouloir, son contraire. N'est-elle pas pour cette raison une autre forme du vouloir ? Prenons notre alcoolique. S'il doit accepter sa condition, sous prétexte qu'il doit cesser de vouloir quelque chose, l'argument se retourne contre son état d'alcoolique qui lui fait désirer en permanence l'alcool. Autrement dit, la même prééminence de l'acceptation qui peut initialement légitimer son statut d'alcoolique lui demande dans un second mouvement de ne plus désirer d'alcool, ce qui implique obligatoirement de ne plus être alcoolique. Dans une telle logique, un but est à atteindre, qui malgré tout fait appel à la volonté, une sorte de volonté en creux. Car il est un état, meilleur que le présent, qu'il nous faut rejoindre. Mais au lieu d'acquérir ce statut, il faut se débarrasser de ce qui l'encombre, le délester de ce qui l'alourdit. Il doit se retrouver lui-même, rétablissant ainsi cette véritable assise de son être, déchargé des scories du désir. Dans le fond, il semble que cela revienne à peu près au même.

Relatif et absolu

Si nous acceptons le principe du retour à l'originaire, l'harmonie ne s'acquiert pas, elle se retrouve. Et pour la retrouver, il faudrait simultanément envisager cette harmonie et l'écart infini qui nous en sépare. Pas question ici de tomber dans le piège, banal et commun, qui consiste à légitimer la facilité sous prétexte d'adhérer à une doctrine de l'acceptation paresseuse. S'il nous faut apprendre à accepter, ou désapprendre pour accepter, c'est bien que ce qu'il nous faut accepter reste un idéal à « conquérir ».

Sans la double perspective, il ne peut se constituer d'unité substantielle de l'être. L'unité prend un sens non pas dans l'ignorance du manque, elle serait factice et impossible, ni dans la satisfaction de chaque manque, mais dans l'union du manque comme manque et du manque comme nature.

La double perspective entretient deux visions opposées du manque. Du point de vue de l'absolu, le manque est un manque, un défaut, une imperfection. Du point de vue du relatif, le manque n'est rien d'autre que la nature des choses, leur identité, leur spécificité. Nous avons besoin de cette dualité pour maintenir l'unité substantielle de l'être. Car l'être ne saurait être pur, il se constitue d'une altérité intrinsèque. Seul le non-être est absolument lui-même. L'être est un résidu : à la fois comme réminiscence, trace ou empreinte, reste de l'originaire. Or ce résidu peut être conçu comme une déchéance par rapport à cet originaire, ou comme la présence concrète et totale de cet originaire, sa condition *sine qua non*. Le résidu est à la fois un « don » et un « manque », selon que l'on porte son attention sur l'origine ou sur l'aboutissement. Tout ce qui est, tout sujet ou objet, est un résidu, en particulier sur le plan matériel. Qu'est qu'une tasse sinon le résidu d'un processus de fabrication ? Qu'est-ce qu'une plante, sinon le résidu de la vie ? Qu'est-ce qu'un mot sinon le résidu d'un

processus étymologique ? Qu'est ce qu'une pensée particulière, sinon le résidu de l'esprit ?

Pour aimer ce que l'on est, pour ne plus désirer ce que l'on n'est pas et ne plus souffrir de ce désir, la perspective d'un semblant d'absolu est incontournable. C'est du point de vue de l'absolu choisi, et uniquement dans cette optique, que le relatif pourra être apprécié pour ce qu'il est, et non plus comme une simple douleur. Puisque de cette manière le relatif devient de manière réduite mais significative et totale l'incarnation, l'image, la projection, la localisation de l'absolu. On pourrait presque affirmer que le relatif est l'absolu de l'absolu. Tout autant que l'on pourrait affirmer que l'absolu est le relatif du relatif. Un absolu qui peut être le beau, la nature, l'État, l'humanité, le vrai, le néant, la famille ou même un autre être, tout concept ou représentation érigé en idéal premier, en référence primordiale, qui viendra nécessairement s'incarner et exister en des moments particuliers, en des êtres particuliers.

En ce qui concerne un individu, tout ce qu'il dit ou fait à un quelconque moment capture la totalité de son être. Idée effrayante, si on en oublie la dimension de générosité. Le particulier est l'absolu considéré en lui-même, et non plus comme une présence ou une absence. L'absolu en lui-même est une absence. Chaque entité particulière est un absolu en termes de présence. C'est pour cette raison que sa présence ne nous intéresse guère : nous ne la remarquons plus. Chaque singularité capture la totalité de l'univers, à sa manière, sous son mode spécifique. Mais à ce moment-là, l'univers n'est plus rien. Seule est la chose, elle n'est plus une manière ou mode : elle est elle-même. Présence absolue, elle n'est plus une présence : elle est. Réalité concrète, qui renvoie l'absolu à sa propre fragilité, ombre éphémère, indicible et absente, ectoplasme dont on se passerait bien. Le particulier est l'incarnation de l'absolu. Une fois posé, l'absolu peut bien disparaître. L'absolu a désormais une forme. Il s'inscrit dans le temps et l'espace, il a un poids. Que faire alors de cette chose informe et inutile ? Nous avons la tasse : qu'importent

le moule et la matière originaire ? Nous pouvons rire alors de cet absolu, drapé dans son insignifiance.

Certains pourront être choqués par notre banalisation du terme d'absolu, par exemple quand il se réfère à une personne physique. Mais n'oublions pas que la notion d'absolu, en tout cas dans le sens où nous l'utilisons, n'est jamais qu'une représentation, et pas uniquement une représentation conceptuelle, formelle et distante, mais une représentation psychologique. Autrement dit, il s'agit de l'absolu tel qu'il est vécu, du point central autour duquel gravite une existence particulière, de la vérité relative qui procure un sens à la vie biologique, sociale et intellectuelle de chaque être humain. Peu importe que cette vérité soit individuelle ou collective. Une fois ceci précisé, il reste à savoir dans quelle mesure cette représentation joue son rôle de manière satisfaisante, jusqu'à quel point elle tient la route, et comment s'articule le rapport entre le sujet et la représentation de son absolu, ce qui est une tout autre question. Sans doute que chaque absolu pourra manifester dans cette confrontation sa limite et ses manques ; au sujet pensant d'en tirer par la suite les conséquences qui s'imposent, ou de les ignorer.

L'absolu et le général servent de fondation pour le relatif et le particulier qui l'incarnent ou le pensent. De ce point de vue, savoir qui dépend de qui, déterminer ce qui est premier, le singulier ou l'universel, reste une grande question, sinon la grande question, qui restera sans doute sans réponse, et devrait rester sans réponse. Certains trancheront, par habitude ou par anxiété, sans s'apercevoir que la réponse fait déjà partie intégrante de la structure du rapport qu'ils conçoivent entre les deux termes. Autrement dit, le discours se renvoie à lui-même, ce qui ne devrait guère nous surprendre. En dépit de ses immenses contradictions, la pensée cherche toujours à maximiser sa propre cohérence. Néanmoins il est vrai – ici comme face à de nombreuses antinomies – que les circonstances nous amèneront de manière légitime à choisir

notre camp, réduisant dès lors la problématique à une opposition caractérisée, ce qui ne doit en rien nous empêcher de prendre conscience de l'effet réducteur de ces circonstances, en dépit du poids de leur réalité, et de la prise en charge qu'elle impose. Dans ce dernier commentaire, pour rester cohérent avec nous-mêmes, nous devrons aussi admettre que la problématique en soi, dans toute sa généralité et son «objectivité», n'est ni plus vraie ni moins vraie que la situation particulière qui nous oblige à recourir au jugement et à trancher de manière subjective.

Par conséquent, dans la perspective du regard spécifique que nous venons de décrire, le manque peut ne plus être considéré simplement et exclusivement comme un manque, mais doit aussi s'envisager comme un don, comme la nature vivante, substantielle et constitutive des choses, comme la spécificité qui fait naître le singulier. Le particulier est un absolu auquel il manque quelque chose. Le particulier est un absolu qui possède quelque chose en plus. Un triangle particulier est un triangle baroque : il est l'absolu, accompagné de quelque fioriture. Mais cette fioriture pourra être considérée comme une trahison du principe de moindre action, du principe d'économie, lâche abandon de l'essentiel. Ainsi en va-t-il de notre personnalité, à la fois qui nous humanise et nous déshumanise. Ou de cette vulnérabilité qui fascine tant aujourd'hui, qui soi-disant atteste de notre humanité. Est-elle une force ou une faiblesse ?

Toutefois, ne nous méprenons pas ! Ce n'est pas pour autant, parce que l'entité s'affirme en soi-même, que le besoin disparaîtra. L'autonomie ne découle pas de la simple affirmation d'existence et de satisfaction de soi. L'endettement ne disparaît pas aussi facilement. Il y aurait dans cette déclaration d'indépendance quelque exigence impossible, ne serait-ce que pour des raisons biologiques, matérielles, temporelles, et parce que ce besoin constitue l'essence même du singulier. Le changement qui s'opère est

surtout dans le rapport à ce besoin. Un des principaux bouleversements concerne la nécessité : elle n'est plus cet état que l'on souhaite fuir par n'importe quel moyen, échappatoire qui utilise de nombreuses diversions et autres divers tours de passe-passe psychologiques, dont le rôle et la simple fonction servent à faciliter l'oubli, l'effacement du réel. Bien que ces diversions soient fort courantes, sinon carrément banales, elles n'en sont pas moins l'expression d'un aveuglement et la manifestation d'une pathologie, dont la formulation spécifique capturera le mécanisme général des dysfonctionnements de la psyché particulière. Autrement dit, la liberté cesse de représenter la toute-puissante et mystérieuse force qui nous protège de la brutalité du monde, pour devenir le moteur même de la nécessité, une sorte de supra-nécessité ou d'hyper-nécessité. La liberté établie comme béance, et non comme condition d'être. C'est ainsi que le manque devient ce don de la providence.

Désir fini et désir infini

Voyons un instant comment cet absolu et le rapport qu'il implique au relatif se projettent sur le problème du désir. Tout désir, en tentant de se réaliser, court à sa propre perte. En réalité, pour des raisons évidentes, l'homme peut s'identifier pleinement et radicalement à un désir uniquement si ce désir est de nature infinie, c'est-à-dire s'il n'est pas réalisable en son entièreté. Si le désir est appréhendé dans sa finitude et que le sujet s'identifie complètement à lui, ce sujet se précipite vers sa propre destruction, comme les saumons qui viennent, exténués par un très long voyage, mourir d'épuisement à l'endroit même où ils se reproduisent. En comblant son désir, le sujet périt en tant que singularité, à moins de combler ce désir tout en sachant qu'il n'est qu'un désir plein de facticité, la localisation momentanée d'un désir plus vaste. C'est en envisageant le décalage entre le désir localisé et le désir plus vaste que l'homme développera l'exercice de sa liberté ; en

effet, il deviendra accessible à la distanciation, il deviendra capable de non-choix, il décidera en toute plénitude si oui ou non le désir localisé doit être comblé. En même temps, il deviendra conscient du désir infini qui l'habite. Il deviendra capable d'envisager un tel désir, de manière plus ou moins consciente. C'est par exemple ce que l'enfant n'arrive pas à faire, alors que l'absence de distanciation face à son propre désir est chez l'adulte l'expression d'une pathologie, puisqu'en théorie ce dernier est censé être plus conscient.

Avant cette prise de conscience, le désir se réduisant à la manifestation d'un manque, à la perception d'une douleur en attente de palliatif, tout désir infini représentait un état impossible à vivre, trop pénible à subir, et par un processus rétroactif devenait impossible à envisager. Dans un souci d'autoprotection, la conscience se rebellait alors, se crispait de toutes ses forces pour cantonner une telle nécessité au sombre royaume du subconscient, avec les conséquences désastreuses qu'entraîne un tel refoulement. La quête incessante de satisfactions temporaires et limitées, pourvoyeuse de cataplasmes, de pommades et d'élixirs en tout genre, constituait dès lors le vecteur cahoteux d'une vie où la navigation à vue était conçue comme une science ultime. Cependant, n'oublions pas, en dépit de cette vision critique du court terme, que chacun de ces piteux soubresauts intellectuels et émotionnels, chacun de ces nombreux hoquets spirituels, signalent comme ils le peuvent l'appel généreux de la vaste, vivante, profonde et terrifiante force qui habite et fait être jusqu'au plus misérable des êtres. Certes il reste à s'en rendre compte et à y penser, sans quoi dans cette course en sac du désir, l'âme risque d'y dépérir, ou dirait-on d'y laisser son âme...

La faim en tant que faim constitue ma nature d'être biologique. Manger de telle manière et à tel instant est un choix délibéré dont je peux envisager la négation. À moins d'être obsédé par certains rituels rigides, par certains mets

particuliers, etc. Aimer en général est un sentiment que je ne saurais éviter, car il est lié à ma nature humaine ; aimer une personne, un objet ou une activité spécifique, ou encore l'aimer d'une manière particulière, en est une autre. Désirer accomplir une tâche en général est une chose, vouloir accomplir un projet spécifique fait appel à un autre registre. La double perspective du désir s'articule donc dans la possibilité de considérer le désir sous sa forme métaphysique ou intemporelle, ou bien sous sa forme physique ou temporelle, plus déterminée. Certains distingueront la forme potentielle du premier cas, de la forme actualisée du second, mais il n'est pas sûr que cette distinction nous convienne : sans être totalement fausse, elle semble contenir un présupposé accordant une préséance au fini, plus concret par rapport à l'infini, alors que nous tentons d'établir leur non-hiérarchisation.

Ainsi, le non-choix que permet cette double perspective sera la garantie de la légitimité de mon choix. La satisfaction du manque ne s'envisage plus comme une pure nécessité. Mon libre arbitre ou ma volonté, ne sera plus l'esclave de besoins sur lesquels il ne possède aucune emprise. Il recouvrira sa liberté en découvrant l'alternative. Car la volonté ne s'exprimera réellement que dans la mesure où il deviendra possible de délibérer, de refuser, de s'abstenir de choisir, dans la mesure où il devient possible d'envisager simultanément un choix ou un non-choix. Tout choix dont on ne peut pas envisager le contraire n'est plus un choix, mais une compulsion, et donc un absolu, même si non avoué. Celui qui doit par-dessus tout survivre considère sa vie comme un absolu, celui qui risque ou cède sa vie pour une cause, un idéal, ou un autre être, considère ce qui motive son acte comme un absolu qui lui permet de relativiser son existence propre.

Une objection peut ici être soulevée. Celui pour qui l'absolu constitue la seule réalité, ne manque-t-il pas de distanciation ? N'est-il pas plus dangereux encore que celui qui se prend lui-même pour l'absolu, car ce dernier au moins se rend compte de la nature limitée de son adoration ? Fondamentalement, il n'existe pas de différence substantielle entre ces deux personnages. L'excès de subjectivité dans lequel ils ont tous deux basculé rend dérisoire toute distinction de sensibilité. Car n'oublions pas que l'absolu dont il est ici question n'est pas l'absolu en soi – qui reste un véritable défi pour l'intellect –, mais l'absolu de quelqu'un, c'est-à-dire un absolu subjectif, un absolu relatif, même si pour celui qui y adhère il reste l'absolu absolu, ce que d'une certaine manière nul n'a le droit de lui contester. Un acte de foi est un acte de foi, pas moins légitime, et pas plus, qu'un autre acte de foi qui s'opposerait à lui. Et l'on ne voit pas pourquoi l'expression d'un scepticisme tout aussi subjectif accorderait une quelconque prérogative particulière quant à la véracité du propos. Et si danger il y a, il

dépend plus de l'incapacité de distanciation face à son propre choix que de l'arbitraire de ce choix, inévitable.

Toutefois une distinction existe quand même entre ces deux types d'excès, qu'il s'agit d'identifier, ne serait-ce que pour des raisons cliniques. Car face à l'articulation de notre double perspective, deux débordements sont possibles. Le débordement temporel, celui du relatif, celui de la multiplicité, plutôt lié à l'émotionnel et au corporel, et le débordement métaphysique, celui de l'absolu, celui de l'unité, plutôt lié à l'intellect. Dans ces deux cas, l'écart a disparu, la tension aussi ; la rigidité et la complaisance règnent, même dans la radicalité. L'intellect ne reste-t-il pas toutefois le moteur de cette distanciation ? Le désir ne manque-t-il pas en essence de ce pouvoir de distanciation, caractéristique qui l'identifierait par nature comme facteur négatif, inférieur ou secondaire, dans notre schéma de double perspective ? Le désir est-il condamné au statut d'accessoire de l'intellect ?

Une telle conclusion, bien que tentante, nous paraît inacceptable, car dépourvue de pouvoir dialectique. Après tout, l'intellect est tout autant un outil pour le désir, que le désir est un outil pour l'intellect. Déjà, il ne peut y avoir d'intellect sans désir, ce dernier ne pouvant être son propre moteur. Ensuite, le savoir « assis », satisfait de lui-même, n'est-il pas celui qui ne désire plus savoir ? Le plus merveilleux des absolus devient dès lors un siège sur lequel on s'assied ; il devient un objet, utile mais mort, et dangereux. Car en fin de compte, l'absolu n'est-il pas un mouvement infini, dont toute appréhension particulière est de fait traîtresse et limitée ? Autrement dit, le désir sans objet, l'amour de l'infini, ne sont-ils pas d'une certaine manière plus vrais que la plus vraie de toutes les propositions que l'intellect pourra formuler ? Alors, que l'intellect se fige sur un objet, ou que le désir se fige sur un objet, où est la différence ? Elle se manifeste dans l'insistance particulière que l'on accordera à la forme du déficit dialectique, à l'aspect qui sera mis en valeur, mais en réalité il n'y a guère de différence. Dans les deux cas, la thérapie consiste à rétablir la fluidité constitutive de l'être en interpellant et en travaillant la dimension que l'on

prétendait gommer, en rappelant à la vie ce que l'on avait oublié.

Jouer et gagner

Le décalage que nous venons de décrire peut s'aborder sous le mode du tragique et de la nécessité, mais il peut aussi se traiter sous le mode du jeu. Tentons un instant de penser le jeu comme modèle de l'existence. Généralement on dit que les enfants jouent, et que les grandes personnes sont sérieuses. Ne plus jouer, c'est s'astreindre à une conduite spécifique de laquelle on ne peut plus s'écarter ; c'est opter pour l'éthique, pour l'obligation, pour le choix irréversible, celui qui engage et responsabilise. La gravité des gestes démarque l'occupation sérieuse de la légèreté qui caractérise la pratique de l'enfant et du joueur. Il faut remarquer qu'un jeu devient sérieux à partir du moment où l'on s'astreint à un certain type de comportement, par routine, rituel ou autre. Le jeu en tant que tel se démarque par la gratuité : il n'a pas de but sinon lui-même, ce qui explique sa légèreté. Quand la partie de cartes devient par exemple le lieu d'un engagement financier, on dit que la partie devient sérieuse ; une lourde hypothèque est mise en place, le jeu n'est plus qu'un prétexte, il n'est plus un jeu, il devient un moyen. On dit aussi que la partie devient sérieuse quand un jeu est serré, et qu'il oblige les participants à peser leurs mouvements, puisqu'à ce moment précis on accorde une dimension particulièrement cruciale à l'action. De manière générale, l'ensemble des joueurs n'est astreint à nulle responsabilité extrinsèque à celle de jouer, le jeu n'est grevé d'aucune hypothèque lourde de conséquences, et cet état de fait lui permet de conserver son grand degré de liberté, sa dimension ludique.

On ne peut pas pour autant prétendre que le jeu ne connaît absolument aucune nécessité. Il n'ignore que relativement la nécessité, il ne peut en être totalement dispensé. S'il n'y avait pas de règles, pas d'obligations, il n'y aurait pas de jeu, l'activité en question se résumerait à du « n'importe quoi », à du simple remue-ménage. Par exemple, jouer au football ne se résume pas à taper dans un ballon, jouer aux dames ne

consiste pas à faire avancer des pions. Le jeu ne peut être jeu qu'en exprimant une certaine liberté, mais dans un rapport à une nécessité strictement définie. Or parmi les nécessités, mis à part les règles qui permettent et constituent le jeu, il existe une autre condition indispensable au jeu : le désir de gagner, ou du moins le désir de jouer le mieux possible, désir qui aura pour manifestation et conséquence pratique de faire gagner, ne serait-ce que de gagner contre soi-même en se dépassant. Cette règle-là n'est pas écrite, elle n'a pas à être stipulée, elle ne fait pas partie des formulations qui conditionnent tel ou tel jeu, pourtant elle est indispensable. Ce désir, qui est d'ailleurs un simple désir d'être, d'accroissement de la puissance d'être, est absolument nécessaire. En comparaison, les diverses autres circonstances ou possibilités de motivation du joueur dénatureront l'exercice. Supposons l'obligation, et le jeu se réduira alors à une série de mouvements sans âme, comportement tout à fait à l'opposé de l'enjouement, de l'excitation qui caractérisent cette activité, suscitant l'initiative et l'acte créateur ; à moins que l'obligation soit totalement internalisée et non plus formelle, ce qui ramène à la situation antérieure. Supposons encore que blasé ou désintéressé, le joueur joue n'importe comment, pour passer le temps par exemple, sa pratique devient alors du « rien du tout », du sous-jeu ; cela rend l'exercice inintéressant pour ses partenaires, puisque l'on dit alors qu'il ne joue pas le jeu, et l'on peut se demander ce qu'il fait là.

Il ne peut y avoir de jeu sans une certaine tension, sans un réel enjeu, c'est-à-dire sans un désir de jouer au mieux et sans quelque chose qui empêche la réalisation de ce désir. En cela il ressemble à la vie, il en représente un modèle réduit. Sans désir et sans résistance, la vie n'est plus la vie, le jeu n'a plus d'enjeu. C'est la relative impossibilité, ou difficulté à réaliser ses désirs qui engendre la tension et génère une dynamique. Si à tous les coups l'on gagne, ce n'est plus du jeu. Si à tous les coups l'on perd, ce n'en est pas plus d'ailleurs. Le jeu est avant tout une confrontation, principalement vis-à-vis de soi-

même. Par sa mise à l'épreuve, il est constitutif de l'être. Mais si lors du jeu il ne vient à personne l'idée d'abandonner les règles afin que le jeu devienne plus facile, il n'en va pas de même pour l'existence. Pour la bonne raison que dans le quotidien, la dimension ludique et constitutive que procure la tension est oubliée, en faveur du pur souci de gagner, dans la perspective du prix accordé au gagnant. Tant et si bien que pour beaucoup, on ne joue que si par contrat une garantie est offerte, signée et contresignée ; mortelle condition pour le jeu. Certes nous ne sommes pas toujours en mesure de jouer, et le tragique guette. Mais il n'est de pire tragédie que la mort lente qui gagne insidieusement l'âme de celui en qui le ressort est rouillé, voire brisé. Celui qui ne sait plus jouer, qui est si vieux que l'on peut se demander – par admiration ou par inquiétude – comment il fait pour encore respirer.

Les enjeux

Si le désir est surtout de gagner, deux limitations surgissent : les règles qui ne me permettent pas de faire ce que je veux, et les capacités de mon adversaire, cette autre entité qui, elle aussi, restreint la portée de mes coups. Cela reste valable lorsque je suis mon propre adversaire. Même si je prétends uniquement jouer le mieux possible, et non pas spécifiquement gagner, l'adversaire reste celui qui limite les possibilités d'action de mon jeu.

Toutefois, ce qui distingue ces deux perspectives, le désir de gagner et le désir de bien jouer, est mon rapport à l'autre : dans le premier cas, je souhaite qu'il joue moins bien que moi, dans le second, je préfère qu'il joue le mieux possible, dans la mesure où, en vérité, mon véritable adversaire est toujours moi-même. L'autre se transforme alors en un partenaire, qui doit me mettre à l'épreuve au mieux de ses propres capacités. Il n'est plus un adversaire, il devient mon entraîneur, même s'il ne prétend ou ne souhaite rien de tel. Dans le même

processus de renversement psychologique, les règles ne deviennent plus des « empêcheuses de tourner en rond », mais des nécessités, voire des amies, qui me permettent de me mettre au défi. Quelles qu'elles soient, elles ne me gênent pas, elles me confortent, elles sont là, tout comme je suis là, tout comme l'adversaire est là. De ce point de vue, la loi devient constitutive, et non plus limitative ; elle ne m'empêche pas d'être, elle me le permet. Tout conspire alors, afin que je puisse être, afin que je puisse exister au mieux de mes capacités. Ce qui me frustre me fait exister.

Dans tout jeu réside véritablement un enjeu. Tout jeu est sérieux. C'est pour cette raison que les hommes se prennent si facilement au jeu. Ils y engagent une partie d'eux-mêmes, sinon la totalité de leur être. Ils oublient toutefois que cela n'est qu'un jeu. Pour cette raison on verra maintes fois la mise – ne serait-ce que la mise de l'engagement psychologique – devenir très importante, tellement importante que le jeu disparaît. Et que ce soit pour la fortune, l'honneur, la gloire, ou une simple satisfaction de l'ego, le jeu disparaît derrière la mise. Il devient une pâle mise en scène, un prétexte plus ou moins avoué. Les règles et l'adversaire deviennent des ennemis qu'il faut vaincre par tous les moyens. Dès lors, tricher fait partie du jeu. Rien ne va plus, tout est bon ; l'âme plonge dans un utilitarisme forcené. Je deviens un ennemi de moi-même, mon être se transforme en simple outil destiné à satisfaire les caprices de mes désirs ou de ma volonté. Je m'en veux et m'enrage si mes capacités et mes actes ne sont pas à la hauteur de mes ambitions. C'est ce que l'on appelle un mauvais perdant, qui est tout autant un mauvais gagnant, car il ne sait pas gagner. Il ne sait même pas ce qu'est gagner ; même lorsqu'il gagne, il perd en vérité. On le nomme aussi mauvais joueur, car il ne sait pas jouer. Il ignore ce qu'est jouer.

Le désir de gloire, l'amour de l'argent, l'orgueil, la fatigue, la fatuité et la vanité ont pour conséquence première de nous

aveugler et de nous faire prendre les vessies pour des lanternes. Le poing crispé sur nos maigres jetons, les yeux cernés, nous regardons tourner la roulette avec la plus grande anxiété. Plantés sur nos tabourets, nous mourons sur place, à l'endroit même où nous sommes cloués.

Quel rapport avec la double perspective ? S'il faut encore expliquer, disons qu'elle est un jeu, le premier de tous les jeux, et en même temps l'unique enjeu de son propre jeu. Le seul jeu dépourvu de tout autre enjeu que lui-même. Pour cette raison elle est le seul jeu qui en vaille la peine. Car tout est jeu, il n'y a rien d'autre que du jeu ; la seule différence entre les êtres est la nature de leur jeu, la qualité de leur doigté, la puissance de leurs mouvements. Pour jouer bien, il faut apprendre les règles, il faut connaître le monde ; pour jouer bien, il faut connaître les hommes ; pour jouer bien, il faut se connaître soi-même, être objet de soi-même, être distant de soi-même, et pourtant être totalement et intégralement soi-même. C'est à ce moment-là que le jeu devient sérieux, puisque l'enjeu devient de taille, et pourtant c'est à ce moment-là que plus rien n'est à prendre au pied de la lettre. Dans ce décalage entre moi et moi, je n'ai plus guère de comptes à rendre, je n'ai plus rien à prouver, je regarde et j'observe, et de la même manière il me reste tout à faire et tout à prouver, car en cette distance, en cette faille, se loge la totalité du réel, pour autant que j'y ai le moindre accès. Là, tout est attente et tout est présence, tout est absence et tout est présence. On ne calcule plus, car tout se joue et se rejoue à chaque coup. On ne peut pas perdre, car on n'a rien à perdre. Tout est là, sur le tapis. Moment esthétique où chaque instant, simple instant, capture l'éternité.

Dedans et dehors

Comment ne pas voir que nous sommes tous des acteurs, tragédiens ou comédiens ! Pour jouer bien, je dois pénétrer

chaque pore de mon rôle, et simultanément ne jamais oublier que ce n'est qu'un rôle. À tout instant je dois être le spectateur de mon propre spectacle et rester conscient que je suis trop bon public : je me fais prendre par le pathos du script. Je m'y crois parfois tellement que j'en deviens mauvais. Je ferme les yeux pour parler, je ne sais plus regarder. Il me faut alors reculer, ne pas garder ma face collée sur le devant de la scène. Parfois je recule trop, et du fond de la salle, je ne vois plus rien, je deviens étranger à mon propre rôle, je me retrouve à l'extérieur sans savoir pourquoi. Ou encore, emporté par mon élan, je traverse les rideaux et sors de la scène, je me perds dans les coulisses du théâtre, je ne sais plus ce que je fais.

Pour bien jouer, il me faut le don d'ubiquité. Je dois simultanément personnifier le modèle et le miroir. Être dedans et dehors, devant et derrière. Et dans cette navette, perdre un instant conscience de qui est qui, ne plus se préoccuper de qui est quoi. Où est l'original ? Où est la copie ? Le spectateur est-il un rôle que joue l'acteur quand il est assis dans la salle ? L'acteur est-il un rôle que joue le spectateur quand il se lève et monte sur scène ? Ne pas distinguer, ne plus choisir ; seulement pouvoir se dédoubler et se rassembler à tout instant, simultanément. Pourtant, si je suis spectateur, l'acteur qui joue son rôle est un étranger pour moi ; sans cette condition indispensable je ne pourrais ni l'observer, ni l'admirer, ni le détester. Tout d'abord parce que je n'en tirerais aucun plaisir, je n'y verrais aucun intérêt, et puis comment peut-on se voir soi-même ? Mon regard ne peut pas devenir directement son propre objet. L'image du miroir m'est étrangère, parce qu'elle est inversée, parce qu'elle m'est extérieure, parce qu'elle m'est distante, parce qu'elle n'est qu'image. C'est uniquement grâce à ces différences que je peux la contempler ; sans différence aucune, je ne pourrais jamais me regarder, il y aurait identité, toute conscience s'évanouirait.

En même temps, aller au théâtre sans s'abandonner au regard du personnage que l'acteur incarne, ce n'est pas aller au théâtre. Si l'espace d'un moment le spectateur n'adopte pas complètement cette perspective d'où il peut regarder la salle, se regarder lui-même, sans retenue ni état d'âme, il ne va pas au théâtre, il va dans un théâtre, ce qui est fort différent. Rester extérieur n'est pas le lot du spectateur, c'est celui du consommateur. Agir ainsi, c'est se prendre pour Dieu. C'est se réfugier dans un en-soi incessible à rien, qui se refuse à être mis en cause par un quelconque étranger ; être un mur de béton qui pour rien au monde ne se laisserait aliéner. Écouter l'autre sans devenir le temps d'un instant son avocat, sans se faire son porte-parole, voire sans en tomber amoureux, c'est ne pas entendre, c'est n'écouter que le bruissement de ses propres tympans. Certes j'ai entendu, je peux même répéter

une à une les paroles prononcées, mais ce n'est que du son ; une enregistreuse en aurait accompli tout autant, plus parfaitement encore. Devenir autre pour mieux s'arracher à soi-même. Devenir autre pour mieux devenir soi-même. Qu'y a-t-il d'autre à faire ?

Sur scène l'acteur porte un masque, c'est pour cette raison qu'il me voit, c'est pour cette raison qu'il peut apercevoir le masque qui est mien ; il sait changer de masque, c'est pour cette raison qu'il reconnaît tous mes masques, ceux que je porte successivement, tout au long de la vie, et c'est pour cette raison qu'il peut entrevoir au travers du masque le masque qui se déguise et s'exprime au travers du masque. Sans cet acteur, sans son masque, sans son regard, mon déguisement me collerait à la peau pour l'éternité. Grâce à lui tout m'est permis, à condition de ne pas me laisser engloutir par le fauteuil où je me suis installé. À condition de naviguer en permanence de part et d'autre du bord de la scène, cette fracture où se loge l'âme du théâtre, l'écart d'où jaillit l'être.

Pour autant, en tant que spectateur, je ne suis pas sur scène, le spectateur n'est pas un acteur ; ce serait trop facile. Entre lui et moi se dresse une barrière terrible, une épaisse ligne rouge est tracée. La fosse du tragique nous sépare, distance infinie qui me permet de rire ou de pleurer. Se trouver simultanément acteur et spectateur, de manière indifférenciée, c'est rompre avec soi. Il faut ici prendre le contre-pied face à soi-même : rire devant sa propre tristesse, pleurer devant sa propre gaieté. Sans cette rupture de l'image, qui transpose en un autre univers mon regard blessé, je ne vois rien, je reste moi-même, je ne suis qu'un pauvre animal inquiet qui tente de respirer, le temps d'un bref soupir de répit. Si le miroir ne m'est pas étranger, s'il ne me dépayse pas, si la caméra borne son rôle à filmer mon bureau, mon salon, ma cuisine, ma salle de bains, je serai avec moi-même, parmi les miens, mais je ne verrai rien. Comment puis-je le moindrement saisir les murs qui m'entourent, ceux qui sont là tous les jours ? Aucun drame,

aucune tragédie, les jours se suivent et se ressemblent ; tout n'est qu'habitude et familiarité. Si le regard ne se détache pas de ce qu'il regarde, il ne regarde plus rien. Tant que Ulysse n'aura pas traversé ce qu'il doit traverser, il lui sera interdit de retourner chez lui.

Le rideau se lève, des personnages apparaissent. Le spectateur attend, anxieux. L'acteur a le trac. L'un se crispe, l'autre bafouille. Qui sont-ils ? Des costumes, de la musique, des paroles, des attitudes, un décor. Que se passe-t-il ? Une anxiété envahit celui qui vient d'arriver. Il est bel et bien l'étranger. Tant mieux, il respirera d'un regard neuf, voilà bien longtemps que cela ne lui était pas arrivé. Il ne cédera sa place pour rien au monde. Puis lentement, au fil des événements, il creuse son trou, il a compris, il juge et s'installe ; il tranche, il est chez lui. Le temps avance, le rideau tombe, notre homme applaudit pour dire merci car il est poli ; tout est fini. Le temps que la lumière se fasse, il se lève. Repartira-t-il comme il était venu ? Qu'en sait-il ? Là est la véritable question. Se la poser ou ne pas se la poser fait toute la différence. C'est ainsi que se formule l'existence. Sans acteurs, sans spectateurs, pas de double perspective et pas d'humanité.

Duplicité de la vérité

Singularité et universalité

Mais dans ce fatras de paroles, où se trouve la vérité ? Vérité tant chérie, vérité tant crainte, vérité tant admirée, vérité tant haïe, tellement invoquée et tellement bradée. Existe-t-elle ou n'est-elle qu'un souffle, qui s'éteint au moment même où il nous caresse le visage ? C'est parce qu'il s'éteint sur ma face que je sens le vent, c'est parce qu'il s'éteint sur ma face qu'il est, pour moi. Comment prétendre connaître la nature vivante d'un être dont la mortalité, pour mon être, s'épelle avec les lettres mêmes du nom que je lui accorde ? Comment saisir ou même toucher une vie qui meurt en affleurant l'empreinte de mes pensées ?

La vérité n'existe pas, affirme sans hésiter l'opinion commune, celle d'aujourd'hui, fière de ses manques. De la

même manière, pourtant, telle ou telle déclaration sera jugée vraie ou fausse, sans toujours réaliser les implications qu'une telle posture, contradictoire, introduit. Car au-delà des images d'Épinal et des divers traumatismes provoqués par les dogmes, et les nombreux préjugés qu'ils engendrent, qu'en est-il de la vérité ? Qu'est-elle ? Caractère de ce qui est vrai, nous dira le dictionnaire. Avant tout autre opérateur de pensée, c'est à un principe d'adéquation que se réfère la notion de vérité. Par exemple, est considéré vrai un écrit en adéquation avec la réalité physique qu'il décrit. Ou une parole en adéquation avec le contexte ou le reste d'un discours. Néanmoins, cette adéquation peut être conçue comme universelle ou bien comme singulière. Singulière : une idée sera vraie pour moi si elle me semble adhérer au reste de ma pensée, car c'est de toute façon toujours de la pensée dont il est question, même lorsque l'on parle de réalité physique. Ne serait-ce que parce que cette réalité physique sera toujours interprétée et traduite, ou pourra être niée, à tort ou à raison. Mais selon ce même fonctionnement, comment une idée pourrait-elle être universellement vraie ? Quand elle est conforme avec la pensée de tous ? C'est-à-dire quand elle est admise par tous ? Une telle universalité est-elle envisageable ?

En posant ces diverses questions, on s'aperçoit qu'a été subrepticement introduite une notion importante : celle de reconnaissance. Car sur le chemin que nous avons pris, une idée serait vraie à partir du moment où elle aurait été reconnue comme telle, que ce soit par un individu, ce qui en ferait une vérité singulière, ou que ce soit par tous, ce qui en ferait une vérité universelle. Toutefois, ainsi définie par ce « tous », l'universalité deviendrait pour une idée un statut relativement impossible à acquérir. Il se trouvera toujours quelque énergumène – qu'il soit fou, poète ou grand sage – pour refuser l'idée que la terre est ronde et que les vaches ruminent. Il faudrait alors se rabattre sur une simple majorité. Mais si une telle proportion suffisait à reconnaître l'universalité d'une idée, tout débat se réduirait dès lors à une argumentation

d'ordre statistique, recensements, sondages et autres servant à étayer la validité universelle de telle ou telle opinion. La démocratie deviendrait en fin de compte le garant ultime de la vérité. Hypothèse étrange, mais qui pour autant n'est pas inintéressante à penser. D'autant plus qu'elle est assez courante aujourd'hui, par exemple dans la « loi du marché », qui véhicule un grand nombre de « vérités » établies.

Si la reconnaissance n'offre aucune garantie solide, que nous reste-t-il comme possibilité pour l'universalité ? En fait, nous jouons sur deux sens différents pour déterminer l'universalité. D'une part, ce qui est « universellement » reconnu, c'est-à-dire par une vaste majorité, que l'on peut appeler universalité de forme, et d'autre part, le fait que cela peut s'appliquer à tous et à toutes, que l'on peut nommer universalité de contenu. Dans ce second cas, il suffirait qu'un seul individu la reconnaisse comme telle, pour qu'une proposition soit universelle. L'universalité ne reposerait plus vraiment sur la reconnaissance, la simple unité offrant une quantité trop restreinte ; seul le contenu de l'idée pourrait se définir comme universel, ou singulier. L'universalité serait donc soit une universalité de reconnaissance, soit une universalité de contenu. Les deux principes restant totalement indépendants l'un de l'autre, principale conclusion de la présente analyse.

Si une seule personne déclare que les hommes intelligents ont tous un grain de beauté sur le visage, nous avons là une pensée singulière au contenu universel. Si tous les hommes, ou presque, reconnaissent que la planète Terre est ronde, nous avons là une pensée universelle au contenu singulier. Bien entendu, si l'on nous dit : « la moitié des gens sur la planète, ou une personne sur cent, croient que... », nous aurions un problème pour définir l'universalité ou la singularité de reconnaissance. Nous nous en tirerons en qualifiant cette proposition de particulière, entre l'universel et le singulier. De la même manière, si l'on nous dit que « le monde change », ou bien « tous les hommes nés à telle date, à tel endroit de père X

et de mère Y s'appellent Victor », nous rencontrerions aussi un problème pour déterminer l'universalité de contenu. La première proposition est un universel déguisé, car « le monde change » équivaut à « tout change ». En ce qui concerne Victor, il s'agit d'un contenu singulier en habit universel, puisqu'il ne concerne au bout du compte qu'une seule personne. Tout ceci pour dire que l'universalité ne s'oppose pas radicalement à la singularité, mais s'y oppose relativement ou proportionnellement, que ce soit formellement ou matériellement ; c'est-à-dire que l'action du jugement reste indispensable, ce qui implique de faire un choix, avec sa part de subjectivité. Mais qu'il est toujours possible d'opérer des coups de force sur la pensée, signe de la témérité qui caractérise notre esprit. Au demeurant, bien des idées aujourd'hui universellement admises émergèrent comme un de ces coups de force allant à l'encontre de l'universalité du moment. Ou encore, il n'est qu'à contempler le concept d'univers, simple mot de sept lettres censé capturer la totalité du monde matériel avec tout ce qu'il implique, pour réaliser l'*hybris* de notre espèce.

Contenu et reconnaissance

Examinons maintenant les conséquences de cette analyse sur la notion de vérité. Soit la vérité repose sur la reconnaissance, soit elle repose sur le contenu, deux critères qui fonctionnent donc indépendamment l'un de l'autre. Dans le premier cas, l'universalité d'une vérité sera validée par le nombre de personnes qui la reconnaissent, dans le deuxième, l'universalité d'une vérité sera validée par la valeur en soi du contenu. Ainsi la vérité de reconnaissance, ou d'acceptation, se fondera entièrement sur la propagation, voire l'utilisation d'une idée, ce qui signifie que pour ce type de vérité une idée n'est jamais vraie en soi. Alors que la vérité de contenu ne se préoccupe guère du nombre, puisqu'elle prétend à une vérité intrinsèque, quand bien même tous ignoreraient l'idée en

question, quand bien même elle n'aurait jamais été formulée. Nous retrouvons là notre double perspective, dans cette fracture entre une vérité phénoménale ou temporelle, et une vérité nouménale ou métaphysique.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le principe d'une vérité de reconnaissance, sujette aux aléas du temps, de l'idéologie et de la culture ambiante, peut choquer ceux dont l'esprit est enclin aux considérations éternelles. Ils auront du mal à concevoir le concept de « vérité conventionnelle » : celle qui est vraie parce qu'elle est opérative dans un cadre donné. Et de la même manière, le principe d'une vérité *a priori*, inscrite en lettres d'or dans quelque ciel étoilé, gênera ceux pour lesquels il n'est de pensée que dans l'esprit d'êtres humains bien concrets et tangibles. Car si l'hypothèse d'une vérité soumise à l'épreuve de la démocratie peut effrayer, de la même manière celle d'une vérité détenue par un contre tous en vertu d'un mystérieux mandat contient son lot de danger et d'excès. Comme garant de la vérité, le prophète n'est pas moins dangereux que la démocratie. Mais les uns auront selon leurs tendances intellectuelles plus peur des abus du groupe ou des abus de la singularité, voire d'une petite élite. Le tout est maintenant de savoir si nous détenons en cette antinomie une opposition radicale, ou si à l'instar du couple universalité/singularité il s'agit plutôt d'une opposition relative ou dialectique.

S'il n'y avait pas de reconnaissance, comment une idée pourrait-elle être vraie ? Ne serait-ce que par au moins une personne. Plus spécifiquement, si la reconnaissance n'était pas nécessaire, et surtout si une idée pouvait être vraie pour moi, sans pour autant entrevoir le moindrement son poids de vérité, voire même sans nullement connaître cette idée, que se passerait-il ? Déjà, cela n'empêcherait pas quelqu'un d'autre de connaître cette idée, et de penser que cette idée est vraie pour moi, qu'il me connaisse ou non. La vérité abordée ainsi est-elle universelle ou singulière ? Elle sera singulière en

reconnaissance lorsqu'elle sera formulée par un unique individu, même si cet individu la reconnaît vraie pour un autre, ou pour tout autre. En ce dernier sens elle est universelle, elle prétend l'être, bien qu'elle ne soit pas nécessairement reconnue par tous.

Abordons le problème suivant : comment puis-je accepter le verdict du médecin en ce qui me concerne, sans reconnaître la validité de ses idées, puisque en tant que non-spécialiste je les ignore ? Sa connaissance semble universelle sans pour autant avoir nécessairement obtenu mon assentiment, de par l'accord tacite de l'institution qui lui accorde ce crédit. De quelle nature est notre rapport ? Implique-t-il en quoi que ce soit d'accorder au spécialiste une quelconque infaillibilité ? Nous sommes obligés à ce point de faire intervenir explicitement un concept qui jusque-là restait implicite : la confiance, avec tout le poids et la charge d'acceptation que ce concept implique. Car cette confiance est un acte de foi : je place ma confiance en ce médecin, en son jugement, en ses diverses propositions, même en ce qui concerne ma vie, puisque une erreur de sa part peut entraîner les pires conséquences. Remarquons que d'une certaine manière il en va de même avec le chauffeur de taxi ou le pilote d'avion – que je ne connais ni ne vois souvent même pas – à qui je confie mon existence. Or reconnaître comme vraie une proposition, n'est-ce pas faire confiance à celui qui l'articule, que ce soit soi-même ou un autre ? On objectera ici les notions de preuve, de rationalité, voire d'intuition, mais pouvons-nous réellement rendre compte dans ses moindres détails de chaque proposition que nous reconnaissons comme vraie ? Il n'y a qu'à observer le malaise qui s'installe lorsque nous sommes questionnés pour constater à quel point nous avançons nombre de propositions auxquelles nous adhérons sans vraiment pouvoir en rendre compte.

Qu'est-ce ce que cela change pour notre couple vérité de reconnaissance et vérité en soi ? Ne faudrait-il pas distinguer deux types d'acte de foi : l'universel et le singulier. Je fais

confiance au médecin pour deux raisons, en proportion variable : d'une part, il est reconnu par la société au travers des institutions qui réglementent son activité, d'autre part, par ce qu'en tant qu'individu il me semble maîtriser son art ou être de bon aloi. Le pilote d'avion que je n'ai jamais rencontré mérite confiance uniquement à cause de la reconnaissance sociale, et je lui accorde cette confiance, sauf si je le rencontre et quelque chose me paraît incongru. De la même manière, lorsque je suis des cours en milieu scolaire, j'accorde ma confiance pour les mêmes raisons au professeur, à moins que certains actes ou paroles ne sèment le doute en mon esprit.

Deux écueils se profilent ici. La naïveté de celui qui se laisse conditionner par la société en acceptant la reconnaissance sociale comme critère ultime. Le scepticisme de celui qui n'accepte rien sans exiger un certain nombre de preuves capables de satisfaire son propre esprit ; là se trouve la limite du sens critique. D'un côté, l'abus de l'argument d'autorité du groupe ou des institutions. De l'autre, l'abus de la confiance en soi doublée d'une méfiance des autres. Le problème se pose aussi à l'occasion d'une lecture. Vais-je faire confiance à l'auteur au risque de perdre mon sens critique ? Où vais-je rester distant au risque de ne pas entrer dans une pensée étrangère ? La vérité prend le double masque de ce qui s'impose de soi, et de ce qui s'impose par des preuves. De ce qui s'accepte intuitivement, et de ce qui s'accepte par raisonnement, par expérimentation ou par reconnaissance sociale.

Vérité et assentiment

Généralement, on renvoie dos à dos deux conceptions de la vérité. D'une part, la vérité comme ce qui permet à une proposition d'être formulée dans une perspective d'obligation pour tout un chacun, que l'on y adhère ou pas. On souhaite par exemple que tous sortent de l'erreur, principe allant à

l'encontre du préjugé commun, considéré arriéré, immoral ou injuste. C'est le cas général d'une vérité religieuse, d'une vérité politique ou d'une vérité philosophique. Ceux qui y adhèrent considèrent que ceux qui n'y adhèrent pas se trompent. Ceci ne veut pas nécessairement dire qu'ils vont obliger leurs adversaires idéologiques à obtempérer et à changer d'avis, bien que cela se soit déjà vu et se pratique couramment dans les discussions entre individus. Mais en tout cas, ceux qui adhèrent à une telle vérité pensent que les autres feraient mieux de changer d'avis, même s'ils sont très tolérants et acceptent l'avis contraire. On peut même en voir certains qui poussent cette tolérance jusqu'à une sorte d'abnégation qui les fait encourager l'opinion adverse, ceci pour des motivations très diverses : par pur masochisme, par goût du martyr, pour se prouver qu'ils sont les seuls à détenir la vérité, par esprit de contradiction, ou par simple tendance au sophisme. Ceci pour dire que l'adhésion à une vérité universelle ne prend pas toujours la forme d'un matraquage idéologique, bien que l'on tende à minimiser la valeur des « opposants », voire à les mépriser. Une telle vision des choses sous-estime la complexité, sinon les capacités de duplicité de la pensée humaine. La notion de vérité que l'on qualifie de scientifique ne représente rien d'autre qu'un cas spécifique du genre que nous venons de décrire. Bien que très souvent les affirmations qui se présentent sous cette forme prétendent devoir être prises pour argent comptant, nous partirons du point de vue qu'il n'existe pas de formule ni de formulation qui ne présupposent quelque prémisse subjective renvoyant à une forme idéologique de pensée. Il en va sur ce plan de ceux qui prônent la science comme de ceux qui prônent la morale.

D'autre part, il y a ceux qui prétendent que toute vérité est uniquement individuelle, ce sont les tenants d'un relativisme plus ou moins radical. La première contradiction des partisans d'un tel système est que bien souvent ils ne tolèrent pas que l'on affirme l'universalité des vérités. Alors que croire à la

relativité des idées ne devrait en rien empêcher, d'une certaine manière, que quelqu'un adhère à l'universalité de la vérité, puisque toute idée est vraie dans la mesure où elle satisfait celui qui la prononce. Si je m'oppose à une formulation universelle, je crois désormais à la vérité des principes en eux-mêmes, je ne les évalue plus dans un rapport à celui qui les exprime. Si je pose comme vérité universelle qu'il n'y a pas de vérité universelle, je me contredis. Car une négation est aussi une affirmation, un interdit est aussi une injonction, un ordre. Si je veux admettre que pour quelqu'un puisse subsister une vérité universelle, je dois tout simplement accepter qu'il la reconnaisse comme telle. Sur le plan strictement philosophique, pour être véritablement relativiste, je dois aussi pouvoir accepter une conception absolutiste, aussi paradoxal que cela paraisse.

Nous voyons bien de cela, que c'est avant tout un assentiment que nous recherchons au travers de la vérité. L'absolutiste réclame l'assentiment à la fois des relativistes et des partisans d'une autre vérité absolue ; il souhaite les voir renier leurs autres principes. Les relativistes réclament l'assentiment de tous à la relativité des idées, tandis qu'ils leur concèdent de croire individuellement ce qu'ils voudront bien croire. La différence majeure entre les deux positions est que les relativistes acceptent le décalage entre la formulation et l'assentiment, et les absolutistes non. Or ces deux conceptions ne composent-elles pas à nouveau les deux facettes de la double perspective ? Celui qui refuse le décalage, c'est le politique, qui veut obliger à trancher, l'autre c'est le philosophe qui souhaite que l'on devienne conscient du décalage entre une pensée et l'assentiment qu'on lui accorde. Le philosophe installe une distance entre son jugement et l'objet de sa pensée, il se dédouble, alors que le politique nous paraît entier ; dans ce cas de figure, il semble moulé dans sa propre pensée.

L'utilisation que nous faisons ici du politique et du philosophe est bien entendu archétypale ; nous ne parlons pas de pratiques spécifiques, qui tendraient à suspecter le politique de duplicité et le philosophe de sophiste. Nous pourrions de la même manière aborder cette opposition en parlant de la polarité entre jugement et problématique. Car le jugement et la problématique ne sont pas réductibles l'un à l'autre, bien qu'ils soient souvent associés. Problématiser, c'est prendre simultanément une perspective et son contre-pied, afin de mettre un concept à l'épreuve, afin de travailler une hypothèse, afin de la construire et de l'élaborer. Juger signifie opter, trancher, choisir.

Pour penser cette opposition, réfléchissons d'abord au concept de loi. Pour être fondée, une cité a besoin de lois, et ces lois, dans la mesure du possible, ne doivent pas être sujettes à l'interprétation. Elles doivent engager chaque individu, de manière relativement précise et incontestable, même si l'esprit humain est ainsi fait qu'il trouvera toujours à contester. Le politique a donc besoin d'un engagement clair et précis du citoyen, sans quoi la cité serait invivable. Il ne peut y avoir d'ambiguïté face à la loi, ou du moins faut-il pourchasser au mieux l'ambiguïté. Et comme nul n'est censé ignorer la loi, il est présumé d'emblée que tous reconnaissent la même « vérité ». Même si dans une certaine conception du juridique, on objectera que la loi n'est fondée en rien, elle n'est qu'un protocole d'accord entre plusieurs parties, une sorte de contrat à l'amiable. Mais pour ceux-là, il n'existe pas de vérité de contenu, il existe uniquement des principes qui fonctionnent dans la limitation de ce qu'on leur demande et dans celle de l'agrément général. Ils ont toutefois besoin d'une lecture quelque peu indiscutable de l'agrément. Ils ne peuvent donc pas échapper à la vérité de contenu.

Toutefois, il y a quelque chose de vrai dans ce qu'affirment ces opposants de la vérité. La distance qu'ils exigent quant au bien-fondé d'une quelconque formulation paraît tout à fait

appropriée. C'est d'ailleurs en pensant à eux que l'on peut affirmer que toute proposition contient sa part de vérité. Car en fait, que critiquent-ils ? Ou plutôt, que craignent-ils ? Ce qui fait peur dans la vérité, c'est qu'un singulier soit de manière exclusive porteur et garant de l'universel. Cette singularisation excessive effraie parce qu'elle représente une lourde responsabilité pour soi-même, elle effraie parce qu'elle représente une menace pour les autres. Le risque de débordement d'une telle vision serait la formulation d'une vérité officielle ou incontestable, par une personne ou par un groupe de personnes, vérité qui dès lors s'imposerait comme une sorte de diktat absolu et éternel, avec tout l'arbitraire et l'absurdité que cela implique. Mais pour cela, soulignons-le, il faudrait que la vérité puisse être formulée. Or présupposer la possibilité d'une vérité en soi ne signifie en rien que cette vérité absolue puisse être formulée. Que certains croient formuler cette vérité ou prétendre la détenir, cela est un autre problème. Il est vrai que très souvent ceux qui parlent de vérité croient la posséder, mais il est aussi vrai que ceux qui prétendent que la vérité n'existe pas croient tout autant la posséder, ce qui est d'autant plus absurde qu'elle est censée ne pas exister.

Quelle que soit la manière de s'exprimer, sous les paroles les plus détachées se niche toujours quelque avatar de la notion de vérité. En proclamant que la vérité n'est rien et que seul existe le consensus, je place ma confiance tout d'abord en moi, puisque je détermine et articule ce qui garantit la vérité. C'est uniquement par la suite que je me réfère à la *vox populi*, qui à la majorité établira ce qui est approprié et ce qui ne l'est pas.

Idée et pensée

Toutefois, une sorte de suspicion pèse continûment sur la notion de vérité. Singulier préjugé pour une époque qui prétend s'afficher comme un symbole de tolérance. Le mot

fait peur, son évocation fait sursauter, comme si ce terme faisait jaillir de sa tombe quelque horrible fantôme du passé. Car le terme s'utilise facilement, chacun a l'impression de le connaître, de savoir à quoi il se réfère. Pourquoi alors une telle gêne ? Défendons un instant la vérité de contenu. Aussi bizarre que cela puisse paraître, la vérité comme réalité transcendante garantit mieux de valoriser la pensée individuelle. Tout comme elle permet de défendre la pensée singulière contre une dictature : celle de la majorité. Car quel statut aurait la moindre idée d'un individu, si elle ne signifiait rien avant d'être reconnue par la majorité ? La vérité conventionnelle est plus menaçante. Que représente une idée, si avant d'être reconnue valable par une majorité, elle n'a acquis aucun statut d'universalité ?

Pourtant, une idée n'est pas rendue plus adéquate, ni plus vraie par le fait qu'elle soit reconnue. À la rigueur, par cette reconnaissance, elle accroîtra son efficacité, et encore, cela n'aura rien d'automatique. Mais qu'est-ce qui motive un individu créatif à se mettre martel en tête pour convertir ses congénères à une idée nouvelle, si celle-ci n'était rien avant son approbation par la communauté ? On pourrait répondre qu'il souhaite cette approbation afin que son idée accède au statut désiré, mais la seule assise de cette volonté serait alors le désir de faire exister ce qui lui appartient. Il n'y aurait pas beaucoup de détachement dans une telle attitude ; un soi égotiste serait au cœur d'une telle démarche. Il faudrait convaincre, tout ne serait qu'une question de rhétorique et de communication. Notre identité serait en permanence remise en question par l'assentiment collectif. Et toute idée nous tiendrait à cœur uniquement parce qu'elle serait nôtre. L'argument de possession : quelle merveilleuse apologie d'une société marchande !

De l'autre côté, si une vérité s'impose à moi comme vérité, je peux l'appréhender avec toute la distance nécessaire, avec tout le respect dû à ce qui ne nous appartient pas, avec les

précautions apportées à ce qui nous est uniquement prêté. De plus, je suis conscient du fait que cette vérité que je découvre, je l'exprime assez mal ; les mots que j'emploie maladroitement reflètent la difficulté rencontrée pour rendre adéquatement quelque chose dont je n'ai qu'une faible idée. Ce sentiment de difficulté, voire d'impuissance, me rend extrêmement sobre face à la parole d'autrui. D'une part, j'en comprends les difficultés, d'autre part, je tente de saisir chacune d'entre elles pour ce qu'elles sont, pour ce qu'elles offrent. L'esprit souffle comme il veut, quand il veut, où il veut. Chaque parole prononcée devant moi pose un défi que je dois résoudre de l'intérieur, sans la juger trop rapidement, sans me laisser aller à la facilité de la réduire immédiatement au sens qu'elle aurait si elle était prononcée par moi. La vérité devient une sempiternelle exigence : celle de creuser une mine féconde dont je ne peux guère connaître le fond. Mine qui ne m'appartient pas, qui n'appartient à personne, dont je n'effleurerai jamais que la surface.

Comment sortir d'une opposition entre la psychorigidité d'une vérité établie, toute faite, et le magma mou qui certifie que la vérité est un concept creux que chacun utilise pour se donner raison ? Le seul choix se trouve-t-il entre l'arbitraire de l'orthodoxie prédéfinie et l'arbitraire de l'opinion ? Proposons un instant le principe non pas que toute pensée est vraie, mais que toute idée est vraie. Que pourrions-nous en déduire ? Nous opposons ici idée à pensée dans le sens où une idée serait de l'ordre de l'intuition liée au simple concept alors qu'une pensée serait l'articulation de cette idée dans un agencement intellectuel plus général. La difficulté serait de déterminer non pas la vérité ou la fausseté d'une idée, mais de savoir comment traiter cette idée et lui donner sa juste place. L'idée, comme le concept, ne serait ni vraie ni fausse, mais son articulation au sein d'une pensée pourrait être jugée vraie ou fausse. Une idée ne serait jamais qu'un outil, plus ou moins bien utilisé. C'est le jugement qui serait sujet au vrai et au

faux – l'utilisation de l'idée, son incorporation – lui seul peut se tromper.

C'est ainsi que nous retrouvons le problème de la double perspective, dans la nécessité d'une coexistence de principes antinomiques. D'une part, une absence de vrai et de faux, d'autre part, l'affirmation du vrai et du faux. Car un problème se pose : où s'arrête l'idée et où commence la pensée ? Qu'est-ce qui constitue l'extension de l'idée, qu'est-ce que propose un jugement sur l'idée ? Existe-t-il une franche discontinuité ? C'est sur cette pierre d'achoppement que va buter le jugement, puisqu'en réalité, dans le fonctionnement quotidien, il n'y a pas d'idée sans pensée, ni de pensée sans idée : ce serait une impossibilité. Dans quelle mesure la totalité d'une pensée ne serait jamais qu'une seule idée, y compris dans ses articulations surprenantes ?

Puisque nous doutons – ou devrions douter – de notre capacité à déterminer immédiatement la valeur intrinsèque de ce qui est exprimé, tant par nous-mêmes que par quelqu'un d'autre, il est une pratique fort recommandable. Tout comme dans les relations sociales : faire confiance *a priori* jusqu'à preuve du contraire. Prendre toute idée pour argent comptant, recevoir sans arrière-pensée la perspective qui nous est proposée, l'accepter d'emblée, voir comment elle peut « coller », et la faire « coller » le plus longtemps possible, jusqu'à l'évidence de la dissonance ou de l'impossibilité. Laisser une hypothèse travailler en nous, la creuser de l'intérieur tout comme elle nous travaille de l'intérieur, afin de nous mettre mutuellement à l'épreuve sans abandonner trop rapidement la confrontation. Deux interlocuteurs doivent se frotter au maximum l'un à l'autre pour tirer le maximum de la discussion.

D'ailleurs, y a-t-il une autre manière de lire que de faire absolument confiance à l'auteur que nous lisons ? Prendre sa pensée comme une idée et la regarder fonctionner. Lire, c'est dans un premier temps s'abandonner à un esprit étranger, ne

pas se crisper face à une démarche qui pour nous est étrangère et étrange, c'est vouloir s'aliéner dans un regard inconnu. Au risque de s'y perdre, parce que l'on doit désirer se perdre. Ainsi l'autre devient l'unique moyen de ma propre mise en abyme, il m'oblige à devenir transparent, à me laisser transpercer l'âme par un discours étrange, voire par un idiome inconnu. Uniquement dans la mesure où je laisserai envahir mon intimité spirituelle et charnelle, je bénéficierai de la parole d'un livre, du souffle d'un auteur, de l'existence d'un être humain. Quelle est la difficulté ? Ne pas se crisper sur les mots, ni sur les paroles, ni sur les concepts, ni sur toutes les articulations qui nous gênent et nous heurtent. Les prendre pour ce qu'elles sont, pour ce qu'elles disent, sans plus ni moins, et ne pas exiger d'elles ce qu'elles ne disent pas, ni non plus leur faire affirmer ce qu'elles n'expriment pas. Laisser venir à nous l'esprit qui se tient au-delà ou en deçà des paroles et des mots. Et pour cela, suspendre son jugement, comme nous y invite la tradition.

L'idée de s'abandonner à une lecture, de céder – au moins momentanément – à une vision étrangère, considérée comme aliénante, répugne naturellement à beaucoup d'entre nous. Le simple fait d'écouter jusqu'au bout le discours de l'autre nous est parfois fort pénible ; nous souhaitons l'interrompre, et pas uniquement à cause de sa longueur. Car nous sommes généralement animés de convictions bien ancrées, nécessaires à l'affirmation de notre être. Or une crainte anime l'être de conviction que nous sommes tous à un degré plus ou moins profond et plus ou moins conscient. La perspective étrangère ne menacerait-elle pas notre intégrité ? N'annihilerait-elle pas notre petit combat personnel ? Ne mettrait-elle pas en péril notre existence, en sapant ce que cette existence connaît de plus fondamental ? Et la capacité de changer de perspective ne serait-elle pas un défaut ? N'induirait-elle pas la faiblesse de l'âme, l'indifférentisme moral et l'affadissement de l'être ?

Il est vrai que classiquement, à une prise de position claire et bien tranchée, s'oppose une sorte de no man's land du jugement que l'on nomme indifférence. Et il n'est pas question ici de nier l'indifférence et ses dangers. Bien que trop souvent, l'attitude indifférente soit une apparence qui sert à cacher des choix que l'on n'avoue pas, des choix inavouables peut-être, des choix dont l'« heureux » propriétaire n'est pas nécessairement conscient. Personne n'est radicalement indifférent. La neutralité n'existe pas, pas plus dans l'esprit humain que dans la vie ou la matière. À la rigueur l'indifférence est une qualité qui s'acquiert, personnellement ou culturellement, mais elle reste toujours relative : l'indifférence vis-à-vis de telle ou telle chose se crée, se justifie ou s'explique par l'attachement à une autre. L'indifférence comme vertu suprême qui nie tout désir ou toute passion utilise comme levier l'attachement à une sorte de qualité ou manière d'être qui à elle seule transcende toute autre forme de désir.

Douleur et consolation

L'impression de souffrance liée à l'évocation d'une vérité insaisissable peut s'avérer pénible. Toutefois, au lieu de regretter cette dépendance éternelle et inévitable de notre existence à quelque inatteignable satisfaction, situation considérée comme un handicap et un boulet, pourquoi ne pas l'envisager comme la simple et indispensable possibilité de l'exercice d'être. Le mot exercice s'employant ici dans le sens noble de l'exercice d'une profession ou d'un art. Tout art ou toute profession a ses contraintes, sans lesquelles il n'y aurait plus ni art, ni profession. Le peintre peut penser à ses couleurs, à sa toile et à ses pinceaux comme des limitations de sa pratique. L'architecte peut parfois concevoir la rigidité et la lourdeur de ses matériaux comme des facteurs qui l'empêchent de réaliser ce qu'il voudrait. Mais de la même manière, sans les limites de cette matérialité, l'un comme

l'autre ne serait ni peintre ni architecte. Cette qualité serait une nature embryonnaire enfouie au plus profond de leur âme, qualité humaine que grâce aux qualités qui lui sont propres la matérialité aura permis de manifester et développer. La contrainte est condition de l'art, condition de l'exercice.

Il en va de même pour notre existence, qui connaît ses multiples lourdeurs et rigidités, ses limitations et ses manques, dont il nous reste à prendre conscience et à travailler. Matérialité de l'être, avec sa propre résistance, qui n'est pas uniquement celle de la mécanique, avec sa propre logique ou son extension, qui n'est pas uniquement celle de l'espace, avec sa propre temporalité, qui n'est pas uniquement celle des transformations chimiques ou biochimiques. Cette matérialité spécifique est celle qui tresse l'écheveau de chaque être. Une question s'impose : comment pouvons-nous aimer ces limitations ontologiques qui à l'instar des limitations de notre chair nous font souffrir, quand elles ne nous font pas périr ? Comme il est facile de pleurer la finitude, quoi de plus naturel ! Comme il est facile de haïr la finitude, quoi de plus légitime ! N'est-ce pas là le lot de la conscience, celui de l'être humain qui confronte sans cesse la brutalité du fini, de l'imperfection et du manque ? Que répondre ? Mais en revanche, s'il conçoit le fini, n'est-ce pas parce qu'il peut envisager l'infini ? S'il connaît l'art, comme nous l'avons dit, c'est parce qu'il connaît la finitude. L'art le fait pleurer et le fait souffrir en lui renvoyant au visage sa propre finitude, mais ne nous y méprenons pas : pour être visible et saisissable, cette finitude doit nécessairement être représentée sur le canevas vierge de l'infini. La détermination du lieu doit s'inscrire dans l'immensité de l'espace. Et cet infini qu'il perçoit plus ou moins bien au travers de la matière, au travers de l'épaisseur matérielle, au travers de l'épaisseur spirituelle, accompagnera son existence comme une petite lanterne rouge illuminant selon ses faibles moyens sa morne existence.

Est-ce d'une consolation dont il est ici question ? D'une récompense ? D'une compensation ? D'une diversion ? Tu souffres, camarade, mais tu as dans la vie un petit plus qui te fera quelque peu oublier, un alcool subtil qui égaiera ta morne existence, une distraction qui te fera oublier tes déboires, ou même un narcotique puissant qui allégera ta peine. Insoutenables conséquences que celles d'une telle perspective.

Peut-on aimer l'autre dans une telle vision des choses ? Peut-on encore s'aimer soi-même ? Peut-on encore aimer, alourdi par le poids des chaînes, attaché au fond de sa prison ? Le petit rayon de lumière qui passe miraculeusement à travers la lucarne suffira-t-il à nous faire accepter de pardonner au monde l'arbitraire de notre cruelle détention ? À moins encore de croire que celui qui nous apporte cette fragile lueur n'a rien à voir avec les geôliers sadiques qui conçurent cette horrible prison. Merci à l'un tandis que je voue l'autre ou les autres à l'éternelle damnation. Une seule idée m'obsède alors, fuir pour toujours ce lieu malsain, me nourrir exclusivement de cette jouissive clarté, vivre en elle et uniquement là, et à la rigueur, si je puis envisager une telle hypothèse, retrouver et étreindre à jamais le mystérieux dispensateur de lumière.

Grossière erreur, du moins si elle se maintient dans le temps. La position qui peut être appropriée et utile, sinon juste, dans la limitation d'une extension déterminée et précise, devient une faille impardonnable et dangereuse si elle se prolonge indéfiniment ou s'extrapole dans la démesure. Car le rayon lumineux n'est lumineux que par sa rencontre avec ce qu'il n'est pas. Comment pourrait-il s'illuminer lui-même ? Qu'y aurait-il à voir qui ne serait déjà vu ? Que serait le don sans le réceptacle ? Où serait l'accomplissement sans le principe de retardement qui valorise l'action ? Sans amenuisement et sans perte, rien n'est rien ; le monde n'est qu'un tourbillon de poussière, constitué de perte et d'impureté. L'histoire se tisse sur la trame insaisissable de l'éternité, cette originalité virginale qui accorde que le temps lui soit arraché. Brume obscure qui généreusement procure à l'éther translucide et diaphane le sens et l'existence dont il serait absolument privé. Car la lumière n'est pas de la lumière, puisque la lumière n'existe pas. Seul existe le repli temporaire et nuancé d'une opacité, opacité qui ici et là s'abandonne et renonce à elle-même, qui humblement oublie d'affirmer, sinon d'imposer, l'ombre ostentatoire de sa propre présence.

La nuit est le lieu même de la fécondation. Tout en vient. Tout ce qui est voit le jour à un instant donné, et le perd à un autre. Rien n'est au jour, tout y vient, et tout vient de la nuit. Car la nuit est mère de toute distinction. La nuit est porteuse du possible et de l'indéterminé, elle est porteuse de lumière. Ainsi en va-t-il de la vérité, aussi perd-elle sa substance et sa vitalité quand une parole malencontreuse et misérable l'affuble de l'accoutrement du mépris. Elle ne saurait vivre par elle-même, en elle-même. Qu'est-ce que la vérité, sinon un repli du monde sur lui-même ? Sinon une tentative de ressaisissement de l'être, un dédoublement de la matière, un bourgeonnement de vie à partir duquel cette vie se regarde et s'étreint ? Une vérité n'est pas une vérité sans s'articuler dans l'ordure et la boue. Une vérité ne s'étale jamais dans l'insolence, elle n'est jamais inscrite en lettres d'or dans un ciel azuré. Bien qu'elle-même se connaisse dans le repli et la contraction de sa pure lumière. Mais enfin, l'inverse est tout aussi vrai.

Éphémère et permanence

Ainsi la vérité ne peut être dite, elle ne peut être qu'effleurée. Au grand dam de tous ces esprits grossiers, habitués au marteau et à l'enclume de la ratiocination ou de l'évidence. Frappés par sa fluidité aérienne, irrités par sa nature insaisissable, fréquemment ils préfèrent comme les singes se suspendre aux arbres, ou marcher sur la tête et les mains, et conclure que la vérité n'existe pas. La fatuité ne les effraie pas ; ils classent sans état d'âme, décrètent sans vergogne, et se croient heureux d'avoir pu tirer ainsi leur épingle du jeu. « Soyons pragmatiques !, disent-ils parfois, pourquoi s'embarrasser de notions aussi creuses et aussi peu pratiques ? Traitons le problème entre nous, mettons-nous bien d'accord sur ce que nous voulons, et ne nous compliquons pas la vie sans raison. Nous avons si peu de temps à vivre, sachons le gérer comme il faut et bien en profiter. Qu'avons-nous besoin

de quelque hurluberlu qui un beau jour jaillira comme un pantin de sa boîte en s'écriant qu'il a enfin trouvé ? Soyons responsables, la pensée est un acte collectif, sans le consensus elle n'est rien ». Pour eux, ce qui n'est pas dit n'est pas dit, ce qui n'est pas pensé n'est pas pensé, et ce qui n'est pas là n'est pas là. La nuit est faite pour dormir et rêver, le jour pour veiller et calculer. Sans un minimum d'organisation, on ne sait plus où l'on en est.

Ces paroles pourront sembler au lecteur ne détenir pour seule et unique vertu que celle de la métaphore. Mais la petite différence de perspective dont il est ici question n'implique-t-elle pas de profonds bouleversements dans les actes humains ? Par exemple, qu'est-ce que l'argent ? Est-il la possession d'un pouvoir donné de se procurer ce dont nous avons besoin pour notre consommation quotidienne ? De ce point de vue, plus on le dépense, plus il part, moins il en reste, moins on en a. Ou bien est-il la possibilité d'engendrer la richesse que l'on n'a pas encore ? Auquel cas, plus il s'envole, plus on en recevra, c'est-à-dire, paradoxalement, moins on en a, plus on en a.

N'est-ce pas sur ce statut du possible, et son opposition à l'immédiat, que s'articule toute discussion économique de fond. La richesse est-elle ce que l'on a ou bien ce que l'on peut avoir ? Répondre que ce sont les deux ne résout en rien le problème ; reste la difficulté essentielle : déterminer la nature du rapport en ces deux termes, et cerner la dynamique qui les relie.

Car toute dynamique s'articule autour d'un ancrage, sorte de levier présupposé stable, sur lequel s'appuieront le changement et les transformations. Car il n'est de mouvement sans constante, aussi ténue ou impalpable soit-elle. Il n'est de transformation sans une certaine pérennité. Sans une forme ou une autre d'invariance, il n'y aurait pas une transformation mais une multiplicité d'entités radicalement distinctes, les unes apparaissant et les autres disparaissant. Quand j'aperçois quelqu'un et que j'affirme qu'il a changé, c'est bien que je reconnais chez lui certaines caractéristiques qui se sont maintenues, sinon je ne le reconnaîtrais pas du tout et de fait je ne pourrais jamais affirmer qu'il a changé.

Et si accepter la notion de vérité signifiait simplement l'acte de reconnaissance d'une continuité, d'une permanence, d'une unité, aussi imperceptible et microscopique que soit l'entité ou la qualité en question, au point que les notions d'entité ou de

qualité puissent elles-mêmes parfois presque représenter une usurpation de terme. Or non seulement nous accepterons cette hypothèse, mais nous nous y accrocherons, uniquement par défaut, parce que toute autre hypothèse serait impensable : elle empêcherait de penser. Si penser implique d'appréhender la validité d'un terme, le lien tissé par un objet, penser implique de saisir l'universalité d'un concept, encore faut-il que ce concept soit universel. Or qu'est-ce qui fait qu'un concept est universel ? Contrairement au singulier que l'on ne rencontre qu'une seule fois, l'universel se retrouve à de nombreuses reprises : chaque fois qu'un singulier comporte les caractéristiques communes à lui-même et à d'autres singuliers. Ainsi la caractéristique de l'universalité est celle de la répétitivité ou de la communauté : « Les hommes mangent des pommes ». Ce qui a trait uniquement à l'événementiel est de l'ordre du singulier : « cet homme mange cette pomme ». Toutefois, strictement parlant, comme tous les singuliers, ce singulier est un faux singulier, puisqu'il s'exprime à travers des concepts, à travers des universaux : homme, mange et pomme. Un véritable singulier serait : « X, Y, Z ». Mais cela est impensable : on ne voit pas pourquoi il faudrait distinguer X de Y de Z. Ce n'est pas que « X, Y, Z » soient nécessairement faux, mais nous ne pouvons pas le savoir.

Jeux de langage

Expliquons-nous. Imaginons que je rencontre un explorateur qui revient d'un pays exotique. Il me raconte que là-bas « le sagne graupe les mariots ». Le sagne est un animal étrange dont il n'a vu qu'un seul spécimen. Le verbe grauper signifie le geste étonnant de faire rouler un objet par saccades avec sa queue. Les mariots sont des fruits bizarres qui ne ressemblent à rien de ce que nous connaissons, quelque chose entre la banane et le pamplemousse. La phrase n'aura pas le moindre sens si je ne reconnais pas d'autre utilisation de ces mots, si je ne les universalise pas, si je ne crée pas une continuité entre

cette phrase et d'autres phrases. Car le sens est avant tout un rapport, un lien, une direction. Toutefois, si j'ignore uniquement ce qu'est un sagne, je saurai qu'il graupe les mariots. Si j'ignore uniquement ce qu'est un mariot, je saurai que c'est ce que graupe le sagne. Si j'ignore uniquement ce que grauper signifie, je saurai que c'est le rapport existant entre le sagne et le mariot. Toutefois diverses erreurs sont possibles. Il se peut que d'autres animaux graupent les mariots, auquel cas je confondrai le sagne avec la taupe bariolée. Il se peut que le sagne graupe d'autres fruits, auquel cas je confondrai le mariot avec la pomme bananière. Il se peut que le sagne marbe aussi les mariots, auquel cas je confondrai marber et grauper.

Quand l'explorateur me raconte son histoire, dans son aspect anecdotique elle reste de l'ordre du récit. J'accepte ce qu'il me relate, je ne peux pas vérifier. Je tente de comprendre ses paroles, surtout s'il me parle de choses que j'ignore complètement ; je tente de reconnaître ce qu'il dit, afin de me dépayser et me retrouver dans ce territoire inconnu. J'en élabore lentement une carte mentale, par rapport à ce que je connais déjà. Deux types de lecture sont alors possibles. Soit l'aspect récit : je me laisse bercer par l'exotique et la fantaisie, j'écoute alors les mots et ce qu'ils relatent comme des événements qui me fascinent par leur étrangeté. Soit l'aspect scientifique : j'analyse et mets à l'épreuve tout ce qu'il me raconte par rapport à la logique interne de l'histoire et par rapport à ce que je connais déjà. Soit je suis un auditeur confiant ou naïf, soit je suis un auditeur critique ou sceptique. Soit je suis porté par la nouveauté dans son surgissement, soit je suis attaché à l'ancrage du déjà-là.

Voyons maintenant comment cela affecte le problème de la vérité. Toute chose – ou phénomène – est absolument singulière. Toute chose – ou phénomène – s'articule dans un rapport à ce qu'elle n'est pas. Ces deux propositions seront toujours vraies, simultanément et absolument. Même l'ombre

ou la connaissance d'une chose n'est pas cette chose. Même la plus originale des existences est en quelque sorte la projection d'autre chose. Rien n'est qui ne soit simultanément dans la singularité et dans la continuité. Il est vrai de dire que Paul est un homme, mais il est tout aussi faux de dire que Paul est un homme. Car Paul est cet homme-ci, et le décrire comme un homme est une affirmation terriblement aplatissante ou réductrice. Qui arrive à se prendre pour une généralité ? Votre maison est-elle vraiment une maison ? N'y a-t-il pas dans la singularité une vérité spécifique qui dépasse toute généralité ? Alors, où se trouve la vérité, dans l'événement ou dans la généralité ?

Le poète nous fait saisir la spécificité de sa perception des choses, des sentiments et des êtres. Le peintre celle de sa vision. Le musicien n'a même plus d'objet à raconter. N'y a-t-il donc plus possibilité de vérité dans l'art ? Plus de mise à l'épreuve ? Pourtant, quand une œuvre me touche, il y a bien reconnaissance : elle éveille en moi quelque chose qui était déjà là. Et une œuvre me touchera dans la mesure où elle éveillera ce déjà-là. Ne pourrais-je pas affirmer que l'œuvre est vraie dans la mesure où elle rappelle en moi quelque chose, où elle fait appel à une cohérence ? J'affirmerai donc que plus cette chose sera vaste et profonde, plus l'œuvre sera vraie, car c'est ainsi que se manifestera son universalité. En sa capacité de me bouleverser, d'atteindre l'unité la plus fondamentale de mon être, l'unité de tous les êtres, la parole ou le geste, quelle qu'en soit la forme ou la nature, elle aura manifesté son degré de vérité. Ce sera là sa mise à l'épreuve.

Mais ce qui bouleverse l'un ne bouleverse pas l'autre, objectera-t-on à raison. Où se trouve alors l'universalité de l'acte ? N'en est-il pourtant pas rigoureusement de même pour la vérité des paroles et des propositions syntaxiques ? Là aussi il est fait appel à une cohérence individuelle, qui résonnera chez l'un et pas chez l'autre. Sinon il n'existerait pas une telle diversité d'opinions. Là aussi on peut demander où se niche

l'universalité. Tentons une réponse à cette objection. D'une part, l'universalité, conventionnelle, se nicherait dans le fait qu'une communauté d'esprits s'accorde tacitement sur la même formulation. Mais à cela on peut objecter qu'un groupe entier peut sans aucune difficulté se tromper ; cela se serait déjà vu. Une telle constatation participe d'ailleurs de la plus grande banalité, dire le contraire serait assez étonnant. D'autre part, l'universalité se fonde sur le simple fait pour l'esprit individuel de penser l'universalité. Bien entendu il n'est pas moins faillible que le groupe. Il l'est plus d'une certaine manière, parce que nul ne le met à l'épreuve ; il l'est moins d'une autre manière parce qu'il est autonome et ne se sent pas obligé de pactiser avec quiconque. Ce n'est donc ni le groupe ni l'individualité qui garantissent l'universalité. Qu'est-ce alors ?

Mise à l'épreuve

À notre bonne habitude de pratiquer la double perspective, demandons-nous par simple réflexe si ce n'est pas dans cet entre-deux, entre le singulier et le collectif, que se trouve l'universalité. Quelque chose dans l'écart entre le même et l'autre. Car il est vrai qu'*a priori* une idée jaillit principalement d'un esprit individuel. Bien que l'on ne puisse nier qu'il existe un phénomène qui ressemble à de la pensée collective, qui relève de l'époque, de la culture ambiante ou de la mode. La proximité et l'intimité des êtres réussissent à engendrer des processus relativement communs de pensée – une sorte de pensée à plusieurs –, ou condition structurelle de la pensée, mais en dépit de cette simultanéité, force est de constater que c'est l'individu qui formulera en fin de compte une idée. Quelque chose distinguera toujours une pensée singulière d'une autre. On peut ajouter que cette singularité est aussi la singularité du moment. Y compris chez un même individu, la même idée reviendra très difficilement de manière parfaitement identique. Sauf à se rigidifier dans des formes

articulées au travers d'une pensée mécanisée, ce que l'on appelle entre autres l'obsession ou la sénilité.

Le rôle plus spécifique de la communauté dans la pensée semble être à la fois un rôle fondateur et un rôle critique. L'altérité met en permanence l'individu à l'épreuve. Elle le questionne, l'interpelle, le contredit, elle l'oblige à penser et repenser. En même temps elle lui procure des éléments de pensée déjà faits. L'individu n'a pas à recréer une langue et une culture. Il profite du travail déjà accompli. Là, c'est lui qui joue un rôle critique : il se doit de questionner l'altérité afin de mettre à l'épreuve la cohérence « clés en main » que la société prétend lui fournir. Tout cela serait d'une grande banalité à formuler si ce n'est que notre conscience oublie bien souvent les conséquences d'une telle perspective : la délocalisation de l'acte de la pensée.

Prenons un sculpteur. Certes, il a à l'intérieur de sa tête l'idée de l'œuvre qu'il souhaite accomplir. Ou peut-être ne l'a-t-il pas avant de toucher la glaise. Mais quoi qu'il en soit, le contact entre ses mains et la matière qu'il souhaite travailler ne participent-ils pas du processus de la pensée ? Cette possibilité de contact auquel participent simultanément les mains et la nature de la glaise n'est-elle pas constitutive de la pensée du sculpteur ? On pourrait envisager ce problème de manière totalement réductionniste, soit en disant que ses mains feront ce qu'elles pourront de la glaise par rapport à l'idée initiale, soit en disant que la glaise permettra ce qu'elle pourra ou voudra du résultat attendu, soit encore en affirmant que le résultat final ne sera qu'une pâle approximation de l'intention de l'artiste. Mais en réalité ne peut-on pas affirmer que les mains et la glaise sont constitutives de la pensée du sculpteur ? Autrement dit, le sculpteur pense avec ses mains et avec la glaise, à travers ses mains et la glaise. C'est ce qui d'ailleurs fait de lui un sculpteur réel, un sculpteur en acte, par rapport à un simple potentiel de sculpteur. Le sculpteur qui ignore la glaise n'est pas un sculpteur, au sens strict du terme,

il n'est rien. Et connaître la glaise, n'en déplaise aux purs esprits, signifie que la glaise participe de la pensée du sculpteur. La connaissance n'est pas un cabas où l'on dépose des choses. Elle ressemble plus à un corps qui, en absorbant et en se nourrissant d'éléments qui lui sont étrangers, les fait participer de son être. Ces éléments viennent ainsi modifier son être propre, ils altèrent à des degrés divers la nature de cet être. Nous sommes ce que nous mangeons, comme nous sommes ce que nous connaissons, comme nous sommes le lieu où nous vivons.

Une telle vision des choses pourra déplaire à ceux qui envisagent le lieu intérieur de leur être comme un endroit mystérieux, sacré et inatteignable, tout-puissant siège du singulier, qu'aucune réalité extérieure ne modifiera jamais. Sans totalement se l'avouer, beaucoup pensent ainsi. De là provient la résistance à penser ensemble. On pense dans son coin, on calcule, on complote, on prend du monde ce qui nous arrange et on rejette ce qui nous agace et nous déplaît. Sans voir que le siège de notre être se trouve aussi à la périphérie. La peau n'est pas une simple protection contre les agressions de l'univers entier, elle est le lien vivant, le cordon ombilical qui nous lie à la matrice où nous évoluons durant notre existence entière. Les sens ne sont pas de passifs récepteurs du monde extérieur dont les informations sont traitées ensuite par un cortex considéré comme une unité centrale et toute-puissante. Comme la peau ils constituent notre pensée. Ils en sont le siège, au même titre que le cerveau. D'ailleurs le cerveau n'est-il pas sur le plan embryologique un repli compliqué de la peau ?

La peau est donc l'intérieur de l'être, puisqu'elle est son assise, de même que les différents autres organes des sens. Les fondations de la maison ne sont pas extérieures à son entité de maison, dans la mesure où toute la construction repose sur ce qui en fin de compte est une limite. Mais cette limite, l'interface entre la terre et l'architecture, n'est pas extérieure à

la maison, elle en est même la pierre angulaire. Les murs eux-mêmes ne sont-ils pas par excellence le lieu de la maison ? Pourtant nous n'habitons pas les murs, ni le toit. Prenons un autre exemple, plus dynamique : celui de la feuille d'un arbre. Où se trouve la réalité de la feuille sinon à sa surface ? Sa surface, en sa capacité de capter les rayons lumineux est l'essence même de la feuille. C'est là que la réalité foliaire s'accomplit, c'est là que d'une certaine manière se trouve le centre névralgique de la feuille. Et pour rester dans l'analogie végétative, prenons une graine, qui au contraire de la feuille cherche à minimiser sa relation au monde extérieur : elle est ronde, la forme géométrique à surface minimale, car c'est ainsi qu'elle se protège de l'environnement, jusqu'au moment approprié. Elle se déploiera uniquement lorsque les conditions de chaleur et d'humidité seront adéquates à la survie de la future plante. Elle s'ouvrira dès lors au monde, qui constituera son être, ou du moins y participera.

Cohabitation et corps à corps

Dans cette double forme de la graine et de la feuille, nous découvrons la double perspective de notre être, celle de notre pensée. Certains individus sont surtout des feuilles ; légers, ils volent au vent, ils absorbent tout ce qui les effleure, ils sont principalement déterminés par l'extérieur. D'autres sont des graines ; pesants, ils sont renfermés sur eux-mêmes, ils ne prennent que ce qui existe en eux, ils fonctionnent en vase clos. Ces deux images ne sont que des archétypes, car nul ne peut vivre exclusivement comme une feuille ou une graine. La feuille possède aussi son fonctionnement intérieur, et la graine ne peut ignorer radicalement le monde. En réalité tout être fonctionne à travers ce double siège, cette double perspective, de l'intériorité et de l'extériorité. Tout être opère autour – ou au milieu – d'un axe bipolaire, dont chacune des limites est un centre. Limites insaisissables, points de fuite qui s'échappent à l'infini mais qui pourtant constituent les seuls ancrages. Et c'est entre ces deux infinis, dans cette béance qui est la matière vive des choses, que se trouve le siège de chaque être. C'est cette béance qui détient la seule légitimité pour prononcer le pronom « je ». C'est de cette béance que je peux simultanément envisager l'affirmation et la négation de mon être, c'est uniquement de cette béance que peut s'exercer une véritable liberté. Car ni la graine, ni la feuille en elles-mêmes ne sont libres. La première s'asphyxie par excès d'elle-même, l'autre par excès du monde.

Alors, qu'en est-il désormais de l'universalité et de la vérité ? Leur nature ne peut être que double, intérieure et extérieure, relative à soi et relative au monde, subjective et objective, intrinsèque et extrinsèque. Cette impossible cohabitation doit être prise en charge, en dépit des difficultés réelles qu'elle comporte. Il ne nous faut ni refuser la vérité en arguant de la subjectivité, ni brandir la vérité en s'appuyant sur l'objectivité. Dans le premier cas nous trouvons l'artiste, archétype de l'intimité des croyances et des sentiments, qui

crée son propre monde, dans le deuxième nous trouvons le scientifique, archétype de la pratique efficace et de la connaissance du monde. Vieux dualisme qui partage tout être singulier. Et sur le champ de bataille de cette fracture chacun est prêt à prendre parti afin de pourfendre l'adversaire, réprimant du même geste l'altérité vitale qui est en lui.

Le scientifique met à l'épreuve la cohérence du monde, tel qu'il peut se la formuler. Bien que par déformation professionnelle il oublie bien souvent la deuxième partie de cette phrase. Tant que cela marche, cela doit être vrai. Il est si facile de croire que le fait de pédaler suffit à faire avancer la bicyclette, plutôt que les principes physiques fort complexes dont parfois on ne soupçonne pas le moindrement l'existence, ou que l'on oublie. Ces principes nous intéressent uniquement dans leur manifestation, manifestation dont nous ignorons totalement le statut de manifestation. Nous les prenons pour des certitudes auto-évidentes. Le mécanicien qui sait réparer la voiture lui aussi ignore en majeure partie les principes physiques qui rendraient compte de ce fonctionnement. Quant au physicien qui est capable de nous les expliquer aujourd'hui, s'il survit le moindrement, le pauvre assistera certainement à une remise en cause substantielle des formulations qu'il utilise.

Ainsi le principe de la science expérimentale se base fondamentalement sur le fait qu'un principe est vrai s'il est toujours opératoire, dans les limites d'un cadre bien déterminé. De ce point de vue, la science se vérifie par son efficacité, ce que l'on pourrait qualifier d'aspect technique. Le scientifique qui se cantonne à cette efficacité locale pourrait donc être considéré comme un technicien. Toutefois, s'il décide d'universaliser sa problématique en mettant à l'épreuve le principe local à d'autres principes locaux ou à des principes plus généraux, il acquiert son statut de scientifique. Pourquoi faudrait-il distinguer ces deux pratiques, au point de leur attribuer deux noms différents ? Est-ce une simple question de

quantité de savoir ou du nombre d'années d'études ? Ou n'y a-t-il pas un basculement qui mérite que l'on s'y arrête ?

En effet, un scientifique donné pourrait être au fait de très nombreux domaines, tout en les concevant de manière restreinte et catégorisée. Est-ce la quantité qui changera la situation ? Ou n'est-ce pas plutôt le fait de mettre les domaines les uns à l'épreuve des autres ? Prenons le cas de l'éthique, qui est un des aspects les plus flagrants de la manière dont la science peut se confronter ou ne pas se confronter à elle-même, au travers du sujet responsable de cette science : l'être homme. Au-delà de l'aspect purement humain de la question, il doit y avoir d'importantes implications épistémologiques. La prise en charge du sujet ne peut pas se résumer simplement au fait d'ajouter un supplément d'âme à une science dont le domaine de réflexion se restreindrait à des questions purement matérielles et quantitatives. Un corps à corps doit bel et bien se mettre en place et s'effectuer.

Vérité et circonstances

Penser le sujet est un basculement, en ce sens que le processus de connaissance repart en amont par rapport à lui-même. Il ne se prend plus comme acquis mais se postule comme hypothèse de départ, hypothèse sans laquelle rien ne peut être ni pensé. Si le sujet est une hypothèse, s'il n'est plus pensé comme une évidence dont on n'a même pas besoin de parler, ses idées de base, les prémisses à travers lesquelles il opère sont encore plus de l'ordre de l'hypothétique. Le sujet pensant pose ainsi à tout instant devant lui les bases de sa propre pensée, prêt à les revoir, à les repenser, à les reformuler. Il se tient à chaque instant prêt à penser l'impensable, par jeu, par hygiène mentale de base, par souci d'exercer une véritable liberté de choix et de réflexion.

La vérité n'est plus pour lui un certain nombre d'axiomes à portée limitée qu'il s'agit de bien savoir appliquer, à partir desquels il faut en permanence bricoler. Elle incarne surtout une exigence. Celle de l'intégrité qui n'a rien à perdre sinon elle-même ; celle qui est prête à se risquer afin de mieux s'assumer. Se risquer, c'est-à-dire accepter de se dévêtir d'une image afin de mieux l'ausculter, afin d'en éprouver la légitimité. Car bien souvent, le non-dit d'une pensée, à force de ne plus être ébranlé ni oxygéné, se durcit comme de la vieille crasse, et devient un véritable carcan pour la pensée.

Bizarrement, si la vérité n'est plus une série de formulations mais une exigence, nous la voyons basculer, elle ne revêt plus l'apparence exclusive de l'objectivité, mais aussi celle de la subjectivité. A-t-elle pour autant perdu son universalité ? Une telle conclusion impliquerait des conséquences étranges. Les propos que je pourrais tenir sur tel ou tel sujet auraient accès au statut d'universalité, mais la perspective d'où je me tiens pour les formuler, la souche d'où jaillissent ces pensées n'aurait en aucune façon la possibilité de prétendre à ladite universalité. N'y aurait-il pas dans la créativité humaine singulière quelque qualité supérieure à l'objet créé ? La sculpture détiendrait donc un statut supérieur à celui du sculpteur qui l'a façonnée ? Certes, comme nous l'avons exprimé, il n'y a pas de réel sculpteur sans sculpture, ce serait une aberration de la pensée. Mais il y a là une précision à apporter. Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de sculpture, mais avant tout parce que l'homme qui n'a pas sculpté n'a pas incorporé en lui-même la nature de la glaise et la capacité de ses mains d'agir sur cette glaise. Autrement dit, il n'est pas sculpteur pour la bonne raison qu'il n'a pas sculpté et ne s'est donc pas mis à l'épreuve, non pas parce qu'il n'a pas prouvé aux regards étrangers son état au moyen de sculptures.

« Vous chipotez ! Si le sculpteur s'est mis à l'épreuve de la glaise, il existe nécessairement des sculptures pour en témoigner... Où est la différence ? Vous compliquez la

manœuvre sans raison ». Certes la manœuvre est un peu plus compliquée, ou plutôt épurée, mais par souci de vérité : celle de ne pas réduire les principes à l'évidence de leur efficacité. Danger du pragmatisme qui réduit la pensée à l'immédiat de son effectivité. On ne voit pas dans ces cas-là à quoi servirait la culture, sinon à procurer un léger vernis fort à propos dans les soirées mondaines. Danger d'accorder la primauté au résultat, au détriment du processus d'engendrement, au détriment de la possibilité, au détriment de l'imprévu et de la nouveauté. Le monde devient dès lors une totalité écrasante, horizon de toutes les ambitions et de toutes les obsessions, où disparaît le singulier.

Qu'est-ce qu'un sculpteur sans sculpture ? nous répondra-t-on, à raison. Narcissisme du sujet satisfait de lui-même, être fat nourri à satiété de la vanité de ses propres intentions. Il est si facile de se poser comme entité sacrée, reine, roi ou demi-dieu, comme si le simple fait d'exister, de penser ou d'élucubrer nous accordait le droit à toutes les illusions, à toutes les démesures, à toutes les prétentions. L'enfant croit que le monde lui appartient, qu'il lui revient de droit ; il est difficile de se déshabituer d'un tel sentiment de sécurité. Que de pièges guettent la pauvre vérité !

Incontestablement, ce qui est vrai à un moment donné ne le sera pas nécessairement à un autre. Pas uniquement pour des raisons extérieures, mais à cause de la nature du sujet. Une même parole peut être prononcée par un même individu à différents moments, et sans que l'objet de cette parole ait le moindrement changé elle sera vraie dans un cas et fausse dans l'autre. Par exemple, on me demande si Paul est chez lui alors qu'il y est. Je réponds que non, car je crois qu'il s'est absenté. Puis apprenant sa présence, pour diverses raisons, je réponds à nouveau par la négative. Paul a toujours été là, j'ai toujours nié sa présence, mais pour deux raisons différentes : la première fois par ignorance, la seconde par envie de sauver la

face, mentir ou autre. Le statut épistémologique de mon erreur est-il identique dans les deux cas de figure ?

Si j'adhère à une notion de réalité purement objective, les deux cas reviennent au même. Ma parole ne correspond pas à la réalité extérieure, et cela suffit à la disqualifier. Toutefois, comment savoir que Paul n'est pas chez lui ? Soit parce que je l'ai vu, soit parce qu'on me l'a dit, soit parce que sachant qu'il doit être ailleurs j'en conclus qu'il ne peut être chez lui. Le premier cas est une vérification empirique, où je dois faire confiance à mes sens. Le deuxième est un argument d'autorité, où je dois faire confiance au jugement d'une tierce personne. Le troisième est une spéculation basée sur une analyse de cohérence, où je dois faire confiance à mon propre jugement. Il est clair que ces différents cas de figure ne reviennent pas au même. L'information en soi ne change en rien, mais il n'en est pas de même pour ma propre pensée.

Vérité et responsabilité

Tentons d'aborder le problème de la vérité sous un autre angle : celui de la responsabilité. Ceci afin d'aborder la vérité non pas comme formulation, mais comme une tension. Partons du principe suivant : « je suis responsable de l'univers tout entier de la même manière et dans la même proportion où je suis responsable de moi-même ». Afin de mieux comprendre, on pourrait aussi proposer : « je suis responsable de moi-même de la même manière et dans la même proportion où je suis responsable de l'univers tout entier ». C'est-à-dire que l'extension de cette responsabilité est infinie, bien qu'en même temps restreinte et arbitrairement finie. Être responsable, c'est répondre, répondre de ses actes, répondre de ses paroles, répondre de ses pensées, dans le sens où une cohérence répond, puisqu'elle doit faire écho à elle-même. Cette responsabilité est infinie parce que l'univers entier s'offre à moi, comme je suis offert à moi-même. Je ne peux

pas plus faire de l'univers ce que je veux que je ne peux faire de moi-même ce que je veux. Je peux en conclure que ni l'un ni l'autre ne me sont consacrés ou complètement abandonnés. Mais ils me sont offerts, comme ils sont offerts à chacun d'entre nous. Ils me sont offerts comme m'est offert un livre. Je ne peux pas en faire ce que je veux, puisqu'il est déjà écrit ; les feuillets qui le composent ne sont pas des pages vierges. À moi simplement de le lire, et de souligner les passages autour desquels s'articulera ma lecture, puisque par définition une lecture ne sera jamais neutre. La neutralité est absence. Ainsi, avant d'être lu, le livre est là, fermé sur lui-même, il est un tout indivisible, magma indéchiffrable et secret. Est-ce vraiment un livre ? Ce n'est qu'une hypothèse gratuite de ma part. Illusion d'optique, empaquetage original. Il s'agit peut-être d'une jolie boîte de bonbons, ou un morceau de ces rayonnages en carton qui servent à remplir et décorer les bibliothèques.

Un livre n'est pas un livre avant d'être lu. Donnez-le à votre chien, vous verrez si ce livre est vraiment un livre. Certes cet objet détient sa propre spécificité : il a un poids, une composition chimique, un nombre précis de pages ; il est constitué par de nombreux processus physiques, mais il n'est un livre que s'il est lu. « Toutefois, il est déjà un livre parce qu'il peut être lu », nous répondra-t-on. Évidemment. Mais son statut de livre possible en fait-il un livre ? L'idée de livre que j'ai en tête constitue aussi un livre possible, mais pour autant elle n'est pas un livre. Un livre est un livre dans ce croisement mystérieux et banal entre l'intention d'un auteur couché sur le papier et le regard d'un lecteur qui l'accepte en tant que tel. Sinon, c'est autre chose : une intention de livre peut-être, non encore réalisé, ou un quelconque objet livré aux aléas du commerce.

Ainsi le pauvre lecteur se voit soudain chargé d'une lourde responsabilité : il est celui qui peut faire être ou ne pas faire être à la fois le livre et l'écrivain, puisque l'écrivain sans livre

n'est pas non plus un écrivain. Et le peintre, ou le musicien, est-il réellement peintre ou musicien sans l'acquiescement de ses voisins ? Le monde est-il donc le monde sans le regard de celui qui le prend comme monde, sans la parole de celui qui le déclare comme monde ? On répondra ici que le monde n'a pas attendu que je sois là pour être ce qu'il est. Mais il n'est pas sûr que sa nature fût alors celle d'un monde, ou du moins, même en acceptant le mot de monde, le sens accordé à ce terme en variera grandement. Le monde est-il le noir chaos d'où jaillit une multiplicité infinie, ou bien l'harmonieux arrangement des lois qui aménagent l'être, ou encore ce non-lieu où pullulent une infinité d'êtres privés de tous rapports entre eux ? Ces quelques positions, parmi bien d'autres, restent fort défendables, et elles auront été défendues. Toutefois, dans un cas et dans l'autre, s'agit-il du même monde, peut-on utiliser le même terme ?

Chaque regard fait être le monde. Tragique et lourde tâche qui nous incombe, et devrait nous oppresser, puisque chaque réponse que nous accordons à cet être informe, qui nous appelle, de près et de loin, laisse émerger l'immensité d'un instant fulgurant, ou la banalité d'une éternité silencieuse. Puis à la réponse des paroles, des pensées et des actes, répondent d'autres paroles, d'autres pensées, d'autres actes. Responsabilité. Cohérence qui engage, qui nous fait nous répondre à nous-mêmes, et en nous répondant à nous-mêmes assure une épaisseur à un monde qui sans cette cohérence aurait la fragilité d'un souffle court et ténu.

Où se trouve ici la vérité ou le mensonge ? Dans le fait d'avoir répondu. Mais à quoi ai-je répondu ? D'une part, en répondant à l'appel du monde. D'autre part, dans le fait de me répondre à moi-même. Deux moments d'un instant qui est le même, deux moments qui se distinguent en dépit de leur indispensable coïncidence. Un moment à l'écoute de l'être qui résonne là, au dehors, un moment à l'écoute de l'être qui résonne là, en dedans, si tant est qu'ils soient distinguables. De surcroît, à force de se répondre, à cause de ce va-et-vient, les appels ne se distinguent pratiquement plus les uns des autres. Mon « moi » se dissout dans cette chambre d'échos, dont le flux peu à peu s'amplifie, et m'effraie dans la mesure où j'en prends conscience. Une tentation surgit alors : résister. L'effroi. Car c'est uniquement dans la résistance, dans la crispation, dans le fait de ne plus répondre, dans la tentative d'opacifier cette invivable transparence, que je me trouverais à exister en tant que sujet séparé. Tentative désespérée d'acquérir une dignité, ou illusion de dignité. Opacité qui me rend visible à moi-même, opacité qui me fait être, opacité qui simultanément me rend myope, sinon aveugle. Opacité nécessaire, qui pourtant ne peut se nourrir que de transparence. Autrement dit, au travers de la réponse, en assumant ma nature même de réponse, je deviens responsable. Je viens à être sans pour autant tricher, sans pour autant abuser d'un droit de parole si efficace à gommer toute réalité qui

s’offre à moi. Illusion de la parole qui sert avant tout à se cacher, à s’échapper, à atteindre un état avancé d’ébriété.

Il est deux manières de dire la vérité. En parlant et en se taisant. En répondant et en ne répondant pas. Les deux témoignent de cette vérité. Mais « dire » prend ici deux sens différents. Dans un cas, acception plus classique, il s'agit d'affirmer. Dans l'autre, il s'agit de provoquer un appel d'air, de laisser une place vide, afin que l'étranger s'y invite, s'y risque, s'y installe.

« Mais si je ne réponds pas, si je n'affirme rien, il n'est ici plus question de vérité, puisque je n'existe plus ! » Par nature une réponse est privée de toute autonomie, aliénée de tout être propre : elle est dépendante et conditionnée, toujours réactive. Qu'en est-il de ne pas répondre ? Comme un papier décalque je suis fidèle et remplis correctement mon rôle uniquement dans la mesure où je ne retiens aucune parcelle de lumière ! Cette transparence ne signifie-t-elle pas l'annihilation pure et simple de l'être ? On peut affirmer ici qu'il y aura responsabilité et vérité uniquement si je ne pense rien, si je ne dis rien, si je ne fais rien. S'aliéner de l'être, c'est être.

Nous craignons que lorsque nous cessons de désirer, nous disparaîtrons, nous cesserons d'être. C'est en fait le contraire. Désirer être, c'est cesser de désirer. Mais enfin, tout ceci est réversible. On se demande à quoi servent de tels énoncés. Nous avons deux manières opposées de considérer le fait d'être, au sens radical du terme. Le fait de disparaître complètement, devenant un avec l'univers. Le fait de se positionner et de s'y tenir, en se posant comme singularité déterminée. Être responsable, c'est alors être totalement passif, ou c'est être volontariste. Lorsque l'on demande aux participants de suivre les règles du jeu, ils ont deux manières d'exister, d'être responsables. En obéissant strictement aux règles, en répondant scrupuleusement aux consignes. Ou bien en refusant de se plier à ce qui est imposé, en suivant scrupuleusement son propre agenda. Jésus, plus encore que « fils de Dieu », se nommait « fils de l'homme », pour

montrer son absence de singularité, et son absolue singularité.
Les autres étant tous le fils de quelqu'un de particulier.

Opacité et transparence

Qu'est-ce que la vérité, sinon surmonter les scissions, résoudre les tensions, chercher la consolation. Que ce soit à travers la philosophie, l'art, la religion ou la science, nous cherchons à compenser, réduire ou traiter, voire oublier, ce que nous percevons comme la fracture de l'être. Nous recherchons éperdument la conformité ou la fidélité à nos idées, à nos jugements. Ressemblance ou réconciliation avec un objet, pensé, perçu ou imaginé, quête d'un réel qui s'échappe en permanence alors que l'on voudrait qu'il se pose, qu'il s'arrête : nous espérions tant être rassurés. Poursuite d'unité, tandis que nous angoisse une fracture éternelle et multiforme, omniprésente et chatoyante, qui s'impose à notre regard.

Tandis que nous tentons sans trop d'espoir, parfois avec un certain manque d'entrain, de combler le fossé ou l'abîme entre vérité et fausseté, tandis que nous raisonnons et réfléchissons, une sorte de mauvaise conscience opère en nous. Ne s'agirait-il pas plutôt d'entendre un autre son, un autre appel, dont l'écho est bien plus éloigné ? Ne s'agirait-il pas d'une sorte de réminiscence d'un passé depuis longtemps oublié ? Ne s'agirait-il pas plutôt de se rappeler ? D'éveiller quelque chose depuis longtemps endormi ? Depuis plus longtemps encore que nous ne puissions nous rappeler. Comme un songe dont nous tentons de nous souvenir, le faire émerger des brumes du sommeil et de l'oubli. Là se trouve l'enjeu : une vérité qui ne combat pas tant le faux que le néant qui l'absorbe et la fait disparaître. Une vérité qui pour toujours, de toujours, pourrait ne jamais émerger, ne pourrait ni de devrait émerger.

La vérité comme correspondance est une ombre, une trace, une empreinte, une simple silhouette. Elle n'est jamais que vérité provisoire, c'est-à-dire un abandon de l'absolu, une concession à la réduction de l'instant, afin de rassurer notre esprit inquiet ou effrayé. Certes, elle est un engagement, mais

aussi une compromission momentanée que l'on préfère à la promesse de la totalité, plus incertaine. La vérité comme origine relève de l'être. Ne serait-ce que la rechercher est déjà une expérience de l'être. Cette vérité s'instaure comme fondement, comme dévoilement, et non comme adéquation, comme conformité. Plus question ici de la soumettre aux critères de la raison pour la mettre à l'épreuve, puisque la raison elle-même est suspendue à cette vérité, à ce fondement de l'être. Certes, ils ont raison ceux qui la recherchent dans sa manifestation, dans sa présence, dans son « déjà-là », dans son « déjà apparu ». Sinon qu'ils ont peu à peu, ou toujours, oublié son infamante réalité : la vérité de la vérité. Face à elle, nous nous retrouvons comme le Baron de Münchhausen : nous voilà obligés de nous soulever nous-mêmes en nous tirant par nos propres cheveux.

Ainsi, c'est uniquement dans la résistance, dans la crispation, dans le fait de ne plus répondre, dans la tentative d'opacifier cette invivable transparence, que je me trouverai à exister en tant que sujet séparé. Tentative désespérée d'acquérir une dignité, ou illusion de dignité. Opacité qui me rend visible à moi-même, opacité qui me fait être, opacité qui simultanément me rend myope, sinon aveugle. Opacité nécessaire, qui pourtant ne peut se nourrir que de transparence.

« Comme il est difficile de se faire entendre... Ne rien faire et ne rien penser, voilà l'opacité par excellence ! » Le monde n'est pas une masse inerte et statique ; peut-être l'est-il d'une certaine manière, mais il est d'abord une dynamique, une force agissante, sans laquelle il ne pourrait pas se prendre en charge lui-même, sans laquelle il dépendrait de forces mystérieuses et étrangères. N'oublions pas notre postulat de départ : le monde sur lequel nous travaillons est le tout-englobant par rapport auquel rien ne peut être considéré comme extérieur. Sauf si nous l'ignorons, puisque devient ou reste étranger à nous uniquement ce que nous ne connaissons pas ou plus. Ainsi, en tant que singularité, j'existe dans la

mesure où le monde est en moi, en proportion où le monde passe à travers moi, à condition que je le fasse exister. Le monde naît en moi à chaque instant, puisqu'à chaque instant le monde peut être rendu visible ou disparaître dans l'opaque du non-être et l'invisible du néant.

Certes il existe une responsabilité limitée, comme il existe une vérité limitée, provisoire, bien que dans ces deux notions le pluriel soit un mode beaucoup plus approprié. Mais dès que je m'éloigne de l'unité, si difficile pour ne pas dire impossible à formuler, je tombe dans le domaine de l'infinie multiplicité. Dans cet indescriptible amas, toute option sur un nombre particulier sera purement arbitraire. Ce qui le sera beaucoup moins, et pour cela constituera la véritable mise à l'épreuve, sera la prise en charge de cet arbitraire, ou plutôt la capacité de prise en charge du monde par cet arbitraire. Ne pas se soucier *a priori* de la réponse, de sa véracité ou de sa fausseté, mais répondre, puis se soucier de la réponse offerte, comme engagement et responsabilité. Avant de choisir, on se dit que le choix restreint, qu'il y a perte de possibilité. Mais une fois que le choix est accompli, il n'est plus un choix : il est la réalité, rien de plus ni de moins. Ce choix, dans son articulation subséquente, dans ses conséquences, restera-t-il transparent à lui-même ? Acceptera-t-il sa dimension arbitraire ? Verra-t-il les implications de son propre être dans tout ce qu'il n'est pas ? Plus que le problème du vrai et du faux, ce sont les seules questions qui méritent d'être posées.

Quand je me prononce sur tel ou tel problème, j'exprime une vérité, car je me sens responsable de la vision exprimée. Non pas nécessairement que je ressente une obligation morale et réfléchie, bien que cela puisse évidemment être le cas, mais déjà parce quelque chose en moi m'oblige à exprimer une vision spécifique pour être en harmonie avec moi-même ; je désire être entendu sur cette question, tout comme je cherche à manger quand mon corps a faim. Toutefois la raison peut analyser la nature de ces besoins, et voir dans quelle mesure ils pourraient être modifiés.

Certains pourront ici être surpris par le mélange éhonté entre une notion éthique comme celle de la responsabilité, une notion raisonnée comme celle de la vérité, et un besoin physiologique comme celui de la nourriture. Pour clarifier ce

point, précisons simplement que pour nous la vérité ou la responsabilité ne sont pas des choix, mais des réalités d'un certain ordre qui s'imposent à nous, même si nous pouvons refuser de les voir ou de les entendre. Libre à nous par la suite d'y répondre comme nous l'entendrons, tout comme dans le cas de la faim, car bien qu'elle se manifeste chez tous les êtres comme une nécessité, chacun y répond à sa façon, y compris en refusant carrément de se nourrir bien que l'on en subira les diverses et pénibles conséquences.

Il se peut que j'accepte de voir le prochain plus que lointain, sinon uniquement le prochain et pas le lointain, mais ce n'est pas faute d'appel de ce lointain. Car pour accepter d'être l'écho du lointain, il faut plus particulièrement vouloir s'en faire l'écho. Sans un désir profond de devenir ou d'être transparent, l'opacité s'installe, avec l'illusion d'indépendance qu'elle procure, avec le sentiment menteur et universel qu'est l'impression d'exister en soi-même, de soi-même et par soi-même. Comme l'on se sent mieux en sa sombre chaumière, même si l'on vient à s'y ennuyer. Nous sommes opaques, cette obscurité est une donnée de l'être. À cette opacité de se transformer en porteur de lumière, dans la mesure où elle peut supporter la transparence. Car c'est ainsi, par cette transparence, en devenant cohérente à elle-même, qu'elle devient lumineuse. Alors, miracle, tout lui devient proche et plus rien ne lui est étranger.

Il n'est rien dont je ne sois responsable, il n'est rien dont je ne puisse me faire l'écho. Ceci est un postulat de base, hypothèse métaphysique, c'est-à-dire que sur le plan du principe il n'est rien qui en essence ne puisse trouver son écho en toute chose, et plus particulièrement dans l'esprit humain. C'est précisément la nature de l'esprit qui veut cela, de par sa plasticité extrême, de par sa sublime sensibilité à la résonance. Esprit capable d'amplifier infiniment la présence de l'être, la présence de tout être. Néanmoins, même si nous imaginons et concevons l'éternité, la coïncidence et l'infini, nous vivons

dans la temporalité et l'exclusion, dans la limite et le fini. De cette fracture provient la possibilité et la nécessité d'une double perspective. Pour cette raison nous attrapons au vol des moments et des lieux auxquels nous nous agrippons, et de ces aspérités de l'être nous appréhendons et définissons les limites de notre propre responsabilité. Nous admettons la position particulière qui nous fait être, nous nous en servons pour constituer notre existence singulière, sans jamais perdre de vue la qualité éphémère et mouvante de cette position.

Ainsi nous sommes citoyen, employé, père, enfant, élève, patron, fonctionnaire, roi ou paysan, peu importe. Seule la cohérence de l'instant, de la matière et du lieu qui nous sont impartis déterminera – dans sa capacité de jouer l'intermédiaire en la totalité que nous habitons et qui nous habite – la validité de notre réalité personnelle ; c'est elle qui éprouvera et forgera notre vérité individuelle. D'une manière fort banale, qui pourtant surprendra certains, la vérité devient une morale, une esthétique, sans pour autant perdre de son audace et de son implacable identité. La vérité devient aussi un pouvoir, celui de tracer dans la masse, de toucher à l'essentiel et d'engendrer ce qui aurait pu se noyer dans l'abîme sans fond de l'indifférencié, ce qui aurait pu être oublié. Ainsi retrouvons-nous la trace, l'écho, d'une vérité de la vérité.

Tracer le sens

Afin de mieux illustrer cette thématique, introduisons ici la question du sens. Donner du sens, c'est en appeler à l'écho et s'ouvrir aux réverbérations qui illuminent l'être. Donner du sens, c'est justifier, c'est-à-dire donner de la cohérence, ou l'exposer. Car cette cohérence, l'avons-nous fabriquée ? Ou l'avons-nous découverte ? Ni l'un ni l'autre, ou encore les deux ; au choix. Donner du sens, c'est « souligner dans le texte », pour reprendre la métaphore utilisée plus haut. Or,

pour souligner, il faut simultanément accepter ce qui se présente à nous, et vouloir le prendre en charge en dépit de notre propre subjectivité, ou grâce à notre subjectivité. Tout est pour moi, dans la mesure où je réalise que je ne m'appartiens pas, dans la mesure où j'accepte de risquer mon être propre. Certains verront là un abandon de la subjectivité radicale, d'autres y verront au contraire une justification démesurée du sujet. Les paradoxes sont toujours de grands révélateurs, de sens et d'absurdité.

Autrement dit, le sens est nécessairement mien. Il est bien trop arbitraire pour en être autrement. Mais pour être véritablement « mien », faut-il encore qu'il soit véritablement « sens ». Et ironiquement, en devenant véritablement « sens », il est nécessairement de moins en moins « mien ». Ou encore, en devenant de moins en moins « mien », il devient de plus en plus « sens ». Plus le sens est sensé, plus le moi se dissout et plus le sujet se projette sur la totalité de manière réelle et fondée. La transparence s'installe, le monde se regarde, s'objective et se modèle à travers moi. Dès lors j'obtiens le droit de m'écouter moi-même, je peux légitimement vouloir et désirer, mon jugement personnel, à l'écoute de lui-même, s'affine et véritablement s'affirme. Un véritable pouvoir s'installe dans l'être, puissance indomptable et radicalement privée de sujet, qui pourtant seul légitimera mon droit de prononcer le mot « je ».

Donner du sens, c'est tracer une carte, à l'instar du géographe. Mais pour un même endroit, il existe des cartes de toutes sortes : cartes routières, cartes hydrologiques, cartes cadastrales, cartes topologiques, cartes démographiques. À chacun de choisir le type de carte qu'il désire élaborer et représenter, et à chacun d'éprouver en permanence sa propre carte à celle des autres, et à celle qu'il aurait pu faire. Jamais nous ne connaîtrons d'autre responsabilité ni n'accomplirons d'autre tâche que de dessiner une carte. La bataille, d'idées ou d'autre chose, n'est rien d'autre alors qu'un jeu de cartes.

En retournant sur le terrain pour regarder le site et repenser le problème, ce n'est pas à une réalité objective que chacun se frottera, mais à une autre carte, d'une autre taille, d'un autre relief – certains la nommeront réelle – qu'il devra transposer du mieux qu'il pourra. Pour la reproduire sur le papier, facilité oblige, il devra nécessairement tricher, puisqu'il en réduira la métrique. Au travers de cette brutale contraction, combien de courbes, combien d'inflexions, combien de segments fracturés, seront ramenés à de simples lignes, droites et plates, privées de leur substance et de leur vie. De toute façon, même si le géographe devait tracer ladite carte en taille réelle, rendrait-il compte de la moindre des anfractuosités du terrain ? Son crayon à la pointe grossière connaîtrait-il les minuscules porosités qui constituent toutes ces infimes sinuosités, la matière du sol, ou sa forme ? Chacun de ces détails serait en soi une sorte d'idéal régulateur, d'absolu réduit et réducteur.

Par la suite, quelle que soit la déficience de ces tracés hasardeux, n'est-ce pas sur eux que se baseront ceux qui œuvreront sur ces terres ? Et le lieu continuera à se constituer au moyen de ces cartes qui les symbolisaient vaguement. Y a-t-il trahison de la part du géographe ? S'il en est une, c'est déjà dans le fait de considérer le lieu à représenter comme un ensemble. Car en vérité, est-ce que la colline qui est ici a le moindre rapport avec la vallée qui est là-bas ? Est-ce que cette motte de terre sous mes pieds a quoi que ce soit à voir avec l'arbre un peu plus loin ? Et cette motte de terre même, n'est-ce pas par un abus de langage qu'elle est ainsi nommée ? La feuille décomposée qui en fait partie a-t-elle particulièrement plus d'intimité avec cet amas informe qu'avec l'arbre dont elle a émané ?

S'il est quelque peu honnête, le géographe détient un avantage spécifique, l'humilité. Hélas ! comme tous les avantages, celui-ci est vecteur d'illusions. Le pauvre homme pense sincèrement désirer se calquer sur une réalité objective, sans

faire intervenir sa propre subjectivité, ou la conservant le plus possible en suspens. Mais cette sincérité lui joue de grands tours. Il finit par croire que le tracé qu'il rapporte sur le papier est une réalité. Il est réel, certes, mais pas dans l'intention et la connotation qu'il prête à cette réalité. Quel jeu irresponsable joue-t-il alors ? La sobriété est un fantasme et une démesure que nul spiritueux, que nul puissant narcotique ne saurait égaler. Le pire est qu'il est sincère, personne ne mettrait en doute sa bonne foi. Le brave homme ! Il se croit responsable. Comme est contagieuse cette foi merveilleuse du charbonnier...

La capacité de donner du sens est un réel pouvoir, dangereux et hasardeux. Pire encore, manier le concept de vérité est un exercice d'apprenti sorcier. Pas étonnant que bien des voix s'élèvent pour demander que soit bannie cette damnée vérité. À une époque où le risque n'est guère à la mode, où avant toute préoccupation nous nous soucions des questions de garantie et de sécurité, la vérité fait figure de périlleuse et menaçante bestiole. Sans doute faut-il croire que certains dangers nous menacent, invisibles mais pressentis, qui nous rendent frileux. À moins que tout simplement nous nous sentions vulnérables, privés intellectuellement de toute protection. Ou encore, quand plus rien ne relie les singularités entre elles, l'autre devient un complet étranger, une entité bizarre et inquiétante, dont je ne voudrais surtout pas dépendre. Or accepter l'hypothèse de la vérité, c'est accepter de donner à mon voisin le pouvoir de me critiquer, de me remettre en question, de me juger, voire de me condamner.

Accident et tolérance

Pour ces raisons, et peut-être d'autres qui leur sont nécessairement reliées, un souci aigu de minimalisme rode dans les esprits. « Ce n'est que toi... ce n'est que moi... ce n'est qu'une opinion... ce n'est qu'une idée... ce n'est que mon sentiment... » Humilité plus radicale encore que celle du géographe, porte ouverte à tous les excès. Ce n'est plus l'excès de l'objectivité comme chez ce dernier, mais l'excès incontrôlé du sujet, soucieux de lui-même, soucieux du jugement d'autrui sur lui-même, soucieux de son propre jugement sur lui-même, impitoyable. En minimisant la validité du singulier, sa légitimité, le sujet érige une palissade intérieure afin que nul regard indiscret ne pénètre chez lui et le juge. Par ce biais l'individu se retranche derrière un droit inaliénable : l'intangible propriété privée de sa propre âme. Elle n'est pas grand-chose, clame-t-il, mais est la sienne, elle lui appartient. Je ne suis pas grand-chose, mais je suis moi, et

je m'appartiens. Conviction qui implique généralement que cette précieuse petite parcelle d'on ne sait quoi, l'âme, est ce qu'elle est, et qu'elle n'a aucune raison de changer. Elle est de fait devenue immuable, intouchable ; sans en avoir l'air, elle est désormais sacralisée.

Il n'est pas question ici de mettre en péril le sentiment d'éternité et d'impérissable que tout être ressent à propos de lui-même, car aussi bizarrement que cela paraisse, c'est cette intuition, instinct ou conviction de l'infini, qui meut l'homme ou l'animal à tenter de persévérer dans son être propre. Sans cette inscription au sein de notre organisme, plus rien ne nous inciterait à quoi que ce soit. L'existence spécifique elle-même serait mise en péril, ce qui sur de nombreux plans – logique, biologique, existentiel, moral, etc. – serait quelque peu absurde. Néanmoins, il s'agit ici d'envisager la nature fluide et dialectique de cette spécificité. Tel un cours d'eau qui au fil du temps reçoit divers affluents, de nombreuses pluies, flux qui a creusé son lit et l'habite, nous nous sommes constitués à partir de ce que nous n'étions pas. Affirmons dès lors que ce qui nous compose et nous limite nous est en quelque sorte étranger. Que sommes-nous, sinon ce que nous ne sommes pas ! Mais, avantage certain ou catastrophe, l'homme peut sortir de son lit, se soulever, s'écarter, se regarder et se penser. D'une part, sa nature d'homme est justement de constamment échapper au lit qu'il s'est creusé – souvent à son insu –, d'autre part, il aurait tort de se priver d'un tel divertissement. Car si notre individualité est en somme réductible à un produit de circonstances, nous avons accès à une liberté : nous appréhender en tant qu'unité substantielle. Ceci constitue l'autre forme de notre singularité, fonction transcendante, autonome et délibérée, nous réconciliant ainsi avec notre propre arbitraire, lui accordant une véritable légitimité. Autour de cette double perspective s'articulent la fracture et le replâtrage de notre être.

Comment la vérité, ce vecteur d'unité et de substance, peut-elle devenir un opérateur efficace de pensée, alors que l'individualité se fonde sur l'arbitraire de l'accident, autrement dit sur l'éclatement du réel ? Car il n'y a aucune raison que ce soit ici plutôt que là-bas, ni maintenant plutôt qu'avant ou après, que s'installe notre présence. Sauf que le « ici » et le « maintenant » sont ainsi pour telle ou telle raison, et non pour une autre, raison qui rend raison de l'entité – ou de l'univers – qui les capture et les entrelace. Or c'est sur cet « ainsi » que nous pourrions peut-être travailler. Par exemple la note de musique, bien qu'elle soit spécifique, change sa nature selon l'endroit où elle se trouve dans le morceau : c'est en cette inscription qu'elle se substantifie. La même note pourra par exemple être gaie ou triste selon son emplacement. Voire changer de nom. « Pure convention, répondront certains, il n'y a qu'à changer de culture et la perception en sera différente ». Certes, mais le mode d'intégration de cette note dans une culture donnée correspondra à une certaine logique, qui fait que des personnes différentes de cette « culture » donnée pourront accorder à la « note » une valeur émotionnelle donnée. Pour toute cohérence, il s'agira de prendre en compte les différences d'échelle, afin d'universaliser adéquatement le singulier et de rendre efficacement raison de la raison. D'ailleurs, en soi, sans l'inscription dans une gamme, une note donnée n'existe guère.

Il n'est pas question pour nous d'utiliser le contexte pour éliminer le concept ou le poids de la vérité. L'ancrage dans le singulier ne doit pas servir d'alibi pour gommer l'universel, pas plus que l'universel ne peut servir à abandonner la valeur irréductible et absolue du singulier. La vérité adore le singulier, tout autant que l'universel, elle opère dans l'entre-deux. Elle ne saurait se passer de réduction ou de contraction, pas plus qu'elle ne saurait faire l'impasse sur l'inconditionné ou l'illimité. Il est un piège banal en cette affaire, qui consiste à affirmer « tout est relatif ». En oubliant que rien n'est relatif, car les choses sont relatives à quelque chose, à quelque chose

de spécifique, et non pas relatives à rien. À la question « pourquoi ? », l'enfant répond « parce que ». L'adulte, conscient du problème, ne répond pas « parce que », sauf s'il veut asseoir son indiscutable autorité : il répond « parce que ceci » ou « parce que cela ». Mais il se permet en toute bonne conscience de répondre « ça dépend », ou bien « ça dépend des situations », « ça dépend des personnes », ou encore « ça dépend des moments », sans s'apercevoir qu'en disant cela il ne dit strictement rien : il botte en touche. Rien n'est relatif en soi, mais relatif à quelque chose, qu'il s'agit de spécifier afin qu'une telle affirmation ait un sens, pour qu'elle ait un contenu. Sans cela, l'affirmation s'annihile elle-même, elle se dilue en en une sorte d'indétermination, d'indifférenciation.

Nous devons prendre en charge la réalité du contexte, mais pour cela faut-il encore prendre en charge le contexte lui-même, et ne pas le cantonner au simple statut de possibilité ou de promesse. Mais il faut aussi ne pas négliger la possibilité de l'absence de contexte. Appelons cela neutralité de l'objet, essence de l'objet ou réduction phénoménologique, ou ne l'appelons rien du tout, nous ne saurions faire l'impasse sur cette « chose en soi », aussi indicible soit cette réalité intrinsèque, indépassable et irréductible. Une note de musique n'est ni triste ni gaie, elle n'est pas même une note, elle n'a guère de son. Qu'est-ce qu'un « do », pris hors d'une octave donnée. Pire encore, qu'en est-il du concept de « note » ? La note n'est pas une note, elle est tout sauf une note. La note est une simple possibilité en attente d'existence, en attente de contexte. Pourtant elle n'est pas rien, elle est une puissance d'être spécifique, ce qui est déjà de l'être. À l'inverse, là se trouve aussi le problème de ceux qui veulent l'absolu, maintenant, gratuitement, sous une forme immédiatement transmissible. Comment faire l'économie de la forme et de sa générosité ? Comment saisir la « note », sans le don, la prise de risque, la réduction et l'arbitraire d'une note.

Poussons la question subjective un peu plus loin. Comment se fait-il que des oreilles différentes trouvent un morceau plaisant ou déplaisant ? Doit-on en rester là et admettre que cela ne s'explique en rien – les goûts et les couleurs ne se discutent guère – ou bien peut-on cerner certains critères établissant que l'une à tort et l'autre non, que l'une est plus profondément que l'autre ancrée en une valeur de vérité ? Comme toujours dans la pratique philosophique il nous faut repartir en amont. Puisque le sentiment de plaisir ou sa nature provient de la satisfaction d'un désir ou d'un autre, demandons à chaque auditeur ce qu'il attendait du morceau en question et de la musique en général. Autrement dit, cernons la cohérence individuelle d'où jaillissent le plaisir et le déplaisir. Toutefois, le problème ne fait que se déplacer un peu plus haut, ou plus bas, selon les goûts... Car peut-on juger de ce que chacun attend de la musique, en déterminant qu'une attente soit plus valable ou légitime qu'une autre ? Passer le temps, être égayé, chercher des sensations fortes, retrouver l'expression du tragique ou de l'absurde. La question de graduer ces attentes reviendrait à demander s'il existe ou peut s'énoncer une hiérarchie des désirs.

Pour rester dans notre pratique habituelle de la double perspective, demandons-nous si entre « tous les goûts se valent » et « voici la liste officielle de la hiérarchie des désirs et plaisirs » pourrait se formuler une problématique prenant en charge cette double formulation sans tomber dans l'une ou l'autre des deux impasses. Car si divers lieux ou époques se sont lancées dans l'établissement de canons rigides pour ce qui a trait à l'art – et de fait à la morale ou à la connaissance –, la nôtre donnerait plutôt dans l'extrême inverse, au risque d'ailleurs d'un fort retour de bâton. On retrouve déjà cette réaction dans une sorte de minimalisme ou pluralisme esthétique qui est de rigueur aujourd'hui dans les milieux bien pensants, qu'il est dangereux de transgresser. « Il n'est pas question de moraliser, chacun interprètera l'œuvre comme il le souhaite » est la phrase quasi obligatoire qui servira de notice

explicative pour tout accomplissement artistique désirant acquérir ses lettres de noblesse.

Un parallèle peut être tracé avec le minimalisme moral que l'on nomme la tolérance. Comme si le verbe tolérer n'était pas l'expression d'un désengagement le plus total vis-à-vis de l'autre. Tolérer, c'est accepter de supporter, signe d'abnégation, pourrait-on ajouter. Cette ultime rambarde contre l'exclusion et l'intolérance représente aussi la dernière étape avant cette exclusion et cette intolérance. Tout dépend d'où l'on vient et dans quel sens on la prend. Cette position purement défensive face à l'aliénation paranoïaque de notre époque est une ligne Maginot éthique qui ne peut que se trouver dépassée par le cours des événements. Demander d'accepter l'autre sans trouver chez lui un lien commun avec soi, sans participer avec lui à une sorte de projet collectif, sans ne plus voir chez lui un concurrent pour le partage d'une quelconque peau de chagrin, est un vœu pieux qui ne durera que le temps de le prononcer. La tolérance est une négation, et comme toutes les négations elle ne nourrit guère. Le jour où je tolérerai mon voisin, il ne sera certainement plus mon ami, et le jour où il sera mon ami, il sera absurde de dire que je le tolère. Et j'attends d'ailleurs de son amitié qu'elle soit capable de me confronter, plutôt que de tolérer le moindre de mes caprices.

Attente et gratuité

Ainsi la tolérance esthétique nous demande d'accepter toutes les formes d'art, toutes les œuvres. Elle nous demande de rester toujours ouverts. D'une certaine manière elle n'a certainement pas tort, mais cette vision reste terriblement incomplète, terriblement réductionniste. Que l'on me demande de laisser parler librement mon voisin et de l'écouter est une chose. Que l'on me demande d'apprécier la beauté de son discours représente une tout autre opération. Il semble y avoir

deux moments dans cette affaire. D'une part, il s'agit d'accepter le dépaysement en guise de toute reconnaissance, d'autre part, il s'agit de déterminer si le déplacement en valait vraiment le coup. Ces deux moments semblent indispensables à toute communication, à tout rapport entre deux êtres. Sans l'acceptation au voyage, on reste toujours en territoire connu, et la pensée ne risque pas d'évoluer. Sans l'interrogation sur la valeur du voyage, on risque de perdre beaucoup de temps et d'énergie en de nombreux et insignifiants déplacements. Quand ce n'est pas le risque d'y perdre sa tête ou son latin.

Sur la valeur du voyage, revenons à notre question précédente. Qu'espérions-nous accomplir lors de ce voyage ? Se détendre, voir autre chose, ou bien être bouleversé ? De la contemplation d'une peinture, que pouvons-nous attendre ? Le plaisir suscité par la simple vision des formes et des couleurs ? La stimulation intellectuelle due à la compréhension du concept illustré ? L'induction d'un sentiment agréable dû à la reconnaissance de l'objet représenté ? Y a-t-il une vérité dans ce qu'engendre le sentiment esthétique ? Comment se conjugue-t-il avec le sens ? En ramenant l'art à une question de sens, nous détiendrions certes une piste capable de ramener ce problème à celui de la vérité. Mais il y a autre chose : que faire du plaisir – avec toute la charge et les implications de sa subjectivité appuyée – qui a peu sinon aucun rapport avec la vérité ? Cette dernière ne fait-elle pas rarement plaisir ? Ou alors entretiendrait-elle une voie détournée menant à la vérité ?

D'un autre côté, si le sentiment esthétique se limite au simple plaisir, comment distinguer l'objet d'art de l'objet en général ? Il suffira qu'il me produise un certain plaisir pour le qualifier ainsi. Cette perspective laisse la porte ouverte aux pires abus ; l'arbitraire ne demande qu'à se développer et se reproduire dans un tel bouillon informe. Faudrait-il alors définir ? Établir des critères ? Malheureusement la définition d'un objet d'art n'est pas un objet d'art, précisément parce que cette définition

n'induit pas le plaisir requis nécessairement par cette catégorie bien spécifique d'entité. Un musicologue n'est pas un musicien, il peut même en incarner tout à fait le contraire. Le critique d'art ou le professeur de philosophie sont d'autres exemples de ce paradoxe : de ne vivre aucun rapport à ce qu'ils professent.

L'expérience artistique se résumerait alors en une confrontation impossible entre l'analyse de l'intellect, la satisfaction du plaisir immédiat, et le bouleversement émotionnel. Le sublime caractériserait un de ces rares moments qui accordent les trois. Plaisir et douleur des sens, plaisir et douleur de l'intellect, douleur et plaisir liés à notre désir de croître dans l'être. La mise en abyme indissociablement liée au sentiment du tragique serait aussi en accord avec la perception de l'infini qui nous habite. Nous serions alors – un bref instant – doté de la double vision, nous envisagerions le point de fuite qui met tout en perspective. Le quotidien se teinterait d'une luminosité nouvelle et bouleversante.

Néanmoins une certaine opposition reste difficile à surmonter. On pourrait affirmer que la vérité enchaîne, dû entre autres raisons au principe de réalité qui l'accompagne, et contrairement à cela le beau opérerait dans la pure gratuité. Les sentiments ne calculent pas, dit-on, alors que la raison analyse et spécule dans la plus grande froideur. Comment se fait-il alors que ce qui touche à l'émotion soit si difficilement contrôlable ? Si on me démontre qu'une opinion est fausse, je peux l'accepter, mais suffit-il de me prouver rationnellement que mon sentiment est erroné pour que j'en change ? Ce n'est pas impossible ; par exemple, le sentiment éprouvé face à la copie et à l'original d'un tableau n'est pas le même. Toutefois il faudrait savoir d'où provient l'information, ou encore apprendre d'une manière ou d'une autre à distinguer le vrai du faux. De plus, nos sentiments s'altèrent et se transforment au fil du temps, en général imperceptiblement, sans que nous en

maîtrisions le processus. Ne serait-il pas possible d'y intervenir ? Nous le faisons parfois, nous prenons certaines décisions, suite à telle ou telle déception, suite à telle ou telle découverte. Nous nous déterminons à aimer ou à ne plus aimer telle ou telle chose. Avec toutes les difficultés d'application d'un tel engagement. Ceci nous amène à constater que le plaisir est engagé dans la chair, plus que la connaissance. Il y a chez lui du besoin, parfois très pressant, au point qu'il ne peut même plus réfléchir ou être questionné. Je peux spéculer gratuitement, mais je ne peux pas aimer gratuitement. C'est par abus de langage que l'on dit « je crois aimer » ou « je croyais aimer ». Bien que cet abus de langage soit tout à fait approprié. Pour imaginer que j'aime, il faut que cela reste une pure construction intellectuelle ; si j'imagine que j'aime, je n'aime pas, alors que lorsque j'imagine que je spécule, je spécule vraiment. La facticité et la substance de l'intellect se trouvent dans sa capacité de se distancier. La facticité et la substance du sentiment se trouvent dans son immédiateté.

Réalité et apparence

Il existe un autre mode d'opposition entre vérité et beauté : le beau serait dans l'apparence et l'extériorité, il fausserait la réalité des choses. Beauté du diable, beauté factice, beauté trompeuse. Le beau serait un simple empaquetage, un enrobage destiné à faire passer la pilule. L'esthète serait assimilable à un sophiste, le beau servirait à convaincre en jouant sur le plaisir des sens ou même de l'intellect. Ce qui est frappant dans cette perspective est que le beau est assimilé à un plaisir immédiat. C'est-à-dire qu'il ne se questionne pas, il ne doute pas de lui-même, il est dans l'éternité de l'instant et ne peut guère s'en échapper. Car l'immédiateté s'oppose ici à la temporalité. Pour que le plaisir opère dans le temps, soit il doit être procuré au bout d'un certain temps par une activité qui en elle-même n'est guère plaisante, soit, en prenant la même idée différemment, il doit être procuré parce qu'il est

espoir, parce qu'il est immergé dans un processus qui générera le plaisir. Dans les deux cas, le temps est une attente, prise comme douleur du manque ou comme plaisir de la promesse. Et c'est là que le doute a un rôle à jouer : lorsque la promesse ne s'est pas encore réalisée ou lorsqu'elle est décevante.

Si le plaisir est prisonnier d'une sorte d'en-soi, s'il ignore la temporalité, s'il ne peut être dialectisé, c'est-à-dire s'il ne peut entrer dans un processus de critique avec lui-même, il n'a guère de lendemain. Et dans ce cas il ne connaît pas l'idée de sens. Bien que d'une certaine manière cette immédiateté possède aussi indéniablement son propre sens. A-t-on déjà remarqué que le toucher, archétype de l'immédiat, est un sens qui n'a pas d'art, ou si peu ? Autant les mains servent et jouent un rôle crucial dans la plupart des arts, en touchant le clavier, le pinceau ou la glaise, autant le toucher n'a pas d'art dont il soit l'appréciateur principal. Le toucher n'est visiblement pas un siège esthétique. Deux raisons semblent émerger qui rendraient compte de ce phénomène. D'abord le toucher est un sens actif, beaucoup plus que les autres sens : il transforme ou peut transformer ce qu'il perçoit plus radicalement que le regard ou l'ouïe, bien que le regard transforme aussi, à sa manière. Son manque de passivité l'empêcherait-il d'être un bon capteur esthétique ? Ensuite, le toucher ne connaît ni l'espace, ni le temps, il n'a accès qu'à l'ici et maintenant de la matière. Un ici et maintenant qui représente la matérialité par excellence. Le toucher ne connaît pas d'ordre, comme l'ouïe et la vision, qui se manifestent à travers l'ordre de l'espace ou du temps. On peut en conclure que pour ces raisons, le toucher ne peut pas être véhicule de sens, puisque le sens se transmet à travers l'ordre. Le sens est un langage qui se transmet à travers un autre langage. Ce qui nous fait dire qu'il y a sens lorsqu'il y a transposition de langage. Ainsi, lorsqu'une histoire fait écho à un principe éthique, on dit qu'il y a sens. Parce qu'il y a correspondance entre deux niveaux d'expression : deux ordres se répondent. Or le toucher ne renvoie à rien : il est l'acte, terriblement

singulier, irréductible, non transposable. Il ne cherche pas à comprendre et à saisir l'ordre, il est dans la confrontation et le contact immédiat, il fonctionne en lui-même hors de toute perspective globale. Il ne contient pas sa propre médiation. Comme la volonté qui en elle-même se donne tout entière, il ignore toute dialectique.

Il n'y a pas d'ordre dans le singulier. Lorsque je touche quelque chose, je ne peux pas dire « cela n'a guère de sens ». Sauf si je prends en compte des éléments de perception ou de connaissance extérieurs à ce toucher. Je touche ce que je touche, j'en fais passivement l'expérience. Le regard peut être critique car la vision peut connaître l'incohérence, l'ouïe peut connaître une dissonance, car ces deux perçoivent un ensemble, mais pas le toucher, qui ne connaît que l'immédiat du singulier. Toucher, c'est faire l'expérience par excellence de la singularité, il ignore l'ordre du monde, il ignore l'altérité.

La notion de vérité implique la correspondance de deux ordres. Un bruit n'est ni vrai ni faux, une couleur n'est ni vraie ni fausse, un être n'est ni vrai ni faux, une forme n'est ni vraie ni fausse. À moins de prendre ces entités dans leur rapport à un originaire. En s'intégrant dans un tout, en comparant cette intégration à une intégration plus vaste ou plus assurée, on déterminera la vérité ou la fausseté d'une proposition. Toucher un objet n'a rien de vrai ou de faux. Sentir la résistance en quelque chose n'a en soi rien de vrai ou de faux. Le vrai ou le faux jaillit quand je compare cette sensation à une autre sensation ou à une idée déjà présente. D'ailleurs le toucher est beaucoup plus physiologiquement déterminé que l'ouïe ou la vue, en ce sens il paraît beaucoup moins subjectif : parce qu'il fait moins appel au sens, c'est-à-dire au choix d'un référent. La matérialité du corps est son référent. Le toucher connaît ce qui entre directement en contact avec lui, il est de l'ordre de l'évidence, c'est cette évidence pour l'esprit qui représente la fonction archétypale du toucher. Nous ne disons pas « nous

touchons les choses différemment », comme nous disons « nous les voyons ou les entendons différemment » : le premier n'est pas flexible, contrairement aux seconds. Ce qui relève de l'émotion nous touche, car le phénomène n'est en soi guère pensable. En quoi une émotion pourrait dès lors être qualifiée de « vraie » ? Uniquement par la profondeur de son surgissement, ou par l'extension de son étendue, pour autant que cela puisse s'évaluer.

Immédiat et médiation

Le goûter ou le sentir sont aussi de l'ordre de l'immédiat. L'ampleur de la sensation et la capacité de distinction sont toutefois plus développées que dans le toucher. On peut sentir plusieurs odeurs ou goûter plusieurs saveurs simultanément, bien que dans un espace et un temps fort limités. Cela est possible parce que le liquide que traite le goût et le gaz que traite l'odorat, sont plus fluides que le solide que traite le toucher, plutôt lourd et figé. Mais ils ne connaîtront jamais l'ampleur et le raffiné de sensation, les capacités de distinctions et de simultanéité, de l'ouïe et de la vision. Cette matérialité plus matérielle de ces trois sens qui entrent en contact s'oppose à la matérialité plus formelle des deux autres qui perçoivent au travers d'une médiation, celle des ondes acoustiques ou électromagnétiques, de nature plus métaphysique, pourrait-on dire.

Autrement dit, la perception sensorielle doit être extraite de sa fonction purement réceptive et descriptive, mécanique, chimique ou physique, car l'appareil sensoriel qui prend en charge cette fonction dans sa diversité contient visiblement l'architecture de notre pensée. À sa limite, elle renvoie à l'être même. On peut retrouver dans cette axiologie sensorielle la quadruple racine matière-vie-pensée-être. Les mystiques n'ont-ils pas des visions de l'absolu ? Car si toucher nous invite à percevoir l'ici et maintenant, la vision semble nous

faire accéder à l'univers tout entier ou à la transcendance, par exemple lorsque l'on contemple le ciel étoilé par une claire nuit d'été, intuition de l'infini, de la totalité, de l'inconditionné.

De là, on peut aussi questionner l'orientation du rapport entre perception et intellect : quelle fonction utilise l'autre ? Qui est médiateur de quoi ? L'homme est toujours prêt à porter aux nues son appendice pensant comme s'il s'agissait d'une fin en soi. Mais ce glorieux pseudopode proto-matériel ne pourrait-il aussi être considéré comme la simple extension d'une entité physiologique ? De ce point de vue, en dépit de sa spécificité, l'esprit porterait l'empreinte caractéristique de l'organisme qui l'a généré ; il serait morphologiquement et fonctionnellement déterminé par les structures préexistantes de cet organisme, en l'occasion les organes des sens. Et au-delà du fait de trancher dans un sens ou dans l'autre, sur une primauté ontologique ou épistémologique, cette réflexion nous amènera à tenter de retrouver en quoi il existe une communauté de fait entre l'esprit et le corps, bien que cela choquera les tenants d'un psychologisme radical ou de diverses formes d'existentialisme pour qui l'esprit est l'expression d'une pure liberté qui n'a guère de compte à rendre à la matrice physiologique.

Un proche parallèle de ce rapport peut être ici esquissé en termes des fonctions purement intellectuelles, c'est-à-dire entre l'intuitif et le discursif, entre la simple idée et le concept élaboré au travers de l'analyse. Bien souvent, l'intuition est conçue comme un embryon de pensée, une ébauche, contrairement au concept qui représente la pensée mâture, achevée, qui distingue et synthétise. Mais ne pourrait-on pas inverser cette hiérarchie ? Le concept ne peut-il pas être appréhendé comme la médiation de l'intuition, le moyen par lequel l'intuition s'élabore elle-même ? Après tout, la formalisation n'est-elle pas uniquement une manifestation et une mise à l'épreuve ? Ainsi, la sculpture peut d'une certaine

manière être prise comme un objet en soi, finalité du sculpteur, mais elle peut aussi être conçue comme le moyen par lequel le sculpteur peut devenir sculpteur. Dans la même veine, le sculpteur est le moyen par lequel la glaise devient sculpture, moyen par lequel elle réalise son propre potentiel.

La différence importante entre la première perspective et les suivantes est que nous sommes passés d'un point de vue productiviste à un point de vue ontologique. Dans ce dernier cas, ce qui importe est la constitution de l'être, en lui-même, et non pas au travers de sa manifestation par des actes extérieurs et visibles, par ce qui est autre. Il s'agit ici de la réalité nouménale de l'être, et non de sa réalité phénoménale. D'une vérité originaire, et non d'une vérité révélée.

Cette différence s'exprime dans l'interstice qui se glisse entre être et agir, distinction dialectique et non pas radicale. L'action dérive de l'être, elle en est le révélateur ou l'accomplissement, elle réalise son potentiel, mais elle est aussi l'affadissement de cet être, son entrelacement à ce qu'il n'est pas. Mais, rappelons-nous qu'il s'agit ici uniquement d'articuler une double perspective. Pas plus que dans le rapport entre les sens et la pensée, nous ne prétendons hiérarchiser. Au contraire, nous désirons montrer comment ce processus peut et doit être envisagé en sa nature double, en son indispensable bipolarité. L'être se déploie à travers son déploiement dans l'altérité, tout comme il s'élabore dans l'intimité de sa constitution intrinsèque. Le papillon n'est pas plus vrai que la chenille. Il en est l'aboutissement, mais aussi la trahison. Mais la vie est bien faite, la chenille reviendra, quand bien même le papillon l'oublierait, grisé dans son envol et le déploiement de sa grâce.

N'est-ce pas aussi de cette manière que fonctionne l'expérience, en ce qu'elle modifie l'être singulier ? Très souvent, l'expérience qui nous modifie passe en majeure partie inaperçue : il nous semble, sans que nous l'avouions

totalement, que c'est le temps qui agit de lui-même. Or le temps n'a de sens que sous-tendu par une action, généré et substantialisé par elle. Ce temps que nous prenons comme une évidence est d'une certaine façon la somme de toutes les actions, aussi infimes soient-elles, que nous nommons des instants. Tout l'enjeu de la liberté humaine, de l'autodétermination, est sans doute, autant que faire se peut, de choisir nous-mêmes nos instants, et de participer au maximum de manière délibérée à l'élaboration de notre être propre. Bien que l'aléatoire de la réalité du monde nous prive d'une bonne part de cette prétendue autonomie. L'expérience est en ce sens une véritable aliénation.

Lorsque nous éduquons un enfant, nous lui enseignons par diverses techniques des raisonnements qui mettent à l'épreuve ses désirs ou ses pensées immédiates. Raisonnements plus ou moins élaborés, dont certains consistent à exprimer l'argument d'autorité et à montrer que la transgression de cette autorité est automatiquement suivie d'une punition. Le plaisir, ou le bonheur, n'est en grande partie que l'image miroir, donc inversée, d'une telle problématique. Indéniablement, cette méthode nous apprend comment se comporter en société, et elle comprend un certain degré de réalité. D'autres chemins tentent de creuser la logique interne d'un acte en démontrant ses conséquences de manière purement raisonnée. « Si tu penses ou fais ceci ou cela, il pourra en être déduit ceci ou cela... » Mais on retombera toujours en dernière instance sur des arguments d'autorité, jugements de valeur ou autres. Tout est dans la proportion entre l'immédiateté des conséquences et la construction du raisonnement. Il s'agit ensuite de savoir si en agissant ainsi l'enfant apprend quelque chose de nouveau et d'extérieur, ou bien s'il découvre quelque principe déjà présent en lui-même. L'argument d'autorité porte surtout sur l'extériorité, le raisonnement sur l'intériorité, tout cela restant néanmoins relatif. Éduque-t-on un enfant en développant ce qu'il est ou en le dressant comme on le ferait d'un animal sauvage destiné au spectacle du cirque ?

Les dés sont pipés

L'adulte croit aisément avoir terminé son éducation, mais en réalité il ne fait qu'abandonner la mise à l'épreuve consciente de son être : il laisse « le temps » faire les choses, par lâcheté ou par ignorance. Désormais, il souhaite faire savoir ce qu'il sait, exerçant ainsi son pouvoir d'action. Sans doute par besoin de continuer à croître dans l'être de manière volontaire, besoin dont il reste en partie conscient, intuitivement. Il cherchera à enseigner ce qu'il sait, il voudra transmettre les mécanismes et la jurisprudence de son propre jugement, particulièrement aux enfants, qui représentent pour lui l'incarnation de ce processus constitutif de l'être. Certes, ce besoin se mélange au besoin plus ou moins légitime de confirmer son existence dans le regard d'autrui. La différence entre les deux aspects – accroître sa puissance d'être et manifester son existence – s'exprimera surtout en ces moments où un choix reste à faire entre défendre une vérité formelle et accepter que surgissent l'imprévu et le dépassement, entre la vérité comme conformité et la vérité comme appel de l'originaire, entre maintenir et accomplir, entre le visible et l'invisible.

À travers toutes ces pratiques, se révéleront différents degrés de mise à l'épreuve et de constitution du soi. Un certain nombre d'accomplissements s'effectueront au cours de ce processus à la fois continu et discontinu. Instants cruciaux, plus ou moins longs, inflexions déterminantes, que l'on peut considérer comme les singularités élémentaires qui composent l'être en tant que totalité tout englobante. Une hiérarchie se révèle alors, une sorte de graduation, architecturelle, structurelle, et de fait ontologique. Une verticalité apparaît, ou transparaît, mais la vis n'y est pas moins importante que la poutre, le grain de poussière n'y est pas moins conséquent que la comète. Car c'est la capacité d'action, le degré d'inflexion,

et surtout l'acte lui-même de singularisation qui déterminent la portée ontologique d'une singularité. Pour revenir à la vérité, ceci signifie que ce n'est pas l'énoncé d'une vérité qui est vrai, pris comme une sorte de parole éternelle et inattaquable, mais le jaillissement d'un moment porteur de vérité. Autrement dit une vérité incarnée, une vérité d'être, et non pas une vérité de discours ou d'extériorité. La parole elle-même peut être ce moment de vérité, mais elle ne le sera pas en elle-même, sinon au travers de la matérialité ou de l'altérité qu'elle rencontrera et fécondera. Car la vérité n'est pas une posture, mais une mise à l'épreuve et un engendrement. Quoi de plus vrai que l'affirmation selon laquelle la vérité sera toujours vraie, mais quoi de plus banal et de plus mortifère.

C'est pour cette raison qu'une vérité déjà énoncée n'est plus vraiment une vérité. C'est pour cette même raison qu'une vérité est toujours « relative à », même si elle est toujours vraie. Mais pour « mériter » la vision de cette relativité, il faut déjà envisager la vérité de cette vérité, sans laquelle on ne verrait pas sa fausseté, puisqu'on en ignorerait totalement son statut de vérité et donc sa substance même. Toute parole est en quelque sorte vraie ; bien qu'il reste surtout à savoir comment elle est vraie et comment elle est fausse. « Cette entité existe et simultanément n'existe pas ». Le tout est de pouvoir distinguer son existence de sa non-existence. Bien que l'existence puisse *a priori*, logiquement, avoir une plus grande valeur ontologique que la non-existence, il n'est pas dit que l'exigence dialectique qu'impose le concept de vérité aille aussi vite en besogne.

Vérité en soi ; vérité opportune. Vérité absolue ; vérité relative. Vérité provisoire ; vérité éternelle. Comment s'articule par rapport à cette double perspective la distinction qui appartient à chaque individu, entre vérité de l'être et vérité de la connaissance, entre vérité essentielle et vérité momentanée ? Nul n'échappe à l'articulation de cette problématique. Nul n'échappe au jugement qui en découle.

Non pas parce que nous poserons cette problématique. Non pas parce que nous jugerons. Mais parce que, que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non, nous n'échapperons pas à la tension de cette fracture, nous n'échapperons pas au couperet du jugement. Qu'il soit question de la vérité, de l'esthétique ou de la morale, c'est nous qui serons jugés, dans la mesure où nous acceptons le jugement, car nous serons jugés en fonction de notre capacité de bien jouer le jeu, et d'apprendre à être jugés. Tribunal de l'existence, tribunal de l'histoire, tribunal de l'être, où la vie, la peinture, la science et la musique, la comète et le grain de poussière, et surtout notre voisin même s'il est lointain, articulent les lois et les transgressions qui nous font être. Il nous reste un maigre choix : voir ou ne pas voir. Notre vision est myope ou presbyte, mais à ne pas voir nous mourrons. Décidément, les dés sont bel et bien pipés !

Amour et désillusion

Nous n'avions pas traité de l'amour, ou trop furtivement, cela nous fut reproché. Aussi avons-nous décidé de corriger cet oubli. Bien que les véritables adeptes de l'amour nous accuseront à raison de persévérer de manière impardonnable dans le péché métaphysique.

L'amour est un phénomène étrange, incontournable et nécessaire, puisque l'altérité est intrinsèque à l'être. Il est à la fois rupture et continuité, lien et limite. En sa dimension métaphysique, il représente simultanément la recherche effrénée du même et de l'autre. Il est quête de l'autre dans la mesure où conscient de notre manque nous cherchons à nous compléter par ce que nous ne sommes pas : nous recherchons et désirons cet autre, qui nous fascine et pourtant nous indispose. Il nous indispose car nous espérons nous retrouver en tout ce que nous ne sommes pas, par une sorte de projection désirante, attente hélas ! impossible. Le semblable

va vers le semblable, dit-on. C'est sans doute vrai. Pourtant le semblable est aimanté vers le dissemblable. Comment s'y retrouver ? Pas étonnant que l'amour forme un couple indissociable avec la haine. Car à travers cet objet que nous recherchons, nous rencontrons nécessairement déception et frustration. Nous le recherchons parce qu'il est différent, nous sommes désespérés parce qu'il est différent. Peut-être faut-il rechercher cet objet sans jamais le rencontrer, comme seule condition de maintenir notre amour. Mais là encore, nous désespérons, nous haïssons cette chose pour son absence, pour son silence, pour son refus d'être possédée. Néanmoins, l'amour en son sens général, le désir ou l'identification à l'autre semblable, représente la meilleure manifestation de cette altérité intrinsèque qui caractérise l'être, tout autant que l'esprit, la matière ou la vie.

Ce désir paradoxal de l'autre et du même nous dépasse, il nous hante et nous anime, mais nous ne le maîtrisons guère. Il est passion et passivité. Il nous meut puisqu'il nous incite à le rechercher, il nous paralyse car il nous obnubile, il nous épuise car il reste insaisissable. En ce sens, il constitue notre rapport à la réalité : il nous rappelle nos manques, nous invite à la complétude tout en nous obligeant à contempler notre condamnation à la finitude. Certes nous aimons, quel que soit le sens du verbe aimer, mais nous souhaitons plus encore être aimés. Dans un étrange renversement de paradigme, par une sorte de transvaluation existentielle, plus que sujet, nous souhaitons être objet. Nous ne recherchons pas tant un autre être, que nous cherchons à devenir l'objet de recherche d'un autre être. Nous voulons séduire et engendrer l'acte d'aimer. En cela nous confondons allègrement le sujet et l'objet. Nous enfouissons leur distinction dans le terme « amour », en prononçant deux syllabes dont nous nous gargarisons à plus soif, en attribuant à ce mot magique des pouvoirs aussi mirobolants qu'infinis. Nous nous saoulons de la dissolution qu'il nous offre, nous nous enivrons de nos propres sentiments jusqu'à en perdre connaissance. Nous voulons être dissous, et nous sommes dissolus.

Rien ne se veut plus gratuit que le terme d'amour, sujet de prédilection de toutes les envolées romantiques. Pourtant rien n'instrumentalise ni ne calcule plus que l'amour. Est-il don ? Est-il possession ? Après tout, n'est-il pas enfant de pauvreté et d'expédient. Rien n'est moins fiable que l'amour, rien n'est moins tenace, rien n'est plus paradoxal. Il fait rupture dans le grand plan de l'être, une rupture sans doute nécessaire. Il court-circuite, fait irruption, chamboule, il s'inscrit dans tous les registres et traverse toutes les catégories. Il fait fi de la logique, se moque tant du principe d'identité que du principe de non-contradiction. L'amour est d'ailleurs le lieu par excellence où nous acceptons et souhaitons la disparition du sujet, notre propre annihilation. Nous l'acceptons et le souhaitons avec la plus grande ferveur, le plus grand délice.

La mort y est un véritable plaisir, comme le raconte de nombreuses histoires dont la morale se résume à « l'amour est plus fort que la mort ». L'amour nous offre une sublime fusion, une délicieuse confusion. Comme nous l'avions mentionné plus tôt, l'amoureux perçoit l'aimé à travers le plaisir et la douleur que cet « autre soi » lui impose. Troublant mélange des genres, qui nous offre un plaisir sans pareil. Nous devons souffrir, car un amour satisfait de lui-même manque de ce manque sans lequel la passion resterait un simple engouement.

Et puis qu'aimons-nous ? L'objet de l'amour est-il réel, est-il défini, est-il clair ? Aimons-nous ce que nous aimons, ce que représente ce que nous aimons, ou ce que nous procure ce que nous aimons ? Aimons-nous un objet, un être, ou l'amour lui-même ? L'amour inconditionnel est-il possible, ou est-il un non sens ? Pour aimer sans condition, il faudrait accepter d'aimer n'importe qui, n'importe quoi, sans raison ni attente. Il ne faudrait vouloir ni être aimé, ni jouir de l'objet aimé, sans quoi s'instaurerait limite et dépendance. Il faudrait simplement aimer et jouir de cet amour qui nous habite, cet amour que nous sommes. En somme, pour aimer de manière absolue, il faudrait ne pas aimer, ainsi disparaîtraient toutes les fragilités, tous les aléas de l'amour. Un tel amour serait sa propre finalité, il n'aurait d'autre objet que lui-même. Certes, il n'instrumentaliserait plus rien ni personne, mais il disparaîtrait, victime de sa propre puissance, écrasé sous son propre poids. L'absolu de l'amour, c'est l'être se contemplant lui-même, dans toute l'étendue de son altérité, forme ultime du narcissisme, cette maladie de l'amour.

Il n'est pas d'amour sans sujet, mais surtout pas d'amour sans objet. Que cet objet relève de la matière, de la vie, de l'esprit ou de l'être, peu importe. Pourtant le sujet se meurt de sa propre séparation : il meurt de ne pas mourir. Le sujet attend de son objet la plénitude totale, un bonheur inégalé. Toute fusion partielle ou incomplète le laissera misérable et pantois,

une misère qu'il justifiera par toutes sortes d'explications, judicieuses ou tendancieuses. Nous ne serons jamais loin du ressentiment. L'ironie de cette affaire est que c'est surtout la détention de cet objet, plus que sa résistance ou ses échappatoires, qui risque d'engendrer le malheur, la colère et l'amertume. L'éloignement, les obstacles ou l'impossibilité nourrissent fort bien la passion. De surcroît, l'investissement amoureux, les espoirs explicites ou non que nous greffons sur la chose désirée, excèderont toujours les possibilités de cet objet. Nous lui en voudrons pour cela, de manière totalement irrationnelle, sans aucune considération pour le principe de réalité. C'est ce phénomène qui permet de conclure qu'il n'est pas possible d'aimer un objet donné, mais uniquement son fantôme, celui que nous fabriquons en surchargeant un objet ou un être de multiples attributs et puissances, qui l'idéalisent et même le trahissent de manière outrancière. C'est ce fantôme qui nous comble. Nous aimons le bonheur que doit nous procurer l'être ou la chose, ce que l'être ou la chose prétendument nous promet, plus que l'être ou la chose en soi.

Les promesses, paraît-il, n'engagent que ceux qui croient. Ainsi dans un couple, principale cause de rupture, souvent les conjoints se plaignent de ce que l'autre a changé, « il n'est plus comme avant », regrettent-ils, comme si une telle transformation était possible ! Simplement, occupés à fabriquer une idole, ils n'avaient pas pris le temps de voir la véritable personne, ou encore ils étaient tellement occupés à vouloir la transformer, à la rendre plus conforme à leurs attentes. Mais au fil du temps, de la fatigue et des événements, la réalité a fini par percer sous le voile, cruelle réalité s'imposant de fait à un regard transi. Il en va de même pour l'amour de l'argent, du pouvoir, de la gloire, ainsi que tous les grands classiques, qui finissent toujours par trahir l'amour qui les enjolive d'une auréole azurée. Un peu comme dans l'histoire *Les Habits neufs de l'empereur*. Un beau jour nous reconnaissons la facticité du déguisement, l'illusion de son chatoiement, et nous nous sentons quelque peu idiots, tant la

tromperie était visible. Nous devons alors en vouloir à quelqu'un : si la mariée était trop belle, c'est qu'on a voulu nous piéger. À moins de s'en vouloir à soi-même, ce qui serait déjà plus cohérent. Sans nous apercevoir que c'est notre propre subjectivité qui nous a bel et bien dupés : elle est bien placée pour nous manipuler, elle nous connaît sur le bout des doigts.

Les objets de l'amour sont changeants, limités, fragiles, imparfaits, mais nous voudrions y croire. Mieux vaudrait aimer quelque chose d'immuable, d'infini, de parfait, nous aurions peut-être une chance de rencontrer un bonheur immuable, infini et parfait. Mais il nous faudrait prendre un tel champ que cet amour ne mériterait sans doute plus le nom d'amour, en tout cas aux yeux de ceux qui pensent pouvoir détenir l'objet ou la personne rêvée. Certains préfèrent pour cette raison aimer Dieu, la vérité, la justice, la science, ou une autre sorte d'absolu. Le risque est minime, car rien ne permet alors d'être déçu. Un tel amour, radical ou inhumain, ne saurait être qu'inconditionnel et conçu en raison, aussi peu raisonnable soit-il. Faut-il encore ne pas confondre l'absolu et une quelconque institution qui l'instrumentalise, ce qui n'est pas évident. Dès lors nous décrétons que cet absolu nous aime, nous nous sentons aimé par lui, sans condition aucune, non pas parce que nous lui apportons quelque chose, ni parce ce que nous sommes dignes d'être aimés, mais uniquement parce que cet absolu incarne, surplombe toute contingence. Néanmoins, nous lui apportons quelque chose et nous nous rendons dignes d'être aimés, afin de jouir de cet amour, sans quoi le pacte ne pourrait pas fonctionner. Étrange marché, mais pourquoi pas, c'est un pari amoureux comme un autre. Mais dans le fond, nous pouvons tout aimer d'une manière aussi étrange : il suffit de se mettre dans ce genre d'état d'esprit, et le tour est joué. Il suffit d'aimer, peu importe l'objet ou l'absence d'objet. L'amour est un concept d'une telle plasticité.

Enfin, consolons-nous. Car si tomber amoureux est un choix qui s'effectue généralement sans notre avis, ceci n'empêche en rien de défendre l'idée qu'une passion dévorante puisse représenter notre véritable liberté. Déjà, l'amour nous fait entrevoir la plénitude de l'être, à travers la fissure, grâce la fracture, par le biais du chiasme. Ensuite, il défait les routines de l'âme, il chamboule les perspectives, il ouvre des champs imprévus. Puis il nous réconcilie avec l'absolu, il nous

apprend à abandonner cet horrible « oui, mais », réticent, frileux et casanier. La totalité prend un sens, à travers un universel concret. La fonction de « l'aimer » n'est pas décorative ou accessoire, il ne s'agit pas d'un supplément d'âme. Certes on peut affirmer que l'amour engendre l'illusion, qu'il est un ramassis de subjectivité, mais d'une semblable manière on peut répliquer qu'il opère au cœur de l'être, qu'il en est le lien, l'articulation. On peut considérer que la puissance, forme première de l'être, opère ainsi à travers le singulier. L'absolu ne saurait être opposé à sa propre réduction ; cette dernière doit simplement être considérée comme une condition nécessaire. Peu importe, en fin de compte, si cette singularité est aveuglée par les limites de sa propre condition. Après tout, une parcelle de divinité reste encore substance divine. De toute façon, dans la maison de l'être, quel que soit cet être, hanté par sa propre insatisfaction, une place reste toujours vacante pour l'inconnu, pour la béance, pour l'invité surprise. Une place suffisamment conséquente pour que le propriétaire des lieux en vienne enfin à considérer qu'il n'est en fait qu'un invité.

Fluidité

Cher lecteur, réel ou imaginaire, il est temps pour toi, comme pour moi, me semble-t-il, de passer à une mise à l'épreuve plus substantielle ou vigoureuse. Dis-toi qu'en ce lieu, ce n'est plus tellement le contenu qui importe, le supplément d'âme, mais le processus mental. Il ne s'agit plus de « vérité » ou de « vérités » mais plutôt de « fluidité » ou de « transparence », de « renversement » ou de « transvaluation ». Ici, rien n'est vrai, rien n'est faux. Rien n'est certain, rien n'est incertain. Il s'agit simplement de penser, ascèse qui peut déranger. Pensons que le simple fait de penser nous permet d'échapper à notre propre misère. Mais l'évocation de certaines idées nous effraie déjà. Il est tentant de reculer, d'aller à couvert, tant d'alibis sont à disposition. Sans doute aurions-nous dû écrire

cet avertissement en guise de préambule, mais nous n'y avions pas pensé : cette intuition s'est imposée au fil du texte. Mais il n'est jamais trop tard pour pratiquer la conversion, l'art de penser par excellence.