

EMMANUEL LEVINAS

**Autrement qu'être ou
au-delà de l'essence**



KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

PHAENOMENOLOGICA

COLLECTION PUBLIÉE SOUS LE PATRONAGE DES CENTRES
D'ARCHIVES-HUSSERL

54

EMMANUEL LEVINAS

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

Comité de rédaction de la collection:

Président: H. L. Van Breda (Louvain);

Membres: M. Farber (Buffalo), E. Fink (Fribourg en Brisgau), A. Gurwitsch† (New York), J. Hyppolite† (Paris), L. Landgrebe (Cologne), W. Marx (Fribourg en Brisgau), M. Merleau-Ponty† (Paris), P. Ricoeur (Paris), E. Ströker (Cologne), K. H. Volkman-Schluck (Cologne), J. Wahl (Paris);

Secrétaire: J. Taminiaux (Louvain)

EMMANUEL LEVINAS

*Autrement qu'être ou
au-delà de l'essence*



MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE / 1974

© 1974 by *Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands*
All rights reserved, including the right to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form

ISBN 978-94-015-1113-1 ISBN 978-94-015-1111-7 (eBook)

DOI 10.1007/978-94-015-1111-7

A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme.

לזכר נשמת אבי מורי ר' יחיאל בר' אברהם הלוי,
אמי מורתי דבורה בת ר' משה,
אחי דב בר' יחיאל הלוי, ועמינדב בר' יחיאל הלוי
חותני ר' שמואל בר' גרשון הלוי, וחותנתי מלכה בת ר' חיים.

תוצבה

Et quand le juste se sera détourné de sa vertu pour faire le mal, je mettrai un obstacle devant lui et il mourra; parce que tu ne l'auras pas averti, il mourra dans son péché et les actes de vertu qu'il a accomplis ne seront pas mentionnés, mais de son sang, je te demanderai compte.

Ezechiel III, 20

L'Eternel lui dit: «Passe au milieu de la ville, au milieu de Jérusalem, et tu dessineras un signe sur le front des hommes qui soupirent et gémissent à cause de toutes les iniquités qui s'y commettent». Et aux autres il dit, à mes oreilles: «Passez dans la ville derrière lui, et frappez; que votre oeil n'ait pas d'indulgence et n'ayez pas pitié. Vieillards, jeunes gens et jeunes filles, enfants et femmes, tuez-les, détruisez-les, mais de tout homme qui porte le signe n'approchez pas, et commencez par mon sanctuaire .

Ezechiel IX, 4-6

Les sages ont dit «Ne lisez pas 'commencez par mon sanctuaire' mais 'commencez par ceux qui me sanctifient' ... comme l'enseigne le Traité talmudique *Sabbath*, 55a (Commentaire de Rachi in Ezechiel IX, 6).

«... C'est là ma place au soleil». Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.

«... On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public; mais ce n'est que feindre, et une fausse image de la charité; car au fond ce n'est que haine.

Pascal: Pensées

TABLE DES MATIERES

NOTE PRÉLIMINAIRE	IX
-------------------	----

L'ARGUMENT

CHAPITRE I. ESSENCE ET DÉSINTÉRESSEMENT	3
1° L'autre de l'Être	3
2° Être et intéressement	4
3° Le Dire et le Dit	6
4° La subjectivité	9
5° La responsabilité pour Autrui	10
6° Essence et signification	13
7° La sensibilité	17
8° Être et au-delà de l'Être	19
9° La subjectivité n'est pas une modalité de l'essence	20
10° L'itinéraire	23

L'EXPOSITION

CHAPITRE II. DE L'INTENTIONALITÉ AU SENTIR	29
1° Le questionnement et l'allégeance à Autrui	29
2° Le questionnement et l'être; temps et réminiscence	33
3° Temps et Discours	39
a) le vécu sensible (39) b) le langage (43) c) le Dit et le Dire (47) d) l'amphibologie de l'être et de l'étant (49) e) la Réduction (56)	
4° Le Dire et la subjectivité	58
a) le Dire sans Dit (58) b) le Dire comme exposition à l'Autre (61) c) malgré soi (65) d) patience, corporéité, sensibilité (68) e) l'un (79) f) subjectivité et humanité (74)	
CHAPITRE III. SENSIBILITÉ ET PROXIMITÉ	77
1° Sensibilité et Connaissance	77
2° Sensibilité et Signification	81
3° Sensibilité et psychisme	86
4° La jouissance	91

5°	Vulnérabilité et contact	94
6°	La proximité	102
	a) proximité et espace (102) b) proximité et subjectivité (104) c) proximité et obsession (108) d) phénomène et visage (113) e) proximité et infini (118) f) signification et existence (120)	
CHAPITRE IV. LA SUBSTITUTION		125
1°	Principe et anarchie	125
2°	La récurrence	130
3°	Le soi	139
4°	La substitution	144
5°	La communication	151
6°	La liberté finie	156
CHAPITRE V. SUBJECTIVITÉ ET INFINI		167
1°	La signification et la relation objective	167
	a) le sujet absorbé par l'être (167) b) le sujet au service du système (168) c) le sujet comme parlant qui s'absorbe dans le Dit (171) d) le sujet responsable qui ne s'absorbe pas dans l'être (172) e) l'un-pour-l'autre n'est pas un engagement (174)	
2°	La gloire de l'Infini	
	a) l'inspiration (179) b) inspiration et témoignage (181) c) sincérité et gloire de l'Infini (183) d) témoignage et langage (185) e) témoignage et prophétisme (190)	
3°	Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir	195
4°	Sens et <i>Il y a</i>	207
5°	Scepticisme et Raison	210
AUTREMENT DIT		
CHAPITRE VI. AU DEHORS		219

NOTE PRELIMINAIRE

La note dominante nécessaire à l'entente de ce discours et de son titre même, doit être soulignée au seuil de ce livre, bien qu'elle soit souvent répétée au coeur de l'ouvrage: le terme *essence* y exprime l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. On n'a pas osé l'écrire *essance* comme l'exigerait l'histoire de la langue où le suffixe *ance*, provenant de *antia* ou de *entia*, a donné naissance à des noms abstraits d'action. On évitera soigneusement d'user du terme d'*essence* et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour *essence*, *essentiel*, *essentiellement*, on dira *eidos*, *eidétique*, *eidétiquement* ou *nature*, *quiddité*, *fondamental* etc.

Plusieurs extraits du présent ouvrage ont été publiés dans des Revues:

Sous le titre de *La Substitution*, la majeure partie du chapitre IV parut dans la *Revue philosophique de Louvain* (octobre 1968); *Au delà de l'Essence* (chapitre I), qui expose l'argument de ce livre, fut accueilli dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (août-septembre 1970); le *Nouveau Commerce* du printemps 1971 donna, sous le titre de *Le Dire et le Dit*, un élément essentiel du chapitre II; *La Proximité*, extraite du chapitre III, vit le jour dans les *Archives de Philosophie* d'octobre 1971; et dans le recueil, intitulé *Le Témoignage* (où ont été réunis les actes du colloque organisé en janvier 1972 par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome sous la présidence du Professeur Enrico Castelli) figurent les pages essentielles de notre chapitre V sous le titre de *Vérité comme dévoilement et vérité comme témoignage*.

Ce livre n'est cependant pas un recueil d'articles. Bâti autour du chapitre IV qui en fut la pièce centrale, il précéda dans sa

première rédaction, les textes publiés. Ceux-ci étaient détachés de l'ensemble après avoir subi, chaque fois, une mise au point qui devait les rendre relativement autonomes. Les traces de cette autonomie n'ont pas toujours été effacées dans la version présente, malgré les changements introduits, depuis lors, et les notes ajoutées.

Reconnaître dans la subjectivité une exception dérégulant la conjonction de l'*essence*, de l'*étant* et de la «*différence*»; apercevoir dans la substantialité du sujet, dans le dur noyau de l'«unique» en moi, dans mon identité dépareillée, la substitution à autrui; penser cette abnégation, d'avant le vouloir, comme une exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance selon une susceptibilité plus – et autrement – passive que la receptivité, la passion et la finitude; faire dériver de cette susceptibilité inassumable la *praxis* et le savoir intérieurs au monde – voilà les propositions de ce livre qui nomme l'*au delà de l'essence*. Notion qui ne saurait, certes, se prétendre originale, mais dont l'accès n'a rien perdu de son antique escarpement. Les difficultés de l'ascension – et ses échecs et ses reprises – s'inscrivent dans une écriture qui, sans doute aussi, atteste l'essoufflement du chercheur. Mais *entendre un Dieu non contaminé par l'être*, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de *tirer l'être de l'oubli* où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie.

L'ARGUMENT

CHAPITRE I

ESSENCE ET DESINTERESSEMENT

«Il y a quelque chose à dire, écrivait Novalis, en faveur de la passivité. Il est significatif qu'un contemporain de Novalis, Maine de Biran, qui a voulu être le philosophe de l'activité, restera essentiellement comme celui des deux passivités: l'inférieure et la supérieure. Mais l'inférieure est-elle inférieure à la supérieure?»

Jean WAHL, *Traité de Métaphysique*,
p. 562 (édition 1953).

1° L'«autre» de l'être

Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être – pour l'esse – pour l'essence¹ de passer à l'autre de l'être. Mais l'autre de l'être qu'est-ce à dire? Parmi les cinq «genres» du *Sophiste* manque le genre opposé à l'être; bien que dès la *République* il soit question de l'au delà de l'essence. Et que peut signifier ici le fait de passer, lequel, aboutissant à l'autre de l'être, ne pourrait au cours de ce passage que défaire sa facticité?

Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne-pas-être. Passer n'équivaut pas ici à mourir. L'être et le ne-pas-être s'éclairent mutuellement et déroulent une dialectique spéculative qui est une détermination de l'être. Ou la négativité qui tente de repousser l'être est aussitôt submergée par l'être. Le vide qui se creuse se remplit aussitôt de sourd et anonyme bruissement de l'il y a,² comme la place laissée vacante par le mourant, du murmure des postulants. L'esse de l'être domine le ne-pas-être

¹ Le terme *essence* – que nous n'osons pas écrire *essance* – désigne l'esse distingué de l'ens – le processus ou l'événement d'être – le *Sein* différent du *Seiendes*. Cf. plus haut, Avant-propos p. IX.

² Sur la notion de l'il y a, cf. notre livre *De l'existence à l'existant* p. 93 et ss., Paris, Vrin 1947.

lui-même. Ma mort est insignifiante. A moins d'entraîner dans ma mort la totalité de l'être – comme le souhaiterait Macbeth à l'heure de son ultime combat. Mais alors l'être mortel – ou la vie – serait insignifiant et ridicule jusque dans l'«ironie pour soi» à laquelle on pourrait à la rigueur l'assimiler.

Être ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'*autre* de l'être – de l'autrement qu'être – prétend énoncer une différence au delà de celle qui sépare l'être du néant : précisément la différence de l'*au delà*, la différence de la transcendance. Mais on se demande aussitôt si dans la formule *autrement qu'être*, l'adverbe *autrement* ne se rapporte pas inévitablement au verbe être, simplement éludé dans une tournure artificiellement elliptique. En sorte que le signifié du verbe être, serait inéluctable dans tout dit, dans tout pensé, dans tout senti. Nos langues tissées autour du verbe être ne refléteraient pas seulement cette royauté indétrônable – plus forte que celle des dieux – elles seraient la pourpre même de cette royauté. Mais dès lors, aucune transcendance, autre que la factice transcendance des arrière-mondes de la Cité Céleste gravitant dans le ciel de la cité terrestre – n'aurait de sens. L'être des étant's et des mondes – si différents qu'ils soient entre eux – file entre les incomparables une communauté de destin ; il les met en conjonction même si l'unité de l'être qui les rassemble n'était qu'unité d'analogie. Toute tentative de disjoindre la conjonction et la conjoncture, les souligne. L'*il y a* remplit le vide que laisse la négation de l'être.

2°. *Être et intéressement*

L'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. *Esse est interesse*. L'essence est intéressement. Intéressement qui n'apparaît pas seulement à l'Esprit surpris par la relativité de sa négation et à l'homme résigné à l'insignifiance de sa mort ; intéressement qui ne se réduit pas seulement à cette réfutation de la négativité. Positivement, il se confirme comme *conatus* des étant's. Et que peut signifier d'autre la positivité, sinon ce *conatus* ? L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous

contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence. Aucun étant ne peut attendre son heure. Tout s'affronte malgré la différence des régions auxquelles peuvent appartenir les termes en conflit. L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerre. La détermination est dessinée; et déjà défaite par le heurt. La détermination se fait et se défait dans le grouillement. Extrême contemporanéité ou immanence.

L'essence ne se retournerait-elle pas en l'autre de l'essence par la paix où règne la Raison suspendant le heurt immédiat des êtres? Les êtres prenant patience, renonçant à l'intolérance allergique de leur persistance dans l'être, ne dramatisent-ils pas l'*autrement qu'être*? Mais cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique. La lutte de tous contre tous – se fait échange et commerce. Le heurt où, tous contre tous, sont tous avec tous, se fait limitation réciproque et détermination d'une matière. Mais le persister à être, l'intéressement s'y maintient par la compensation qui, dans l'avenir, doit équilibrer les concessions patiemment et politiquement consenties dans l'immédiat. Les êtres restent toujours rassemblés – présents – mais dans un présent s'étendant, grâce à la mémoire et à l'histoire, à la totalité déterminée comme la matière, dans un présent sans fissure ni imprévu, dont le devenir s'expulse; dans un présent fait, pour une bonne part, de re-présentations grâce à la mémoire et à l'histoire. Rien n'est gratuit. La masse demeure permanente et l'intéressement demeure. La transcendance est factice et la paix instable. Elle ne résiste pas aux intérêts. Et l'engagement mal tenu – celui de récompenser la vertu et de châtier les vices, malgré les assurances de ceux qui le prétendent pris à une échéance trop éloignée pour la distance qui sépare le ciel de la terre – accrédira d'étranges bruits sur la mort de Dieu ou sur le vide du ciel. Personne ne croira à leur silence.

Et cependant il faut dès maintenant se demander si même la différence qui sépare l'essence dans la guerre de l'essence dans la paix – car le commerce vaut mieux que la guerre, car le Bien a déjà régné dans la Paix – ne suppose pas cet *essoufflement de l'esprit* ou l'esprit retenant son souffle – où se pense et se dit depuis Platon l'au delà de l'essence. Et il faut dès maintenant

se demander si cet essoufflement ou cette retenue n'est pas l'extrême possibilité de l'Esprit porteur d'un sens d'au delà de l'Essence.

3°. *Le Dire et le Dit*

Le destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'*autre* de l'être, ne tient-il pas à l'emprise que le *dit* exerce sur le *dire*, à l'*oracle* où le dit s'immobilise? La faillite de la transcendance ne serait alors que la faillite d'une théologie thématissant, dans le logos, le *transcender*, assignant un terme au passage de la transcendance, le figeant en «arrière monde», installant ce qu'elle dit dans la guerre et dans la matière, modalités inévitables du destin que file l'être dans son intéressement?

Ce n'est pas que l'essence en tant que persistance dans l'essence – en tant que *conatus* et intéressement – se réduise à un jeu verbal. Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux châtiments sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification. (Mais faut-il définir l'approche par l'engagement et non pas, inversement, l'engagement par l'approche? A la faveur des maximes morales courantes où intervient le mot *prochain*, on a peut-être cessé de s'étonner de toutes les implications de la proximité et de l'approche). Le dire originel ou pré-originel – le propos de l'avant-propos – noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être. Par rapport à lui, l'être a toutes les apparences d'un jeu. Jeu ou détente de l'être, affranchi de toute responsabilité où tout le possible est permis. Mais le jeu sort-il de l'intéressement? Aussitôt un enjeu – argent ou honneur – s'attache à lui. Le désintéressement – sans compensation – sans vie éternelle, sans la plaisance du bonheur – la gratuité intégrale, ne se réfèrent-ils pas à une gravité extrême et non pas à la frivolité fallacieuse du jeu? Demandons-nous en anticipant : cette gravité où l'*esse* de l'être se met à l'envers – ne renvoie-t-elle pas à ce langage pré-originel – à la responsabilité de l'un pour l'autre – à la substitution de l'un à l'autre et à la condition (ou à l'incondition) d'otage qui ainsi se dessine?

Quoi qu'il en soit, ce dire pré-originel se mue en un langage où dire et dit sont corrélatifs l'un de l'autre ; où le dire se subordonne à son thème. On peut montrer que même la distinction entre être et étant est portée par l'amphibologie du dit, sans que cette distinction ni cette amphibologie se réduisent pour autant à des artifices verbaux. La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – *essence* de l'être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – cet *en dehors de l'être*, cette *ex-ception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être. L'être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l'être, fait exception ; mais c'est dans le dit que se montrent et cette exception et la naissance de la connaissance. Mais le fait que l'ex-ception se montre et se fait vérité dans le *dit* n'est pas un prétexte suffisant pour ériger en absolu la périphétié apophantique du Dire – ancillaire ou angélique.

Périphétié ancillaire ou angélique, c'est-à-dire – serait-elle sublime – uniquement médiatrice. Car la thématization où l'essence de l'être se traduit devant nous, car la théorie et la pensée, ses contemporaines, n'attestent pas une défaillance quelconque du Dire. Elles sont motivées par la vocation pré-originelle du Dire, par la responsabilité elle-même. Il en sera question plus loin.³

Mais le Dire ne s'épuise pas en apophansis. L'apophansis suppose le langage qui répond de responsabilité et la gravité de cette réponse ne se mesure pas à l'être. En effet, l'impossibilité de décliner la responsabilité ne se reflète que dans le scrupule ou le remords qui précède ou suit ce refus. La réalité du réel passe outre aux scrupules. Mais naturellement superficielle, l'essence n'exclut pas les replis de la responsabilité comme l'être exclut le néant. Et la gravité du dire responsable conserve une référence à l'être – dont il faudra préciser la nature –. L'impossibilité morale, n'est pas de gravité moindre, situant la responsabilité dans

³ Cf. ch. V, 3.

quelque zone de basses tensions, aux confins de l'être et du ne-pas-être. Gravité de l'*autrement* qu'être qui vient de montrer d'une façon encore confuse son affinité avec l'éthique. *Autrement qu'être* qui, dès le début est recherché ici et qui dès sa traduction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le dire qui l'énonce. Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-original du Dire (si l'anarchique, le non-original comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si une an-archéologie est possible) – et si cette trahison peut se réduire; si on peut en même temps savoir et affranchir le *su* des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie.

Énoncé dans des propositions, l'indicible (ou l'an-archique), épouse les formes de la logique formelle,⁴ l'au delà de l'être se pose en thèses doxiques, scintille dans l'amphibologie de l'*être* et de l'*étant* – amphibologie où l'étant dissimulerait l'être. L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*. L'au delà de l'être que la philosophie énonce – et qu'elle énonce en raison de la transcendance même de l'*au-delà* – tombe-t-il sans pouvoir s'en dépêtrer, dans les formes de l'énoncé ancillaire?

Ce *dire* et ce *se dédire* peuvent-ils se rassembler, peuvent-ils être en même temps? En fait, exiger cette simultanéité, c'est déjà ramener à l'*être* et au *ne pas être*, l'*autre* de l'être. Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachro-

⁴ Les significations qui dépassent la logique formelle, se montrent dans la logique formelle, ne fût-ce que par l'indication précise du sens dans lequel ils tranchent sur la logique formelle. L'indication est d'autant plus précise que cette référence est pensée avec une logique plus rigoureuse. Le mythe de la subordination de toute pensée à la compréhension de l'être, tient probablement à cette fonction révélatrice de la cohérence, dont la logique formelle déroule la légalité et où se *mesure* l'écart entre la signification et l'être, où l'*en de:à* métaphysique, lui-même, contradictoirement apparaît. Mais le logique interrompu par les structures d'*au delà de l'être* qui se montrent en lui, ne confère pas une structure dialectique aux propositions philosophiques. C'est le superlatif, plus que la négation de la catégorie, qui interrompt le système, comme si l'ordre logique et l'être qu'il arrive à épouser gardaient le superlatif qui les excède: dans la subjectivité la démesure du non-lieu, dans la caresse et la sexualité – la «surenchère» de la tangence, comme si la tangence admettait une gradation, jusqu'au contact par les entrailles, une peau allant sous l'autre peau.

nique. Le scepticisme, à l'aube de la philosophie, traduisait et trahissait la diachronie de cette traduction et de cette trahison mêmes. Penser l'*autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. Si après les innombrables réfutations «irréfutables» que la pensée logique lui propose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que à la contradiction que la logique entend en lui, manque le «en même temps» des contradictoires – qu'une diachronie secrète commande ce parler ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence.

4°. *La subjectivité*

Autrement qu'être. Il s'agit d'énoncer l'éclatement d'un destin qui règne dans l'essence dont les fragments et les modalités – malgré leur diversité – appartiennent les uns aux autres, c'est-à-dire n'échappent pas au même ordre, n'échappant pas à l'Ordre, comme si les bouts du fil coupé par la Parque se renouaient après la coupure. Il s'agit d'une tentative au delà de la Liberté. La liberté, interruption du déterminisme de la guerre et de la matière, n'échappe pas encore au destin de l'essence et prend place dans le temps et dans l'histoire qui rassemble en *épos* et synchronise les événements, révèle leur immanence et leur ordre.

Il s'agit de penser⁵ la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où? Pour aller dans quelle région? Pour se tenir à quel plan ontologique? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question: *où?* Il signifie le non-lieu. L'essence prétend recouvrir et recouvrer toute exception – la négativité, la néantisation et déjà depuis Platon, le non-être qui «dans un certain sens est». Il faudra dès lors montrer que l'exception de l'«autre que l'être» – par-delà le ne-pas-être – signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence. Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, du genre et de la forme, ne trouvant pas davantage

⁵ Il s'agira bien entendu de montrer que la nécessité de penser est inscrite dans le sens de la transcendance. Cf. plus loin. pp. 199 et ss.

repos en soi, in-quiète, ne coïncidant pas avec soi. Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi – est la non-indifférence même et l'extra-ordinaire recurrence du pronominal ou du réfléchi, le *se* qui n'étonne cependant plus, car il entra dans le langage courant et coulant, où les choses *se* montrent, les bagages *se* plient et les idées *se* comprennent. Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kerygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec soi – unicité se retirant de l'essence – homme.

L'histoire de la philosophie à quelques instants d'éclair a connu cette subjectivité rompant, comme dans une jeunesse extrême, avec l'essence. Depuis l'Un sans l'être de Platon et jusqu'au Moi pur de Husserl, transcendant dans l'immanence, elle a connu le métaphysique arrachement à l'être, même si aussitôt dans la trahison du Dit, comme sous l'effet d'un oracle, l'exception restituée à l'essence et au destin, rentrait dans la règle et ne menait qu'aux arrière-mondes. L'homme nietzschéen par-dessus tout. A la réduction transcendantale de Husserl une mise entre parenthèses suffit-elle? Une façon d'écrire, de se commettre avec le monde qui colle comme l'encre aux mains qui l'écartent? Il faut aller jusqu'au nihilisme de l'écriture poétique de Nietzsche, renversant, le temps irréversible, en tourbillon – jusqu'au rire qui refuse le langage.

Langage que le philosophe retrouve dans les abus du langage de l'histoire de la philosophie où l'indicible et l'au delà de l'être le traduisent devant nous. Mais ce n'est pas la négativité, toute corrélatrice encore de l'être, qui aura suffi à la signification de *l'autre que l'être*.

5°. *La responsabilité pour autrui*

Mais comment, au point de rupture – encore temporel et où il *se passe* de l'être – être et temps tomberaient-ils en ruine pour dégager la subjectivité de son essence? La tombée en ruine et le dégagement ne durent-ils pas, n'adviennent-ils pas dans l'être? *L'autrement qu'être* ne peut pas se situer dans un quelconque ordre éternel arraché au temps et commandant, on ne sait comment, la série temporelle. Kant en a montré l'impossibilité dans l'antithèse de la 4ème Antinomie. Il faut donc que la temporali-

sation du temps – selon le mode où elle signifie être et néant, vie et mort – signifie aussi l'*au delà de l'être* et du *ne-pas-être*; il faut qu'elle signifie une différence par rapport au couple être et néant. Le temps est essence et monstration d'essence. Dans la temporalisation du temps la lumière se fait de par le déphasage de l'instant à l'égard de lui-même qu'est l'écoulement temporel: la différence de l'identique. La différence de l'identique est aussi sa manifestation. Mais le temps est aussi la récupération de tous les écarts: par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l'histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente, où tout se consigne et se prête à l'écriture, ou se synthétise ou se rassemble, comme dirait Heidegger où tout se cristallise ou se sclérose en substance, il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l'être de la substance – se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante.

Et il faut éclairer le sens de ce signalement: peut-il, par-delà la rupture de la diachronie, conserver la relation sans restituer cependant à la représentation ce «profond jadis» à titre de passé écoulé, sans signifier une «modification» du présent et, par conséquent, un commencement, un principe thématizable et, par conséquent encore, l'origine de tout passé, historique ou mémorable? Peut-il au contraire demeurer étranger à tout présent, à toute représentation et, par conséquent, signifier un passé plus ancien que toute origine représentable, *passé* pré-originel et anarchique? Le signalement de ce passé pré-originel dans le présent ne serait pas, à nouveau rapport ontologique.

Mais si le temps doit montrer l'ambiguïté de l'*être* et de l'autrement qu'être – il convient de penser sa temporalisation non pas comme essence, mais comme Dire. L'essence remplit le dit – ou l'épos-du Dire; mais le Dire par son pouvoir d'équivocation – c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret – échappe à l'épos de essence qui l'englobe et signifie au delà selon une signification qui hésite entre cet au delà et le retour à l'épos de l'essence. Equivoque ou énigme – pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance.⁶ La subjectivité est précisément

⁶ Voir «Enigme et phénomène» dans la 2ème édition de notre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* page 207-217.

le noeud et le dénouement – le noeud ou le dénouement de l'essence et de l'autre de l'essence.

Mais comment se dit le dire dans son énigme promordiale? Comment se temporalise le temps pour que la dia-chronie de la transcendance – de l'autre que l'être – se signale? Comment la transcendance peut-elle se soustraire à l'essè tout en s'y signalant? Dans quel cas concret se produit la singulière relation avec un passé, qui ne ramène pas ce passé à l'immanence où il se signale et qui le laisse passé ne revenant pas en guise de présent – ni de représentation – qui le laisse passé sans référence à un quelconque présent qu'il aura «modifié», passé, qui, par conséquent, ne peut avoir été origine, passé pré-originel, passé anarchique?

Un mouvement linéaire de régression – une rétrospective allant vers un passé très lointain, le long de la série temporelle – ne pourrait jamais atteindre au pré-originel absolument diachrone, irrécupérable par la mémoire et l'histoire. Mais on peut avoir à débrouiller d'autres intrigues du temps que celle de la simple succession de présents. Les hommes ont pu rendre grâce de ce fait même de se trouver en état de rendre grâce; la gratitude actuelle se greffant sur elle-même comme sur une gratitude déjà préalable. Dans une prière où le fidèle demande que sa prière soit entendue, la prière se précède en quelque sorte ou se suit elle-même.

Mais la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable – car n'appartenant pas à l'ordre de la présence – est incluse dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui; dans l'étonnante fraternité humaine où la fraternité par elle-même – pensée avec la sobre froideur caïnesque – n'expliquerait pas encore la responsabilité entre être séparés qu'elle clame. La liberté d'autrui n'aura jamais pu commencer dans la mienne, c'est-à-dire tenir dans le même présent, être contemporaine, m'être représentable. La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un «antérieur-à-tout souvenir» d'un «ultérieur-à-tout-accomplissement» du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège

de la question : où ? Le temps du *dit* et de l'*essence* y laisse entendre le dire pré-originel, répond à la transcendance, à la dia-chronie, à l'écart irréductible qui bée ici entre le non-présent et tout représentable écart qui, à sa façon – façon à préciser – fait signe au responsable.

6°. *Essence et signification*

Mais la relation avec ce pré-originel n'est-elle pas une récupération ? Il faut voir de près. La réponse du responsable ne thématise pas le diachronique comme s'il était retenu, remémoré ou historiquement reconstruit. Elle ne saurait ni thématiser ni comprendre. Non point par faiblesse. A ce qui ne saurait être contenu, ne correspond aucune capacité. Le non-présent est in-compréhensible de par son immensité ou de par son humilité «superlative» ou, par exemple, de par sa bonté qui est le superlatif même. Le non-présent ici est invisible, séparé (ou saint), et en cela, non-origine, an-archique. L'impossibilité de thématiser peut tenir à la bonté du diachronique. Le Bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation. Le présent est commencement en ma liberté, alors que le Bien ne s'offre pas à la liberté – il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. Nul n'est bon volontairement. Mais la subjectivité qui n'a pas le temps de choisir le Bien et qui, par conséquent, se pénètre à l'insu d'elle-même de ses rayons, ce qui dessine la structure formelle de la non-liberté, la subjectivité voit racheter, exceptionnellement, cette non-liberté par la bonté du Bien. L'exception est unique. Et si nul n'est bon volontairement, nul n'est esclave du Bien.⁷

Immémorial, irresprésentable, invisible, le passé qui se passe de présent, plus que parfait, tombe dans le passé de laps gratuit. Irrécupérable pour la réminiscence non point en raison de son éloignement, mais en raison de son incommensurabilité avec le présent. Le présent – c'est l'essence qui commence et qui finit, commencement et fin rassemblés, en conjonction thématizable –

⁷ Le Bien investit la liberté – il m'aime avant que je ne l'aie aimé. Par cette antériorité – l'amour est amour. Le Bien ne serait pas le terme d'un besoin susceptible de satisfaction – il n'est pas le terme d'un besoin érotique, d'un rapport avec le Séduisant qui ressemble à s'y méprendre au Bien, mais qui n'est pas son autre, mais son imitateur. Le Bien comme l'Infini, n'a pas d'autre; non pas parce qu'il serait le tout, mais parce qu'il est Bien et que rien n'échappe à sa bonté.

c'est le fini en corrélation avec une liberté. La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini. Mais dans la responsabilité pour Autrui – pour une autre liberté – la négativité de cette anarchie, de ce refus opposé au présent, – à l'apparaître – de l'immémorial, me commande et m'ordonne à autrui, au premier venu, et m'approche de lui, me le rend prochain – s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré – pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant.

L'exceptionnel de cette façon de se signaler consiste à m'ordonner vers le visage de l'autre. Par cet ordre qui est une ordination, la non-présence de l'Infini, n'est pas une figure de la théologie négative. Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité – réponse répondant à une provocation non-thématisable et ainsi non-vocation, traumatisme – répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent; mais répondant, comme si l'invisible qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent. Trace qui luit comme visage du prochain dans l'ambiguïté de celui *devant qui* (ou *à qui*, sans paternalisme aucun) et de celui *de qui* je réponds, énigme ou exception du visage, juge et parti.

Positivité de la responsabilité qui, hors l'essence, traduit l'Infini, inversant les rapports et les principes, renversant l'ordre de l'intéressement: au fur et à mesure que les responsabilités sont prises, elles se multiplient. Il ne s'agit pas d'un *sollen* commandant la poursuite à l'infini d'un idéal. L'infinité de l'infini vit à rebours. La dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte. Ecart qui mérite peut-être le nom de gloire. La positivité de l'Infini, c'est la conversion en responsabilité, en approche d'autrui, de la réponse à l'Infini non-thématisable, dépassant glorieusement toute capacité, manifestant, comme à contre-sens, sa démesure dans l'approche du prochain, qui obéit à sa mesure. La subjectivité en deçà ou au delà du libre et du non-libre – obligée

à l'égard du prochain – est le point de rupture de l'essence excédée par l'Infini.

Point de rupture mais aussi de nouement. La luisance de la trace est énigmatique, c'est-à-dire équivoque dans un autre sens encore qui la distingue de l'apparaître du phénomène. Elle ne saurait servir de point de départ à une démonstration qui l'aurait mené inexorablement dans l'immanence et l'essence. La trace se dessine et s'efface dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant.⁸

L'Infini ne saurait donc être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur. La trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu d'une présence; sa luisance même est ambiguë. Sinon, sa positivité ne préserverait pas plus l'infinité de l'infini que ne la préserve la négativité.

L'infini brouille ses traces non pas pour ruser avec celui qui obéit, mais parce qu'il transcende le présent où il me commande et parce que de ce commandement je ne peux le déduire. L'infini qui m'ordonne n'est ni cause agissant droit devant elle, ni thème déjà dominé – et ne serait-ce que rétrospectivement – par la liberté. C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité.⁹

Exclusive du «tu» et de la thématization de l'objet, l'illéité – néologisme formé sur *il* ou *ille* – indique une façon de me concerner sans entrer en *conjonction* avec moi. Il faut indiquer certes l'élément dans lequel ce *concerner* passe. Si la relation avec l'illéité était une relation de la conscience – «il» désignerait un thème, comme l'indique probablement le «tu» dans la relation je-tu de Buber. Car Buber n'a jamais exposé positivement l'élément spirituel où se produit la relation je-tu. L'illéité de l'au-delà-de-l'être, c'est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain. La positivité de ce départ, ce par quoi ce départ, cette diachronie n'est pas un terme de théologie négative, c'est ma responsabilité pour les autres. Ou, si l'on veut le fait qu'ils se montrent dans leur visage. Le paradoxe de cette responsabilité consiste en ce que je suis obligé sans que

⁸ *En découvrant l'existence* – 2ème édition, p. 203, cf. l'étude intitulée «Enigme et phénomène».

⁹ *Op. cit.* p. 187-203.

cette obligation ait commencé en moi – comme si, en ma conscience un ordre s'était glissé en voleur, s'est insinué par contrebande, comme à partir d'une cause errante de Platon. Ce qui pour une conscience est impossible et atteste clairement que nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience. Dans la conscience, ce «je ne sais où» se traduit par un bouleversement anachronique, par l'antériorité de la responsabilité et de l'obéissance par rapport à l'ordre reçu ou au contrat. Comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre (ce qui serait encore une quasi-activité) mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y souvenir, sans y venir de la mémoire; en se formulant par celui qui obéit dans cette obéissance même.

Mais c'est là peut-être une façon encore bien narrative, bien épique, de parler. Suis-je interlocuteur d'un Infini qui manque de droiture, pour donner ses commandements indirectement à partir du visage même auquel il m'ordonne? L'illégitimité qui ne désigne pas simplement une présentation de biais à un regard qui louche, peut certes signifier de prime abord une telle disposition de personnages. Mais il faut aller jusqu'au bout. L'infini ne se signale pas à une subjectivité – unité déjà toute faite – par son ordre de se tourner vers le prochain. La subjectivité dans son *être* défait l'essence en se substituant à autrui. En tant que l'un-pour-l'autre – elle se résorbe en signification, en dire ou verbe de l'infini. La signification précède l'essence. Elle n'est pas un stade de la connaissance appelant l'intuition qui la remplirait – ni l'absurde de la non-identité ou de l'identité impossible. Elle est la gloire de la transcendance.

Substitution – signification. Non pas renvoi d'un terme à un autre – tel qu'il apparaît thématiquement dans le Dit – mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence, dans la prise en charge qui m'incombe sans dérobade possible et où l'unicité du moi prend seulement un sens: où il n'est plus question du Moi, mais de moi. Le sujet qui n'est plus un moi – mais que je suis moi – n'est pas susceptible de généralisation, n'est pas un sujet en général, ce qui revient à

passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre.¹⁰ L'identité du sujet tient ici en effet à l'impossibilité de se dérober à la responsabilité, à la prise en charge de l'autre. Signification, dire – mon expressivité, ma signifiante de signe, ma verbalité de verbe, ne peut se comprendre comme une modalité de l'être: le désintéressement suspend l'essence. Substitution de l'un à l'autre – moi – homme – je ne suis pas une transsubstantiation, mue d'une substance en une autre; je ne m'enferme pas dans une identité autre, je ne me repose pas dans un avatar nouveau. Signification, proximité, dire, séparation, je ne me confonds avec rien. Faut-il aller jusqu'à donner un nom à cette relation de la signification saisie comme subjectivité? Faut-il prononcer le mot expiation et penser la subjectivité du sujet, l'autrement qu'être comme expiation? Cela serait peut être audacieux et prématuré. Du moins peut-on se demander si la subjectivité comme signification, comme l'un-pour-l'autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l'incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité.

7°. *La sensibilité*

Il ne faut pas penser l'homme en fonction de l'être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L'humanité, la subjectivité – tiers exclu, exclu de partout, non-lieu – signifient l'éclatement de cette alternative, l'un-à-la-place-de-l'autre – substitution – signification dans sa signifiante de signe, d'avant l'essence, d'avant l'identité. La signification, avant d'être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l'essence. En deçà ou au delà de l'essence – signification – essoufflement de l'esprit expirant sans inspirer, désintéressement et gratuité ou gratitude – la rupture de l'essence est éthique. Cet au delà se dit – et se traduit dans le discours – par un Dire essoufflé ou retenant son souffle, l'extrême possibilité de l'esprit, son époché même, par laquelle il *dit* avant de se reposer en son propre thème et de s'y laisser absorber par l'essence. Cette rupture de l'identité – cette mue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution – est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout – sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire sa sensibilité.

¹⁰ Le moi n'est pas la spécification du concept plus général de l'Ame. Kant l'a vu dans certains passages de la Dialectique transcendantale quand il insiste (B 405u; A 354) sur le fait que passer du sujet à l'autre sujet est le fait positif de se mettre à sa place.

La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. Au passé diachronique, irrécupérable par la représentation du souvenir ou de l'histoire, c'est-à-dire incommensurable avec le présent, correspond ou répond la passivité inassumable du soi. «Se passer», expression précieuse où le *soi* se dessine comme dans le passé qui *se* passe comme la senescence sans «synthèse active». La réponse qui est responsabilité – responsabilité incombant pour le prochain – résonne dans cette passivité, dans ce désintéressement de la subjectivité, dans cette sensibilité.

Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure – passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l'otage, de l'identité se substituant aux autres : Soi – défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet. Substitution à l'autre – l'un à la place de l'autre – expiation.¹¹

La responsabilité pour Autrui – dans son antériorité par rapport à ma liberté – dans son antériorité par rapport au présent et à la représentation – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à l'autre sans assomption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l'exposition, expression, Dire. Franchise, sincérité, véracité du Dire. Non pas Dire se dissimulant et se protégeant dans le Dit, se payant de mots en face de l'autre – mais dire se découvrant – c'est-à-dire se dénudant de sa peau – sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s'offrant jusqu'à la souffrance – ainsi, toute signe, se signifiant. La substitution à bout d'être, aboutit au Dire – à la donation de signe, donnant signe de cette donation de signe, s'exprimant. Expression antérieure à toute thématization du dit, mais qui pour autant, n'est pas balbutiement, ou dire encore primitif ou enfantillage du dire. Ce dépouillement au delà de la nudité, au delà de la forme, n'est plus un fait de la négation et n'appartient plus à l'ordre de l'être. Responsabilité au delà de l'être. Dans la sincérité, dans la franchise, dans la véracité de ce Dire – dans le découvert de la souffrance – l'être s'altère. Mais ce Dire demeure, dans son activité, passivité; plus passif que toute passivité, car sacrifice sans réserve, sans retenue – précisément pour cela non-

¹¹ Sur les notions évoquées dans ce paragraphe cf. notre livre «L'humanisme de l'autre homme», pp. 83-101, (Edition Fata Morgana, Montpellier, 1972).

volontaire, sacrifice d'otage désigné qui ne s'est pas élu comme otage, mais, possiblement, élu par le Bien d'élection involontaire non assumée par l'élu. Car le Bien ne saurait entrer dans un présent ni se mettre en représentation, mais Bien précisément, il rachète la violence de son altérité, le sujet dût-il souffrir de par l'accroissement de cette violence toujours plus exigeante.

8°. *Etre et au delà de l'être*

La proximité de l'un à l'autre est pensée ici en dehors des catégories ontologiques où, à divers titres, intervient également la notion d'*autre* – que ce soit comme obstacle à la liberté, à l'intelligibilité ou à la perfection, que ce soit comme terme qui confirme en le reconnaissant, un être fini, mortel et incertain de soi – que ce soit comme esclave, comme collaborateur ou comme Dieu secourable. Partout, la proximité est pensée ontologiquement, c'est-à-dire comme limite ou complément à l'accomplissement de l'aventure de l'essence, qui consiste à persister dans l'essence et à dérouler l'immanence, à rester en Moi, dans l'identité. La proximité demeure distance diminuée, extériorité conjurée. La présente étude essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l'être; *l'autrement qu'être* qui, certes, s'entend dans l'être, diffère absolument de l'essence; n'a pas de genre commun avec l'essence et ne se dit que dans l'essoufflement qui prononce le mot extra-ordinaire d'*au delà*. L'altérité y compte en dehors de toute qualification de l'autre pour l'ordre ontologique – et en dehors de tout attribut – en tant que proche dans une proximité qui compte comme socialité qui «excite» par son altérité pure et simple. Relation que nous avons essayé d'analyser sans recourir aux catégories qui la dissimulent. Proximité comme dire, contact, sincérité de l'exposition; dire d'avant le langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne serait possible.

La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse, comme la défaillance d'un ordre ou d'un Désordre supérieur. Mais c'est à partir de la proximité qu'il prend, au contraire, son juste sens. Dans les façons indirectes de l'illégitimité, dans la provocation anarchique qui m'ordonne à l'autre, s'impose

la voie qui – mène à la thématization – et à une prise de conscience: la prise de conscience est motivée par la présence du tiers à côté du prochain approché; le tiers aussi est approché; la relation entre le prochain et le tiers ne peut être indifférente à moi qui approche. Il faut une justice entre les incomparables. Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis; mise ensemble et contemporanéité; il faut thématization, pensée, histoire et écriture. Mais il faut comprendre l'être à partir de *l'autre de l'être*. Etre, à partir de la signification de l'approche, c'est être *avec autrui* pour le tiers ou contre le tiers; avec autrui et le tiers contre soi. Dans la justice contre une philosophie qui ne voit pas au delà de l'être, réduisant par abus de langage, le Dire au Dit et tout sens à l'intéressement. La Raison à qui on prête la vertu d'arrêter la violence – pour aboutir à l'ordre de la paix – suppose le désintéressement, la passivité ou la patience. En ce désintéressement – quand, responsabilité pour l'autre, il est aussi responsabilité pour le tiers – se dessinent la justice qui compare, rassemble et pense, la synchronie de l'être et la paix.

9°. *La subjectivité n'est pas une modalité de l'essence*

Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble.

Sans recours au truisme qui veut que toute réalité – à titre quelconque reconnue – soit subjective – truisme auquel fait pendant celui qui veut que toute chose à titre quelconque reconnue suppose la compréhension de l'être – Kant en distinguant lors de la solution des Antinomies, la série temporelle de l'expérience d'une part et la série in-temporelle (ou synchrone?) pensée par l'entendement de l'autre, a montré dans *l'objectivité* même de l'objet sa *phénoménalité*: une référence à l'inachèvement fondamental de la succession et, par là, à la subjectivité du sujet.

Mais la subjectivité est-elle pensée ainsi dans son irréductibilité? Hegel et Heidegger essayent de vider la distinction entre sujet et l'être de sa signification. En réintroduisant le temps dans l'être ils dénoncent l'idée d'une subjectivité irréductible à l'essence et ramènent, par-delà l'objet inséparable du sujet, leur corrélation et l'anthropologique qui se comprend par eux – à une

modalité de l'être. Dans l'introduction à la Phénoménologie de l'Esprit, en traitant de «pure présupposition» la thèse selon laquelle le savoir serait un instrument pour s'emparer de l'Absolu (métaphore technologique) ou un milieu à travers lequel la lumière de la vérité pénètre le connaissant (métaphore dioptique) – Hegel conteste qu'il y ait rupture radicale entre la subjectivité et le connaissable. C'est au sein de l'Absolu que l'*au delà* prend un sens – l'essence, comprise comme immanence d'un savoir, rendrait compte de la subjectivité ramenée à un moment du concept, de la pensée ou de l'essence absolue. Heidegger dit dans un aperçu qui figure à la fin de son Nietzsche (II, 451) que le «terme courant de la subjectivité charge aussitôt la pensée, et trop obstinément, d'opinions trompeuses qui font passer pour une destruction de l'être objectif toute référence de l'être à l'homme et surtout à son égoïté». L'effort heideggerien consiste à penser la subjectivité en fonction de l'être – dont elle traduit une «époque»: ¹² la subjectivité, la conscience, le Moi – supposent le *Dasein* le quel appartient à l'essence comme modalité selon laquelle cette essence se manifeste alors que la manifestation de l'essence est l'essentiel de l'essence; l'expérience et le sujet faisant l'expérience constituent la manière même dont, à une «époque» donnée de l'Essence, l'essence s'accomplit, c'est-à-dire se manifeste. Tout dépassement, comme tout revalorisation de l'être dans le sujet, reviendraient encore à l'essence de l'être.

Notre interrogation portant sur l'*autrement qu'être*, pressent dans l'hypostase même du sujet – dans sa subjectivation – une exception, un non-lieu en deça de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *en-dehors* de l'absolu qui ne se dit plus en termes d'être. Ni même en termes d'étant sur lequel pèserait encore le soupçon de moduler l'être et de renouer ainsi la rupture marquée par l'hypostase. Le sujet résiste à cette ontologisation déjà quand on le pense comme Dire. Derrière tout énoncé de l'être comme être, le Dire déborde l'être même qu'il thématise pour l'énoncer à Autrui; c'est l'être qui dans le mot – premier ou dernier – se comprend mais c'est *au delà* de l'être thématisé ou totalisé que va le dernier Dire. Est irréductible à l'essence de l'être, la substitution de la responsabilité – la signification ou l'un-pour-l'autre, ou la dé-faction du Moi au delà de toute défaite,

¹² Au sens de dissimulation et suspension de l'être derrière l'étant qu'il éclaire.

au rebours du *conatus*, ou la bonté. En elle, s'impose autrui tout autrement que la réalité du réel: il s'impose parce qu'il est autre, parce que cette altérité m'incombe de toute une charge d'indigence et de faiblesse. La substitution – et la bonté – se laisseraient-elles encore interpréter comme un «mouvement» ou comme une modalité de l'essence de l'être? Se mouvrait-elle encore dans la lumière de l'être? Mais la vision du visage est-elle dans la lumière de l'être? – La vision n'est-elle pas ici aussitôt une prise en charge? L'intention: *envers autrui*, arrivée à son comble, révèle le démenti qu'elle inflige à l'intentionnalité. *Envers autrui* culmine en un *pour autrui* en une souffrance pour sa souffrance, sans lumière, c'est-à-dire sans mesure, tout différent de l'aveuglement purement négatif de la Fortune qui, semble seulement fermer les yeux pour se prodiguer arbitrairement. Pour surgir à la pointe de l'essence, la bonté est *autre* que l'être – elle ne tient plus de comptes. Elle n'est pas comme la négativité qui conserve ce qu'elle nie, dans son histoire. Elle détruit sans laisser de souvenirs, sans transporter dans des musées les autels érigés aux idoles du passé pour des sacrifices sanglants; elle brûle les bosquets sacrés où se répercutent les échos du passé. Le caractère exceptionnel, extra-ordinaire – transcendant, de la bonté, tient précisément à cette rupture avec l'être et avec son histoire. Ramener le bien à l'être – à ses calculs et à son histoire – c'est annuler la bonté. Le balancement toujours possible entre la subjectivité et l'être, dont la subjectivité ne serait qu'un mode, l'équivalence des deux langages, s'arrête ici. La bonté donne à la subjectivité sa signification irréductible.

Le sujet humain – moi – appelé au bord des larmes et du rire aux responsabilités, n'est pas un avatar de la nature, ni un moment du concept, ni une articulation de la «présence de l'être auprès de nous», de la parousie. Il ne s'agit pas d'assurer la dignité ontologique de l'homme, comme si l'essence suffisait à la dignité, mais de mettre, au contraire, en cause le privilège philosophique de l'être, de s'interroger sur l'au delà ou sur l'en-deça. Réduire l'homme à la conscience de soi et la conscience de soi au concept, c'est-à-dire à l'Histoire, déduire du Concept et de l'Histoire la subjectivité et le «je» pour trouver ainsi un sens à la singularité même d'«un tel» en fonction du concept, en négligeant, comme contingent, ce que cette réduction peut laisser d'irréduc-

tible et cette déduction de résidu – c'est, sous le prétexte de se moquer de l'inefficacité de la «bonne intention» et de la «belle âme» et de préférer l'«effort du concept» aux facilités du naturalisme psychologue, de la rhétorique humaniste et du pathétique existentialiste – oublier le mieux que l'être, c'est-à-dire le Bien.

L'au delà de l'être ou *l'autre de l'être* ou *l'autrement qu'être* – ici situé dans la diachronie, ici énoncé comme infini – a été reconnu comme Bien par Platon. Que Platon en ait fait une idée et une source de lumière – qu'importe. Toujours l'au delà de l'être, se montrant dans le dit, s'y montre énigmatiquement, c'est-à-dire s'y trahit déjà. Sa résistance au rassemblement, à la conjonction et à la conjoncture, à la contemporanéité, à l'immanence, au présent de la manifestation, signifie la diachronie de la responsabilité pour autrui et d'un profond jadis, plus ancien que toute liberté, qui la commande, cependant que – dans le présent énoncé, ils se synchronisent. Cette diachronie est elle-même énigme : l'au delà de l'être retournant et ne retournant pas à l'ontologie ; énoncé, l'au delà, l'infini – devient et ne devient pas sens de l'être.

10°. *L'itinéraire*

Les divers concepts que suscite la tentative de dire la transcendence, se font écho. Les nécessités de la thématization où ils sont dits, ordonnent une division en chapitres, sans que les thèmes où ces concepts se présentent, se prêtent à un déroulement linéaire, sans qu'ils puissent véritablement s'isoler et ne pas projeter, les uns sur les autres, leurs ombres et leurs reflets. La clarté de l'exposition ne souffre donc peut-être pas ici uniquement des maladrotes de l'exposant.

L'exposition se place entre le présent argument qui y introduit et le chapitre final qui, en guise de conclusion, l'éclaire autrement. Elle s'attache à dégager la subjectivité du sujet à partir de réflexions sur la vérité, sur le temps et sur l'être dans l'amphibologie de l'être et de l'étant, portée par le Dit ; elle présentera alors le sujet, dans le Dire, comme sensibilité d'emblée animée de responsabilités (ch. II). Il s'agira ensuite de montrer la proximité comme sens de la sensibilité (ch. III), la substitution comme *l'autrement qu'être*, au fond de la proximité (ch. IV) et comme relation entre sujet et Infini, où l'Infini *se passe* (ch. V). En dégageant la

substitution dans le Dire de la responsabilité, il faudra – à partir de ce *Dire* de la substitution – rendre compte de l'ordre du *Dit*: de la pensée, de la justice et de l'être, comprendre les conditions dans lesquelles les philosophies dans leurs Dit – dans l'ontologie – peuvent signifier la *vérité*, en rattachant à l'alternant destin échu au scepticisme dans la pensée philosophique – tour à tour refuté et revenant – les alternances ou la dia-chronie, se refusant au rassemblement, de l'*autrement qu'être* ou de la transcendance et de son exposition.

Le cheminement dont on vient d'indiquer les jalons est-il suffisamment sûr? Son commencement est-il bien accessible? Ne reprochera-t-on pas à la marche de ne pas être assez avertie des dangers de la route et de ne pas être pourvue en moyens d'y parer? Sans doute ne se dégage-t-elle pas complètement des expériences pré-philosophiques, bien de ses sentiers paraîtront battus et bien des poussées imprudentes. Mais le beau risque est toujours à courir en philosophie. Que le commencement du discours silencieux de l'âme avec elle-même, ne puisse se justifier que par sa fin – est une conception encore optimiste du discours philosophique que peut se permettre un génie – et un génie synthétique – comme Hegel, assuré de pouvoir achever le cycle de la pensée. Hegel se demandera avec raison sans doute, si une préface où se formule le projet d'une entreprise philosophique n'est pas superflue voire même obscurcissante, et Heidegger contestera la possibilité d'une introduction là où le mouvement commence dans l'être au lieu de venir de l'homme, là où il n'est pas question de conduire l'homme auprès de l'être mais où l'être est auprès de l'homme en parousie. Ne faut-il pas penser avec autant de précaution à la possibilité d'une conclusion ou d'une fermeture du discours philosophique? L'interruption n'en est-elle pas la seule fin possible? Plus modestement, Husserl nous aura appris que tout mouvement de la pensée comporte une part de naïveté – qui dans l'entreprise hegelienne même, réside au moins dans sa prétention d'enclorre le Réel. Husserl nous aura appris que la réduction de la naïveté appelle aussitôt des réductions nouvelles, que la grâce de l'intuition comporte des idées gratuites et que, si philosopher consiste à s'assurer de l'origine absolue, il faut que le philosophe efface la trace de ses propres pas et, sans cesse, les traces de l'effacement des traces, dans un piétinement méthodo-

logique interminable. A moins que la naïveté du philosophe n'en appelle, par-delà la réflexion sur soi, à la critique exercée par l'*autre* philosophe, quelles que soient les imprudences que celui-ci aura commises à son tour et la gratuité de son propre dire. La philosophie suscite ainsi un drame entre philosophes et un mouvement intersubjectif qui ne ressemble pas au dialogue des coéquipiers en science, ni même au dialogue platonicien lequel est réminiscence d'un drame plutôt que ce drame même. Il se dessine selon une structure différente. Empiriquement, il s'ordonne comme histoire de la philosophie où entrent toujours de nouveaux interlocuteurs qui ont à redire, mais où les anciens reprennent la parole pour y répondre dans les interprétations qu'ils suscitent, et où cependant, malgré ce manque de «sûreté en marche» – ou à cause de lui – à personne n'est permis ni un relâchement d'attention, ni un manque de rigueur.

L'EXPOSITION

CHAPITRE II

DE L'INTENTIONALITE AU SENTIR

1°. *Le questionnement et l'allégeance à Autrui*

Le philosophe cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité? Et qui regarde?

Qu'est-ce qui se montre sous le nom d'être? Ce nom n'est pas sans équivoque. S'agit-il d'un nom ou d'un verbe? Le mot *être* désigne-t-il une entité qui est – idéale ou réelle – ou le *processus d'être* de cette entité: *l'essence*?¹ Le mot *désigne-t-il*? Sans doute, il désigne. Mais désigne-t-il seulement? Car s'il désigne seulement, même verbe, il est nom. Et le processus, sous le coup de la désignation, fût-il mouvement, se montre, mais s'immobilise et se fixe dans le *Dit*. Le mystère de l'*être* et de l'*étant* – leur différence – inquiète-t-elle déjà? Dès le départ, la distinction et l'amphibologie de l'être et de l'étant se montrera importante et l'être – déterminant pour la vérité; mais cette distinction est aussi une amphibologie et ne signifie pas l'ultime. Si cette différence se montre dans le Dit – dans les mots, ce qui n'est pas épi-phénoménal – si elle tient à la *monstration* comme telle, elle appartient au même rang que l'être dont le jeu à cache-cache est, certes, *essentiel*; mais si la *monstration* est une modalité de la signification, il faut du *Dit* remonter au *Dire*. Le Dit et le Non-Dit, n'absorbent pas tout le Dire, lequel reste en deça – ou va au-delà – du Dit.

Mais tenons-nous en, pour le moment, aux implications du sens général de la vérité. La question «qu'est-ce qui se montre?» est

¹ Dans ce travail le terme *essence* désigne l'*être* différent de l'*étant*. Cf. plus haut, la note préliminaire.

posée par celui-là même *qui* regarde, avant même qu'il ne distingue thématiquement la différence entre être et étant. La question énonce un *quoi?* un *qu'est-ce?* un *qu'est-ce qu'est?* De ce qui est, il s'agit de savoir *ce* qu'il est. Le *quoi?* est déjà tout enveloppé d'être, n'a d'yeux que pour l'être où déjà il s'enfonce. De l'*être* de *ce qui est*, il s'agit de savoir ce qu'il est. La question – et serait-elle «qu'est-ce qu'être?» – interroge donc par rapport à l'être, par rapport à ce qui est précisément en question. La réponse est, d'emblée, exigée en termes d'être, que l'on entende par là *étant* ou *être de l'étant*, étant ou *essence* de l'être. La question *quoi?* est ainsi corrélatrice de ce qu'elle veut découvrir et, déjà, elle y a recours. Sa quête se déroule entièrement dans l'être – au sein de ce qu'elle recherche seulement. Elle est, à la fois, *ontologie* et a sa part dans l'effectuation de l'être même qu'elle cherche à comprendre. Si la question *quoi?*, dans son adhérence à l'être, est à l'origine de toute pensée (peut-il en être autrement tant que la pensée procède par termes déterminés?) toute recherche et toute philosophie remontent à l'ontologie, à l'intellection de l'être de l'étant, à l'intellection de l'essence. L'être ne serait pas seulement le plus problématique – il serait le plus intelligible.

Et cependant, cette intelligibilité se fait question. Que l'intelligibilité se fasse question – étonne. Voilà un problème, préliminaire à la question *qui?* et *quoi?*² Pourquoi il y a question dans l'exhibition?

On pourrait dès l'abord y répondre ainsi: il y a question, parce qu'il y a recherche et parce que l'apparaître de l'être, est aussi la possibilité de son apparence et que l'apparence dissimule l'être dans son dévoilement même et que la recherche de la vérité doit arracher l'être au paraître; ou bien – mais n'est-ce pas la même chose? – il y a question parce que toute manifestation est partielle et en cela apparente, alors que la vérité ne se fractionne pas sans s'altérer et que, par conséquent, elle est progression et s'expose en plusieurs temps restant problématique en chacun. Mais

² Les questions préalables ou préliminaires ne sont certes pas les premières que l'on pose: les hommes agissent, parlent – ils pensent même – sans se soucier de principes, alors que le préliminaire, le pré-originaire, l'en deçà, cela n'équivaut même pas à un commencement, n'a pas le statut du principe, mais vient de la dimension de l'anarchique, à distinguer de l'éternel. A partir des questions premières le discours – comportant indiscrétion ancillaire, mais aussi le «secret des anges» – divulgue et profane l'indicible, abuse du langage. Il capte dans le Dit l'indicible que le philosophe tente de réduire.

la question de la Question est plus radicale. Pourquoi la recherche se fait-elle question? Comment se fait-il que le *quoi?* déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage spécial insérant dans la «communication» du *donné*, un appel au secours, à l'aide adressé à autrui?

Le problème n'est certainement pas suscité, comme une mauvaise querelle par un sujet capricieux ou curieux ou industriel abordant l'être, lequel, en soi, serait non-problématique. Mais il n'est pas nécessaire de prendre à la lettre la métaphore de l'interpellation du sujet par l'être qui se manifeste. La manifestation de l'être – l'apparaître – est certes événement premier, mais *la primauté même du premier est dans la présence du présent*. Un passé plus ancien que tout présent – un passé qui jamais ne fut présent et dont l'antiquité an-archique n'a jamais «donné dans le jeu» de dissimulations et de manifestations – un passé dont la signification *autre* reste à décrire – *signifie* par delà la manifestation de l'être laquelle ne traduirait ainsi qu'un moment de cette signifiante signification. On peut soupçonner dans la dia-chronie qui nous est venue sous la plume plus haut, à propos de la progressivité de la manifestation, l'intervalle qui sépare le Même de l'Autre, l'intervalle qui se reflète dans la manifestation. Celle-ci qu'on croirait, en droit, instant fulgurant d'ouverture et d'intuition – dure, discontinue, de question en réponse. Mais cela nous amène à surprendre le *Qui regarde* – sujet identique, prétendument placé dans l'ouverture de l'être – comme noeud d'une intrigue dia-chronique (qui reste à déterminer) entre le Même et l'Autre. Le va et vient silencieux de question en réponse, par lequel Platon caractérise la pensée, se réfère déjà à une intrigue où se noue – de l'Autre commandant le Même – le noeud de la subjectivité, même quand, tourné vers l'être en sa manifestation, la pensée *se* sait elle-même. *Se* demander et s'interroger, cela ne défait pas la torsion du Même et de l'Autre, en subjectivité, mais y renvoie. Intrigue de l'Autre dans le Même qui ne revient pas à une ouverture de l'Autre au Même. Autrui à qui s'adresse la demande de la question, n'appartient pas à la sphère intelligible à explorer. Il se tient dans la proximité. C'est là que la *quis-nité* du *qui* s'excepte de la quiddité ontologique du *quoi* recherché et orientant la recherche. Le Même a affaire à Autrui avant que – à titre quelconque – l'autre apparaisse à une conscience. La sub-

jectivité est structurée comme *l'autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience. Celle-ci est toujours corrélative d'un thème, d'un présent représenté – d'un thème placé devant moi, d'un être qui est phénomène. Le mode selon lequel la subjectivité se structure comme l'Autre dans le Même diffère de celui de la conscience – qui est conscience de l'être quelque indirecte et ténue et inconsistante que soit cette relation entre la conscience et son thème – «placé» – devant elle : que cette relation soit perception d'une présence «en chair et en os», figuration d'une image, symbolisation d'un symbolisé, transparence et voilement du fugitif et de l'instable dans l'allusion, divination incapable d'objectivation, mais aspirant à l'objectivation et, ainsi, conscience et, ainsi, conscience de l'être.

La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même, selon un mode qui diffère aussi de celui de la présence des interlocuteurs, l'un à l'autre, dans un dialogue où ils sont en paix et en accord l'un avec l'autre. L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre. Ni corrélation de l'intentionnalité, ni même celle du dialogue attestant l'essence dans sa réciprocité essentielle. Le repliement de l'être sur soi – le soi dessiné par ce repli où l'effet de l'être demeure corrélatif de l'être – ne va pas non plus jusqu'au noeud de la subjectivité.

Le noeud noué en subjectivité – qui dans la subjectivité devenue conscience de l'être, s'atteste encore dans le questionnement – signifie une allégeance du Même à l'Autre, s'imposant avant toute exhibition de l'Autre, préliminaire à toute conscience, ou une affection par l'Autre que je ne connais pas et qui ne pourrait justifier d'aucune identité, et qui ne s'identifiera, en tant qu'Autre, à rien. Allégeance qui se décrira comme responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même – perception ou écoute de l'être – et le dialogue à partir du questionnement.

L'être ne serait donc pas la construction d'un sujet connaissant, contrairement aux prétentions de l'idéalisme. Le sujet s'ouvrant à la pensée et à la vérité de l'être auxquelles incontestablement il s'ouvre, s'y ouvre sur une voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être. L'être ne viendrait pas de la connaissance. Ce ne-pas-venir-de-la-

connaissance a un tout autre sens que l'ontologie ne le suppose. Être et connaissance, ensemble, signifieraient dans la proximité de l'autre et dans une certaine modalité de ma responsabilité pour l'autre, de cette réponse précédant toute question, de ce Dire d'avant le Dit.

L'être signifierait à partir de l'Un-pour-l'autre, de la substitution du Même à l'Autre. Et la vision de l'être et l'être, renvoient à un sujet qui s'est levé plus tôt que l'être et la connaissance – plus tôt et en deçà, dans un temps immémorial qu'une réminiscence ne saurait récupérer comme a priori. La «naissance» de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant, renverrait ainsi vers un *avant le questionnement*, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deçà de toute naissance. On essaiera, dans la notion du Dire sans Dit, exposer une telle modalité du subjectif, un *autrement qu'être*. Que de conditionnels! Singulières éventualités en vérité! Il faudra répondre des libertés que l'on prend ainsi comme sans risque, avec l'Eventuel oubliant les premières pages et les avertissements de l'introduction à la Phénoménologie de l'Esprit. Du moins, ces éventualités, nous permettent-elles, sur de premiers indices, d'annoncer l'orientation de ce chapitre et, au lieu de buter contre la finitude du sujet voué à la relativité d'une science à jamais inachevée, entrevoir, dès le début, dans cette finitude même en tant qu'issue de l'un-pour-l'autre de la proximité, l'excellence – hauteur et signification – de la responsabilité, c'est à dire de la socialité – ordre auquel la vérité finie – être et conscience – se subordonne.

2°. *Le questionnement et l'être; temps et réminiscence*

Si on est sourd à la demande qui résonne dans la question jusque sous le silence apparent de la pensée qui s'interroge elle-même, tout dans la question sera tourné vers la vérité et viendrait de l'essence de l'être. Il faut, dès lors, s'en tenir au dessin de cette ontologie, même si dans certaines de ses implications résonnent des inflexions de voix oubliées. A l'ontologie – à l'exposition de l'être dans son amphibologie d'être et d'étant – appartiennent temps et langage, en tant que le langage, rassemblant en noms et en propositions la dispersion de la durée, laisse entendre être et

étant. Dans ce Dit, nous surprendrons cependant l'écho du Dire dont la signification n'est pas assemblable.

Nous avons montré que la question : «qu'est-ce qui se montre dans la vérité?», interroge l'être qui s'exhibe en termes même de cet être. La question «qui regarde?» est, à son tour, ontologique. Qui est ce *qui*? Sous cette forme la question demande à identifier «le regardant» à l'un des êtres déjà connus, même si la réponse à la question «qui regarde?» devait s'énoncer dans le monosyllabique : «Moi», sans aucun contenu, tout entier émission de signes, d'emblée «moi qui...», mais, en fait, «moi qui vous est connu», «moi dont vous retrouverez la voix dans vos souvenirs» ou «moi qui pourrais me situer dans le système de votre histoire». Si la question *qui*? tend à découvrir la situation du sujet – c'est-à-dire la place d'une personne dans une conjoncture – dans une conjonction d'êtres et de choses – ou si elle consiste à demander, comme s'exprime Platon dans le Phèdre (pour dénoncer ceux qui, au lieu d'écouter un énoncé, s'interrogent, déjà en philologues, sur celui qui l'énonce) «qui est-il?» «De quel pays vient-il?» – la question «qui?» s'interrogerait sur l'être. Un tel *qui*? revient à un «quoi?» au «qu'en est-il de...?» Il y revient ou s'y perd. La différence entre *qui*? et *quoi*? qui se reflète dans le vocabulaire et la grammaire, ne serait qu'*eidétique* ou qu'essentielle, motivée par la nature ou le mode d'être de l'étant faisant problème. La suprématie logique du *quoi*? dans le Dit – abolit cette différence. Le logos comme Dit – révélation de l'être dans son amphibologie de l'être et de l'étant – laisse le *qui*? se perdre dans le *quoi*?. Il le laisse s'y perdre d'une façon plus évidente encore dans notre interrogation : *qui regarde?*, laquelle ne s'interroge pas sur un tel ou sur un autre, mais sur l'essence du «qui regardant» dans sa généralité. Elle demande dans le «qui est ce *qui*?» qu'en est-il de ce *qui*? auquel le regard sur l'être est donné. Ainsi, de tous les côtés, s'affirmerait le privilège de la question *quoi*? ou le caractère ontologique du Problème.

Ce privilège signifie, en tous cas, que, en nous demandant, à propos de la vérité : «qui regarde l'être se manifestant dans la vérité?», l'accueil de la manifestation de l'être ne saurait se placer en dehors de l'être qui se manifeste. La réponse à la question *qui regarde?* ne saurait donc, à son tour, signifier que l'exposition de l'essence : le sujet du regard sera un être pensant, dans une corrél-

lation rigoureuse avec son objet appartenant à l'unité sujet-objet. Comment, d'ailleurs, placer – en partant de la notion de vérité – l'accueil de la manifestation de l'être, en dehors de l'être qui se manifeste? Celui qui regarde se placerait-il en dehors de l'Absolu et le regard se soustrairait-il à l'événement d'être en creusant le repli de l'intimité où se dépose, s'amoncèle et se formule le savoir? Mais alors, hors de l'être se passeraient des choses, il s'y ferait encore de l'être, ce qui semble se contredire dans les termes. *Nous ne sommes pas encore en mesure de voir clair dans ce semblant, et encore moins de le réduire, même si nous soupçonnons dans la position où se produit le repliement de l'être sur lui-même – ou la subjectivité – autre chose que cette réflexion.* Il faut donc que celui à qui l'être se montre, appartienne encore à l'être et que *regarder* revienne à être.

L'exposition ou l'ostension de l'être s'en trouverait cependant faussée. Le spectateur et la spéculation «ne seraient pas dans le coup», s'exclueraient de ce qui se montre, se dissimuleraient dans un «en deçà». L'«en deçà» ne serait certes pas une région où le «qui» suscité par l'exhibition viendrait se perdre, mais il resterait une modalité de l'être, une façon de se soustraire, de s'excepter, de se retirer sans disparaître; de se retirer dans la nuit d'un soi-même. Le *qui* – le spectateur, la subjectivité, l'Ame – s'épuise-t-il en ce processus d'intériorisation? Ou l'intériorisation s'épuise-t-elle en la négativité du «ne pas se montrer»? C'est certes là notre problème: que signifie *qui*? Mais si l'intériorité était une exception absolue, l'être découvert dans la vérité serait tronqué de son intériorité, il serait, dans la vérité, dissimulé en partie, apparent et non-vrai.

Il faut donc, pour que la vérité se fasse, que, d'une façon ou d'une autre, cette exception de l'intériorité se récupère – que l'exception rentre dans la règle – que dans l'être exposé se retrouve le sujet du savoir et que la pulsation et la respiration de l'«âme» appartienne ou retourne au tout de l'être. La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans la conscience de soi. Surgissement d'une subjectivité, d'une âme, d'un *qui* demeure corrélatif de l'être, c'est-à-dire simultané et un avec lui. La mutation de l'exhibition en savoir, doit pouvoir s'interpréter comme une certaine inflexion de cette exhibition. L'Ame ne vivrait que pour le dévoilement de l'être qui la suscite

ou la provoque, elle serait un moment de la vie de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Être-totalité, ne laissant rien en dehors de lui, le Même retrouvant le Même. Mais la manifestation de l'être à lui-même, impliquerait une séparation dans l'être. La manifestation ne se peut pas comme fulguration où la totalité de l'être se montre à la totalité de l'être, car ce «se montre à» indique un déphasage qui est précisément le temps, étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même!

Le déphasage de l'instant, le «tout» décollant du «tout» – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu. Découverte de l'être – dégagé de son identité, dégagé de lui-même (ce qu'on appelle ici déphasage) et retrouvailles de la vérité; entre ce qui se montre et la visée qu'il comble – monstration. Le Même comme cette visée et le Même en tant que dé-couvert, et rien que découvert et *revenant au même* – vérité. Il faut le temps – rémission de l'éternité immobile, de l'immanence du tout au tout – pour que s'établisse la tension nouvelle – unique en son genre – par laquelle, dans l'être, se réveille l'intentionnalité ou la pensée. La vérité est retrouvaille, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception. Rémission du temps et tension du ressaisissement, détente et tension sans rupture, sans solution de continuité. Non pas pur éloignement du présent, mais précisément re-présentation, c'est-à-dire éloignement où le présent de la vérité *est déjà* ou *est encore*; re-présentation c'est-à-dire recommencement du présent qui dans sa «première fois» est pour la deuxième fois – rétention et protention, entre l'oubli et l'attente, entre le souvenir et le projet. Temps qui est réminiscence et réminiscence qui est temps – unité de la conscience et de l'essence.

Mais dans le déphasage temporel de la totalité de l'être – la seule qui puisse suffire à la vérité – la totalité, s'écartant d'elle-même, irait-elle «au-delà de la totalité»? La totalité ne devrait cependant rien laisser au dehors.³ Dès lors, la transcendance de

³ Découverte de l'être à lui-même, la vérité qui ne doit rien retrancher à l'être, ne doit rien lui ajouter. Sinon, l'être ne se montrerait que pour s'altérer déjà par l'événement de la découverte: la vérité empêcherait la vérité, comme dans la première hypothèse du *Parménide* de Platon. Il faut donc que la dé-couverte – à l'instant où l'être prend conscience de lui-même et ajoute un savoir à son être ou un savoir nouveau à un savoir ancien – soit non pas un ajout à l'être qui se montre, mais son accomplissement. L'ostension de l'être ou la vérité est l'essence accomplie de l'être temps, à la fois, exhibition de l'être à lui-même et son *essence*.

la totalité thématifiée dans la vérité, se produit comme une division de la totalité en parties. Comment les parties, peuvent-elles cependant équivaloir au tout, ce que l'ostension comme vérité implique? En reflétant le tout. Le tout se reflétant dans une partie est image. La vérité se produirait donc dans les images de l'être. Il n'en est pas moins vrai que le temps et la réminiscence et l'étonnante diastase de l'identité et ses retrouvailles par lesquelles l'essence «fait son temps» d'essence, est au-delà de l'essence et de la vérité, même si, en l'entendant et en l'exposant nous disons qu'ils *sont* au-delà de l'essence – c'est-à-dire qu'au-delà de l'essence *ils sont*. Au-delà de l'essence, la signification, tiers exclu de l'être et du ne pas être, signifie.

L'image est, à la fois, terme de l'ostension – figure qui se montre, l'immédiat, le sensible et terme où la vérité n'est pas à terme, puisque le tout de l'être ne s'y montre pas en lui-même, mais seulement s'y reflète.⁴ Dans l'image, le sensible, l'immédiat est intentionnellement tourné vers la recherche d'une présence plus complète. Mais si l'ostension implique une partition de la totalité de l'être, l'ostension ne peut s'achever sans s'éteindre. La vérité se promet. Toujours promise, toujours future, toujours aimée, la vérité est dans la promesse et l'amour de la sagesse,⁵ même s'il n'est pas interdit d'apercevoir, dans le temps du dévoilement, l'oeuvre structurée de l'histoire et une progression dans le successif jusqu'au bord de la non-philosophie.

La philosophie est découverte de l'être et l'essence de l'être est vérité et philosophie. L'essence de l'être est temporalisation du temps – diastase de l'identique et son ressaisissement ou réminiscence, unité d'aperception. L'essence ne désigne pas primordialement les arêtes des solides ni la ligne mobile des actes où une lumière scintille; elle désigne cette «modification» sans altération ni transition, indépendante de toute détermination qualitative, plus formelle que la sourde usure des choses trahissant leur devenir, déjà alourdi de matière, par le carquement d'un meuble dans la nuit silencieuse. Modification par laquelle le Même se décolle

⁴ Dans la mesure où l'image est, à la fois, le terme et l'inachèvement de la vérité, la sensibilité qui est l'immédiateté même, se fait image – laquelle s'interprète à partir du savoir. Mais la sensibilité – telle est notre thèse – a une autre signification (Cf. ch. III) dans son immédiateté. Elle ne se limite pas à la fonction qui consisterait à être l'image du vrai.

⁵ Nous montrerons plus loin (ch. V) comment la philosophie – amour de la vérité toujours future, se justifie dans sa signification plus large: sagesse de l'amour.

ou se dessaisit de lui-même, se défait en ceci et en cela, ne se recouvre plus et ainsi se découvre (comme dans la peinture de Dufy où les couleurs sortent de leurs contours ou ne les frôlent pas), se fait phénomène – l'essence de tout être. L'essence de l'être ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action – elle nomme cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel, ce laps. Cette modification sans altération, ni déplacement, – essence de l'être ou temps – n'attend pas, de surcroît, un éclairage qui permettrait une «prise de conscience». Cette modification est précisément la visibilité du Même au Même, qu'on appelle parfois ouverture. L'oeuvre d'être – l'essence – le temps – le laps du temps, est ostension, vérité, philosophie. L'essence de l'être est dispersion de l'opacité; non seulement parce qu'il faudrait avoir compris, au préalable, cet «étirement» de l'être pour que la vérité puisse se faire sur les choses, sur les événements et les actes qui *sont*; mais parce que cet étirement est la *dispersion originelle* de l'opacité. En elle s'éclairent les formes ou s'éveille le savoir; en elle l'être sort de la nuit ou, du moins, quitte le sommeil – nuit de la nuit – pour une inextinguible insomnie de la conscience. De sorte que tout savoir particulier, tout exercice de fait de l'entendement – idéologie, foi, science – toute perception, tout comportement dévoilant, quel qu'il soit – seraient redevables de leur lumière à l'essence – lumière première – et à la philosophie que en est l'aurore ou le couchant. La temporalité, par l'écart de l'identique à l'égard de lui-même, est *essence* et lumière originelle, celle que Platon distinguait de la visibilité du visible et de la clairvoyance de l'oeil. Le temps de l'essence réunit les trois moments du savoir. La lumière de l'essence qui fait voir, est-elle vue? Elle peut certes devenir thème, l'essence peut se montrer, être dite et décrite. Mais la lumière se présente alors dans la lumière, laquelle n'est pas thématique, mais résonne pour l'«oeil qui écoute» de résonnance unique en son genre, de résonnance du silence. Les expressions telles que l'oeil qui écoute la résonnance du silence, ne sont pas monstrueuses, puisqu'il s'agit d'approcher la temporalité du vrai et qu'en la temporalité, l'être déploie son essence.

La temporalité va-t-elle au-delà de l'essence? La question demeure: cette nuit ou ce sommeil que l'être «quitterait» par le temps pour se manifester, sont-ils encore de l'essence, simples

négations de la lumière et de la veille? «Sont»-ils par contre un «*autrement*» ou un «*en deçà*»? Sont-ils selon une temporalité d'au-delà de la réminiscence, dans la diachronie, au-delà de l'essence – *en deçà* ou *au delà*, *autrement qu'être*, susceptibles certes de se montrer dans le Dit, mais pour être aussitôt réduits? Le sujet se comprend-il jusqu'au bout à partir de l'ontologie! C'est là l'un des problèmes principaux de la présente recherche ou, plus exactement, ce qu'elle met en question.

3°. *Temps et Discours*

a. *le vécu sensible*

La découverte de toutes choses dépend de leur insertion dans cette lumière – ou cette résonnance – du temps de l'essence. Les choses se découvrent dans leurs qualités, mais les qualités dans le vécu qui est temporel. L'ostension – la phénoménalité de l'être – ne peut se séparer du temps. On comprend, dès lors, le bien fondé d'une tradition philosophique remontant, à travers Kant, Berkeley et Descartes, à l'antiquité, qui réfléchit sur la sensation. «Acte commun du sentant et du senti», la sensation est l'ambiguïté de la fluence temporelle du vécu et de l'identité des êtres et des événements que les mots désignent.

Cette ambiguïté n'a pas été dissipée par la notion d'intentionnalité telle qu'elle s'affirma dans la polémique husserlienne contre le psychologisme, lorsqu'il importait de distinguer radicalement la vie psychique du logicien – l'*Erlebnis* intentionnel – et l'idéalité, transcendant le psychique et le vécu, de la formation logique thématifiée. Il eût été, dès lors, naturel d'admettre que la sensation n'appartient au devenir vécu – à l'*Erleben* – qu'en tant que sentir; que le sentir consiste en un ensemble de noèses vécues; que sa nature s'épuise en fonctions intentionnelles d'accueil tendues, pour les identifier, vers les qualités dénommées sensibles. Celles-ci trancheraient sur toute autre donnée par leur immédiate présence, par leur plénitude en contenu, par leurs richesses. Changeantes, elles ne varieraient que hors le vécu, sur le plan du senti, *au delà* du sentir. Le vécu et le senti, le vécu et les qualités sensibles – seraient ainsi séparées par «un gouffre béant de sens», selon l'expression de Husserl.

Et cependant ce schéma ne tient pas. Le sensible ne se révèle

pas dans l'ostension qui serait l'instant fulgurant d'une *noèse* de pur accueil. La noèse elle-même a un étirement temporel et une constitution dans le temps; elle se réfère, dans son intention, à la matérialité d'une $\psi\lambda\eta$. Les qualités sensibles: sons, couleurs, dureté, mollesse – les qualités sensibles, attributs des choses – seraient, elles aussi, vécues dans le temps en guise de vie psychique, s'étirant ou se dévidant, dans la succession de phases temporelles et non seulement perdurant ou s'altérant dans le temps mesurable des physiciens. Husserl en convient, Husserl y insiste comme personne de nos jours, réhabilitant les enseignements que par certains aspects de ses thèses, il semblait contester. Les qualités sensibles ne sont pas seulement le senti; elles sont le sentir, comme les états affectifs. Berkeley l'a toujours enseigné. On a beau prêter au sentir l'intentionnalité identifiant couleurs et sons objectifs, le sentir est un raccourci de ces couleurs et de ces sons. Il «ressemble» au senti. Quelque chose est commun à l'objectif et au vécu. Tout se passe comme si le sensible – dont la signification est multiple et dont le statut dans la conscience n'a été fixé qu'à partir du *connaître*, comme réceptivité – était un élément *sui generis* où se dissolvent et d'où émergent des identités, mais où leur opacité de substance s'en va en durée, cependant que la fluence du vécu est toujours sur le point de se coaguler en identités idéales.⁶

Chez Husserl, la conscience interne du temps, et la conscience tout court, se décrivent dans la temporalité de la sensation: «sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps»⁷ et «la conscience n'est rien sans l'impression».⁸ Temps, impression sensible et conscience se conjuguent. Même à ce niveau primordial qui est celui du vécu, ou la fluence, réduite à l'immanence pure, devrait exclure jusqu'au soupçon d'objectivation, la conscience demeure intentionnalité – «intentionnalité spécifique»⁹ certes, mais impensable sans corrélatif appréhendé. Cette inten-

⁶ Selon quel modèle? Le problème se pose. Si le temps est l'horizon de la compréhension de l'être de l'étant – de l'*essence* – et si toute substantialité se résout en durée – quel est le principe ou la matrice de l'étant? Le quelque chose de la logique formelle l'«objet transcendantal» de Kant que présuppose déjà la thématization du discours ne mérite-t-il aucun étonnement? Le discours ne renvoie-t-il pas à l'Un? Cf. plus loin p. 68 note. 38

⁷ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps* (traduction Dussort) p. 141.

⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

tionalité spécifique est le temps même. Il y a conscience dans la mesure où l'impression sensible diffère d'elle-même sans différer; elle diffère sans différer, autre dans l'identité. L'impression comme si elle se bouchait elle-même, s'éclaire en se «débouchant»; elle défait cette coïncidence de soi avec soi où le «même» étouffe sous lui-même, comme sous un éteignoir. Elle n'est pas en phase avec elle-même: *tout juste* passée, sur le *point de venir*. Mais différer dans l'identité, maintenir l'instant qui s'altère, c'est le «pro-tenir» ou le «re-tenir»! Différer dans l'identité, se modifier sans changer – la conscience luit dans l'impression pour autant que l'impression s'écarte d'elle-même: pour s'attendre *encore* ou pour *déjà* se récupérer. Encore, déjà – temps; et temps où rien n'est perdu. Le passé lui-même se modifie sans changer d'identité, s'écarte de soi sans se lâcher, se «faisant plus vieux», sombrant dans un passé plus profond: identique à soi par la rétention de la rétention. Et ainsi de suite. Jusqu'à la mémoire qui récupère en images ce que la rétention n'a pas su garder, jusqu'à l'historiographie qui reconstruit ce dont l'image est perdue. Parler conscience, c'est parler temps.

C'est en tout cas parler temps récupérable. La temporalité comporte à un niveau – qui, pour Husserl, est originel – une conscience qui n'est même pas intentionnelle dans le sens «spécifique» de la rétention. La *Ur-impression*, l'impression originelle, la proto-impression, malgré le recouvrement parfait en elle du perçu et de la perception (qui devrait ne plus laisser passer la lumière) malgré leur stricte contemporanéité qui est la présence du présent,¹⁰ malgré la non-modification de ce «non-modifié absolu, source originelle de tout être et de toute conscience ultérieurs»¹¹ – cet aujourd'hui sans lendemain ni hier – la proto-impression ne *s'imprime* pourtant pas sans conscience.¹² «Non modifiée», identique à soi, mais sans rétention, l'originelle impression ne devance-t-elle pas toute pro-tention et ainsi sa propre *possibilité*? Husserl semble le dire en appelant l'impression originelle «commencement absolu» de toute modification qui se produit comme temps, source originelle qui «n'est pas elle-même produite», qui naît par «*genesis spontanea*». «Elle ne se développe

¹⁰ *Ibid.*, fin de l'Annexe 5.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹² *Ibid.*, Annexe IX.

pas (elle n'a pas de germe), elle est «création originaire».¹³ Le «réel» précédant et surprenant le possible – ne serait-ce pas la définition même du *présent* lequel, indifférent dans cette description («la génération n'a pas de germe!») à la pro-tention, n'en serait pas moins conscience? C'est là certainement le point le plus remarquable de cette philosophie de l'intentionnalité «constituant» l'univers et où le prototype de l'objectivation théorique commande tous les modes de la position intentionnelle, fussent-ils axiologiques ou pratiques et où, en tous cas, un parallélisme rigoureux entre les thèses doxiques, axiologiques et pratiques est constamment affirmé. Husserl n'aura donc libéré le psychisme du primat du théorique – ni dans l'ordre du savoir-faire parmi les «ustensiles», ni dans celui de l'émotion axiologique! ni dans la pensée de l'être, différente de la métaphysique des étants! La conscience objectivante – l'hégémonie de la re-présentation – est, paradoxalement, surmontée dans la conscience du présent.¹⁴ Et cela, certainement, rend compréhensible l'importance primordiale ou principielle que prirent, dans l'ensemble de ses recherches, les manuscrits encore si peu explorés, sur le «Présent vivant». Fût-elle réhabilitation de la «donnée sensible» du sensualisme empiriste, la proto-impression retrouve dans le contexte de l'intentionnalité (qui chez *Husserl demeure impérieuse*) – ou après la négativité hegelienne – son pouvoir d'étonner. Conscience se produisant en dehors de toute négativité dans l'Être qui opère encore dans la temporalité de la rétention et de la protention. Le présent vivant tend à rendre intelligible la notion de l'origine et de la création, d'une spontanéité où activité et passivité se confondent absolument. Que cette conscience *originellement* non-objectivante et non objectivée dans le présent vivant, soit thématizable et thématizante dans la rétention sans rien y perdre de sa place temporelle qui confère «individuation»¹⁵ et voilà que la non-intentionnalité de la proto-impression rentre dans l'ordre, ne mène pas en-deçà-du-Même, ni en-deçà-de-l'origine. Rien ne s'introduit incognito dans le Même pour interrompre la fluence du temps et la conscience qui se produit sous les espèces de cette fluence. Déphasage de l'identité du «présent vivant» avec lui-même, dé-

¹³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴ *Ibid.*, p. 160. «Que l'on n'aille pas comprendre à tort cette conscience originaire... comme un acte d'appréhension».

¹⁵ *Expérience et jugement*, traduction D. Souche, pages 467–468.

phasage des phases elles-mêmes, selon l'intentionnalité des rétentions et des protentions, la fluence rassemble la multiplication des modifications, se dispersant à partir du «présent vivant». Le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable. Que la non-intentionnalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse arriver à l'être clandestinement,¹⁶ que rien ne puisse déchirer le fil de la conscience¹⁷ – exclut du temps la diachronie irréductible dont la présente étude essaie de faire valoir la signification derrière la *monstration* de l'être.

Variante dans son identité et identique dans sa différence – retenu, remémoré ou reconstruit – s'accumulant, selon les formules kantienne si admirablement phénoménologiques, par «la synthèse de l'appréhension dans l'intuition» (c'est-à-dire dans le sensible se faisant connaissance) et par la synthèse «de la reconnaissance dans l'imagination» – l'impression se temporalise et s'ouvre à elle-même.

Plutôt qu'une métaphore empruntée au mouvement des eaux dans la rivière, la fluence ne serait-elle pas la temporalité même du temps et la «science» dont est faite la «conscience»? Parler du temps en termes de fluence, c'est parler du temps en termes de temps et non pas d'événements temporels:¹⁸ la temporalisation du temps, ouverture par laquelle la sensation se manifeste, se sent, se modifie sans altérer son identité, se doublant – par une sorte de diastase du ponctuel – se déphasant – n'est ni un attribut ni un prédicat exprimant une causalité «sentie» comme sensation. La modification temporelle n'est ni un événement, ni l'action, ni l'effet d'une cause. Elle est le verbe être.

b. Le langage

Le verbe entendu comme nom désignant un événement, appliqué à la temporalisation du temps, la ferait résonner comme événement, alors que tout événement suppose déjà le temps, sa

¹⁶ «Conscience du temps» fin de l'Annexe 9.

¹⁷ *Logique formelle et Logique transcendantale*, traduction Bachelard, p. 335.

¹⁸ «Mais le flux n'est-il pas un 'l'un après l'autre'? N'a-t-il pas pourtant maintenant une phase actuelle et une continuité de passés, dont nous avons actuellement conscience dans des rétentions? Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant: ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement 'objectif'. Pour tout cela les noms nous font défaut». *Conscience du Temps*, p. 99. Les noms nous manquent ou la chose passe-t-elle le nommable? Ne retrouvons-nous pas en fait la fluence non-thématisable du temps par *réduction* à partir du Dit?

modification sans changement ; le déphasage de l'identique, fourmillant derrière les transformations et la perdurance et, senescence, dans cette perdurance même. Mais le verbe atteint sa verbalité même en cessant de nommer des actions et des événements, en cessant de nommer. C'est là que le mot «a des façons» uniques en son genre, irréductible à la symbolisation qui nomme ou évoque. Le verbe *être* dit la fluence du temps comme si le langage n'équivalait pas sans équivoque à la dénomination. Comme si dans *être* le verbe rejoignait seulement sa fonction de verbe. Comme si cette fonction revenait au fourmillement et à la sourde démangeaison de cette modification sans changement qu'opère le temps. Temps récupérable, certes, dans la rétention, la mémoire et «fable» et le livre. Entre le verbe et l'être – ou l'essence de l'Être – le rapport n'est pas celui du genre à espèce. L'essence – la temporalisation – est la verbalité du verbe. L'être dont on veut suggérer la différence par rapport à l'étant, l'étrange prurit temporel, la modification sans changement (mais où l'on recourt à des métaphores empruntées au temporel et non pas au temps, métaphores telles que processus ou acte d'être ou dévoilement ou effectuation de l'être ou son écoulement) l'être est le verbe même. La temporalisation, c'est le verbe de l'être. Le langage issu de la verbalité du verbe, ne consisterait pas seulement à faire entendre, mais aussi à faire vibrer l'essence de l'être.

Le langage ne se réduit pas ainsi à un système de signes doublant les êtres et les relations – conception qui s'imposerait si le mot était Nom. Le langage serait plutôt excroissance du verbe. Et c'est déjà en tant que verbe qu'il porterait la vie sensible – temporalisation et essence de l'être. La sensation vécue – être et temps – s'entend déjà dans le verbe. La sensibilité où les qualités des choses perçues s'en vont en temps et en conscience – indépendamment de l'espace insonore où elles ont toute apparence de se dérouler dans un monde muet – n'a-t-elle pas déjà été dite? Du verbe énoncé en elle ses variations qualitatives ne laissent-elles pas entendre le *comment*? Les sensations où les qualités sensibles sont vécues, ne résonnent-elles pas *adverbialement* et, plus précisément, en adverbies du verbe être?

Dès lors, si elles pouvaient être surprises en deçà du Dit, ne révéleraient-elles pas une autre signification?

Mais le langage est aussi un système de noms. Dans la fluence

verbale ou temporelle de la sensation, la dénomination désigne ou constitue des identités. A travers le jour que la temporalisation ouvre dans le sensible, le découvrant par sa passée même, et qu'elle rassemble par la rétention et la mémoire – rassemblement que Kant, sans doute, avant toute idéalisation du sensible, apercevait dans les diverses synthèses de l'imagination – le mot identifie «ceci en tant que ceci», énonce l'idéalité du même dans le divers. Identification qui est prestation de sens: «ceci en tant que cela». Dans leur sens, des étants se montrent unités identiques. «La conscience du temps est le lieu originaire de constitution de l'unité d'identité en général», écrit Husserl.¹⁹ Les «unités identiques» ne sont pas données ou thématiques d'abord pour recevoir un sens ensuite: elles sont données par ce sens. «Ceci en tant que cela» – cela n'est pas vécu, cela est dit. L'identification s'entend sur la base d'un schématisme mystérieux, d'un déjà dit, d'une *doxa* préalable que suppose toute relation entre l'universel et l'individuel ne pouvant évidemment reposer sur la ressemblance.

L'identification est kerygmatisque. Le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens: il proclame et consacre ceci en tant que cela. Le surplus de cette «spontanéité»²⁰ sur le reflet que, dans sa réflexion, la pensée comporte, n'est pas suggéré avec exactitude par la notion d'*acte* que l'on oppose habituellement à la réception pure du sensible.²¹ Ce surplus situé entre passivité et activité est dans le langage, qui entre dans un oui-dire, dans un *déjà dit*, dans une *doxa* sans lesquels le langage identifiant, nommant n'aurait

¹⁹ *Expérience et jugement*, trad. de D. Souche, p. 85.

²⁰ «Nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes» (Critique de la Raison pure B 130). Le renvoi à la spontanéité se fait de par le sens propre de l'objectivité – de la synthèse ou de la relation qui, ici, n'est pas le *contenu* de l'objet, mais son objectivité. Dès lors, le renvoi au sujet, n'est ni psychologique, ni simple tic verbal («objet suppose sujet»), mais précisément transcendantal: un phénomène tel que «liaison objective» n'a pas de sens sans spontanéité transcendantale, sans sujet structuré précisément comme spontanéité (à l'instar, par exemple, de la liberté qui serait dans une réflexion hegelienne, inconcevable sans institutions ou sans société industrielle).

²¹ Husserl lui-même interprète comme un *faire* l'objectivation dans la sphère du jugement pré-prédictif, où, avant la langue et le code social de signes qu'il fournit, on se croirait avant le *Dit*. «La simple contemplation perceptive d'un substrat pré-donné se révèle déjà être notre oeuvre: il s'agit d'un *faire* et non du simple être-impressionné». (*Expérience et Jugement*, p. 69). La méconnaissance de ce niveau, si on peut dire, pré-linguistique du mot, embarrasse Husserl dans l'étude du jugement pré-prédictif et pré-social où, malgré le silence absolu qui devrait régner dans le monde sans intersubjectivité, à l'ineffable idéalité des substrats répond un écho du monde où les significations sont dites, nécessitant «un effort toujours renouvelé pour écarter ce sens qui s'impose». (*Ibid.*, p. 67).

pu atteindre le sensible ; doxa, *déjà dit*, fable, epos où se tient le *donné* dans son thème. Son accumulation temporelle n'est-elle pas doxique, puisque chez Husserl même, elle s'offre au jugement anté-prédicatif d'emblée comme Ur-doxa – doxa originaire?²² Le mot est nomination, autant que dénomination, consécration de «ceci en tant que ceci» ou de «ceci en tant que cela» – dire qui est aussi *entendement* et *écoute* absorbés dans le *dit*: obéissance au sein du vouloir («j'entends dire ceci ou cela»), kerygme au fond d'un *fiat*.²³ Avant toute réceptivité, un *déjà dit* d'avant les langues expose l'expérience ou, dans tous les sens du terme, la signifie (propose et ordonne), offrant aux langues historiques parlées par des peuples un lieu, leur permettant d'orienter et de polariser, à leur guise, le divers du thématisé.

Dans le sensible comme vécu, l'identité se montre, se fait phénomène, car dans le sensible comme vécu s'entend et «résonne» l'*Essence* – laps du temps et mémoire qui le récupère, conscience ; le temps de la conscience est résonnance et entendement du temps. Mais cette ambiguïté et cette fonction gnoséologique de la sensibilité – cette ambiguïté de l'entendement et de l'intuition qui n'épuise pas la signifiance du sensible et de l'immédiateté – est son jeu, logique et ontologique, comme conscience. Jeu qui ne commence pas par caprice et dont il faudra montrer l'horizon ; mais jeu qui ne déjoue pas les responsabilités qui le suscitent. En analysant le sensible dans l'ambiguïté de la durée et de l'identité – qui est déjà l'ambiguïté du verbe et du nom qui scintille dans le Dit – nous l'avons trouvé *déjà dit*. Le langage a opéré et le Dire qui portait ce Dit – mais qui allait plus loin – s'absorbait et mourait dans le Dit – s'inscrivait. Ou si l'on veut – notre analyse concernait le temps marquant l'historiographie c'est-à-dire le temps récupérable, le temps retrouvable, le temps perdu qui se laisse retrouver. Comme le temps narré se fait, dans le récit, et dans l'écrit, temps réversible, tout phénomène est dit: simultanéité du successif dans le thème. Dans la rémission ou la détente du temps, le Même modifié, se retient sur le point de se perdre, s'inscrit dans la mémoire et s'identifie – est dit. Vécu, «état de

²² *Expérience et jugement* par exemple § 12 pp. 60–68.

²³ Le mot a une «*Meinung*» qui n'est pas simplement une visée. M. Derrida a traduit heureusement et hardiment ce terme par «vouloir dire» réunissant dans sa référence au vouloir (que toute intention demeure) et à l'extériorité de la langue, l'aspect prétendument intérieur du sens. Voir Derrida, *La Voix et le Phénomène*.

conscience», l'être désigné par un substantif est dé-tendu, selon le temps du vécu, en vie, en *Essence*, en verbe; mais à travers le jour qu'ouvre la diastase d'identité – à travers le temps – le Même retrouve le Même modifié; la conscience, c'est cela. Ces retrouvailles sont identification: ceci en tant que ceci ou en tant que cela. Identification qui est prestation de sens. Les étants se montrent étants identiques dans leur sens. Ils ne sont pas donnés ou thématés d'abord pour recevoir un sens ensuite, ils sont donnés de par le sens qu'ils ont. Mais ces retrouvailles par l'identification se font dans un *déjà dit*. Le dit – le mot – n'est pas simplement signe d'un sens, ni même seulement *expression* d'un sens (contrairement à l'analyse husserlienne de la première Recherche logique) – le mot, à la fois, proclame et consacre une identification de ceci à cela dans le *déjà dit*.

c. *Le Dit et le Dire*

L'identité des étants renvoie à un dire, téléologiquement tourné vers le kerygme du dit, s'y absorbant au point de s'y faire oublier; à un Dire *corrélatif* du Dit ou idéalisant l'identité de l'étant, le constituant ainsi, récupérant l'irréversible, coagulant en un «quelque chose» la fluence du temps, thématant, prêtant un sens, prenant position à l'égard de ce «quelque chose» fixé en présent, se le re-présentant et l'arrachant ainsi à la labilité du temps. Le Dire tendu vers le Dit²⁴ et s'absorbant en lui, corrélatif du Dit, nomme un étant, dans la lumière ou la résonance du temps vécu qui laisse *apparaître* le phénomène, lumière et résonance qui peuvent, à leur tour, s'identifier dans un autre Dit. Désignation et résonance qui ne viennent pas s'ajouter du dehors au phénomène par l'effet d'un code conventionnel réglementant l'usage d'un système de signes. C'est dans le *déjà-dit*, que les mots – éléments d'un vocabulaire historiquement constitué – trouveront leur fonction de signe et un emploi²⁵ et feront pulluler toutes les possibilités du vocabulaire.

²⁴ Le terme médiéval d'intentionnalité, repris par Brentano et Husserl, a, certes, dans la scholastique et dans la phénoménologie un sens neutralisé par rapport à la volonté. C'est le mouvement téléologique animant la thématation qui justifie le recours – pour neutralisé qu'il soit – au langage volontaire. Le *Meinen*, dans son énonciation identificatrice s'estompe quand on le traduit par visée.

²⁵ Il reste certes à comprendre comment les mots-signes pénètrent dans le *Dit* du Dire identificateur. – Mais cela atteste une passivité extrême du Dire de derrière le Dire se faisant simple *corrélatif* du Dit; passivité de l'exposition à la souffrance et au traumatisme, que le présent ouvrage essaie de thématiser.

L'étant qui apparaît *identique* dans la lumière des temps *est* son essence dans le *déjà dit*. Le phénomène lui-même est phénoménologie. Non point qu'un discours venu on ne sait d'où arrange arbitrairement les phases de la temporalité en «ceci en tant que cela». L'exposition même de l'être – sa manifestation – l'essence comme essence l'étant comme étant, se parlent. C'est dans le Dit seulement, dans l'épos du Dire, que la diachronie même du temps se synchronise en temps mémorable, se fait thème. L'*épos* ne vient pas s'ajouter aux entités identiques qu'il expose – il les expose en tant qu'identités éclairées par une temporalité mémorable. L'identique – par rapport auquel la temporalité vient d'être analysée en guise d'écart rendant possible les retrouvailles de la prise de conscience (comme si l'identique était indépendant du temps pour s'y faire «ensuite» fluence) l'identique n'a de sens que par le kerygme du Dit²⁶ où la temporalité qui éclaire résonne pour «l'oeil qui l'écoute» dans le verbe être. Et c'est pour cela que l'homme est être de vérité, n'appartenant à aucun autre genre d'être. *Mais le pouvoir de dire, en l'homme – quelle qu'en soit la fonction rigoureusement corrélatrice du Dit – est-elle au service de l'être?* Si l'homme n'était que Dire corrélatif du logos, la subjectivité pourrait, indifféremment, être comprise comme une valeur de fonction ou comme une valeur de l'argument de l'être. Or, la signification du Dire va au-delà du Dit: ce n'est pas l'ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c'est, au contraire, la signifiante du Dire allant au-delà de l'essence rassemblée dans le Dit qui pourra justifier l'exposition de l'être ou l'ontologie.²⁷

Car le laps de temps, c'est aussi de l'irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la «synthèse» absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps *se* passe. L'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. C'est la diachronie qui détermine

²⁶ Cf. sur ce point notre analyse dans *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, 2e éd. p. 217 et suivantes.

²⁷ Cf. ch. V, pp. 199 et s.s.

l'immémorial, ce n'est pas une faiblesse de la mémoire qui constitue la diachronie. Mais dès lors un problème: la diachronie ne se caractérise-t-elle que négativement? Est-elle en pure perte? Ne comporte-t-elle pas de signification. Il s'agirait d'une signification dont le signifié n'est pas un «quelque chose», identifié dans le thème du Dit, «ceci en tant que cela», éclairé dans le temps mémorable de l'essence. La temporalisation ne saurait-elle pas signifier autrement qu'en se laissant entendre dans le Dit ou sa diachronie s'expose à la synchronisation? Si le Dire n'est pas que le corrélatif d'un Dit, si sa signifiance ne s'absorbe pas dans la signification dite, ne peut ou pas trouver dans cet au-delà – ou cet en deçà – du Dire disant l'être, la signifiance de la diachronie? Derrière l'être et sa monstration, dès maintenant s'entend la résonnance d'autres significations oubliées dans l'ontologie et qui sollicitent la recherche.

Mais avant d'entrer dans cette recherche sur le *Dire*, revenons à la structure du *Dit* où se montrent les entités identiques ou les étants.²⁸

d. L'amphibologie de l'être et de l'étant

Le temps et l'essence qu'il déroule en manifestant l'étant identifié dans le thème de l'énoncé ou du récit, résonnent comme un silence, sans se faire thèmes eux-mêmes. Ils peuvent, certes, se nommer dans le thème, mais cette nomination ne réduit pas au silence définitif la résonnance sourde, le bourdonnement du silence ou l'essence, comme un étant, s'identifie. A nouveau, un silence résonne autour de ce qui avait été assourdi, pour l'«œil qui écoute»; le silence de l'égrènement de l'être, par lequel les étants dans leurs identités, s'éclairent et se montrent.

Dans la proposition prédicative – dans l'apophansis – l'étant peut, par contre, se faire entendre verbalement comme une «façon» de l'essence, comme la *fruitio essendi* même, comme le *comment* – comme une modalité – de cette essence ou de cette temporalisation.

Déjà la prédication tautologique où l'étant est, à la fois, sujet et prédicat: *A est A*, ne signifie pas seulement l'inhérence de *A* à

²⁸ Ces lignes et celles qui les suivent doivent beaucoup à Heidegger. Déformé et mal compris? Du moins cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de renier la dette, ni cette dette une raison d'oublier.

lui-même ou le fait que *A* possède tous les caractères de *A*. *A* est *A* s'entend aussi comme «le son résonne» ou comme «le rouge rougeoie». *A* est *A*, se laisse entendre comme *A a-oie*. Dans le «rouge rougeoie», le verbe ne signifie pas un événement, un dynamisme quelconque du rouge opposé à son repos de qualité, ni une activité quelconque du rouge, le passage par exemple du non-rouge au rouge – le rougir – ou le passage du moins rouge au plus rouge, une altération. Dans le verbe rougeoyer ne se trouve pas non plus énoncée une métaphore quelconque de l'action ou de l'altération, fondée sur l'analogie avec le dynamisme de l'action, lequel aurait, par excellence le droit de se laisser désigner par le verbe.

Ce verbe – rougeoie – où brusquement se diachronise l'immédiate coïncidence avec lui-même de l'adjectif nominalisé – le rouge – est-il seulement un signe qui désigne, comme un nom, à l'interlocuteur un processus, une succession d'états et qui, par le système de signes d'une langue, double la totalité des étants et des événements? C'est probablement cette fonction de signe – la désignation (que les mots exercent incontestablement au sein du *Dit*) – que l'on prête implicitement au verbe quand on s'efforce de ramener la fonction du verbe à l'«expression» des événements: action ou altération. Si l'essence de l'être s'épèle ou se scande ou résonne ou se temporalise dans le verbe *être* pour s'y faire discours et apophansis, ce n'est point par analogie avec actions et processus (ou le massif s'en va en énergie) et que le verbe par priorité désignerait. C'est la verbalité du verbe qui résonne dans la proposition prédicative et c'est, à titre secondaire, en raison de son étalement privilégié dans le temps, que le dynamisme des étants se désigne et s'exprime par des verbes. L'effort en vue de ramener les verbes à exercer la fonction de signes, suppose naïvement, comme originelle, la division des étants, en substance, d'une part, et en événements de l'autre, en statique et en dynamique. Or le lien entre le *Dit* et l'être, ne se ramène pas sans résidu à la désignation. Déjà dans le nom, par dessus le signe, se montre le kerygme impératif de l'identification.

L'apophansis – le rouge rougeoie – ou *A* est *A* – ne double pas le réel. Dans la prédication seulement peut s'entendre l'essence du rouge, ou le rougeoyer comme essence. Dans la prédication seulement, l'adjectif nominalisé s'entend comme essence et temporalisi-

sation proprement dite. L'*essence* ne se traduit pas seulement dans le Dit, ne s'y «exprime» pas seulement, mais y résonne originellement – mais amphibologiquement – en tant qu'*essence*. Il n'y a pas d'*essence* ni d'étant derrière le Dit, derrière le Logos. Le Dit comme verbe est l'*essence* de l'*essence*. L'*essence*, c'est le fait même qu'il y a thème, ostension, doxa ou logos et, par là, vérité. L'*essence* ne se traduit pas seulement, elle se temporalise dans l'énoncé prédicatif.

Affirmer que l'être est verbe, ne signifie donc pas simplement, ou ne signifie pas seulement, qu'un certain mot, réalité sonore ou graphique, de la réalité culturelle, classée par les grammairiens parmi les verbes, est le signe désignant un processus et une action fondamentale qui, en eux-mêmes, se passeraient de langage; pas plus d'ailleurs que le langage en tant que dénomination, doublant l'étant désigné, n'est indifférent à cet étant et ne le laisse pas seulement voir. Affirmer que l'être est verbe ne signifie donc pas, non plus, que le langage, dénomination extérieure, demeure étranger à l'*essence* qu'il nomme et laisse seulement voir cette *essence*. Le nom doublant l'*étant* qu'il nomme est nécessaire à son identité. De même le verbe: non seulement il n'est pas le nom de l'être, mais il est, dans la proposition prédicative, la résonance même de l'être entendu comme être. La temporalisation résonne comme *essence* dans l'apophansis.

Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d'autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant*. Mais – et avec autant de droit – le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'*essence*.

Mais les entités identiques – choses et qualité des choses – se mettent à résonner de leur *essence* dans la proposition prédicative, non pas à la suite de la réflexion psychologique sur la subjectivité et la temporalité de la sensation, mais à partir de l'art, ostension par excellence – Dit, réduit au pur thème, à l'exposition – absolue jusqu'à l'impudeur, capable de soutenir tous regards auxquels

exclusivement elle se destine – Dit réduit au Beau, porteur de l'ontologie occidentale. L'*essence* et la temporalité s'y mettent à résonner de poésie ou de chant. Et la recherche de formes nouvelles dont vit tout art tient en éveil partout les verbes, sur le point de retomber en substantifs. Dans la peinture le rouge rougeoie et le vert verdoie, les formes se produisent comme contours et vaquent de leur vacuité de formes. Dans la musique, les sons résonnent, dans les poèmes, les vocables – matériaux du Dit – ne s'effacent plus devant ce qu'ils évoquent, mais chantent de leurs pouvoirs évocateurs et de leurs façons d'évoquer, de leurs étymologies;²⁹ dans *Eupalinos* de Paul Valéry, l'architecture fait chanter les édifices. La poésie est productrice de chant – de résonnance et de sonorité qui sont la verbalité du verbe ou l'*essance*.

Dans la diversité inépuisable des oeuvres, c'est-à-dire dans le *renouvellement essentiel* de l'art, couleurs, formes, sons, mots, bâtiments – déjà sur le point de s'identifier en étant, déjà découvrant leur nature et leurs qualités dans les substantifs porteurs d'adjectifs – se remettent à *être*. Là se temporalise l'*essence* qu'ils modulent. La palette des couleurs, et la gamme des sons, et le système des vocables, et le méandre des formes s'exercent en guise de pur *comment* – c'est la touche de la couleur et du crayon, le secret des mots, la sonorité des sons – toutes ces notions modales, résonnance de l'essence. La recherche de l'art moderne – ou peut-être plus exactement l'art au stade de la recherche – mais au stade jamais dépassé – semble dans toute son esthétique, quérir et entendre cette résonnance ou production de l'*essence* en guise d'oeuvres d'art. Comme si les différences de hauteur, de registre et de timbre, de couleur et de formes, de mots et de rythmes – n'étaient que temporalisation, sonorité et touche. L'écriture sur l'écriture serait la poésie même. La musique dans «Nomos alpha pour violoncelle seul» de Xenakis, par exemple, infléchit la qualité des notes émises en adverbes, toute quiddité se faisant modalité, les cordes et le bois s'en allant en sonorité. Que se passe-t-il? Une âme se plaint-elle ou exulte-t-elle du fond des sons qui se brisent ou d'entre les notes qui ne se fondent plus en ligne mélodique, elles qui jusqu'alors se succédaient dans leur identité con-

²⁹ Et c'est sans doute à cela aussi que pensait Paul Valéry quand il nommait poésie hésitation entre le son et le sens.

tribuant à l'harmonie de l'ensemble, faisant taire leur crissement? Anthropomorphisme ou animisme trompeurs! Le violoncelle *est* violoncelle dans la sonorité qui vibre dans ses cordes et son bois, même si déjà elle retombe en notes – en identités qui se rangent en gammes à leur place naturelle, de l'aigu au grave, selon des hauteurs différentes. L'*essence* du violoncelle – modalité de l'*essence* – se temporalise ainsi dans l'oeuvre.

Mais dans l'isolement: toute oeuvre d'art est ainsi exotique, sans monde, essence en dissémination. Méconnaître le Dit *proprement dit* (quelle qu'en soit la relativité), dans les propositions prédicatives que toute oeuvre d'art – plastique, sonore, poétique – réveille et fait résonner en guise d'*exégèse*, c'est faire preuve d'une surdité aussi profonde que celle qui consiste à n'entendre dans le langage que des noms. C'est cet appel à l'exégèse que souligne aussi la fonction *essentielle* qui revient au dit verbal, en guise de non-éliminable méta-langue, dans le surgissement et la présentation de l'oeuvre d'art – comme préface, manifeste, titre ou canon esthétique. C'est cet appel ramenant la modalité de l'essence dite dans l'oeuvre au fond de l'*essence proprement dite* – telle qu'elle s'entend dans l'énoncé prédicatif – que justifie la notion de monde: *essence proprement dite* – verbe – logos qui résonne dans la *prose* de la proposition prédicative. L'exégèse ne se plaque pas sur la résonance de l'essence dans l'oeuvre d'art – la résonance de l'essence vibre à l'intérieur du *dit* de l'exégèse. Dans le verbe de l'apophansis – qui est le verbe proprement dit – le verbe *être* – résonne et s'entend *l'essence*. A est A, mais aussi A est B s'entend comme une façon dont résonne, ou vibre, ou se temporalise l'essence de A. Tous les attributs des êtres individuels, tous les attributs des étants qui se fixent dans ou par les noms peuvent, en prédicats, s'entendre comme des modes d'être: les qualités dont les étants font montre, les généralités typiques auxquelles ils s'ordonnent, les lois qui les régissent, les formes logiques qui les tiennent et les restituent. L'individualité même de l'individu est une façon d'être. Socrate socratise, ou Socrate est Socrate, est *la façon* dont Socrate est. La prédication fait entendre le temps de l'*essence*.

Mais dans le Dit, l'*essence* résonne sur le point de se faire nom. Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'*essence* et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est *essence on*

temporalisation. Ou, plus exactement, le logos se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre, et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominaliser.

La discursion de l'*essence* dissipant l'opacité, assure la brillance de toute image et, par conséquent, la lumière même de l'intuition,³⁰ rendant possible l'ostension des étants et l'ostension de l'*essence* elle-même. L'ostension de la diastase temporelle – c'est-à-dire l'ostension de l'ostension, ostension de la phénoménalité du phénomène – est verbe énoncé dans une proposition prédicative.

Mais voici que – par l'ambiguïté du logos – en l'espace d'une identification – *être*, verbe par excellence où résonne, où s'expose l'*essence*, se nominalise, se fait mot désignant et consacrant des identités, ramassant le temps (et ce qui, tels des adverbes, modulait la temporalisation du temps dans l'apophansis) en conjoncture. Le verbe être – champ de la diachronie synchronisable, de la temporalisation – c'est-à-dire champ de la mémoire et de l'historiographie – se fait quasiment structure et comme un étant se thématise et se montre. La phénoménalité – l'*essence* – se fait phénomène, se fixe, rassemblée en fable, se synchronise, se présente, se prête au nom, reçoit un titre. L'étant, ou une configuration d'étants, émergent thématisés et s'identifient dans le synchronisme de la dénomination (ou dans l'unité indéphasable de la fable), se font histoire, se livrent à l'écrit, au livre où le temps du récit, sans se renverser, recommence. Etats de choses – *Sachverhalte* – où des mots désignent des idéalités identifiées à titre premier – substrats comme les appelle Husserl, noyaux des choses. Mais encore dans l'amphibologie: l'identification implique, à quelque degré que ce soit, la temporalisation du vécu, l'*essence*. Les choses, tous substrats, viennent du récit et renvoient au logos, au dit; et déjà l'étant nommé se dissout dans le temps de l'*essence* qui résonne dans l'apophansis qui l'éclaire.

Le logos est l'équivoque de l'être et de l'étant – amphibologie primordiale. Tout «état vécu» (Erlebnis), vécu dans la «modification temporelle», égrènement de l'*essence* – est mémorable et

³⁰ La signification du discours, condition de la lumière de l'intuition, de la brillance des images, n'est donc pas prise ici au sens husserlien de corrélat d'actes signitifs, assoiffés d'images et de plénitude intuitive.

ainsi, peut se nommer, s'identifier, apparaître, se représenter. Il n'existe pas de verbe réfractaire à la nominalisation. Le verbe *être* dans la prédication (qui est sa «place naturelle») fait résonner l'*essence*, mais cette résonnance se ramasse en étant par le nom. Etre, dès lors, *désigne* au lieu de *résonner*. Etre désigne dès lors un étant n'ayant, pour toute quiddité, que l'*essence* de l'étant, une quiddité identifiée comme la quiddité de tout autre étant nommé. Dans le Dit se trouve le lieu de naissance de l'ontologie. Elle s'énonce dans l'amphibologie de l'être et de l'étant. L'ontologie fondamentale elle-même, qui dénonce la confusion de l'être et de l'étant, parle de l'être comme d'un étant identifié. Et la mutation est ambivalente. Toute identité nommable peut se muer en verbe.

Affirmer que cette mutation, dans l'amphibologie de l'être et de l'étant, est une amphibologie du logos, qu'elle tient au statut du Dit, ce n'est pas ramener la différence entre être et étant à un jeu frivole de la syntaxe. C'est mesurer le poids pré-ontologique du langage au lieu de le prendre uniquement pour un code (qu'il est également). Mais c'est aussi, en interprétant le fait que l'essence expose et s'expose, que la temporalisation s'énonce, résonne, se dit, ne pas donner de priorité au Dit sur le Dire. C'est d'abord réveiller dans le Dit le Dire qui s'y absorbe et *qui entre ainsi absorbé, dans l'histoire qu'impose le Dit*. Dans la mesure où le Dire n'aurait pas d'autre signification que cette énonciation du Dit, dans la mesure où il serait rigoureusement «corrélatif» du Dit, il justifierait tout autant la thèse de la dépendance du sujet à l'égard de l'être que celle de la référence de l'être au sujet. Il faut remonter en deçà de cette corrélation. *Dire*, n'est-il que la forme active du *Dit*? «*Se dire*» revient-il à «*être dit*»? Le pronom réfléchi *se* et la récurrence qu'il signifie posent un problème. Ils ne peuvent être compris uniquement à partir du Dit. L'accusatif original de ce singulier pronom est à peine visible quand, joint aux verbes, il s'use à leur conférer, dans le Dit, une forme passive. Il faut remonter à leur signification au-delà ou en deçà de la compréhension de l'activité et de la passivité dans l'être, au-delà ou en deçà du Dit, au-delà du logos et au-delà ou en deçà de l'amphibologie de l'être et de l'étant. La «réduction» se fait dans cette remontée. Elle comporte une phase positive: montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématization du *Dit*.

e. *La Réduction*

Il est évident que le verbe *être* ou le verbe *consister* est utilisé dès les formules de ces premières pages qui nomment l'*en deçà de l'être* et que l'être fait son apparition, se montre, dès le *Dit*; dès que le Dire, d'en deçà de l'être, se fait dictée et expire – ou abdique – en fable et en écriture. Il est certes naturel, au cas où être et manifestation iraient ensemble dans le Dit, que le Dire d'*en deçà* le Dit, s'il peut se montrer, se dise déjà en termes d'être. Mais, est-il nécessaire et est-il possible que le Dire d'en deçà se thématise, c'est-à-dire se manifeste, qu'il entre dans une proposition et dans un livre? Cela est nécessaire. La responsabilité pour autrui, c'est précisément un Dire d'avant tout Dit. Le Dire étonnant de la responsabilité pour autrui est contre «vents et marées» de l'être, une interruption de l'essence, un désintéressement imposé de bonne violence. Mais la gratuité cependant exigée de la substitution – miracle de l'éthique d'avant la lumière – il faut que ce Dire étonnant se fasse jour de par la gravité même des questions qui l'assaillent. Il doit s'étaler et se rassembler en *essence*, se poser, s'hypostasier, se faire éon dans la conscience et le savoir, se laisser voir, subir l'emprise de l'être. Emprise que l'Éthique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige. Mais il faut aussi que le *Dire* en appelle à la philosophie pour que la lumière qui s'est faite ne fige pas en *essence* l'au-delà de l'essence et que l'hypostase d'un *éon* ne s'installe comme idole. La philosophie rend intelligible cette étonnante aventure – montrée et contée comme une essence – en desserrant cette emprise de l'être. L'effort du philosophe, et sa position contre nature, consistent, tout en montrant l'en-deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration; et à garder, malgré la réduction, sous les espèces de l'ambiguïté – sous les espèces de l'expression dia-chronique, le *Dit* dont le Dire est, tour à tour, affirmation et rétraction – l'écho du *Dit* réduit. Réduction qui ne saurait se faire à coup de paranthèses lesquelles sont, au contraire, oeuvre d'écriture; réduction qu'alimente de son énergie l'interruption éthique de l'essence.

Exposer un *autrement qu'être* – cela donnera encore un Dit ontologique, dans la mesure où toute monstration expose une essence. La réduction de ce *Dit* se déroulant en propositions énoncées, usant de copules et virtuellement écrites, réunies à nou-

veau en structures, laissera *être* la destructure qu'elle aura opérée. La réduction laissera donc à nouveau être comme un *éon*, l'*autrement qu'être*. Vérité de ce qui n'entre pas dans un thème, elle se produit à contre-temps ou en deux temps sans entrer en aucun, comme la critique sans fin – ou le scepticisme – qui dans un mouvement en vrille rend possible l'audace de la philosophie détruisant la conjonction où entrent sans cesse, son *Dire* et son Dit. Le Dit contestant l'abdication du Dire qui se fait pourtant dans ce Dit même, maintient ainsi la diachronie où, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de l'*autrement*. L'en deçà, le préliminaire que le Dire pré-originnaire anime, se refuse, notamment, au présent et à la manifestation ou ne s'y prête qu'à contre-temps. Le Dire indicible se prête au Dit, à l'indiscrétion ancillaire du langage abusif qui divulgue ou profane l'indicible, mais se laisse réduire, sans effacer l'indicible dans l'ambiguïté ou dans l'énigme du transcendant où l'esprit essoufflé retient un écho qui s'éloigne.

Mais on ne peut remonter à cette signification du Dire – responsabilité et substitution – qu'à partir du Dit et de la question : « Qu'en est-il de . . . ? » déjà intérieure au Dit où tout se montre. On ne peut y remonter par la réduction qu'à partir de ce qui se montre, c'est-à-dire de l'*essence* et de l'éon thématé – l'unique dont il y a manifestation, mais où le regard questionnant n'est que l'impossible synchronisation de l'inassembleable, l'historicité fondamentale de Merleau-Ponty à laquelle la diachronie de la proximité a déjà échappé.

La réduction, la remontée en deçà de l'être, en deçà du Dit où se montre de l'être, où s'hypostasie l'éon, ne saurait en aucune façon signifier une rectification d'une ontologie par une autre, le passage d'un je ne sais quel monde apparent à un monde plus réel. C'est dans l'ordre de l'être seulement que rectification, vérité et erreur ont un sens et que la trahison est manquement à une fidélité. L'en deçà ou l'au-delà de l'être – ce n'est pas un étant en deçà ou au-delà de l'être; mais cela ne signifie pas non plus un exercice d'être – une essence – plus vraie ou plus authentique que l'être des étants. Les étants *sont* et leur manifestation dans le Dit est leur vraie *essence*. La Réduction n'entend nullement dissiper ni expliquer une « apparence transcendantale » quelconque. Les structures où elle commence sont ontologiques. Que l'être et les étants véritablement vrais soient dans le Dit ou qu'ils se prêtent

à l'expression et à l'écriture, n'enlève rien à leur vérité et décrit seulement le niveau et le sérieux du langage. Entrer dans l'être et la vérité, c'est entrer dans le Dit; l'être est inséparable de son sens! Il est parlé. Il est dans le logos. Mais voici la réduction du Dit au Dire, au-delà du Logos, de l'être et du non-être – au-delà de l'essence – du vrai et du non-vrai – la réduction à la signification, à l'un-pour-l'autre de la responsabilité (ou plus exactement de la substitution) – lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l'humain – la réduction à l'inquiétude au sens littéral du terme ou à sa diachronie, que, malgré toutes ses forces assemblées, malgré toutes les forces simultanées dans son union, l'être ne peut éterniser. Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie. Par contre, à partir de la subjectivité du Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice. Ainsi seulement à l'être sera rendue justice; ainsi seulement sera comprise l'affirmation – étrange, à prendre à la lettre – que par l'injustice «tous les fondements de la terre sont ébranlés». Ainsi seulement à la vérité sera rendu le terrain du désintéressement qui permet de séparer vérité et idéologie.

4°. *Le Dire et la subjectivité*

a. Le Dire sans Dit

De l'amphibologie de l'être et de l'étant dans le Dit, il faudra remonter au Dire, signifiant avant l'essence, avant l'identification – en deçà de cette amphibologie – énonçant et thématissant le Dit, mais le signifiant à l'autre – au prochain – d'une signification à distinguer de celle que portent les mots dans le Dit. Signification à l'autre dans la proximité qui tranche sur toute autre relation, pensable en tant que responsabilité pour l'autre et que l'on pourrait appeler humanité, ou subjectivité, ou *soi*. L'être et l'étant pèsent lourd par le Dire qui leur donne le jour. Rien n'est plus grave, rien n'est plus auguste que la responsabilité pour l'autre et le Dire, absolument sans jeu, est d'une gravité plus grave que son propre être ou ne pas être.

Ce Dire, il s'agit précisément de l'atteindre préalablement au Dit ou d'y réduire le Dit. Il s'agit de fixer le sens de ce préalable.

Que signifie le Dire avant de signifier un Dit? Peut-on tenter de montrer le noeud d'une intrigue qui ne se réduit pas à la phénoménologie – c'est-à-dire à la thématization du Dit et qui, pour ce qui concerne le Dire, ne se réduit pas à la description de sa fonction consistant à rester en corrélation avec le Dit, à thématiser le Dit et à ouvrir l'être à lui-même, suscitant l'*apparaître* et, dès lors, dans le thème, suscitant des noms et des verbes, opérant la «mise ensemble», la synchronisation ou la structure: la mise au monde et la mise en histoire en vue d'une historiographie? Le Dire signifie autrement qu'en appaîtreur présentant essence et étants – c'est là l'une des thèses du présent écrit.

Il s'agit de montrer que l'intrigue propre du Dire l'amène certes au Dit – à la mise ensemble de la structure qui rend possible justice et «je pense»; que le Dit – l'apparaître – se lève dans le Dire; que l'essence a, dès lors, son heure et son temps; que la clarté se fait et que la pensée vise des thèmes – tout cela en fonction d'une signification préalable et propre du Dire – ni ontologique, ni ontique – dont il reste à établir en deçà de l'ontologie, l'articulation et la signifiante.³¹ En corrélation avec le Dit, où le Dire risque de s'absorber dès que le Dit se formule – le Dire lui-même, certes, se thématise, expose, dans l'essence qui apparaît, jusqu'à son *en deçà de l'ontologie* et se coule dans la temporalisation de l'essence. Et, certes, de par cette thématization du Dire s'accusent en lui les traits de la conscience: le *Dit*, dans la corrélation du *Dire* et du *Dit*, s'entend comme noème d'un acte intentionnel, le langage se rétrécit en pensée; en pensée conditionnant le parler; en pensée se montrant dans le Dit comme acte supporté par un sujet – comme *étant* placé, pour ainsi dire «au nominatif», dans la proposition, le Dire et le Dit, dessinant dans leur corrélation la structure sujet-objet.

Mais la manifestation du Dire à partir du Dit où il se thématise, ne dissimule pas encore, ne «fausse» pas sans retour la signifiante propre du Dire. L'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas en cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématization elle-même, qu'elle subit hésitant entre structuration, régime d'une configuration d'étants – monde et histoire pour historiographes – d'une part, et le régime de l'apophansis non-nominalisée, de l'autre, où le Dit reste *proposition* – proposition

³¹ Cf. plus loin ch. V, pp. 199 et ss.

fait au prochain, «signifiante baillée» à Autrui. L'être – verbe de la proposition – est thème, certes, mais il fait résonner l'essence sans assourdir entièrement l'écho du Dire qui la porte et lui donne le jour. Résonance toujours prête à se geler en noms, où l'être se figera en copule, où le «Sachverhalt» se «nominalisera», l'apophansis est encore modalité du Dire. L'énoncé prédicatif – métalangue nécessaire à l'intelligibilité de ses propres épaves en dissémination et de sa nominalisation intégrale en mathématiques – se tient à la frontière d'une déthématisation du Dit et peut s'entendre comme une modalité de l'approche et du contact.³² Par delà la thématization et le contenu qui s'y expose – étants, relation entre étants se montrant dans le thème – l'*apophansis* signifie comme une modalité de l'approche d'Autrui. Elle renvoie à un Dire en deçà l'amphibologie de l'être et de l'étant, lié comme *responsabilité pour Autrui* à un passé irrécupérable – irréprésentable – se temporalisant selon un temps à époques séparées, selon sa diachronie. Responsabilité qui se laissera reconnaître comme substitution dans une analyse partant de la proximité, irréductible à la conscience de . . . et se décrivant, si possible, comme inversion³³ de son intentionalité.

Soutenir que la relation avec le prochain, s'accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain, que *dire, c'est répondre d'autrui* – c'est par là même, ne plus

³² Dans *La Pensée et le Réel*, Jeanne Delhomme a montré que le Dit philosophique est modalité du Dire et non pas simple objectivation de thèses et qu'ainsi, le Dire n'est pas seulement une façon de se représenter l'être. La «pensée» et le «réel» du titre n'annoncent pas, dans ce livre, le problème de la connaissance, mais deux «modalités» où la «pensée» signifierait quelque chose de semblable à ce que l'on appelle dans le présent ouvrage «autrement qu'être». Mais Jeanne Delhomme ne prête qu'au Dit philosophique cette vertu de modaliser le Dire.

³³ A partir du dire originel – ou pré-originel – de la responsabilité, se posera le problème du *qui?* aperçu plus haut dans le *qui regarde?* qui doit se réduire au *qui parle?* Le *qui* du *dire* n'est pas simplement une nécessité grammaticale (tout verbe comporte un sujet dans la proposition), ni un recul devant le paradoxe d'un langage qui ne serait le Dire de personne, qui serait un *langage qui parle* et qui tiendrait en l'air; il n'est pas le *je* du *je pense*, sujet d'une cogitation, ni le *Moi pur* de Husserl, transcendant dans l'immanence de l'intentionnalité, rayonnant de ce *Moi* (sujet qui suppose la corrélation sujet-objet et renvoie à celle du Dire et du Dit). Le *qui* du Dire ne se sépare pas de l'intrigue propre du parler – et cependant il n'est pas le *pour soi* de l'idéalisme, désignant le mouvement de la conscience retournant à elle-même et où le *soi* par conséquent s'entend comme identique au mouvement du retour, savoir du savoir; ni pure forme sous laquelle apparaît le *je pense* kantien ou l'identité du concept hégélien et où sous le naturel apparent des expressions comme «pour soi», «à elle-même», «de soi» s'escamote toute la singularité de la récurrence à soi, récurrence sans repos – le véritable problème du sujet.

trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité qui, «de mémoire d'homme» n'a jamais été contractée et qui se trouve à la merci de la liberté et du destin – pour moi incontrôlables – de l'autre homme. C'est entrevoir une passivité extrême, une passivité sans assomption, dans la relation avec autrui et, paradoxalement dans le dire pur lui-même. L'acte «de dire» aura été, dès le départ, introduit ici comme la suprême passivité de l'exposition à Autrui qu'est précisément la responsabilité pour les libres initiatives de l'autre. D'où «inversion» de l'intentionnalité qui, elle, conserve toujours devant le fait accompli assez de *présence d'esprit* pour l'assumer. D'où l'abandon de la subjectivité souveraine et active – de la conscience de soi, indéclinée, comme le sujet au nominatif de l'apophansis. D'où, dans la relation de la subjectivité avec autrui – que nous nous efforçons de décrire – un style quasi-hagiographique qui ne se veut ni sermon, ni confession de «belle âme».

Ce n'est pas la découverture du «cela parle» ou du «la langue parle» qui fait droit à cette passivité. Il faut montrer dans le Dire – en tant qu'approche – la dé-position ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et, comme la subjectivité du sujet. Passivité plus passive que toute réceptivité où, pour les philosophes, réside le suprême modèle de la passivité du sujet.

b. Le Dire comme exposition à l'Autre

Dire, c'est approcher le prochain, lui «bailler signifiante». Ce qui ne s'épuise pas en «prestation de sens», s'inscrivant, fables, dans le Dit. Signifiante baillée à l'autre, antérieurement à toute objectivation, le Dire-à-proprement-parler – n'est pas délivrance de signes. La «délivrance de signes» reviendrait à une préalable représentation de ces signes, comme si parler consistait à traduire des pensées en mots et, par conséquent à avoir été, au préalable, *pour soi* et *chez soi* comme une consistance substantielle – le rapport à autrui se tendant alors, en guise d'intentionnalité, partant d'un sujet posé, en soi et pour soi, disposé à jouer, à l'abri de tout mal et mesurant par la pensée l'être dévoilé comme champ de ce jeu. Le Dire est communication certes, mais en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition. La communication ne se réduit pas au phénomène de la vérité et de

la manifestation de la vérité conçues comme une combinaison d'éléments psychologiques: pensée dans un Moi – volonté ou intention de faire passer cette pensée dans un autre Moi – message par un signe désignant cette pensée – perception du signe par l'autre Moi – déchiffrement du signe. Les éléments de cette mosaïque sont déjà placés dans l'exposition préalable de moi à l'autre, dans la non-indifférence à l'Autre, qui n'est pas une simple «intention d'adresser un message». Le sens éthique d'une telle exposition à Autrui, que l'intention de faire signe – et même la signifiante du signe – supposent, est, dès maintenant, visible. L'intrigue de la proximité et de la communication n'est pas une modalité de la connaissance.³⁴ Le déverrouillage de la communication – irréductible à la circulation d'informations qui le suppose – s'accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s'inscrivant dans le Dit et transmis à l'interprétation et au décodage effectué par l'Autre. Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité.

Le Dire approche de l'Autre en perçant le noème de l'intentionnalité, en retournant «comme une veste» la conscience, laquelle, par elle-même, serait restée *pour soi* jusque dans ses visées intentionnelles. L'intentionnalité demeure aspiration à combler et remplissement, mouvement centripète d'une conscience qui coïncide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et repose dans la certitude de soi, se confirme, se double, se consolide, s'épaissit en substance. Le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme en s'expulsant hors tout lieu, n'*habitant* plus, ne foulant aucun sol. Le Dire découvre, au delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu. Il est la *respiration* même de cette peau avant toute intention. Le sujet n'est pas *en soi*, chez soi pour s'y dissimuler ou s'y dissimuler jusque sous ses

³⁴ L'intrigue de la proximité n'est pas une péripétie de l'intrigue de la connaissance, alors que le savoir se justifie par la communication et le Dire de la responsabilité, qui, de plus, fournit le plan du désintéressement qui préserve la science de l'idéologie. L'essence de la communication n'est pas une modalité de l'essence de la manifestation. L'intrigue du Dire où gît le *qui* ou l'Un, se laisse surprendre dans la trace qu'en garde le Dit; et c'est ainsi que la Réduction est possible. Le Dit absorbant le Dire ne devient pas son maître, bien que par abus du langage, il le traduise devant nous en le trahissant. Le dénouement de l'intrigue du Dire n'appartient pas au langage en tant que Dit, ne ressortit pas au dernier mot. Le Dire signifie sans s'arrêter au Dit, ne part pas d'un Moi, ne se ramène pas au dévoilement dans une conscience.

blessures et son exil, compris comme *actes* de se blesser ou de s'exiler. Son recroquevillement est une mise à l'envers. Son «envers l'autre» est cette mise à l'envers même. Envers sans endroit. Le sujet du *Dire* ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance.

L'exposition a ici un sens radicalement différent de la thématization. L'*un* s'expose à l'*autre* comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. En deçà de l'ambiguïté de l'être et de l'étant, *avant le Dit*, le *Dire* découvre l'*un* qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais le *Dire* est dénudation de la dénudation, donnant signe de sa signifiante même, expression de l'exposition – hyperbole de la passivité qui dérange l'eau qui dort, où, sans *Dire*, la passivité grouillerait de secrets desseins. Dénudation de la dénudation, sans que cette «réflexion» ou cette itération ait à s'ajouter, après coup, à la dénudation. Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent, de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation. Le *dire* signifie cette passivité; dans le *dire* cette passivité signifie, se fait signifiante; exposition en réponse à . . . , être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème, sans vêtement, sans cosse pour se protéger, dépouillement jusqu'au noyau comme une inspiration d'air, ab-solution jusqu'à l'*un*, jusqu'à l'*un* sans complexion. Dénudation au delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort,³⁵ être comme vulnérabilité. Fission du noyau

³⁵ Le mythe platonicien du jugement dernier dans *Gorgias* (523 c-e) doit être rappelé ici. L'approche absolue de l'autre exigible par le «jugement dernier» – pour Platon, modalité fondamentale de l'approche – est une relation de mort à mort. Autrui – homme de qualité ou homme de rien – y est dévêtu de tout vêtement qui qualifie, «de toute qualité» jusqu'à la nudité de celui qui passe de vie à trépas, qui est surpris par une mort imprévisible. Le juge, de son côté, doit approcher en mort, dévêtu «d'yeux et d'oreilles», solidaire de l'ensemble de son corps, qui, loin de rendre possible l'approche par la vision et l'écoute, n'y font qu'écran. La représentation de l'autre ne serait pas une relation de droiture. La proximité ne tient à aucune image, à rien qui *apparaisse*. La proximité va d'âme à âme, en dehors de toute manifestation de phénomène, en dehors de toute donnée. Qu'importe alors le plan ontologique – pour Platon peut-être plus réel que la réalité – ou d'âme à âme se porte un jugement, c'est-à-dire un acte de connaissance. Mais, on est en droit, en effet, de se demander en quoi consiste un jugement qui n'est pas a priori et qui n'a pas de donnée, qui n'est pas

ouvrant le fond de sa nucléarité ponctuelle comme jusqu'à un poumon au fond de soi; noyau qui n'ouvre pas ce fond tant qu'il reste protégé par sa croûte de solide, par une forme et même quand, réduit à sa ponctualité, il s'identifie dans la temporalité de son essence et, ainsi, se recouvre. Il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité, à s'arracher à soi, que l'*un* assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse. Cet arrachement à soi, au sein de son unité, cette absolue non-coïncidence, cette dia-chronie de l'instant signifie en guise de l'un – pénétré-par-l'autre. La douleur cet envers de la peau, est nudité plus nue que tout dépouillement: existence qui de sacrifice imposé, – sacrifiée plutôt que se sacrifiant, car précisément astreinte à l'adversité ou à la dolence da la douleur – est sans condition. La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner.

Le Dire, passivité la plus passive, ne se sépare pas de la patience et de la dolence; même s'il peut se réfugier dans le Dit en retrouvant, à partir de la blessure, la caresse où la douleur pointe et, de là, le contact et delà le savoir d'une dureté ou d'une molesse, d'une chaleur ou d'un froid et, de là, la thématization. De soi, le Dire est le sens de la patience et de la douleur; par le Dire la souffrance signifie sous les espèces du *donner*, même si au prix de la signification, le sujet court le risque de souffrir sans raison. Car si le sujet ne courait pas ce risque, la douleur perdrait sa dolence même. La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assumption de l'autre par l'un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. Sans cette folie aux confins de la raison, l'*un* se ressaisirait et, au coeur de sa passion, recommencerait l'*essence*. Ambiguë adversité de la douleur! Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour *rien*.

d'*expérience* sinon dans la multiplicité de significations du contact même du Dire, en dehors de toutes les «propositions» du Dit (cf. plus haut avant-propos p. FF). – On doit aussi rappeler que la proximité n'est pas d'emblée jugement de justice, mais au préalable responsabilité pour autrui qu'elle ne se mue en jugement qu'avec l'entrée du tiers (cf. ch. V, 3). Toujours est-il que pour Platon, l'approche de l'autre est au delà à de l'expérience, au delà de la conscience, comme un mourir.

Ainsi seulement le *pour-l'autre* – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du *pour-soi*.

Dénudation jusqu'à l'*un* inqualifiable, jusqu'au pur *quelqu'un*, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobaie possible, le Dire, dans sa sincérité de signe donné à Autrui, m'absout de toute identité qui ressurgirait comme caillot qui se coagulerait pour soi, qui conciderait avec soi. Absolution qui inverse l'essence: non pas négation de l'essence mais *dés-intéressement*, un «autrement qu'être» s'en allant en «pour l'autre», brûlant pour l'autre, y consumant les assises de toute position pour soi et toute substantialisation qui prendrait corps de par cette consommation, et jusqu'aux cendres de cette consommation. – où tout risque de renaître. Identité dans la patience intégrale de l'assigné qui, patient – malgré soi – ne cesse de mourir, dure dans son instant, «blanchit sous le harnais». Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la de-stitution du Moi c'est la modalité même du dés-intéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant: un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme. Du *pour l'autre* du Dire, il ne doit donc être traité en termes de conscience de . . . d'intentionnalité thématique, ni en termes d'engagement: la signifiante du Dire ne renvoie pas à l'engagement, c'est l'engagement qui suppose le Dire.³⁶ Comment comprendre dès lors le *malgré soi*?

c. *Malgré soi*

Le *malgré soi* marque cette vie dans son vivre même. La vie est vie malgré la vie: de par sa patience et son vieillissement.

Le *malgré* ne s'oppose pas ici au *gré*, à une volonté, à une nature, à une subsistance dans un sujet, qu'une puissance étrangère viendrait contrarier. La passivité du «pour-autrui» exprime dans ce «pour autrui» un sens où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté; et cela, de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant

³⁶ Cf. plus loin, ch. V, 1: Lors de l'engagement du sujet dans l'ordre qu'il contemple, la vérité des significations qu'il lit est compromise. Manque la distance garantissant que le spectacle n'est pas troublé par le regard lui-même. Dans la signifiante du Dire, l'implication du Dire dans le spectacle, appartient à la signifiante de ce «spectacle». Mais nous sommes avant la relation: sujet-objet, qu'une telle implication pourrait compromettre.

que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal, – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité. La douleur n'est pas simplement un *symptôme* quelconque d'une volonté contrariée, son sens n'est pas adventice. La dolence de la douleur, la maladie ou la malignité du mal, et, à l'état pur, la patience même de la corporéité, la peine du *travail* et du *vieillissement* – sont l'adversité même, le contre soi en *soi*. Le bon ou le mauvais gré de la volonté, suppose déjà cette patience et cette adversité et cette lassitude primordiale. C'est en termes de cette adversité de la souffrance qu'il faut parler de la volonté au lieu de réduire le «malgré soi» de la souffrance à une volonté pré-alable. La passivité propre de la patience – plus passive ainsi que toute passivité corrélative du volontaire – signifie dans la synthèse «passive» de sa temporalité.

La temporalisation du temps, telle qu'elle se montre dans le Dit, est certes récupérée par un Moi actif qui rappelle de mémoire ou reconstruit dans l'historiographie le passé révolu ou, par l'imagination, et la prévision, anticipe l'avenir et qui, dans l'écriture, synchronisant les signes, rassemble en présence, c'est-à-dire représente jusqu'au temps de la responsabilité pour autrui. Or, la responsabilité pour autrui ne saurait découler d'un engagement *libre*, c'est-à-dire d'un présent. Elle excède tout présent actuel ou représenté. Elle est de la sorte dans un temps sans commencement. Son an-archie ne saurait se comprendre comme simple remontée, de présent en présent antérieur, comme une extrapolation de présents selon un temps mémorable – c'est-à-dire assemblable dans le recueillement d'une représentable représentation. Cette an-archie – ce refus de s'assembler en représentation a un mode propre de me concerner : le *laps* ; mais le laps de temps irrécupérable dans la temporalisation du temps n'a pas seulement la négativité de l'immémorial.

La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action.³⁷ La perte du temps n'est l'oeuvre d'aucun sujet. Déjà synthèse des rétentions et des protentions où l'analyse

³⁷ A partir du temps comme laps et perdition, se retrouve le thème du «Temps et l'Autre». Cf. notre étude parue sous ce titre en 1948 in *Le Choix, le Monde, l'Existence*. Publications du Collège Philosophique chez Arthaud.

phénoménologique de Husserl – en abusant du langage – récupère le laps, se passe de Moi. Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait – appelée avec profondeur, passive – est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irrévérissiblement au présent, c'est-à-dire à la re-présentation. Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais senescence. C'est comme senescence par delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne.

Cette diachronie du temps ne tient pas à la longueur de l'intervalle, telle que la représentation ne saurait l'embrasser. Elle est disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude. Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi. L'identité du *même* dans le «je» lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification. La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre, mais *est malgré elle* dans une obéissance sans désertion où la révolte mijote. Traits qui s'excluent ; ils se résolvent en responsabilité pour Autrui plus ancienne que tout engagement. C'est *sous les espèces* d'une telle résolution que signifie non pas un monde mais un Règne. Mais Règne d'un Roi invisible. Règne du Bien dont l'idée est déjà un *eon* ; le Bien qui règne, dans sa bonté, ne peut entrer dans le présent de la conscience, fût-il remémoré. Dans la conscience, il est anarchie. La notion biblique du Règne de Dieu – Règne d'un Dieu non thématizable – d'un Dieu non-contemporain c'est-à-dire non-présent – ne doit pas être pensée comme une image ontique d'une certaine «époque» de l'«Histoire de l'Être», comme une modalité de l'essence. C'est, au contraire, l'essence qui est déjà *Eon* du Règne. Il faut remonter de l'Eon au Règne de Dieu qui signifie sous les espèces de la subjectivité, sous les espèces de l'unicité assignée dans la synthèse passive de la vie – sous les espèces de la proximité du prochain et du devoir d'une dette impayable – sous les espèces d'une condition finie – de la temporalité qui – vieillissement et mort de l'unique – signifie une obéissance sans désertion.

D'où le sens, qui n'est pas de simple piété, du passage du *Phédon* condamnant le suicide, (Phédon 61c-62e) : l'être pour-

la-mort est patience; non-anticipation; une durée malgré soi, modalité de l'obéissance: la temporalité du temps comme obéissance. Le sujet comme l'*un* discernable de l'autre, le sujet comme *étant* est pure abstraction si on le sépare de cette assignation.

Mais si on énonce ici le sujet comme *étant*, ce n'est pas pour appeler l'attention sur le verbe être auquel ce participe finirait par se référer. Bien avant cette participation et à titre d'élément nécessaire à cette participation au verbe qui s'accomplit dans le participe, se signale l'éventualité purement formelle de la forme nominale de l'*individu*. La forme nominale, la forme du terme comme terme, de l'*un* en ce terme, est irréductible à la forme verbale. Cette forme nominale vient d'*ailleurs* que de la verbalité de l'essence.³⁸ Elle est inséparable de l'appel sans dérobaie possible ou de l'assignation. Il convient de penser à son irréductibilité au verbe, fût-ce le verbe être. Le sujet comme terme, comme nom est quelqu'un (auquel peut-être le «quelque chose» thématise en direction du doigt qui montre ou l'«objet transcendantal» de Kant – doit déjà sa structure formelle): celui qui, en l'absence de qui que ce soit est appelé sans dérobaie possible à être quelqu'un. De cet appel ou de cette élection sans démission possible, le sujet ne se sépare pas. C'est sous les espèces de l'*être* de cet étant en tant que temporalité dia-chronique du vieillissement, que se produit malgré moi, la réponse à un appel, *direct* comme un coup traumatisant; réponse inconvertible en «besoin intérieur», en tendance naturelle; réponse répondant, mais d'aucun érotisme – à un «appel» absolument hétéronome.

d. Patience, corporéité, sensibilité

Le sujet ne se décrit donc pas à partir de l'intentionnalité, de l'activité représentative, de l'objectivation, de la liberté et de la volonté. Il se décrit à partir de la passivité du temps. La temporalisation du temps, laps irrécupérable et hors toute volonté, est

³⁸ On ne peut pas dire que le *Nom* – par lequel est l'étant autant que l'étant est par l'être – soit à son tour. Il n'est que dans l'*étant* qui «participe» à l'Être. Laquelle participation, en guise de temps du vieillissement, est la patience – la passivité, l'exposition à l'autre, jusqu'à l'exposition de cette exposition même – du nommé qui est assigné ou appelé à la responsabilité pour Autrui et qui échappant au concept du Moi, est moi unique et sans genre, individu fuyant l'Individualité. Mais le Nom hors l'essence ou au delà de l'essence, l'individu antérieur à l'Individualité se nomme Dieu. Il précède toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent comme les individus s'abritant dans leur concept – les faux dieux.

tout le contraire de l'intentionnalité. Non point que le temps soit une intentionalité moins distincte que la représentation, «allant» dans une direction moins définie que celle qui va vers l'«objet», vers l'«extériorité». La temporalisation est le «contraire» de l'intentionnalité de par la passivité de sa patience; en elle est sujet le rebours du sujet thématissant: une subjectivité du vieillissement que l'identification du Moi avec lui-même ne saurait escompter, *un* sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité. Réquisition signifiée irrécusable en guise de son conatus existendi dont l'effort est un *subir*, *un* passif dans le *se* du «cela se passe». Dans la patience de sénescence où s'articule l'irrécusable de la proximité, de la responsabilité pour l'autre homme, «contractée», si on peut dire, en deçà du temps mémorable, de *derrière* la «synthèse de l'appréhension» qui se reconnaît identique dans le Dit et l'Écrit. Il s'agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu'en garde le *Dit* où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit. Le sujet se décrit comme *soi*, d'emblée à l'accusatif (ou sous accusation!), déjà presupposé «par l'infinie liberté de l'égal» (par laquelle Hegel caractérise le retour à soi de la conscience et du temps). Celle-ci se produit déjà dans le fable, dans le Dit. Le sujet se décrira dénudé et dénué, comme *un* ou comme *quelqu'un*, expulsé en deçà de l'être, vulnérable c'est-à-dire précisément sensible et auquel, comme à l'*un* du Parménide platonicien, l'être ne saurait s'attribuer.

La temporalisation d'avant le verbe – ou dans un verbe sans sujet – ou dans la patience du sujet qui gît comme «à l'envers» du Moi actif – la patience du vieillissement, est non pas une position prise à l'égard de sa mort, mais une lassitude:³⁹ exposition passive à l'être sans assumption, exposition à la mort, par là même, invisible, prématurée, toujours violente. Lassitude: singulier «trop être» qui est aussi un faillir, mais dans une déficience où la *conatus* ne se relâche pas, où le suicide est désertion comme si l'être, en s'aliénant, n'était qu'une modalité – un *eon* du Règne – des nécessités de service de «l'être pour autrui» de «l'un pour l'autre», de la proximité plus sérieuse que l'être ou le ne-pas-être. Nécessité d'un service sans esclavage. Nécessité, puisque cette obéis-

³⁹ Cf. une ébauche de l'analyse de la fatigue dans notre *De l'Existence à l'existant*, Paris, Vrin 1947, p. pp. 41 et ss.

sance est antérieure à toute décision volontaire qui l'aurait assumée, et nécessité débordant le Même du repos, de la vie jouissant de la vie – puisque nécessité d'un service, mais, dans ce non-repos, dans cette inquiétude, *meilleure* que le repos. Antinomie qui est le témoignage même du Bien.⁴⁰

Passivité inassumable du Soi. Aucun acte ne vient en cette passivité doubler – ni engager, ni multiplier l'*un*. La passivité du sujet dans le Dire n'est pas la passivité d'un «langage qui parle» sans sujet («Die sprache spricht»). C'est un *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité – Dire. La subjectivité de sujétion du Soi, est la souffrance de la souffrance – l'ultime *s'offrir* ou la souffrance dans le *s'offrir*. La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire, est irréductible à une expérience qu'en ferait le sujet, même si elle rend possible une telle expérience. Exposition à l'autre, elle est signification, elle est la signification même, l'un-pour-l'autre jusqu'à la substitution; mais substitution dans la séparation, c'est-à-dire responsabilité. Notre analyse aura à le montrer. Elle s'attachera à la proximité que signifie la vulnérabilité.

La corporéité du sujet, c'est la peine de l'effort, l'adversité originelle de la fatigue qui pointe dans l'élan du mouvement et dans l'énergie du travail. Il ne faut pas partir, pour décrire la passivité du sujet, de son opposition à une matière qui lui résiste hors de lui ou qui lui résiste dans le corps dont il serait incompréhensiblement affligé et dont l'organisation se détraque; ni de l'opposition de l'homme à une société qui l'astreint au travail tout en le privant des «produits de son travail». Cette passivité est, certes, une exposition du sujet à autrui; mais la passivité du sujet est plus passive que celle que subit l'opprimé déterminé à la lutte. La passivité la plus passive, l'inassumable – subjectivité ou sujétion même du sujet – tient à mon obsession par la responsabilité pour l'opprimé autre que moi. Par là, la lutte reste humaine et la passivité ne *contrefait* pas l'essence dans le ressaisissement du soi par le moi, fût-il vouloir du sacrifice ou générosité. L'exposition à autrui est désinter-essement – proximité, obsession par le

⁴⁰ Cf. plus loin ch. V, pp. 181 et ss.

prochain; obsession malgré soi, c'est-à-dire douleur. La douleur ne doit pas s'interpréter aussitôt comme une action subie, mais assumée, c'est-à-dire comme une expérience de la douleur par un sujet qui serait pour soi; la douleur est pur déficit, un accroissement de dette dans un sujet qui ne se ressaisit pas, qui «ne joint pas les deux bouts». La subjectivité du sujet est précisément ce non-ressaisissement, un accroissement de la dette au delà du Sollen. Adversité ramassée dans la corporéité susceptible de douleur dite physique, exposée à l'outrage et à la blessure, à la maladie et à la vieillesse, mais adversité dès la fatigue des premiers efforts de corps.⁴¹ C'est parce que ma passivité de sujet, mon exposition à l'autre, est la douleur physique elle-même que je peux être exploité; ce n'est pas parce que je suis exploité que mon exposition à l'autre est absolument passive, c'est-à-dire exclut toute assomption, est *malgré* moi. C'est sous les espèces de la corporéité dont les mouvements sont fatigue et la durée vieillissement, que la passivité de la signification – de l'un-pour-l'autre – n'est pas acte, mais patience c'est-à-dire, de soi, sensibilité ou imminence de la douleur.

En quel sens imminence?

Imminence qui n'indique pas une pure possibilité dans la neutralité. Imminence en tant que la douleur pointe dans la sensibilité vécue comme bien-être et jouissance. Si le pour-l'autre est un *malgré-soi*, si ce malgré soi n'est pas un pur *subir*, une pure et simple passivité de l'effet, si en un certain sens il est plus humble que le subir et, ainsi, concerne le sujet qui subit dans son unicité – c'est en tant que pointant dans la jouissance autour de laquelle le moi s'affirme et où il se complait et se pose.

Sous les espèces de la corporéité s'unissent les traits que l'on vient d'énumérer: pour l'autre, malgré soi, à partir de soi; la peine du travail dans la patience du vieillissement, dans le devoir de donner à l'autre jusqu'au pain de sa bouche et du manteau de ses épaules. Passivité dans la dolence de la douleur pressentie, la sensibilité est vulnérabilité, la douleur venant interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'arracher à moi. Ce serait méconnaître le non-anonymat du pour l'autre, n'impliquant pourtant rien de volontaire, que de penser que le donner

⁴¹ Cf. dans notre *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin 1947, p. 41 et suivantes nos essais d'analyse phénoménologique de la paresse et de la fatigue.

peut demeurer simple dépense de l'acquis accumulé. Si le donner est la proximité même, il ne prend son plein sens qu'en me dépouillant de ce qui m'est plus propre que la possession. La douleur pénètre dans le cœur même du «pour soi» qui bat dans la jouissance, dans la vie qui se complait en elle-même, qui vit de sa vie.⁴² Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne. Le pour-l'autre de la sensibilité joue à partir du jouir et du savourer, si on peut s'exprimer ainsi. Car la sensibilité ne joue pas le jeu de l'*essence*, ne joue aucun jeu, est le sérieux même qui interrompt la plaisance et la complaisance du jeu. Et c'est du savourer et du jouir que l'analyse de la sensibilité aura à partir.

e. *L'un*

L'exposition à l'autre ne vient pas s'ajouter à l'*un* pour le porter de l'intérieur à l'extérieur. L'exposition, c'est l'un-dans-la-responsabilité et, par là, dans son *unicité*, dépouillé de toute protection qui le multiplierait ; l'«autrement qu'être» n'est pas jeu, il est détente plus grave que l'être.

Passivité extrême du Dire et jusque dans son ultime refuge, exposition à l'autre, requis sans dérobaide possible. Unicité – signifiant, à l'inverse de la certitude retombant sur soi, de par la non-coïncidence avec soi, de par le non-repos en soi, de par l'inquiétude – ne s'identifiant pas et n'apparaissant pas au savoir – en faillite, point de douleur, mais – tout comme l'unité du «je pense» kantien – *indéclinable* dans cette passivité sans jeu. A titre exceptionnel, et par abus du langage, on peut le nommer Moi ou Je. Mais la dénomination, ici, n'est que pro-nomination : il n'y a *rien* qui se nomme *je* ; je se dit par celui qui parle. Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque ou la personne de l'unique, le masque que laisse le je s'évadant-du concept c'est-à-dire le je du dire à la première personne, inconvertible absolument en nom, car signe donné de cette donation du signe, exposition de soi à l'autre, dans la proximité et dans la sincérité. Le sujet de la responsabilité tout comme l'unité de l'aperception transcendentale n'est pas la semelfacticité d'un exemplaire unique telle qu'elle se manifeste dans

⁴² Sur la vie comme jouissance cf. *Totalité et Infini*, pp. 82 à 116.

le *Dit*, dans le *fable*: «il y avait une fois . . .». Unicité signifie ici impossibilité de se dérober et de se faire remplacer, dans laquelle se noue la recurrence même du *je*. Unicité de l'élu ou du requis qui n'est pas électeur, passivité ne se convertissant pas en spontanéité. Unicité non assumée, non sub-sumée, traumatique; élection dans la persécution.

Elu sans assumer l'élection! Si cette passivité ne se ramène pas à la passivité de l'effet dans une relation causale, si elle peut être pensée en deçà de la liberté et de la non-liberté – elle doit avoir le sens d'une *bonté malgré elle*, bonté toujours plus ancienne que le choix dont la valeur – c'est-à-dire précisément l'excellence ou la bonté, la bonté de la bonté – est seule à même de contrebalancer (et, au delà, pour le mieux!) la violence du choix. Bonté toujours plus ancienne que le choix: le Bien a toujours déjà élu et requis l'unique. Et en tant qu'élu sans élire son élection, absent de l'investiture reçue – l'un est passivité plus passive que toute passivité du *subir*. La passivité de l'un – sa responsabilité ou sa douleur – ne commencent pas dans la conscience, c'est-à-dire ne commencent pas; en deçà de la conscience, elles consistent en cette pré-originelle emprise du Bien sur lui, toujours plus ancienne qu'aucun présent – qu'aucun commencement – diachronie qui empêche que l'un se rejoigne et s'identifie comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un Moi transcendantal. Unicité sans identité. Non identité – au delà de la conscience qui, elle, est en soi et pour soi – car déjà substitution à l'autre.

La diachronie par laquelle a été désignée l'unicité de l'Un, requis, en deçà de l'essence, par la responsabilité et toujours manquant à lui-même, toujours insuffisamment dépouillé, en faillite comme un point douloureux – la diachronie du sujet n'est pas une métaphore. Le sujet dit aussi proprement que possible (car le fond du *Dire* n'est jamais proprement dit), n'est pas *dans* le temps, mais est la diachronie même: dans l'identification du moi, vieillissement de celui que l'on «n'y reprendra» jamais. Diachronie d'une élection sans identification, d'une élection qui appauvrit et dénude, bonté qui exige et, par conséquent, n'est pas un attribut qui viendrait multiplier l'Un; car si elle venait le multiplier, si l'Un pouvait se distinguer de la Bonté qui le tient, l'Un pourrait prendre position à l'égard de sa bonté, se savoir bon et, ainsi, perdre sa bonté.

f. Subjectivité et humanité

Les concepts s'ordonnent et se déroulent dans la vérité (dont les présupposés, telles des conventions, apparentent la combinaison des concepts à un jeu), selon les possibilités logiques de la pensée et les structures dialectiques de l'Être. L'anthropologie ne peut prétendre au rôle d'une discipline scientifique ou philosophique privilégiée sous le prétexte, autrefois allégué, que tout le pensable traverse l'humaine conscience. Cette traversée apparaît, au contraire, aux sciences humaines comme soumise aux plus grands risques de déformation. Le hégélianisme – anticipant sur toutes les formes modernes de la méfiance entretenue à l'égard des données immédiates de la conscience – nous a habitués à penser que la vérité ne réside plus dans l'évidence acquise par moi-même, c'est-à-dire dans l'évidence soutenue par la forme exceptionnelle du *cogito* qui, fort de sa première personne serait premier en tout, mais qu'elle réside dans la plénitude indépassable du contenu pensé, comme de nos jours elle tiendrait à l'effacement de l'homme vivant, derrière les structures mathématiques qui *se pensent* en lui plutôt qu'il ne les pense.

Rien, en effet, dit-on aujourd'hui, n'est plus *conditionné* que la conscience et le moi, prétendument originaire. L'illusion que la subjectivité humaine est capable de faire, serait particulièrement insidieuse. En abordant l'homme, le savant demeure homme malgré toute l'ascèse à laquelle il se soumet en tant que savant. Il risque de prendre ses désirs, à lui-même inconnus, pour des réalités, de se laisser guider par des intérêts qui introduisent une inadmissible tricherie dans le jeu des concepts, malgré le contrôle et la critique que peuvent exercer ses partenaires ou ses coéquipiers et d'exposer, ainsi, une idéologie en guise de science. Les *intérêts* que Kant a découvert à la raison théorique elle-même, l'avaient subordonnée à la raison pratique, devenue raison tout court. Ces intérêts sont précisément contestés par le structuralisme qui est peut-être à définir par le primat de la raison théorique. Mais le désintéressement est au delà de l'essence.

Il se trouve – on le verra au cours de cette étude – que l'humain abordé comme objet parmi d'autres (même si on néglige le fait que le savoir se fraye un passage en lui) prend des significations qui s'enchaînent et s'impliquent de façon à conduire à des possibilités conceptuelles extrêmes et irréductibles, outrepassant les

limites où se tient la description, fût-elle dialectique, de l'ordre et de l'être, à l'extraordinaire, à l'au-delà du possible – telles que la *substitution de l'un à l'autre*, l'*immémorable passé qui n'a pas traversé le présent*, la *position de soi comme dé-position du Moi*, le *moins que rien comme unicité*, la *différence par rapport à l'autre*, comme *non-indifférence*. Nul n'est tenu à subordonner à ces possibilités la vérité des sciences portant sur l'être matériel ou formel ou sur l'essence de l'être. Il fallait le dogmatisme de la relation mathématique et dialectique (que seule atténue une étrange sensibilité pour une certaine poésie apocalyptique) pour exclure du jeu des structures, appelé science et lié encore à l'être par les règles mêmes du jeu, les possibilités extrêmes des significations humaines, extra-vagantes, car précisément menant comme à des issues. Significations dans lesquelles se tiennent – loin de tout jeu et plus rigoureusement que dans l'être lui-même – des hommes qui n'ont jamais été davantage remués (que ce soit dans la sainteté ou dans la culpabilité) par d'autres hommes auxquels ils reconnaissent jusque dans l'indiscernable de leur présence en masse une identité devant lesquels ils se retrouvent irremplaçables et uniques dans la responsabilité.

On peut invoquer, certes, contre la signifiante même des situations extrêmes où mènent les concepts formés à partir de la réalité humaine, le caractère conditionné de l'humain. Les soupçons engendrés par la psychanalyse, la sociologie et la politique⁴³ pèsent sur l'identité humaine de sorte que l'on ne sait jamais à qui on parle et à quoi on a affaire quand on bâtit ses idées à partir du fait humain. Mais on n'a pas besoin de ce savoir dans la relation où l'autre est le prochain et où avant d'être individuation du genre *homme*, ou *animal raisonnable*, ou *libre volonté*, ou essence quelle qu'elle soit, il est le persécuté dont je suis responsable jusqu'à être son otage et où ma responsabilité – au lieu de me découvrir dans mon «essence» de Moi transcendantal – me dépouille et ne cesse de me dépouiller – de tout ce qui peut m'être commun avec un autre homme, capable ainsi, de me remplacer, pour m'interpeler dans mon unicité comme celui à qui personne ne peut se substituer. On peut se demander si rien au monde est donc moins conditionné que l'homme, jusqu'à l'absence en lui de l'ultime sécurité qu'offrirait un fondement; et, si, dans ce sens,

⁴³ Cf. Paul Ricoeur in *Le conflit des interprétations*, p. 101.

rien n'est moins injustifié que la contestation de la condition humaine, et si rien au monde livre plus immédiatement, sous son aliénation, sa non-aliénation, sa séparation – sa *sainteté* – qui définirait l'anthropologique par delà son genre; si pour des raisons, non point transcendantales, mais purement logiques, l'objet-homme ne doit pas figurer au commencement de tout savoir. Les influences, les complexes et la dissimulation – qui recouvrent l'humain, n'altèrent pas cette sainteté, mais consacrent la lutte pour l'homme exploité. Aussi n'est-ce pas comme liberté – impossible dans une volonté, gonflée et altérée, vendue ou folle – que la subjectivité s'impose comme absolue. Elle est sacrée dans son altérité par rapport à laquelle, dans une responsabilité irrécusable, je me pose déposé de ma souveraineté. Paradoxalement, c'est en tant qu'alienus – étranger et autre – que l'homme n'est pas aliéné.

Sainteté que la présente étude essaie de dégager, non pas pour prêcher quelque voie de salut (que d'ailleurs il n'y aurait aucune honte à rechercher), mais pour comprendre, à partir de la suprême abstraction et du suprême concret du visage de l'autre, ces accents tragiques ou cyniques, mais toujours cette acuité qui continue à marquer la sobre description des sciences humaines, pour rendre compte de l'impossible indifférence à l'égard de l'humain qui n'arrive pas à se dissimuler précisément dans le discours incessant sur la mort de Dieu, la fin de l'homme, et la désintégration du monde (dont personne n'est à même de minimiser les risques), mais dont les épaves, précédant la catastrophe elle-même – ou comme les rats abandonnant le bateau avant le naufrage – nous arrivent dans les signes, déjà insignifiants, d'un langage en dissémination.

CHAPITRE III

SENSIBILITE ET PROXIMITE

1°. Sensibilité et connaissance

La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans une singulière inadéquation à soi qui est aussi égalité; partition où la partie vaut le tout: où la partie est l'*image* du tout. Image accueillie immédiatement sans subir de modifications – image sensible. Mais le décalage entre l'image et le tout, interdit à l'image d'en rester à sa fixité; elle doit se tenir aux confins d'elle-même ou au-delà d'elle-même pour que la vérité ne soit pas partielle ni partiale. Il faut que l'image *symbolise* le tout. La vérité consiste pour l'être dont les images sont le reflet, mais aussi le symbole, à s'identifier à travers de nouvelles images. Le symbole est aperçu ou instauré et reçoit sa *détermination* dans la passivité et l'immédiateté ou la concrétion sensible. Mais dans une immédiateté qui, dans le savoir de la vérité, toujours se refoule. Le savoir est donc indirect et tortueux. Il se produit à partir de l'intuition sensible qui est déjà du sensible orienté vers *ce qui*, au sein de l'image, s'annonce au-delà de l'image, ceci *en tant que* ceci ou *en tant que* cela, ceci se dépouillant du limbe de la sensibilité où, cependant, reflété, il se tient: l'intuition est déjà la sensibilité se faisant *idée*, d'un autre ceci en tant que ceci – *aura* d'une autre idée – ouverture dans l'ouverture. Emboîtement d'idées – qui ne préjuge en rien du ressort – analytique, synthétique, dialectique – qui permet de faire sortir une idée de l'autre, ni du dur travail de la recherche «expérimentale» ou «rationnelle» – toujours, dans le concret, devination et invention – qui explicite ces implications, qui tire un «contenu» d'un autre, qui identifie ceci et cela. Mouvement «subjectif» du savoir qui, ainsi, appartient à l'essence même de l'être, à sa temporalisation où l'essence prend sens, où l'image

est déjà idée, symbole d'une autre image; à la fois thème et ouverture, dessin et transparence. Mouvement subjectif qui cependant appartient à l'indifférence même du noème à l'égard de la noèse et du penseur qui s'y absorbent et s'y oublient.

Le savoir, l'identification qui entend ou prétend ceci en tant que cela, l'*entendement*, ne tient donc pas dans la pure passivité du sensible. Déjà le sensible comme intuition d'une image est «prétention». L'«intention» qui anime l'identification de ceci en tant que ceci ou en tant que cela est «proclamation», «promulgation» et, ainsi, langage, énoncé d'un dit. La première rupture avec la passivité du sensible est un *dire en corrélation avec un dit*.¹ C'est pourquoi tout savoir est symbolique et aboutit à une formule linguistique.

Nous touchons là à un point ambigu autour duquel s'organise tout notre propos. Le Dire qui énonce un Dit, est dans le sensible la première «activité» qui arrête ceci comme cela; mais cette activité d'arrêt et de jugement, de thématization et de théorie, survient dans le *Dire* en tant que pur «pour Autrui», pure donation de signe – pur «se-faire-signé» – pure ex-expression de soi – pure sincérité – pure passivité. Sauf qu'on pourra montrer le virement de ce Dire – pure expression de soi dans la donation de signe à Autrui (langage d'avant le Dit) – en Dire énonçant un Dit. On verra la nominalisation de l'énoncé, qui le coupe de sa proposition à Autrui, le Dire s'absorbant dans le Dit, offrant dans le «fable» une structure où les mots de la langue vivante inventoriés dans les dictionnaires – mais système synchrone pour celui qui parle – trouvent leurs points d'attache.

Quoi qu'il en soit, le *Dit* ne vient pas s'ajouter à un savoir préalable, mais est l'activité la plus profonde du savoir, son symbolisme même. Dès lors, le symbolisme n'est pas dans le savoir le fait d'une frustration, le succédané d'une intuition qui manque, la «pensée signitive» «non remplie» de Husserl. Il est l'*au-delà* du sensible déjà dans l'intuition et l'*au-delà* de l'intuition dans l'idée. Que le savoir soit conceptuel et symbolique, n'est donc pas le pis aller d'une pensée incapable de s'ouvrir intuitivement sur la «chose elle-même». De soi l'ouverture sur l'être est imagination et symbolisme: le dévoilé en tant que dévoilé se

¹ Cf. notre étude «Langage et proximité» in *En découvrant l'existence avec Husserl* etc., 2ème édition, p. 217.

déborde comme symbole de ceci en cela; le dévoilé en tant que dévoilé est identifié dans le ceci comme cela; donc, d'emblée, prétendu et dit. Par là, le savoir est toujours a priori: par delà le jeu des reflets auquel on ramène l'intuition dite sensible. L'entendement, sans lequel l'image s'immobilise, a l'autorité d'une instance suprême et souveraine – proclamant, promulguant l'identité de ceci et de cela – ce que l'on reconnaît depuis longtemps en philosophie sous le titre de spontanéité de l'entendement.

Si toute ouverture comporte entendement, l'image dans l'intuition sensible a déjà perdu l'immédiateté du sensible. L'exposition à l'affection – la vulnérabilité – n'a sans doute pas la signification de *réfléter l'être*. En tant que découverte et savoir, l'intuition sensible est déjà de l'ordre du dit; elle est idéalité. L'idée n'est pas une simple sublimation du sensible. La différence entre sensible et idée n'est pas celle qui distingue entre connaissances plus ou moins exactes ou entre connaissances de l'individuel et de l'universel. L'individuel en tant que connu est déjà dé-sensibilisé et rapporté à l'universel dans l'intuition. Quant à la signification propre du sensible, elle doit se décrire en termes de jouissance et de blessure – qui sont, nous le verrons, les termes de la proximité.

La proximité, qui serait la signification du sensible, n'appartient pas au mouvement de la connaissance, à l'opération où l'idée que le mot substitue à l'image de l'étant, «élargit l'horizon» de l'apparaître résorbant l'ombre dont la consistance du donné projette l'opacité dans la transparence de l'intuition. L'intuition que l'on oppose au concept est déjà du sensible conceptualisé. La vision, par sa distance et son embrassement totalisant, imite ou préfigure l'«impartialité» de l'intellect et son refus de s'en tenir là auquel disposerait – ou que constitue – l'immédiateté du sensible. Disposition dont le sens propre est ailleurs et ne s'épuise nullement à arrêter le mouvement et le dynamisme de la connaissance.

Même informée – ou déformée par le savoir – l'intuition sensible peut retourner à sa signification propre. La sensation, déjà fonctionnant comme «intuition sensible» – unité du sentant et du senti dans l'écart et les retrouvailles de la temporalité à passé mémorable – identité dans la discursion de ceci et de cela, de ceci en tant que cela, assurant la présence de l'être à lui-même – la sensation déjà élément de la conscience – est la source de l'idéalisme et, à la fois, ce qui tranche sur l'idéalisme. Le sensualisme

idéaliste d'un Berkeley – dont la phénoménologie husserlienne prolonge jusqu'à nous les positions vigoureuses – consiste à réduire les qualités sensibles des objets en contenus éprouvés où, dans une possession adéquate du senti par le sentant, se retrouve l'essence immanente de la conscience, la coïncidence de l'être et de sa manifestation, essence de l'idéalisme – ce qui, sous une autre forme, s'affirme dans l'ontologie contemporaine.

Mais la sensation qui est au fond de l'«expérience» sensible et de l'intuition, ne se réduit pas à la «clarté» ou à l'«idée» qu'on tire d'elle. Non pas qu'elle comporterait un élément opaque résistant à la luminosité de l'intelligible, mais défini encore en termes de lumière et de vision. Elle est vulnérabilité – jouissance et souffrance – dont le statut ne se réduit pas au fait de se placer devant un sujet spectateur. L'intentionnalité du dévoilement et la symbolisation d'une totalité que comprend l'*ouverture* de l'être visé par l'intentionnalité – ne constituent ni l'unique ni même la dominante signification du sensible. Une signification dominante de la sensibilité doit certes permettre de rendre compte de sa signification secondaire comme sensation, élément d'un savoir. Nous l'avons déjà dit : le fait que la sensibilité peut se faire «intuition sensible» et entrer dans l'aventure de la connaissance – n'est pas une contingence. La signification dominante de la sensibilité déjà aperçue dans la vulnérabilité et qui se montrera dans la responsabilité de la proximité, dans son inquiétude et dans son insomnie, contient la motivation de sa fonction cognitive.

Dans le savoir, de soi symbolique, s'accomplit le passage de l'image, limitation et particularité, à la totalité et, par conséquent, relativement à l'*essence* de l'être, tout le contenu de l'abstraction. La philosophie occidentale n'a jamais douté de la structure gnoséologique – et par conséquent ontologique – de la signification. Dire que cette structure est secondaire dans la sensibilité et que, cependant, la sensibilité en tant que vulnérabilité, signifie, c'est reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification d'au delà de l'essence. L'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité – sa vulnérabilité – se trouve comme anesthésiée dans le processus du savoir. Mais aussi, sans doute, refoulée ou suspendue. Par rapport à cette vulnérabilité (qui suppose la jouissance autrement que comme son antithèse), le savoir – découverte de l'être à lui-même

– marque une rupture avec l’immédiat et dans un certain sens une abstraction. L’immédiateté du sensible qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance – exposition à la blessure dans la jouissance – ce qui permet à la blessure d’atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi. Cette immédiateté est d’abord l’aisance du jouir, plus immédiate que le boire, plongeant dans les profondeurs de l’élément, dans sa fraîcheur incomparable de plénitude et de comblement – plaisir ; c’est-à-dire complaisance en soi de la vie aimant la vie jusque dans le suicide. Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même – ce qui est son «égoïté» même, sa substantialité. Mais aussitôt «dénudation» du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, in-somnie, au-delà des retrouvailles du présent – douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l’attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il «assume» l’autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise, dans cette vulnérabilité, le renversement de l’*autre inspirant le même* – douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens ; le sens c’est-à-dire le même-pour-l’autre. Jusque là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle la sensibilité est sens : par l’autre et pour l’autre : pour autrui. Non pas dans les sentiments élevés dans «les belles lettres», mais comme lors d’un arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l’autre, la dénudation de la jouissance où se noyaut le noyau du Moi.

2°. *Sensibilité et signification*

Une sensation thermique, gustative ou olfactive, n’est pas primordialement connaissance d’une douleur, d’une saveur, d’un parfum. Elle peut incontestablement prendre cette signification de découverte en perdant de son sens propre, en se faisant expérience de ... conscience de ... en «se plaçant» devant l’être exposé dans son thème, discours où tout commencement commence. Mais déjà Dire corrélatif d’un Dit et son contemporain. Le présent de la manifestation – origine du fait même de l’origine

– est origine pour la philosophie. Et c'est encore à un discours thématissant que la sensation aboutit.

Mais la sensation arrive-t-elle à tenir entre son commencement et son aboutissement? Ne signifie-t-elle pas en dehors de ces termes? La philosophie qui naît avec l'*apparaître*, avec la thématisation, tente, au cours de sa phénoménologie, la réduction du manifeste et de la manifestation, à leur signification pré-originelle, à une signification qui ne signifie pas manifestation. Il y a lieu de penser, que cette signification préoriginelle comprend les motifs de l'origine et de l'apparaître. Elle ne s'enferme pour autant ni en un présent, ni en une représentation; si elle signifie aussi l'aube d'une manifestation où elle peut certes luire et se montrer, son signifier, ne s'épuise pas dans l'épanchement ou dans la dissimulation de cette lumière.

De ce commencement ou de cet aboutissement de la philosophie – pensés comme *nec plus ultra* – s'inspire Husserl dans son interprétation de la subjectivité en tant que conscience de . . . dans sa théorie sur la priorité de la «thèse doxique» portant toute intentionalité quelle qu'en soit la qualité, dans sa théorie sur la transformation possible de toute intentionalité autre que théorique en une intentionalité théorique qui serait fondatrice; transformation sans recours à la réflexion sur l'acte, qui objectiverait l'intentionnalité non-théorique. Malgré la grande contribution de la philosophie husserlienne à la découverte, à travers la notion de l'intentionnalité non-théorique, des significations autres que celles de l'apparaître (et de la subjectivité comme source des significations et comme se définissant en quelque manière par ce jaillissement et cette connexion des sens) – une analogie fondamentale est constamment affirmée par Husserl entre la conscience de . . . cognitive d'une part, et les intentions axiologiques ou pratiques de l'autre. Entre l'expérience de l'être d'une part, l'action et le désir, de l'autre se maintient un parallélisme rigoureux: l'axiologie se fait «connaissance» des valeurs ou de *ce qui doit être*, comme la pratique, connaissance de ce qui est à *faire* ou de l'objet usuel. La sensation – «contenu primaire» des Recherches Logiques ou «hylé» des *Idées* – ne participe au sensé qu'*animée* par l'intentionnalité ou que constituée dans le temps immanent selon le schéma de la théorétique conscience de . . . dans la rétention et la protention, dans la mémoire et l'attente. Personne

certes ne saurait contester que dans l'olfactif ou le gustatif l'ouverture sur ... ou la conscience de ... ou l'expérience de ... n'est pas la dominante – que la jouissance ou la souffrance que sont ces sensations ne *signifient* pas comme savoirs, même si leur signification se montre dans le savoir. La distinction entre contenu représentatif et contenu dit affectif de la sensation appartient à la psychologie la plus banale. Mais comment signifie la signification, si sa présentation dans un thème – si sa luisance – n'est pas sa signifiance – ou son intelligibilité – mais sa manifestation seulement, si sa percée à la lumière n'épuise pas sa signifiance? Celle-ci est dès lors conçue dans la tradition philosophique de l'Occident comme une *modalité* de sa manifestation – lumière d'une «autre couleur» que celle qui remplit l'intentionnalité théorique, mais lumière. La structure de l'intentionnalité demeure encore celle de la pensée ou de la compréhension. L'affectif reste information: sur soi, sur les valeurs (comme chez Max Scheler), sur une dis-position dans l'essence de l'être et à la fois, de par cette disposition, entendement de l'essence (comme la *Stimmung* de Heidegger), onto-logie, quelles que soient les modalités et les structures de l'existence qui débordent tout ce que la tradition intellectualiste entendait par pensée, mais qui ne s'en arriment pas moins en un *logos* de l'être. Mais peut-être cette priorité de la connaissance et de la compréhension dans l'intentionnalité, ne semblent-elles si facilement s'accommoder des significations différentes de la thématization que parce que Husserl lui-même introduit insensiblement dans sa description de l'intention un élément qui tranche sur la pure thématization: l'intuition comble (c'est-à-dire contente ou satisfait) ou déçoit une visée visant à vide son objet. Du vide que comporte un symbole par rapport à l'image qui illustre le symbolisé, on passe au vide de la faim. Il y a là un *désir* en dehors de la *simple conscience de ...* Intention encore, certes, mais dans un sens radicalement différent de la visée théorique, quelle que soit la pratique propre que la théorie comporte. Intention comme Désir, de sorte que l'intention, placée entre déception et *Erfüllung*, réduit déjà l'«acte objectivant» à la spécification de la Tendance, plutôt qu'elle ne fait de la faim un cas particulier de la «conscience de ...».

La conscience de ... corrélative de la manifestation, structure de toute intentionnalité, serait d'autre part, chez Husserl, fonda-

trice de tout ce qui se montre ou, même, l'essence de tout ce qui se montre. Heidegger lui-même ne maintient-il pas le primat fondateur de la connaissance, dans la mesure où l'essence de l'être qui transit tout étant et à l'extérieur de laquelle on ne peut aller, mystère insaisissable en elle-même, elle conditionne, par son retrait même, l'entrée de la lumière et manifeste son mystère par le dévoilement des étants. La connaissance qui s'énonce dans le jugement prédicatif, s'y fonde tout naturellement. Que l'essence de l'être rende possible, de par cette essence même la vérité, et voilà que le sujet – quel que soit le nom qu'on lui donne – est inséparable du savoir de l'apparaître de l'intentionnalité. Mais des significations d'au-delà de l'essence et qui ne signifient pas phosphorescence et apparaître, ne peuvent-elles pas se montrer² ne serait-ce qu'en se trahissant dans leur manifestation, revêtant de par leur apparaître les apparences de l'essence, mais en enappellant à la Réduction? Le fait de se montrer épuise-t-il le *sens* de ce qui, certes se montre mais qui, en tant que non-théorique, ne «fonctionne» pas, ne signifie pas comme monstration? Où situer le résidu qui n'est ni ce qui se montre dans l'ouverture, ni le dévoilement même – ouverture ou idée ou vérité de ce qui se montre? Est-il certain que la manifestation *fonde* tout ce qui se manifeste? Et ne doit-elle pas elle-même être justifiée par ce qui se manifeste?

L'interprétation de la signification sensible par la conscience de . . . , si peu intellectualiste que l'on veuille celle-ci, ne rend pas compte du sensible. Elle marque certes un progrès sur l'atomisme sensualiste, car elle évite la mécanisation du sensible grâce à l'«abîme de sens» ou la transcendance qui sépare le vécu de l'«objet intentionnel». Dans la transcendance de l'intentionnalité, en effet, se *reflète* la diachronie – c'est-à-dire le psychisme même où, en guise de responsabilité pour autrui, s'articule, dans la proximité, l'inspiration du Même par l'Autre. La sensibilité est ainsi restituée à l'exception humaine. Mais de ce reflet il faut remonter à la diachronie elle-même, qui dans la proximité est

² Il s'avèrera possible de comprendre la manifestation et l'être à partir de la justice à laquelle est amené un Dire qui ne s'adresse pas seulement à l'autre, mais qui s'adresse à l'autre en présence du tiers – justice qui est cette présence même du tiers et cette manifestation et pour laquelle tout secret, toute intimité est dissimulation – justice qui est à l'origine des prétentions de l'ontologie à l'absolu et à l'origine de la définition de l'homme comme compréhension de l'être.

l'un-pour-l'autre: non pas telle ou telle signification, mais la signifiante même de la signification, l'un pour l'autre en guise de sensibilité, ou de vulnérabilité; passivité ou susceptibilité pure, passive au point de se faire inspiration, c'est-à-dire précisément altérité-dans-le-même, trope du corps animé par l'âme, psychisme sous les espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche. Psychisme comme un corps maternel.

Interprétée comme ouverture de dévoilement, comme conscience de ... la sensibilité serait déjà réduite à la vision, à l'idée à l'intuition – synchronie d'éléments thématiques et leur simultanéité avec le regard. Alors qu'il y a lieu de se demander si la vision elle-même s'épuise en ouverture et en connaissance. Des expressions comme «jouir d'un spectacle» ou «manger des yeux» sont-elles purement métaphoriques? Montrer la façon de signifier des sensations non-représentatives, c'est décrire leur psychisme avant de l'identifier avec la conscience de ... en tant que conscience thématique, avant d'y retrouver le reflet de cette diachronie. La conscience thématique dans le rôle privilégié de la manifestation qui lui revient, prend son sens dans le psychisme qu'elle n'épuise pas et qui doit être décrit positivement. Sans cela l'ontologie s'impose non seulement comme commencement de la pensée thématique – ce qui est inévitable – et comme son terme dans un écrit – mais comme la signification même.

On essaiera donc de montrer ici que la signification est sensibilité. Le fait qu'on ne puisse pas philosopher avant la monstration où le sens est déjà un Dit – un quelque chose – un «thématisé», n'implique nullement que la monstration ne se justifie pas par la signification, laquelle motiverait la monstration et s'y manifesterait trahie et à réduire – c'est-à-dire se manifesterait dans le Dit; le fait qu'on ne puisse pas philosopher avant la manifestation de quelque chose n'implique pas davantage que la signification «être», corrélatrice de toute manifestation, soit la source de cette manifestation et de toute signification, comme on peut le penser à partir de Heidegger, ni que la monstration soit le fondement de tout ce qui se manifeste, comme le pense Husserl. C'est sur le sens même d'un psychisme se jouant dans la tradition occidentale entre l'être et sa manifestation ou dans la corrélation de l'être et de sa manifestation – qu'il convient de réfléchir à nouveau.

Rien n'est encore changé quand on élargit la notion de la conscience de ... et qu'on la décrit comme «accès à l'être». L'extériorité que suppose cette façon de parler est déjà empruntée à la thématization, à la conscience de ... à la corrélation se suffisant à elle-même du *Dire* et du *Dit*. L'accès à l'être, énonce une notion aussi tautologique que la manifestation de l'être ou l'onto-logie. La manifestation demeure le sens privilégié et ultime du subjectif; l'idée même de sens ultime ou de sens premier – qui est ontologique – demeure. La notion de l'accès à l'être, de la représentation et de la thématization d'un Dit – supposent la sensibilité et, dès lors, proximité, vulnérabilité et signifiante. Entre sa signification propre du sensible et celle de la thématization et du thématized en tant que thématized, l'abîme est bien plus béant que ne le laisserait supposer le parallélisme constamment affirmé par Husserl entre toutes les «qualités» ou toutes les «thèses» de l'intentionnalité. Ce qui impliquerait l'équivalence du psychique et de l'intentionnel. En renonçant à l'intentionnalité comme à un fil conducteur vers l'*eidos* du psychisme et qui commanderait l'*eidos* de la sensibilité, l'analyse suivra la sensibilité dans sa signification pré-naturelle jusqu'au Maternel où, en guise de proximité, la signification signifie avant qu'elle ne se crispe en *persévérance dans l'être* au sein d'une Nature.

3°. *Sensibilité et psychisme*

Le psychisme de l'intentionnalité ne réside pas dans la conscience de ... , dans son pouvoir de thématizer, ni dans la «vérité de l'être» qui se découvre en elle selon telle ou telle autre signification du Dit. Le psychisme est la forme d'un déphasage insolite – d'un desserrage ou d'une desserre – de l'identité: le même empêché de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement. Non point abdication du Même, aliéné et esclave de l'autre, mais abnégation de soi pleinement responsable de l'autre. Identité s'accusant par la responsabilité et au service de l'autre. Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi; maladie de l'identité – accusée et *soi*, le même pour l'autre, même par l'autre.³ Qui pro quo – substitution – extra-

³ L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose; l'âme est déjà grain de folie.

ordinaire, ni tromperie, ni vérité, intelligibilité préliminaire de la signification, mais bouleversement de l'ordre de l'être thématizable dans le Dit, de la simultanéité et de la réciprocité des relations dites. Signification possible uniquement comme incarnation. L'animation, le pneuma même du psychisme, l'altérité dans l'identité, est l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant «pour l'autre»: la possibilité du *donner*. La dualité non assemblable des éléments de ce trope, est la dia-chronie de l'un-pour-l'autre, la signifiante de l'intelligibilité non-redevable à la présence ou à la simultanéité de l'essence dont elle serait le décroît. L'intentionnalité n'est pas psychisme par la thématisation qu'elle opère⁴ – quel que soit le rôle de la manifestation pour le commencement de la philosophie et la nécessité de la lumière pour la signification même de la responsabilité. Le psychisme de l'intentionnalité, par delà la corrélation du Dit et du Dire, tient à la signifiante du Dire et de l'incarnation, à la diachronie; l'intentionnalité ne se faisant jamais – sinon en perdant son sens, en se trahissant, en *apparaissant* selon l'intelligibilité du système⁵ – comme simultanée du thème qu'elle vise. La signification qui anime l'affectif, l'axiologique, l'actif, le sensible, la faim, la soif, le désir, l'admiration, ne tient pas à la thématisation que l'on peut trouver en eux, ni à une variation ou à une modalité de la thématisation. L'un-pour-l'autre que constitue leur signifiante, n'est pas un savoir de l'être, ni un quelconque autre accès à l'essence. Ces significations ne tirent leur signifiante ni du connaître ni de leur condition de connues. Celle qu'elles portent dans le système, dans le Dit, dans la simultanéité d'une langue, est empruntée à ce psychisme préalable, signification par excellence. Dans le système, la signification tient à la définition des termes les uns par les autres dans la synchronie de la totalité, le tout étant comme la finalité des éléments. Elle tient au système de la langue sur le point d'être parlée. Situation sous les espèces de laquelle s'accomplit la synchronie universelle. Dans le Dit, avoir une signification, c'est, pour un élément, être de manière à s'en aller en références à d'autres éléments et, réciproquement, pour d'autres, c'est être

⁴ C'est à partir de l'un-pour-l'autre de l'Incarnation du même qu'on peut comprendre la «transcendance» de l'intentionnalité: le pour-l'autre du psychisme est passivité de l'exposition allant jusqu'à l'exposition de l'exposition jusqu'à l'ex-pression ou Dire; le Dire se fait thématisation et Dit.

⁵ Voir plus haut.

évoqués par l'un. On voit certes que le psychisme peut ainsi avoir un sens comme n'importe quel autre terme de la langue énoncée, se montrant dans le Dit, fable ou écrit. Le fait psychique peut avoir un sens en tant que référé à un autre fait psychique – comme n'importe quel élément du monde de l'expérience dite extérieure : la perception se comprend par rapport à la mémoire et à l'attente ; et réciproquement la perception, la mémoire, l'attente sont unies par leur essence cognitive, par leur « impassibilité » et se comprennent par opposition à la volonté, au besoin, à la faim – inquiets activement ou passivement, lesquels – réciproquement – se comprennent par rapport à la sérénité du théorétique. Des formules telles que « toute conscience est conscience de quelque chose » « toute perception est perception du perçu » – peuvent être entendues dans ce sens synchronique et exprimer des banalités les plus plates, empruntant leur signification au système, signifiant en fonction de son articulation plus ou moins nuancée. La signification de la perception, de la faim, de la sensation etc. comme notions, signifie par la corrélation de termes dans la simultanéité d'un système linguistique. Elle doit être distinguée de la signifiante de « l'un pour l'autre » – du psychisme qui anime perception, faim et sensation. L'animation ici n'est pas une métaphore – mais une désignation, si l'on peut dire, de l'irréductible paradoxe de l'intelligibilité : de l'autre dans le même, du trope du « pour l'autre » dans son inflexion préalable. Signification dans sa signifiante même, en dehors de tout système, avant toute corrélation, accord ou paix entre plans qui, *dès qu'on les thématise*, marquent un clivage irréparable telles les voyelles en diérèse, maintenant un hiatus sans élision, deux ordres cartésiens – corps et âme – n'ayant pas d'espace commun pour se toucher aucun *topos* logique pour former un ensemble. Ils sont accordés cependant préalablement à la thématisation, mais selon un accord qui ne se peut que comme arpège, ce qui loin de démentir l'intelligibilité est la rationalité même de la signification par laquelle l'identité tautologique – ou le Moi – reçoit « l'autre » et prend par lui le sens d'une identité irremplaçable en « donnant » à l'autre.

Le dit montre, mais trahit (mais en trahissant montre!) la diérèse, le « désordre » du psychisme qui anime la *conscience de . . .* et qui, dans le Dit philosophique, s'appelle transcendance. Mais ce n'est pas dans le *Dit* que le psychisme signifie même s'il s'y

manifeste. La signification, c'est l'un-pour-l'autre d'une identité ne coïncidant pas avec elle-même – ce qui équivaut à toute la gravité d'un corps animé, c'est-à-dire offert à autrui, s'exprimant ou s'épanchant! Cet épanchement – comme un conatus à l'envers, comme une inversion de l'essence – relation à travers une différence absolue qui ne se réduit à aucune relation synchrone et réciproque qu'y chercherait une pensée totalisante et systématique, soucieuse de comprendre l'«union de l'âme et du corps»: ni structure, ni intériorité d'un contenu dans un contenant, ni causalité, ni même le dynamisme, lequel s'étale encore dans un temps ramassable en histoire. L'«historicité fondamentale» de Merleau-Ponty – le rassemblement en un monde du sujet et de son monde – se joue dans le Dit.⁶ Le psychisme ou l'animation c'est la façon *relation entre termes dépareillés, sans temps commun* – arrive à relation – inobjectivable, non contemporaine – peut seulement signifier la non-indifférence. Un corps animé ou une identité incarnée est la signifiante de cette non-indifférence.

Animation qu'on ne dit pas mieux par la métaphore de l'habitation, de la présence d'un pilote dans la nacelle de son bateau ou d'un principe vital assimilé aussitôt à un principe directeur, à la virilité d'un logos et d'un commandement. Animation comme exposition à l'autre, passivité du pour-l'autre dans la vulnérabilité remontant jusqu'à la maternité que signifie la sensibilité. On ne dit pas mieux la sensibilité en partant de la receptivité où la sensibilité s'est déjà faite représentation, thématization, rassemblement du Même et de l'Autre en présent, en essence; en partant de la *conscience de . . .* qui retient des aspects de ce présent, en guise de savoirs, d'informations et de messages, mais ne dépouille l'être que d'images comme de pelures innombrables (ce qui rend possible la multiplication de l'être sur d'innombrables écrans) sous lesquelles la peau de l'être, présent «en chair et en os», reste intacte.

La modification de la sensibilité en intentionalité est motivée par la signification même du sentir en tant que *pour-l'autre*. On peut montrer la naissance latente de la justice dans la signification, justice qui doit se faire conscience synchrone de l'être, pré-

⁶ Contrairement à ce qui est soutenu dans *l'Evolution Créatrice*, tout désordre n'est pas un ordre autre: l'an-archie du dia-chronique ne «se rassemble» pas en ordre – sinon dans le Dit dont Bergson cependant, méfiant à l'égard du langage, est ici victime.

sent dans un thème où l'intentionnalité de la conscience elle-même se montre. En tant que manifestation, la conscience de . . . peut se dire tout autant en termes de subjectivité qu'en termes d'être. La corrélation est rigoureuse. Le psychisme ne signifie plus comme l'un-pour-l'autre, mais se neutralise en sérénité, en équité: comme si la conscience appartenait à la simultanéité du Dit, du thème, de l'être. A la connaissance comme visée symbolique, correspond l'être se montrant symboliquement – signitivement au sens husserlien – à partir d'un autre que lui-même et à l'intuition – l'être dans son image comme présence (perception) ou comme absence (imagination et mémoire). Dès lors, tout le psychisme se laisse interpréter comme savoir; et l'axiologique et le pratique, et la faim et la soif, la sensation gustative et olfactive etc. se montrent comme modalités de la conscience de . . . accédant à des objets revêtus d'attributs de valeur. Dès lors le psychisme latent de l'intentionnalité dont la corrélation s'entend comme une simultanéité de l'acte de conscience et de son corrélatif intentionnel s'étalant dans le système du Dit: la faim est faim du comestible, la perception conscience du perçu tout comme «le quatre est le double du deux». La description phénoménologique – c'est-à-dire *réductrice* – doit se méfier d'une telle présentation du psychique, comme s'il constituait un système, un ensemble de spécifications ou de variations de la conscience de . . . oubliant la justice où cette simultanéité est suscitée – justice renvoyant à un psychisme – non certes pas en tant que thématization, mais en tant que diachronie du même et de l'*autre* dans la sensibilité.

Non réduite, la sensibilité est dualité du sentant et du senti, séparation – et aussitôt union – dans le temps, déphasage de l'insant et déjà rétention de la phase séparée. Réduite, la sensibilité est animée, signification de l'un pour l'autre, dualité non-assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation.

La signification du gustatif et de l'olfactif – du manger et de la jouissance – doit être cherchée à partir de la signifiante de la signification à partir de l'un-pour-l'autre. On a montré en effet que l'un-pour-l'autre du psychisme – que la signification – n'est pas une anodine relation formelle: mais toute la gravité du corps

extirpée de son conatus. La passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte, nudité plus nue que toute «académie», nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, à l'effusion et à la prière, une passivité qui ne se réduit pas à l'exposition au regard de l'autre, mais vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend sa nudité, exposant son exposition même – s'exprimant – parlant – découvrant jusqu'à la protection que la forme même de l'identité lui confère – passivité de *l'être pour l'autre* qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange. Mais pour cela il faut au préalable jouir *de son pain*, non pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son coeur – pour se donner en donnant. La jouissance est un moment inéluctable de la sensibilité.

4°. *La jouissance*

Dans la «sensation gustative», la sensibilité ne consiste pas à confirmer, par l'image ou par l'aspect d'une présence, la visée de la faim. Dans toute sensibilité, la description comme accomplissement ou Erfüllung – ou comme déception – de la conscience de . . . , implique une faim qui sans constituer le sens ultime de la sensibilité trouble encore la sensation devenue savoir. Dans la sensation gustative ne se produit pas un quelconque recouvrement du sens visé par son illustration par une présence en «chair et en os». Dans la sensation gustative, une faim est rassasiée. Comblé, satisfait – sens de la saveur – c'est sauter précisément par dessus les images, les aspects, les reflets ou les silhouettes, les fantômes, les fantasmes, les pelures des choses qui suffisent à la conscience de . . . Le vide de la faim est plus vide que toute curiosité et ne se laisse pas payer du son de la monnaie que la faim exige. Ce saut par-dessus les images dévore la distance plus radicalement qu'elle ne se supprime entre sujet et objet. Englutissement jamais assez englutissant, impatience de l'assouvissement par laquelle il faut le définir dans la confusion du sentant et du senti. La suppression va jusqu'à rompre la forme qui revêt encore le contenu appréhendé dans la dégustation, forme qui assure à la qualité son appartenance à la catégorie de la qualité. Informée par cette forme la qualité est susceptible de se «refléter»,

d'avoir des «aspects» de se multiplier en images et en informations. La saveur en tant qu'elle comble une faim, la saveur en tant qu'assouvissement, est rupture de la forme du phénomène qui s'en va amorphe en «matière première». La matière mène son train, «fait son métier de matière», «matérialise» dans l'assouvissement remplissant une vacuité avant de se mettre sous une forme et de s'offrir au savoir de cette matérialité et à sa possession – en guise de biens.⁷ Le savourer est d'abord assouvissement. La matière «matérialise» dans l'assouvissement qui, par delà tout rapport intentionnel de connaissance ou de possession, de «prise en mains», signifie la «morsure sur . . .» irréductible à la «prise en mains», car déjà absorption par un «dedans» dans l'ambiguïté de deux «intérieurités»: celle du «récipient» aux formes spatiales et celle du Moi assimilant l'autre dans son identité et s'enroulant sur lui-même.

La sensation gustative n'est pas un savoir accompagnant le mécanisme physico-chimique ou biologique de la consommation, une conscience du remplissement objectif d'un vide, spectacle «miraculeusement» intériorisé dans le «*savourer*»; elle n'est pas un retentissement épiphénoménal d'un événement physique, ni le «reflet» de la structure spatiale du remplissement, ni la constitution idéaliste, dans le psychisme de la sensation, d'un objet que serait la «dent qui mord sur le pain». Mordre sur le pain, c'est la signification même du *savourer*. La saveur est la «façon» dont le sujet sensible se fait volume; ou, selon sa façon irréductible, l'événement où le phénomène spatial de la morsure se fait l'identification appelée moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie même dans un «*frueri vivendi*»: l'assouvissement s'assouvit d'assouvissement. La vie jouit de sa vie même, comme si elle se nourrissait de vie autant que de ce qui fait vivre, ou, plus exactement, comme si le «se nourrir» avait cette double référence. Avant toute réflexion, avant tout retour sur soi, la jouissance est jouissance de la jouissance, toujours manquant à elle-même, se remplissant de ces manques promis au contentement, se satisfaisant déjà de ce processus impatient de la satisfaction, jouissant de son appétit. Jouissance de la jouissance avant toute réflexion, mais sans

⁷ Encore que, là aussi, le pain ne s'en tient pas à la transcendance du noématique, apparaissant dans le Dit, offrant en spectacle les pelures infinies de l'Image. Le pain se réfère déjà au sujet incarné qui l'avait gagné à la sueur de son front.

se tourner dans la jouissance vers la jouissance comme la vision se tourne vers le «vu». Par-delà la multiplication du visible en images, la jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi. Pelotonnement d'un écheveau – mouvement même de l'égoïsme. Il faut qu'il puisse se complaire en soi comme s'il épuisait l'*eidōs* de la sensibilité, pour que la sensibilité puisse, dans sa passivité – dans sa patience et sa douleur – signifier «pour l'autre» en dévidant l'écheveau. Sans l'égoïsme se complaisant en lui-même la souffrance n'aurait pas de sens, comme elle perdrait la passivité de la patience, si elle n'était pas à tout moment un débordement du sens par le non-sens. La jouissance et la singularisation de la sensibilité en un moi, enlèvent à la passivité suprême de la sensibilité – à sa vulnérabilité – à son exposition à l'autre – l'anonymat de la passivité insignifiante de l'inerte, la possibilité dans la souffrance de «souffrir pour rien», empêche qu'en elle la passivité retourne en Acte. Le pour-l'autre ainsi, à la fois, contrarie le sujet et l'affecte dans son intimité; par la douleur. La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, exempte de tensions dialectiques, est la condition du pour-l'autre de la sensibilité et de sa vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui.

Celle-ci n'a de sens que comme un «prendre soin du besoin de l'autre» de ses malheurs et de ses fautes, c'est-à-dire comme un donner. Mais le donner n'a de sens que comme un arracher à soi *malgré* soi et non seulement *sans* moi; mais s'arracher à soi malgré soi n'a de sens que comme s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance; arracher le pain à sa bouche. Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang.

La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance. La passivité de la blessure – l'«hémorragie» du pour-l'autre – est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. Malgré soi – certes; mais non point comme affection d'une surface indifférente. Atteinte portée immédiatement à la plénitude de la complaisance en soi (qui est aussi complaisance de la complaisance) à l'identité dans la jouissance (plus identique que toute identification d'un terme dans le Dit), à la vie où la signification – le pour-l'autre – s'engloutit, à la vie vivant ou jouissant de vie.

L'immédiateté du sensible est l'immédiateté de la jouissance et de sa frustration – le don douloureusement arraché, dans l'arrachement, «gâtant» d'une façon immédiate cette jouissance même, non pas don du coeur, mais du pain de sa bouche, de sa bouchée de pain; ouverture – au delà du porte-monnaie – des portes de son logis: «partager ton pain avec l'affamé» «recueillir dans ta maison des miséreux» (Isaïe 58). L'immédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité, l'immédiateté – ou la proximité – de l'autre. La proximité de l'autre, c'est l'immédiat épanchement pour l'autre de l'immédiateté de la jouissance – l'immédiateté de la saveur – «matérialisation de la matière» – altérée par l'immédiat du contact.⁸

5°. *Vulnérabilité et contact*

La sensibilité est exposition à l'autre. Non point passivité d'inertie, persistance dans un état – repos ou mouvement – susceptibilité de subir la cause qui en fera sortir. L'exposition en tant que sensibilité est plus passive encore: comme une inversion du conatus de l'esse, un avoir-été-offert-sans-retenu, ne trouvant pas de protection dans une quelconque consistance ou identité d'état. Avoir-été-offert-sans-retenu et non point générosité de s'offrir qui serait *acte* et qui suppose déjà le pâtir illimité de la sensibilité. Avoir-été-offert-sans-retenu où l'infinif passé souligne le non-présent, le non-commencement, la non-initiative de la sensibilité – non-initiative qui plus ancienne que tout présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'un acte, mais l'en deçà du libre et du non-libre qu'est l'an-archie du Bien. Avoir-été-offert-sans-retenu, comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence de protection supposent déjà: la vulnérabilité même.

Dès que, du haut de son aventure gnoséologique où tout en elle signifiait intuition, réceptivité théorétique à distance (qui est celle du regard), la sensibilité retombe en contact⁹ – elle retourne, comme à travers l'ambiguïté du baiser, du *saisir* à

⁸ Dans *Totalité et Infini* le sensible a été interprété dans le sens de la consommation et de la jouissance.

⁹ On peut voir et entendre comme on touche: «La forêt, les étangs et les plaines fécondes, ont plus touché mes yeux que les regards. Je me suis appuyé à la beauté du monde et j'ai tenu l'odeur des saisons dans mes mains» (La Comtesse de Noailles.)

être pris, de l'activité du chasseur d'images à la passivité de la proie, de la visée à la blessure, de l'acte intellectuel de l'appréhension à l'appréhension en tant qu'obsession par un autre qui ne se manifeste pas. En deçà du point zéro qui marque l'absence de protection et de couverture, la sensibilité est affection par le non-phénomène, une mise en cause par l'altérité de l'autre, avant l'intervention de la cause, avant l'apparoir de l'autre; un pré-originel ne-pas-reposer sur soi, l'inquiétude du persécuté – où être? comment être? – c'est-à-dire tortillement dans les dimensions angustées de la douleur, dimensions insoupçonnées de l'en-deçà; arrachement à soi, moins que rien, rejection dans le négatif – en arrière du néant – maternité, gestation de l'autre dans le même. L'inquiétude du persécuté ne serait-elle qu'une modification de la maternité, du «gémissement des entrailles», blessées en ceux qu'elles porteront ou qu'elles portaient? Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuter même où s'abîme le persécuteur, La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuteur.

Plutôt que nature – plus tôt que la nature – l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle remonte la sensibilité. Proximité plus étroite – plus constringente – que la contiguité, plus ancienne que tout présent passé. Le Moi le renie: ployant sous la charge d'un poids immémorial, le moi inflexible, indéclinable garanti contre toute rayure, supporte l'autre qu'il affronte, parce que, à son égard il se serait engagé ou de réminiscence, il aurait assumé, comme anciens et essentiels, des engagements qu'il aurait pris à son insu. Dans la proximité du contact se love toute liberté engagée, que, par rapport à la liberté du choix dont la conscience est la modalité essentielle, on dit finie, liberté à laquelle cependant on s'efforce de ramener tout engagement. Étonnée de se trouver impliquée dans le monde d'objets – thème de sa contemplation libre – la conscience cherchera dans sa mémoire le moment oublié où à son insu, elle s'allia à l'objet ou consentit à s'apercevoir en union avec lui, moment qui, réveillé par la mémoire, redevient, après coup, instant d'une alliance

conclue en toute liberté. Réduction qui se refuse à l'irréductible anarchie de la responsabilité pour autrui.

Maternité, vulnérabilité, responsabilité, proximité, contact – la sensibilité peut glisser vers le toucher, vers la palpation, vers l'ouverture sur . . . , vers la conscience de . . . , vers le pur savoir prélevant des images sur l'«être intact», s'informant de la quiddité palpable des choses.¹⁰

La thèse doxique qui sommeille dans le contact, se thématise et surnage pour résumer le contact en savoir portant sur la surface moelleuse, rugueuse ou autre de l'objet – choses ou corps vivant ou corps humain – et pour l'encastrier dans le système des significations figurant dans le Dit. Mais ce savoir sur le dehors des choses *demeure* dans la proximité qui n'est pas «expérience de la proximité», qui n'est pas savoir que le sujet a de l'objet; ni la représentation du voisinage spatial, ni même le fait «objectif» de ce voisinage spatial constatable par un tiers ou déductible pour moi qui palpe l'objet, du fait de cette palpation. La proximité non-thématisée n'appartient pas simplement à l'«horizon» du contact comme potentialité de cette expérience. La sensibilité – la proximité, l'immédiateté et l'inquiétude qui en elle signifient – ne se constituent pas à partir d'une aperception quelconque mettant la conscience en rapport avec un corps: l'incarnation n'est pas une opération transcendante d'un sujet qui se situe au sein même du monde qu'il se représente; l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée. Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le noeud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps. L'intentionnalité – la noèse – que la philosophie de la conscience distinguerait dans le *sentir* et qu'elle voudrait, dans un mouve-

¹⁰ C'est en tant que possédées par le prochain – et non pas en tant que revêtus d'attributs culturels – c'est en tant que relique que, au premier chef, les choses obsèdent. Au-delà de la surface «minérale» de la chose, le contact est obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole. Le contact purement minéral est privatif. L'obsession tranche sur la rectitude de la consommation et de la connaissance. Mais la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible (cf. note précédente): le thématisé disparaît dans la caresse où la thématisation se fait proximité. Il y a là, certes, une part de métaphore et les choses seraient vraies et illusoire avant d'être proches. Mais la poésie du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain ou de la proximité du prochain par excellence.

ment régressif, ressaisir comme origine du sens prêté – l'intuition sensible – est déjà sur le mode de l'appréhension et de l'obsession, assiégée par le senti qui défait son apparoir noématique pour commander, d'altérité non thématizable, la noèse même laquelle devait, à l'origine, lui prêter un sens. Noeud gordien du corps – les extrémités où il commence ou finit, sont à jamais dissimulées dans le noeud indénuable, commandant dans la noèse insaisissable sa propre origine transcendante. L'expérience sensible en tant qu'obsession par autrui – ou maternité – est déjà la corporité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d'elle. Corporité de corps propre signifiant, comme la sensibilité même, un noeud ou un dénouement de l'être, mais qui doit contenir aussi un passage à la signification physico-chimico-physiologique du corps. Vers elle conduit certainement la sensibilité en tant que proximité, en tant que signification, en tant que l'un-pour-l'autre – qui signifie dans le *donner* quand le *donner* offre non pas la super-fluxion du superflu, mais le pain-arraché-à-sa-bouche. Signification qui signifie, par conséquent, dans le nourrir, le vêtir, le loger – dans les rapports maternels où la matière se montre seulement dans sa matérialité.

Le sujet dit incarné, ne résulte pas d'une matérialisation, d'une entrée dans l'espace et dans les rapports de contact et d'argent qu'aurait accomplis une conscience – c'est-à-dire une conscience de soi, prémunie contre toute atteinte et préalablement non spatiale. C'est parce que la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification – et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme *Dit* dans le système du synchronisme – dans le système linguistique – que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau.

La signification est ainsi pensée à partir de l'un-pour-l'autre de la sensibilité et non pas à partir du système des termes qui sont simultanés dans une langue pour celui qui parle – et dont la simultanéité même n'est précisément que la situation de celui qui parle. Jamais une multiplicité n'est plus co-présente en tous ses éléments, plus disponible que dans le locuteur qui énonce un

Dit – un logos – un sens thématé, un rassemblement de termes dans l'amphibologie de l'être et de l'étant.

Mais le Dire tendu vers le Dit tient cette tension de l'Autre, d'Autrui, qui m'arrache la parole avant de m'apparaître. Le Dire tendu vers le Dit est l'obsession par l'Autre – sensibilité où l'autre en appelle de vocation sans dérobae possible – sans dérobae possible dans l'impunité – en appelant d'une vocation qui blesse, à la responsabilité irrévocable et, ainsi, à l'identité même de sujet. Signification comme témoignage ou martyr – intelligibilité d'avant la lumière, d'avant le présent de l'initiative par laquelle la signification du logos dans son présent – dans sa synchronie – signifie l'être.

S'en tenir à la signification du Dit – et du Dire s'en allant en apophansis, – oublieux de la proposition et de l'exposition à l'autre où ils signifient – c'est s'en tenir au sujet-conscience, c'est-à-dire, en fin de compte, au sujet conscience de soi et origine – arché – à laquelle aboutit la philosophie occidentale. Quel que soit l'abîme qui sépare la *psyché* des anciens de la conscience des modernes – l'une et l'autre relèvent d'une tradition de l'intelligibilité remontant au rassemblement des termes réunis en système, c'est-à-dire pour un locuteur qui énonce une apophansis, ce qui est la situation concrète du rassemblement en système. Ici, le sujet est origine, initiative, liberté, présent. Se mouvoir soi-même ou avoir conscience de soi, c'est en effet se référer à soi, être origine. D'où le problème que pose un sujet origine quand il est aussi un sujet de chair et de sang. On essaie de le comprendre à partir d'une incarnation comme un avatar de la représentation de soi, comme une déficience de cette représentation, comme l'occultation d'une conscience translucide et spontanée en réceptivité et finitude. D'où la nécessité de remonter au commencement – ou à la conscience – apparaissant comme la tâche propre de la philosophie: retour à son île pour s'y enfermer en la simultanéité de l'instant éternel, se rapprocher de la mens instantanea de Dieu.

C'est une notion de la subjectivité indépendante de l'aventure du savoir et où la corporité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité, qui s'impose si la signification signifie autrement que par la synchronie de l'être, si intelligibilité et être se distinguent si l'*essence* elle-même ne signifie qu'à partir d'une presta-

tion de sens remontant à l'un-pour-l'autre, signifiante de la signification. La subjectivité de chair et de sang dans la matière, n'est pas, pour le sujet, un «mode de la certitude de soi». La proximité d'êtres de chair et de sang n'est pas leur présence «en chair et en os» – n'est plus le fait qu'ils se dessinent pour le regard, présentant un dehors – des quiddités – des formes – offrant des images – images que l'œil absorbe (et dont la main qui touche ou qui tient, suspend – allègrement ou à la légère – l'altérité, en l'annulant par la simple saisie, comme si personne ne contestait cette appropriation). Les êtres matériels ne se réduisent pas davantage à la résistance qu'ils opposent à l'effort qu'ils sollicitent : leur rapport à la bouche n'est pas une aventure de connaissance ni d'action. La subjectivité de chair et de sang dans la matière – la signifiante de la sensibilité, l'un-pour-l'autre lui-même – est signifiante pré-originelle donatrice de tout sens car donatrice ; non pas parce que, pré-originelle, elle serait plus originaire que l'origine, mais parce que la diachronie de la sensibilité qui ne se rassemble pas en présent de la représentation, se réfère à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité et est une intrigue qui ne se subordonne pas aux péripéties de la représentation et du savoir, à l'ouverture sur des images ou à un échange d'informations.

Ce qui à la conception cartésienne semble incompréhensible dans une humanité de chair et de sang : l'animation d'un corps par la pensée – ce qui est non-sens selon l'intelligibilité du système où l'animation n'est entendue qu'en termes d'union et d'emboîtement et exige un *deus ex machina* – dessine la *signification* même : l'un-pour-l'autre qui, dans le sujet, n'est précisément pas rassemblement, mais une incessante aliénation du moi (isolé en tant qu'intériorité) par l'hôte qui lui est confié – l'hospitalité – l'un-pour-l'autre du moi, livré plus passivement que toute passivité de chaînons dans une chaîne causale – l'être-arraché-à-soi- pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre. L'animation d'un corps par une âme ne fait qu'articler l'un-pour-l'autre de la subjectivité.¹¹

¹¹ A admirer dans le cartésianisme le geste intellectuel hardi : le corps source du sensible n'a plus rien de commun avec le savoir des idées. Même si on ne suit pas Descartes quant au lien qu'il affirme entre sensibilité et action et au rang qu'il accorde au sensible, désormais l'union de l'âme et du corps n'est pas uniquement obstacle rencontré par la pensée.

La signifiante – le *pour l'autre* de l'approche – n'est certes pas une «activité» inscrite dans la *nature* d'un sujet apparaissant comme *étant*, ni la subsistance de cet étant, «son essence», interprétable comme relation. Sensibilité, de chair et de sang, je suis en deçà de l'amphibologie de l'être et de l'étant, le non-thématisable, le non-unissable par la synthèse. Thématisé, synchronisé, l'un de l'un-pour-l'autre sera trahi, même si se montrant avec les stigmates de la trahison il se prêtera dès lors à la réduction. Ce qui se montrera dans le thème dit, c'est l'inintelligibilité de l'incarnation, le «je pense» séparé de l'étendue, le cogito séparé du corps. Mais cette impossibilité d'être ensemble, est la trace de la diachronie de l'un-pour-l'autre: de la *séparation* en guise d'intériorité et du *pour-l'autre* en guise de responsabilité. L'identité ici se fait non pas par confirmation de soi, mais, signification de l'un-pour-l'autre, par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet ou la possibilité même de donner, de *bailler signifiante*.

Hegel cherche dans la phénoménologie de l'esprit à penser la substance comme sujet, à réduire le modèle de l'étant ou de l'en soi emprunté à l'objet perçu, à un mouvement: recouvrement médiatisé de l'immédiat après négation de cet immédiat. Mais de la sorte une *reprise* de soi, une *reconquête*, un *pour-soi* anime encore la subjectivité aperçue au fond de la substance: l'essence ne sort pas de son *conatus*. La subjectivité de la sensibilité, comme incarnation, est un abandon sans retour, la maternité corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement, pur subir. Il y a là certes une ambiguïté insurmontable: le moi incarné – le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer animale dans son *conatus* et sa joie. C'est un chien qui reconnaît comme sien Ulysse venant prendre possession de son bien. Mais cette ambiguïté est la condition de la vulnérabilité même, c'est-à-dire de la sensibilité comme signification: c'est dans la mesure où la sensibilité se complait en elle-même – «s'enroule sur soi», «est moi» – que dans sa bien-veillance pour l'autre, elle reste *pour l'autre, malgré soi*, non-acte, signification *pour l'autre* et non pas *pour soi*.

La signification de l'un-pour-l'autre dans la diachronie – la signification de la proximité (dont il sera question plus loin) – ne voisine pas purement et simplement avec la signification du

système. C'est dans la signification de l'un-pour-l'autre que se comprennent le système, la conscience, la thématization et l'énoncé du vrai et de l'être. Au point que l'un-pour-l'autre peut s'énoncer comme s'il était un moment de l'être. L'un-pour-l'autre, le Dire, est sur le point de se muer en conscience intentionnelle, en formulation de vérités, en message émis et reçu. La thèse doxique sommeille dans tout rapport où la subjectivité est impliquée. Cela ne suffit pas pour transformer l'ouverture sur l'être en sens de la subjectivité et le savoir en prototype du sensé. Dans toute vision, s'annonce le contact : la vue et l'ouïe caressent le visible et l'audible. Le contact n'est pas ouverture sur l'être, mais exposition à l'être.¹² En cette caresse la proximité signifie en tant que proximité et non pas en tant qu'expérience de la proximité.¹³

Le pathétique de la philosophie de l'existence dirigée contre l'intellectualisme de la philosophie réflexive, tenait à la découverte d'un psychisme irréductible au savoir. Y eut-il dans cette opposition assez d'énergie pour résister au retour des modèles intellectualistes ?

Les intentionalités non-doxiques recèlent chez Husserl une *doxa* archétype ; l'être au monde heideggerien est compréhension : l'activité technique elle-même est ouverture, dé-couverte de l'être fût-ce sur le mode de l'oubli-de-l'être. L'ontique – qui du moins comporte une opacité – cède partout le pas à l'ontologique, à une luminosité enfouie à dégager, l'*existentiel* révèle son sens dans l'*existential* qui est une articulation de l'onto-logie. L'étant ne compte qu'à partir du savoir – à partir de l'apparaître, à partir de la phénoménalité.

Mais sous l'ouverture de la thématization, sous la corrélation du *Dire* et du *Dit* où le logos synchronise le déphasage temporel du sensible (déphasage par lequel se produit l'apparaître à soi-même ou l'*essence* et l'amphibologie de l'être et de l'étant), sous l'identité des étants, pôles d'identification et sous la verbalité de l'être se modulant dans l'apophansis, sous la conscience qui est conscience de la conscience – la sensibilité ne se résorbe pas en ces jeux de lumière et de reflets, ne s'écoule pas comme le temps remémorable de la conscience. Elle est vulnérabilité, susceptibilité,

¹² Cf. note précédente.

¹³ Cf. plus loin p. pp. 102 et ss.

dénudation, cernée et concernée par autrui, irréductible à l'apparaître d'autrui. La conscience de soi est un chemin du retour. Mais l'Odyssée a été aussi une aventure, une histoire de rencontres innombrables. Dans son pays natal Ulysse revient dissimulé sous des faux dehors. Les discours cohérents qu'il sait tenir dissimulent une identité qui s'en distingue, mais dont la signification échappe au flair animal.

6°. *La proximité*

a. Proximité et espace

La proximité serait-elle une certaine mesure de l'intervalle, se rétrécissant entre deux points ou deux secteurs de l'espace, dont la contiguité et même la coïncidence marqueraient la limite? Mais alors le terme de proximité aurait un sens relatif et, dans l'espace inhabité de la géométrie euclidienne, un sens emprunté. Son sens absolu et propre suppose l'«humanité». On peut même se demander si la contiguité elle-même serait compréhensible sans proximité – approche, voisinage, contact – et si l'homogénéité de cet espace serait pensable sans la signification humaine de la justice contre toute différence et, par conséquent, sans toutes les motivations de la proximité dont la justice est le terme.

L'espace et la nature ne peuvent pas être posés dans une impassibilité géométrique et physique initiales pour recevoir de la présence de l'homme – de ses désirs et passions – une couche culturelle qui les rendrait signifiants et parlants. Si au commencement était cette géométrie et cette physique, les attributs signifiants n'auraient jamais qu'une existence subjective dans la tête des hommes, dans les moeurs et les écrits des peuples. Narcissisme qui ne trouverait dans le granit des choses qu'une surface qui renverrait aux hommes des échos et des reflets de leur humanité. Jamais la signification «psychologique» ne saurait arracher les espaces infinies à leur silence. La présence même de l'homme dans ces espaces, prétendue source des attributs signifiants, serait, en dehors de son sens rigoureusement géométrique ou physico-chimique, un fait intérieur d'absurde cuisson dans son propre jus. En fait, l'impassibilité de l'espace se réfère à la coexistence absolue – à la conjonction de tous les points à l'entous-points-ensemble sans privilège des mots d'une langue devant

la bouche qui s'ouvre – à une homogénéité universelle empruntée à ce rassemblement – à l'essence non subjective de l'être; mais mots d'une langue devant une bouche qui s'ouvre, cette synchronie renvoie à l'homme qui parle, et, de là, à la justice qui, elle, dérive de la signification première. Elle dérive, plus exactement, d'une signification anarchique de la proximité – car, principe, elle serait déjà représentation et être. Dans la proximité le sujet est impliqué d'une façon qui ne se réduit pas au sens spatial, que prend la proximité, dès que le tiers la trouble en demandant justice dans l'«unité de la conscience transcendantale», dès qu'une conjoncture se dessine dans le thème et qui, dite, revêt le sens d'une contiguité.¹⁴

Contester le caractère originel de la contiguité spatiale, ce n'est donc pas affirmer qu'elle est toujours associée à un état d'âme et est inséparable d'un état de conscience reflétant cette contiguité même ou, du moins inséparable d'un état de conscience par lequel un terme sait la présence du terme contigu. Toute spiritualité n'est pas celle de la représentation – théorétique, volontaire ou affective – dans un sujet intentionnel, laquelle, loin de marquer un point de départ, renvoie à l'unité de l'aperception transcendantale issue, elle-même, de toute une tradition métaphysique. Mais toute spiritualité n'est pas davantage compréhension et vérité de l'être et ouverture d'un Monde. Sujet qui approche, je ne suis pas dans l'approche appelé au rôle du percevant qui reflète ou accueille, animée d'intentionnalité, la lumière de l'ouvert et la grâce et le mystère du Monde. La proximité n'est pas un état, un repos, mais, précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu du repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu, toujours par conséquent insuffisamment proximité, comme une étreinte. «Jamais assez proche», la proximité ne se fige pas en structure sinon, quand représentée dans l'exigence de justice, réversible, elle retombe en simple relation. La proximité, comme le «de plus en plus proche» se fait sujet. Elle atteint son *superlatif* comme *mon* inquiétude incessible, se fait unique, dès lors un, oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage. La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais

¹⁴ Cf. plus loin ch. V. p. 200 et s.

où je suis plus – ou moins – qu'un terme. Ce surplus ou ce défaut – me rejette hors l'objectivité de la relation. La relation se fait-elle religion? Ce n'est pas un simple passage à un «point de vue» subjectif. On ne peut plus dire ce qu'est le Moi ou le Je. Il faut désormais parler à la première personne. Je suis terme irréductible à la relation et cependant en récurrence qui me vide de toute consistance.

Ce rejet hors l'objectivité ne peut consister en une prise de conscience de cette situation, laquelle précisément annulerait la non-indifférence ou la fraternité de la proximité. Le sujet conscient, n'est-ce pas celui-là même qui n'a aucune alliance avec ce dont il a conscience? Ne ressent-il pas toute parenté avec ce dont il a conscience comme compromettant sa vérité?

L'approche est précisément une implication de l'approchant dans la fraternité. Devenant consciente, c'est-à-dire thématifiée, l'approche indifférente détruit cette parenté, telle une caresse se surprenant palpation ou se ressaisissant. La subjectivité du sujet approchant est donc préliminaire, an-archique, avant la conscience, une implication – une prise dans la fraternité. Cette prise dans la fraternité qu'est la proximité, nous l'appelons *signifiance*. Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement sans le soi) qui, au lieu de se représenter la signification en elle, signifie en se signifiant. La représentation de la signification naît elle-même dans la signifiance de la proximité dans la mesure où un tiers côtoie le prochain.

b. Proximité et subjectivité

L'humanité à laquelle se réfère la proximité proprement dite, ne doit donc pas d'emblée s'entendre comme conscience – c'est-à-dire comme l'identité d'un moi doué de savoirs ou (ce qui revient au même) de pouvoirs. La proximité ne se résout pas en la conscience qu'un être prendrait d'un autre être qu'il *estimerait* proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu'il lui serait possible de se saisir de cet être, de le tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans la réciprocité du serrement de mains, de la caresse, de la lutte, de la collaboration, du commerce, de la conversation. La conscience – conscience d'un possible, pouvoir, liberté – aura déjà perdu ainsi la proximité proprement dite, survolée et thématifiée, comme elle aura déjà refoulé en elle-

même une subjectivité plus ancienne que le savoir ou le pouvoir. La proximité n'est plus dans le savoir où ces relations avec le prochain se montrent, mais où elles se montrent déjà dans le récit, dans le *Dit* comme *épos* et téléologie. Les «trois unités» ne sont pas le fait exclusif de l'action théâtrale : elles commandent toute exposition, rassemblent en histoire, en récit, en fable, la relation bifide ou bifocale avec le prochain. Les symboles écrits doublant les mots, sont encore plus dociles au «rassemblement» et annulent, selon l'unité d'un texte, la différence du Même et de l'Autre. Réunie dans le Même, rassemblée en expérience, comme par l'effet de n'importe quelle autre synthèse de la multiplicité, la proximité a déjà faussé son ambiguïté extra-ordinaire d'un *ensemble rompu par la différence entre les termes* où cependant la différence est non-indifférence et la rupture – obsession.

L'obsession n'est pas une notion qui serait introduite ici pour exprimer – selon le rituel bien connu – la proximité comme l'unité dialectique de l'unité et de la différence. L'obsession où la différence frémit comme non-indifférence, ne figure pas simplement, comme une relation parmi toutes celles qui, réciproques ou, du moins, réversibles, forment le système de l'intelligibilité de l'Être et où, jusque dans son unicité, le Moi est un universel subsumant une multiplicité de moi's uniques. La conscience est peut-être le lieu même du retournement de la facticité de l'individuation en concept d'individu et ainsi conscience de sa mort où sa singularité se perd dans son universalité. Dans la conscience, aucune différence spécifique supplémentaire, aucune négation de l'universalité ne peut arracher le sujet à l'universalité. L'affirmation d'un tel arrachement «dit proprement le contraire de ce qu'elle veut dire».¹⁵ Mais l'obsession par le prochain est plus forte que la négativité. Elle paralyse du poids de son silence même, le pouvoir d'assumer ce poids. Le discours conscient sait encore dire cette impuissance sans guérir l'affection qui déchire la conscience, sans arracher par l'aveu le «grain de folie» – écharde dans la chair de la raison – qui est le frémissement de la subjectivité; même chez le philosophe qui en parle et qui, par delà l'universalité où apparaît la subjectivité *dite*, reste subjectivité obsédée par le prochain. Le Dire où le sujet le parlant s'expose à autrui, ne se réduit pas à l'objectivation du thème énoncé:

¹⁵ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction Hyppolite I p. 90.

qu'est-ce qui est donc venu blesser le sujet pour qu'il expose ses pensées ou s'expose dans son Dire?! Il est sujet à l'affection par autrui, laquelle, de par son irréversibilité même, ne se mue pas en pensée universelle: le sujet affecté par l'autre ne peut pas penser que l'affection soit réciproque, car de l'obsession qu'il pourrait exercer sur celui qui l'obsède, il est encore obsédé. Ne pas s'en aller en relations qui se retournent – l'irréversibilité – c'est la «subjectivité» du sujet, *universel*, dont l'ignorance par le sujet atteste, non pas la naïveté d'une humanité encore incapable de penser, encore enfermée dans une identité originelle, d'avant toute médiation, ni la quotidienneté de l'homme, fuyant le concept et la mort dans une identité originelle, d'avant toute médiation, mais l'*en deçà* pré-originaire de l'abnégation. Dans cette non-réciprocité, dans ce «ne pas y penser» s'annonce – d'en deçà «l'état de nature» (d'où la nature elle-même surgit) – *l'un-pour-l'autre*, relation à sens unique, ne revenant, sous aucune forme, à son point de départ, l'*immédiateté* de l'autre, plus immédiate que l'immédiate identité dans sa quiétude de nature, l'immédiateté de la proximité.

L'obsession comme la non-réciprocité même et que ne soulage aucune possibilité de souffrir en commun – affection à sens unique irréversible comme la diachronie du temps qui coule entre les doigts de Mnémosyne – se noue en moi se disant à la première personne, s'échappant du concept du Moi, en ipséité, non pas en ipséité en général, mais en *moi*. Noeud dont la subjectivité consiste à aller à l'autre sans se soucier de son mouvement vers moi, ou, plus exactement, à approcher de manière telle que, par-delà toutes les relations réciproques qui ne manquent pas de s'établir entre moi et le prochain, j'aie toujours accompli un pas de plus vers lui (ce qui n'est possible que si ce pas est responsabilité): que dans la responsabilité que nous avons l'un de l'autre, *moi* j'aie toujours une réponse de plus à tenir, à répondre de sa responsabilité même.

Dans son refus de la coïncidence et de la médiation qui synchronisent (et qui aboutissent à des écrits), la déhiscence de la proximité, plus ancienne que le thème où elle se montre, n'est donc pas l'immédiateté, dite abstraite et naturelle. Elle est *plus déterminée* que les relations s'ordonnant en totalité: signifiante, l'un-pour-l'autre, exposition de soi à un autre, immédia-

teté dans la caresse et dans le contact du dire – d'une peau et d'un visage, d'une peau qui, toujours, est modification d'un visage, d'un visage qui s'alourdit d'une peau.

Ni conjoncture, dans l'être, ni reflet de cette conjoncture, dans l'unité de l'aperception transcendantale – la proximité, de Moi à l'Autre, est en deux temps; en cela transcendance. Elle se temporalise, mais de temporalité diachronique, en dehors – au-delà ou au-dessus – du temps récupérable par la réminiscence où se tient et s'entretient – la conscience et où se montrent, dans l'expérience, être et étants. La subjectivité n'est pas, en effet, appelée de vocation première, au rôle et à la place de la conscience transcendantale indéclinable, c'est-à-dire opérant des synthèses droit devant elle, mais s'excluant de ces synthèses, ne s'y impliquant que par le détour de l'incarnation, difficilement intelligible pour tant de droiture indéclinable. Elle est un soi-même irremplaçable. Non pas à proprement parler un *moi* installé au nominatif dans son identité, mais d'emblée astreint à . . . : comme à l'accusatif, d'emblée responsable et sans dérobaide possible.¹⁶ Si à cette subjectivité, en fin de compte, thèmes et objets se proposent et se donnent,¹⁷ son exception à l'*ordre* ne consiste pas d'assumer le donné, à le représenter, à en *prendre conscience* (que ce soit dans la connaissance d'objet ou de soi, que ce soit dans le pouvoir exercé sur le monde ou sur soi). La signification propre de la subjectivité est la proximité, mais la proximité est la signifiante même de la signification, l'instauration même de l'un-pour-l'autre, l'instauration du sens que toute signification thématifiée reflète dans l'être.

Il ne suffit donc pas de dire la proximité comme rapport entre deux termes et, comme assurée, en tant que rapport, de la simultanéité de ces termes. Il faut insister sur la rupture de cette synchronie, de cet ensemble – par la différence du Même et de l'Autre dans la non-indifférence de l'obsession exercée par l'autre sur le Même. L'exception de la proximité à un ordre rationnel tendant en principe vers un système de pures relations, c'est l'hypostase de la relation en subjectivité obsédée, d'obsession non-réciprocale, par le prochain, ne se réduisant pas à un

¹⁶ Cette impossibilité de se dérober même dans la mort, est le point où, par delà l'insomnie encore dissimulable, le sujet est Dire, se découvrant à l'autre – psychisme.

¹⁷ Et l'on peut déduire de la signifiante du sujet – de son «l'un-pour-l'autre» – ces possibilités et même ces nécessités du théorétique.

entrecroisement quelconque de ces relations qui compterait par son «essence universelle». La subjectivité compte par l'hypostase précisément, se montrant dans le Dit, non pas certes sous un nom, mais, à l'instar d'étants tout de même, comme pro-nom. Elle est à la fois le rapport et le terme de ce rapport – mais c'est comme sujet à un rapport irréversible, que le terme du rapport se fait, si on peut dire sujet.¹⁸ Rapport qui n'est pas retour à soi; qui, incessante exigence, incessante contraction, recurrence du remord, dégage, en guise de terme, l'*un* que précisément rien ne saurait rejoindre et recouvrir. La subjectivité n'est pas préalable à la proximité où ultérieurement elle s'engagerait. C'est au contraire, dans la proximité qui est rapport et terme, que se noue tout engagement. Et c'est probablement à partir de la proximité qu'il faut aborder le difficile problème de la subjectivité incarnée – du sujet que l'on veut obstinément libre et qui – fût-il intentionnel – se donne un non-moi dans des représentations et se trouve, paradoxalement, pris dans ses propres représentations. Paradoxe que n'éclaire pas la notion contradictoire de liberté finie à laquelle recourent les philosophes, refusant le tiers exclu d'un «en deçà de la liberté et de la non-liberté».

c. Proximité et obsession

La proximité se décrit en tant qu'elle tend le sujet dans sa subjectivité même; rapport et terme de ce rapport. Dans la recherche ainsi menée aucun glissement de sens n'intervient – allant de la signification de la proximité à une quelconque réflexion sur l'état d'âme du Moi qui approche du prochain. Signification, l'un-pour-l'autre – la proximité n'est pas une configuration se produisant dans l'âme. Immédiateté plus ancienne que l'abstraction de la nature; ni une fusion. Elle est contact

¹⁸ L'implication de la subjectivité dans la proximité par laquelle la proximité *inévitablement* est approche – implication qui traduit la diachronie de la signification – ne s'en fait pas moins synchrone dans le *dit*, ne fût-ce que dans ces pages mêmes. Cette simultanéité dans le Dit est-elle plus vraie ou moins vraie que la diachronie par ce dit affirmée? La question suppose une indépendance du vrai, une indépendance de la manifestation et de l'ouverture par rapport à la *signification*. Avec une telle supposition, la réponse ne peut faire de doute. Le Dit où tout se montre est l'*origine* et l'*ultime* de la philosophie. Mais on oublie ainsi le pré-originaire où s'articule la *signification*. On oublie l'extra-ordinaire possibilité d'un énoncé sceptique, revenant en enfant légitime de l'Esprit, après chacune des réfutations qui le chasse de la maison paternelle, contestant la *vérité* dans un énoncé prétendu *vrai* – pensée *une*, mais non pensée en même temps.

d'Autrui. Etre en contact: ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre. Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien *de commun*. Comme si sa singularité, ainsi non-anticipable et, par conséquent, non représentable, ne répondait qu'à la désignation.

Est-ce un $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$? Mais le $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ même unique dans son genre, est serti dans son genre, fût-il sans extension. Il apparaît encore selon ce que Husserl appelle «l'horizon vide d'inconnu et de connu»,¹⁹ horizon a priori qui déjà restitue le $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ à un ensemble, à une conjoncture ou à une corrélation (du moins à la corrélation qu'il forme avec le doigt qui le désigne). Le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n'apparaît pas. Quel signalement enverrait-il au devant de moi, qui ne le dépouillerait pas de son altérité exclusive? S'absolvant de toute essence, de tout genre, de toute ressemblance, le prochain, *premier venu*, me concerne pour la première fois (fût-il vieille connaissance, vieil ami, vieil amour, impliqué depuis longtemps dans le tissu de mes relations sociales), dans une contingence excluant l'a priori. Ne venant confirmer aucun signalement à l'avance délivré – en dehors de tout – a priori²⁰ – le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans *apparaître*; même pas comme un $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. Sa singularité extrême, c'est précisément son assignation: il m'assigne avant que je ne le désigne comme $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$.

Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, «contre toute logique». Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne. Il est précisément *autre*. La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard. Le prochain est frère. Fraternité irrésiliable,

¹⁹ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 35. Trad. de Mme D. Souche, p. 45.

²⁰ Le prochain me concerne en dehors de tout a priori – mais peut-être *avant tout a priori*, plus anciennement que l'a priori – notion que l'ensemble de nos recherches entend faire valoir pour atteindre le concept d'une passivité absolue; la réceptivité à l'égard du donné – modalité de la connaissance – n'en égale pas la mesure, car, précisément, l'a priori qu'on ne peut en exclure laisse *accueillir* – ce qui serait *encore un acte* – tout le poids du donné.

assignation irrécusable, la proximité est une impossibilité de s'éloigner sans la torsion du complexe – sans «aliénation» ou sans faute²¹ – insomnie ou psychisme.

Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne – ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession et, par rapport au connaître, un frémissement²² de l'humain tout autre. Le connaître est toujours convertible en création et en anéantissement, l'objet se prêtant au concept, en résultat. Par la suppression du singulier, par la généralisation, le connaître est idéalisme. Dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé – sans intérioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. Sans me demander : Que m'est-elle donc ? D'où vient son droit de commander ? Qu'ai-je fait pour être d'emblée débiteur ?²³ La conscience qui sait multiplier ses corrélats en images innombrables, «enrichissant» le monde, pénétrant dans les appartements – laisse intacts, inapprochés ces corrélats. On en fait des concepts. La conscience ne vient pas s'interposer entre moi et le prochain ; ou, du moins, elle ne surgit déjà que sur le fond de cette relation préalable de l'obsession qu'aucune conscience ne saurait annuler – et dont la conscience elle-même est une modification.

L'obsession n'est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience, bien qu'elle bouleverse la conscience qui tend à l'assumer : inassumable comme la persécution.²⁴

²¹ C'est peut-être par rapport à cette irrémissibilité que se comprend la place insolite de l'illusion, de l'ivresse, des paradis artificiels. La détente de l'ivresse, c'est le semblant de l'éloignement et de l'irresponsabilité ; suppression de la fraternité ou meurtre du frère. La possibilité de l'éloignement mesure la distance entre la rêve et la veille. Le rêve et l'illusion – c'est le jeu d'une conscience sortie de l'obsession, touchant l'autre sans être assigné par lui. Jeu de la conscience – semblance.

²² Ce terme traduit la *φρίκη* platonicienne du Phèdre.

²³ Cf. in Hamlet acte II, scène 2 : «What's Hecuba to him, or he to Hecuba, that he should weep for her?»

²⁴ L'obsession est comme la relation entre monades, antérieure à la percée de portes ou de fenêtres, à contre-courant de l'intentionnalité, laquelle est modalité de l'obsession et nullement épanouissement de cette relation. L'expression par chaque monade de toutes les autres renvoie à la *substitution* en laquelle se résout l'identité de la subjectivité. Le moi obsédé par tous les autres, supportant tous les autres, est l'inversion de l'extase intentionnelle. Passivité où le Moi est Soi sous l'accusation persécutrice du prochain. La pensée rabbinique dit l'étendue de la responsabilité : «... au point d'être livré à la lapidation et à l'injure» de la part de ceux-là mêmes dont le responsable répond (cf. le Commentaire de *Rachi* in Nombres 12, 12, qui ici suit l'antique tradition de *Siphri*).

Mais ne faut-il pas prendre conscience de cette assignation? La proximité se passe-t-elle de représentation, d'ontologie, de logos? Une prise de conscience – réception du donné – n'est-elle pas, comme le veut Husserl, précurseur de toute relation? – L'urgence extrême de l'assignation fait précisément éclater l'égalité ou la sérénité de la conscience, l'égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable. Le prochain ne tient pas dans une forme, comme l'objet tient dans la plasticité d'un aspect, d'un profil ou dans une série ouverte d'aspects, qui déborde chacun d'entre eux, sans détruire l'adéquation de la prise de conscience, puisque chaque apparition vient à temps, en son temps, et que la série est englobée par une Idée au sens kantien du terme. L'urgence extrême de l'assignation bouscule la «présence d'esprit» nécessaire à la réception d'une donnée et à l'identification du divers où, noème d'une noèse, le phénomène apparaît. Urgence extrême – modalité de l'obsession (qui est sue mais n'est pas un savoir): je n'ai pas le temps de faire face. En dehors des conventions (autant de poses de l'exposition théâtrale), aucun accueil n'égalise ma mesure du prochain. L'adéquation est impossible. Les obligations sont disproportionnées à tout engagement pris ou à prendre ou à tenir dans un présent. Rien, en un sens, n'est plus encombrant que le prochain. Ce désiré n'est-il pas l'indésirable même? Le prochain qui ne saurait me laisser indifférent – l'indésirable désiré – n'a pas révélé au désir ses voies d'accès comme le lait maternel a su inscrire les mouvements de succion dans les instincts du nouveau-né. Se ressaisir pour un présent d'accueil c'est déjà prendre distance et manquer le prochain. Dans une conscience qu'un objet affecte, l'affection retourne en assumption. Ici, le coup de l'affection fait impact, traumatiquement, dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de *rassembler* par la mémoire, par l'historiographie de dominer par *l'a priori*: dans un temps d'avant le commencement.²⁵

Il ne s'agit pas d'un effet subissant sa cause. Le subjectif ne subit pas seulement, il souffre. La dolence est une distance de «grandeur négative», en arrière du subir. Surplus de passivité

²⁵ La passivité de l'affection est plus passive que la réceptivité radicale dont parle Heidegger à propos de Kant, où l'imagination transcendante offre au sujet une «alvéole de néant» pour devancer la donnée et l'assumer.

qui n'est plus la conscience de ... identifiant «ceci en tant que cela», «prétant un sens». Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience. Elle démonte le *temps récupérable* de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue. Si, en effet, dans toute expérience, la facture du fait précède le présent de l'expérience, la mémoire ou l'histoire ou l'extra-temporalité de l'a priori, récupère l'écart et crée une corrélation entre ce passé et ce présent. Dans la proximité, s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* du prochain est visage.

Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation; il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que «moins» que le phénomène. Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité: pauvreté, peau à rides; peau à rides: trace de soi-même. Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d'elle-même. Passé non point *dans* le présent, mais comme une phase retenue; passé *de* ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. «J'ai ouvert ... il avait disparu».²⁶ Ma présence ne répond pas à l'extrême urgence de l'assignation. Je suis accusé d'avoir tardé. L'heure commune marquée par l'horloge, est l'heure où le prochain se dévoile et se livre dans son image; mais c'est précisément dans son image qu'il n'est plus proche; déjà il me permet un «quant à soi», des distances, reste commensurable, à l'échelle de mon pouvoir et de mon présent où je suis «à même de ...»: capable de rendre compte de tout par mon identité. Le contact est rompu. Autrui m'apparaissant comme étant dans sa plasticité d'image, je suis en relation avec le multipliable qui, malgré l'infinité de reproductions que j'en prends, reste *intact* et je peux, à son égard, me payer de mots à la mesure

²⁶ *Cantique des Cantiques* 4, 6.

de ces images sans me livrer dans un dire. La proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement.

La proximité en tant que suppression de la distance – supprime la distance de la conscience de . . . Le prochain s'exclut de la pensée qui le cherche et cette exclusion a une face positive: mon exposition à lui, antérieure à son apparoir, mon retard sur lui, mon subir, dénoyant ce qui est identité en moi. La proximité – suppression de la distance que comporte la «conscience de» . . . –, ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre. La proximité est dérangement du temps remémorable.

On peut appeler cela apocalyptiquement éclatement du temps; mais il s'agit de la dia-chronie effacée mais indomptable du temps non-historique, non-dit, qui ne se synchronise pas dans un présent par la mémoire et l'historiographie où le présent n'est que la trace d'un passé immémorial. L'obligation suscitée par la proximité du prochain, n'est pas à la mesure des images qu'il délivre, me concerne avant ou autrement. Tel est le sens de la non-phénoménalité du visage.

d. Phénomène et Visage

Dans l'obsession de cette nudité et de cette pauvreté, de ce retrait ou de ce mourir, où la synthèse et la contemporanéité se refusent, la proximité, comme si elle était abîme, interrompt l'indéchirable *essence* de l'être. Visage approché, contact d'une peau: visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré²⁷ – ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé. La peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore

²⁷ Le sens de cette altération doit certes être précisé à son tour. Mais il importait ici de souligner la possibilité de la *libido* dans la *signification* plus élémentaire et plus «riche», de la proximité, possibilité incluse dans l'unité du visage et de la peau, ne serait-ce que dans les extrêmes retournements du visage; sous l'altérité érotique, l'altérité de l'un-pour-l'autre: la responsabilité avant l'éros.

une expression de l'invisible par le visible. Cette minceur n'est pas un infinitésimal de la quantité, de l'épaisseur. Minceur déjà réduite à l'alternance de sens; ambigüité du phénomène et de sa défection²⁸; pauvreté exposée dans l'informe et retirée de cette exposition absolue dans la honte pour sa pauvreté. La démesure de la proximité se distingue de la conjonction où entrent, dans la connaissance et l'intentionnalité, sujet et objet. Par delà le dévoilement et l'exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence. Le retrait n'est pas une négation de la présence, ni sa pure latence, récupérables dans le souvenir ou l'actualisation. Il est altérité; sans mesure commune avec une présence ou un passé se rassemblant en synthèse dans la synchronie du corrélatif. Relation de proximité, précisément pour cela disparate:²⁹ dans la caresse, ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était la trace de son propre retrait, langueur quérant encore, comme une absence, ce qui, cependant est, on ne peut plus, là. La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non téléologie: d'où dés-ordre de la caresse,³⁰ diachronie, plaisir sans présent; pitié; dolence. La proximité, l'immédiateté, c'est jouir et souffrir par l'autre. Mais je ne peux jouir et souffrir par l'autre que parce que je-suis-pour-l'autre, parce que je suis signification – parce que le *contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l'autre, être-l'un-pour-l'autre*: naissance même de la *signification* au delà de l'être. Diachronie irréversible, défection de la corrélation intentionnelle du dévoilement où autrui apparaissait plastique-

²⁸ Et même d'une double alternance. Voir note suivante.

²⁹ Disparité où rien ne peut se penser comme corrélation, c'est-à-dire comme synchronisation d'une succession temporelle dont les pertes seraient récupérables. Cette équivoque de la disparité est doublée d'une ambigüité où le contact de la proximité prend un sens doxique: le contact se faisant palpation, tâtonnement, exploration, recherche, savoir, d'une nudité telle que l'examine le médecin, ou telle que l'exhibe l'athlète dans la santé. Ce retournement du contact en conscience et en discours énonciateur et logique où le thème communiqué importe plus que le contact de la communication, n'est pas dû au hasard ou à la maladresse d'un comportement: il tient à la relation du prochain avec le tiers à l'égard de qui il peut être coupable, il tient à la justice naissant dans l'abnégation même devant le prochain.

³⁰ Même si la caresse peut rentrer dans l'ordre téléologique du Dit et se faire symbole ou mot.

ment comme une image, comme un portrait. Défection de la phénoménalité en visage, même si, au cours de cette défection toujours ambiguë du paraître, l'obsession elle-même se montre dans le Dit.³¹ L'apparaître est percé par la jeune épiphanie – par la beauté – encore *essentielle* – du visage, mais aussi par cette jeunesse comme déjà passée dans cette jeunesse: *peau à rides, trace d'elle-même*: forme ambiguë d'une suprême présence assistant à son apparaître, perçant de jeunesse sa plasticité, mais déjà défaillance de toute présence, moins qu'un phénomène, déjà pauvreté qui cache sa misère et qui m'appelle et m'ordonne. Signification singulière d'une existence se désertant elle-même, finition de la finitude finissante – mais vie qui n'est pas encore arrêtée dans l'immobilité absolue du masque mortuaire, finition de la finitude qui n'est pas l'apparence, que Hegel a pu désigner comme «être qui *immédiatement* est son propre néant». Cette existence abandonnée de tous et d'elle-même, *trace d'elle-même*, imposée à *moi*, m'assigne dans mon dernier refuge, d'une force d'assignation incomparable, inconvertible en formes, lesquelles me donneraient aussitôt une contenance; m'accorderaient un délai de représentation et rapporteraient l'urgence déjà manquée de l'assignation, en me divertissant par des images par lesquelles le prochain annule sa proximité, paye du son de sa monnaie et se fait payer de mots, instaurant ainsi une «activité du sujet» domination du monde, même si ce monde résiste.

Trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, fautif, comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre, le visage est une immédiateté anachronique plus tendue que celle de l'image offerte à la droiture de l'intention intuitive. Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que «je n'ai ni conçu ni enfanté» je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, «dans mon sein comme le nourricier

³¹ Mais l'obsession n'est pas à nouveau une intentionalité, comme s'il s'agissait en elle de la visée de quelque terme corrélatif, si complexe qu'il soit. L'obsession par Autrui dans le visage est déjà l'intrigue de l'Infini qui ne saurait se matérialiser en corrélatif – qui excède la portée de l'intentionnalité. Excession de l'ici, comme lieu, et du maintenant, comme heure, excession de la contemporanéité et de la conscience – qui laisse une trace. Dans l'espace comme vide qui n'est pas néant mais qui est comme la nuit, se montre énigmatiquement, comme une lumière clignotante, cette trace de l'infini, sans que l'intrigue nouvelle en reste à la théologie négative – sa positivité nous conduira à la notion de la substitution.

porte le nourrisson». ³² Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non-habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatridie ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe.

Elle serre le prochain tout contre moi. L'immédiateté, c'est la défection de la représentation en visage, en «abstraction concrète» arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, ³³ incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre venant du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique. Délaisé, mais par qui ou par quoi? Vide du délaissement ou – oh, équivoque à démystifier! – simplement étendue, milieu indifférent au va-et-vient des hommes, pénétrable comme le néant, pensable avant toute proximité. Ou, malgré la démystification, vide à nouveau, obsédant comme dans l'agoraphobie, trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cission, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini signifiant *avec exactitude* selon ces ambiguïtés diachroniquement. Espace vice de ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent, possiblement néant mais dont le surplus sur le néant pur – différence infinitésimale – est dans ma non-indifférence à l'égard du prochain où j'obéis comme à un ordre à moi adressé, à un ordre jetant «un grain de folie» dans l'universalité du Moi, à moi qui réponds devant celui-là-même de qui je suis responsable, sans que le pré-originel ait eu à prendre origine dans un présent de l'apparaître.

La passivité de l'obsession où la conscience ne voile plus l'assignation inassumable qui vient du prochain, n'est pas un autre nom pour la conscience naïve, pour l'immédiateté antérieure à la philosophie. Tout au contraire, c'est elle qui met en question la spontanéité naïve de l'Ego. Mise en question la plus radicale qui soit. Le criticisme pur ne réside pas dans la thématization opérée par la réflexion *sur* soi, ni dans le simple regard de

³² Nombres, 11, 12.

³³ La description de la proximité comme hagiographie de l'un-pour-l'autre, soutend la *société*, laquelle commence dès l'entrée du troisième homme et où ma *réponse* antérieure à tout problème, c'est-à-dire ma responsabilité, à moins de s'abandonner à la violence, pose des problèmes. Elle en appelle alors à la comparaison, à la mesure, au savoir, aux lois, aux institutions – à la justice. Mais il importe à l'équité même de la justice d'englober la signification qui l'avait dictée.

l'autre qui me juge. Dans cette thématization, la plasticité d'objet – la forme – revêt et protège le Moi, apparemment, exposé à la critique et qui, s'apercevant comme universel, s'est déjà dérobé aux responsabilités auxquelles moi – toujours tranchant sur le Moi – je suis astreint et pour lesquelles je ne peux demander de remplaçants. Le Moi, dans la conscience réfléchissant sur elle-même, à la fois, déclinable comme objet et protégé, par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre oeil critique de par sa spontanéité qui lui permet de se réfugier dans cet oeil même qui le juge. La négativité où le Moi se détache de lui-même pour se regarder, est, à tous points de vue, récupération de soi. Sous l'oeil de l'autre, je demeure sujet inattaquable dans le respect. C'est l'obsession par l'autre, mon prochain, m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement qui ramène le Moi à *soi* en deçà de mon identité, *plus tôt* que toute conscience de soi, et me dénude absolument. Faut-il appeler créaturalité cet «en deçà» dont l'être ne garde pas la trace, «en deçà» plus ancien que l'intrigue de l'égoïsme nouée dans le *conatus* de l'être? Revenir à soi, ce n'est pas s'installer chez soi, fût-on dépouillé de tout acquis; c'est, comme un étranger, être pourchassé jusqu'à chez soi contesté dans son identité et dans sa pauvreté même qui, comme une peau enfermerait encore le soi, l'installerait ainsi dans une intériorité, déjà ramassée sur soi, déjà substance: c'est toujours à nouveau se vider de soi, s'absoudre de soi comme dans une hémorragie d'hémophilique, en deçà de son unité nucléaire – encore identifiable et protégée – jusqu'à l'identité quasi-formelle d'un *quelqu'un*, mais toujours *coram*, dérangé en soi au point de ne plus avoir d'intention, s'exposant davantage par delà l'acte de s'exposer répondant de cette exposition même – s'exprimant – parlant – et là, *Un* indéclinable, parlant, c'est-à-dire exposant son exposition même. L'acte de parler est passivité de la passivité. La passivité à laquelle le moi se ramène dans la proximité est la sincérité ou la véracité que l'échange d'informations – interprétation et décodage de signes – suppose déjà.

Façon opposée à l'impérialisme de la conscience ouverte sur le monde, cette passivité, cette indéclinabilité due à une responsabilité indéclinable, ce *pour-l'autre*, ne saurait se traiter en termes de finitude au sens péjoratif ou tragique du terme, comme une

impuissance congénitale et lamentable de se détacher de soi et de réfléchir totalement sur soi. La proximité ou la fraternité n'est ni la tranquillité troublée dans un sujet se voulant absolu et seul, ni le pis-aller d'une confusion impossible. N'est-elle pas, dans son inquiétude et son dévidement et sa diachronie, *meilleure* que tout repos, que toute plénitude de l'instant arrêté? Tout est successif (même la vérité), mais la diachronie n'est pas seulement la tristesse de l'écoulement des choses. Le mot *meilleur* – et le Bien qu'il énonce – font ici leur irruption rendant, peut-être, tout notre propos suspect d'«idéologie». Mais l'humanité la moins ivre et la plus lucide de notre temps, aux instants les plus libérés du souci que «l'existence prend de cette existence même», n'a dans sa clarté d'autre ombre n'a, dans son repos, d'autre inquiétude ni d'autre insomnie que celles qui lui viennent de la misère des autres et où l'insomnie n'est que l'absolue impossibilité de se dérober et de se distraire.

e. Proximité et Infini

Trace perdue dans une trace, moins que rien dans la trace d'un excessif, mais toujours avec ambiguïté (trace d'elle-même – possiblement masque; dans un vide – possiblement néant ou «forme pure de la sensibilité») le visage du prochain m'obsède par cette misère. «Il me regarde», tout en lui me regarde rien ne m'est indifférent. Rien n'est plus impératif que cet abandon dans le vide de l'espace, trace de l'infini qui *pass*e sans pouvoir entrer – où se creuse le visage comme trace d'une absence, comme peau à rides: dans la duplicité de la beauté l'étrange trope d'une présence qui est l'ombre d'elle-même, d'un être qui, anachroniquement, se love dans sa trace.

Force impérative qui n'est pas nécessité, vient-elle de cette énigme même, de cette ambiguïté de trace? Enigme où se tend et se détend l'infini – in-originel et an-archique autant qu'infini – qu'aucun présent, aucune historiographie ne saurait rassembler et dont le passé précède tout passé mémorable. Béance d'un abîme dans la proximité, l'infini qui clignote se refusant aux audaces spéculatives, se distingue du néant pur et simple par la commission du prochain à ma responsabilité; mais se distingue aussi du *Sollen* car la proximité n'est pas une approche simplement asymptote de son «terme». Son terme n'est pas une

fin. Plus je réponds et plus je suis responsable; plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin. Passif qui s'accroît: l'infini comme infinité de l'infini, comme gloire.³⁴

L'approche est dia-chronie non synchronisable, que la représentation et la thématization dissimulent en transformant la trace en *signe* du départ et en réduisant dès lors l'ambiguïté du visage, soit à un jeu de physionomie, soit à l'indication d'un signifié. Mais ainsi s'ouvre la voie dangereuse où une pensée pieuse, ou soucieuse d'ordre, déduit en hâte l'existence de Dieu.

Le visage n'est pas l'apparence ou le signe de quelque réalité – personnelle comme lui-même – mais dissimulée ou exprimée par la physionomie et qui s'offrirait comme un thème invisible. La proximité – c'est l'essentiel de la thèse ici exposée – n'est précisément pas une conjonction quelconque de thèmes, une structure que formerait leur superposition. Le visage n'y fonctionne pas comme signe d'un Dieu caché qui m'imposerait le prochain. Trace de lui-même, trace dans la trace d'un abandon, sans que jamais l'équivoque se lève, obsédant le sujet sans tenir dans la corrélation avec lui, sans m'égaliser dans une conscience m'ordonnant avant d'apparaître, selon l'accroissement glorieux de l'obligation. Ce sont là les modalités de la signification irréductible aux présents et aux présences, différente du présent – modalités qui articulent la *démesure même de l'infini*. Ce ne sont pas ses signes qui attendraient une interprétation ontologique, ni quelque savoir qui viendrait s'ajouter à son «essence». L'approche (qui en fin de compte se montrera substitution) n'est pas dépassable spéculativement: elle est l'infinité ou la gloire de l'Infini. Le visage comme trace – trace de lui-même, trace expulsée dans la trace – ne signifie pas un phénomène indéterminé; son ambiguïté n'est pas une indétermination d'un noème, mais une invite au beau risque de l'approche en tant qu'approche – à l'exposition de l'un à l'autre, à l'exposition de cette exposition, à l'expression de

³⁴ Hegel (Encyclopédie ; ; 93-94 – Edition Lasson p. 115) énonce ainsi le mauvais Infini: «Quelque chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque chose, donc il devient pareillement un Autre et ainsi de suite à l'infini. – Cette infinité est la mauvaise ou négative infinité en tant qu'elle n'est rien d'autre que la suppression du fini, qui cependant renait aussi bien, par conséquent tout aussi bien n'est pas supprimé» (trad. par Bernard Bourgeois dans la *Science de la Logique*, p. 357, Paris Vrin). Dans la situation décrite, l'Autre ne devient pas *pareillement* un Autre; le fin, ne renait pas, mais s'éloigne, à chaque nouvelle étape de l'approche, de toute l'alterité d'Autrui.

l'exposition, au dire. Dans l'approche du visage la chair se fait verbe, la caresse – Dire. La thématization du visage défait le visage et défait l'approche. Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité, exige une description ne se coulant que dans le langage éthique.³⁵

f. Signification et existence

La question d'existence ou de non-existence est-elle l'ultime question? Poser le problème de l'existence de Dieu derrière la signifiante de la signification et la proximité du prochain – correspondrait, dit-on au désir d'en avoir le coeur net et de ne pas se laisser abuser par le «néant» et les mots. Mais cela témoignerait du prestige de la totalité et de l'efficacité vers lesquelles se retournerait immanquablement une philosophie de l'être et d'où partent les certitudes populaires. Poser le problème de *l'existence* de Dieu, malgré la *signification*, malgré l'un-pour-l'autre, qui déroge à la finalité de l'intéressement de l'homme habitant le monde – c'est s'en tenir à l'unité de l'être ou à l'univocité de son *esse*, lequel, malgré la multiplicité de ses modalités, se vérifierait dans l'efficacité – dans l'action et dans la résistance à l'action – entrerait «en ligne de compte», figurerait dans le calcul qui accompagne les projets.

Et là sombrent comme illusion ou comme subtilités luxueuses de consciences repues – toutes les différences de dignité, de hauteur et de distance; là se comblent tous les abîmes de la transcendance, tous les intervalles qui strient «l'unité d'analogie». Cette philosophie du succès est assurée elle-même de succès.

On peut certes chercher à assurer le désintéressement humain en partant de l'efficacité suprême de Dieu, à asseoir le religieux sur une philosophie de l'unité et de la totalité de l'être appelé Esprit, sacrifier à cette unité qui assure l'efficacité de Dieu dans

³⁵ Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption – ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu'*être* et *au-delà de l'être*, tourne en langage éthique. L'énigme dans laquelle la transcendance affleure, se distingue de l'arbitraire de l'illusion. L'extériorité de l'*illéité*, réfractaire au dévoilement et à la manifestation – est un devoir être dans le visage d'Autrui, mais où s'annonce non pas un *Sollen* – toujours asymptote – mais la gloire.

le monde, la transcendance, malgré les inversions de la totalité en totalitarisme.

On peut tout cela! L'ambiguïté diachronique de la transcendance se prête à ce choix, à cette option pour l'ultimité de l'être. Mais ce choix est-il seul philosophique? On peut contester l'être comme signifiant derrière l'un-pour-l'autre et faire valoir le mot platonicien du Bien au-delà de l'être qui exclut du Bien l'être, car comment comprendre le *conatus de l'être* dans la bonté du Bien? Car comment chez Plotin, l'Un déborderait-il de plénitude et serait source d'émanation, si l'Un persévérerait dans l'être, s'il ne signifiait pas d'en deça ou d'au-delà de l'être, à partir de la proximité, c'est-à-dire à partir du désintéressement, à partir de la signification – à partir de l'un-pour-l'autre. Le cordon de la totalité – cependant ni ficelle trop courte, ni ficelle usée – n'empêche pas l'extra-vagance de la transcendance. On peut rechercher, en philosophe, entre l'au-delà de l'être et l'être, une relation autre que celle – miraculeuse – de l'épiphanie ou de l'intervention, dans son énigme qui n'est pas un mystère – en laissant à la foi proprement dite, l'espoir et les croyances et la solution de l'énigme et les formules symboliques qui la suggèrent. A la foi du charbonnier certes. Mais le charbonnier a désormais d'autres certitudes et, enfin, ses propres soucis. Contre les démentis de l'échec, il faut une simplicité d'une complexité extrême et une enfance singulièrement mûre. C'est cela aussi le sens de la mort de Dieu. Ou de sa vie.

La «signification» structurée comme l'un-pour-l'autre, s'expose ici indépendamment et de la finalité ontologique et du fonctionnalisme mathématique qui, dans la grande tradition de la philosophie occidentale, fournissent les normes de l'intelligibilité ou du sens.

Avoir un sens, c'est être moyen d'une fin, et ainsi être inséparable, en dernier lieu, d'une volonté par laquelle la fin est fin – que la volonté confère la finalité à la fin ou qu'elle soit suscitée par cette fin. La fin en soi – la divinité – précisément capable de se vouloir elle-même. Mais la fin en soi de la théologie a-t-elle encore besoin de moyens?

Il faut, des lors, remonter au-delà de la corrélation de la fin et de la volonté – à un système de relations où les relations téléologiques elles-mêmes ne constituent qu'une région, système

de relations réversibles – sinon réciproquables – et annulant dans l'indifférence axiologique, la hiérarchie de la finalité. Au-delà de la téléologie, la signification tiendra à la configuration que forment les étants épuisant, dans les relations qui les rattachent les uns aux autres, tout le poids de leur persévérance dans l'être, comme les mots dans un système linguistique. Il n'est pas impossible de concevoir sur ce modèle linguistique la totalité du réel et s'en approcher dans la recherche, la substantialité des êtres s'absorbant dans l'intersection des relations – ne gardant aucune identité supplémentaire de celle qui est due à la référence de chaque terme à tous les autres termes. L'être se manifesterait comme ceci en tant que cela, non pas parce que sa manifestation serait insuffisante et en réduite au symbolisme, mais parce que le langage et son système serait la manifestation même. Le primat de la raison théorique ou l'essence théorique de la raison et de la signification, s'affirme dans cette vision formaliste ou mathématique de l'intelligibilité, sauf que la finalité de la praxis théorique elle-même – s'instaurant d'ailleurs aussitôt en norme de l'honnêteté – nous ramène à une téléologie de la connaissance.

La philosophie husserlienne, dès avant la naissance de la science structuraliste (l'idéal de la *mathesis universalis* depuis Descartes et Leibniz en représente l'anticipation philosophique), atteste de la façon la plus rigoureuse l'invariance d'une telle téléologie derrière la science pure. Tout en réduisant aussi loin que possible, aux évidences d'un moi transcendantal, l'idéologie d'un sujet habitant en homme le monde, tout en excluant ainsi, conformément au rationalisme occidental, toute espèce de transcendance des structures que le sujet découvre et dont il fixe la portée et les horizons – Husserl situe la signifiante des significations dans les «intentions signitives» que comblent les objets de leur «présence réelle». Malgré l'extension que confère la phénoménologie au mot *intention*, l'intentionnalité porte la trace du volontaire et du téléologique. La signification est signifiante à partir d'un manque, d'une certaine négativité, à partir d'une aspiration qui vise à vide – comme une faim – mais d'une façon déterminée – la présence qui doit la combler. Qu'elle soit attente d'une représentation ou écoute d'un message, le remplissement intuitif est l'accomplissement d'une intention téléologique. Le sensé renvoie à une subjectivité connaissante et la configuration

mathématique des structures logiques – comme l’eidétique des contenus – renvoie à la «spiritualité» de l’intention conférant un sens à ce qui, dans l’ouverture se manifeste, en recueillant ce sens. Conformément à toute la tradition de l’Occident le savoir – dans sa soif et dans son étanchement – demeure la norme du spirituel et la transcendance s’exclut et de l’intelligibilité et de la philosophie.

La position du sujet dans la philosophie issue de Husserl: existence, émotion axiologique, intentionalité pratique, pensée de l’être et même l’homme comme signe ou l’homme comme gardien de l’être – conserve à travers tous les avatars de l’interprétation, le sens théorique de la signification dans la mesure où l’ouverture, la manifestation, la phénoménalité, l’apparaître demeurent l’événement propre – «l’Ereignis», «l’appropriement» de l’*esse*.

Ce que tentent de suggérer les pages qui précèdent, est une signification ou le *pour* de l’un-pour-l’autre en dehors de toute corrélation et de toute finalité est un *pour* de gratuité totale, rompant avec l’intéressement: *pour* de la fraternité humaine en dehors de tout système préétabli. Spiritualité, c’est-à-dire sens et sens qui n’est pas simple pénurie d’être. Spiritualité qui ne se comprend plus à partir du connaître; dans l’indifférence splendide de l’être resplendissant, bouleversement de cet être en sens, en proximité qui ne s’en va pas en savoir; elle signifie comme différence qui est, en dehors de tout savoir, non-indifférence. La proximité est signification non pas parce qu’elle serait visée d’un thème quelconque, besoin – comblé ou sur le point de se satisfaire – d’un être autre. L’un-pour-l’autre de la proximité ne forme pas une conjonction ontologique de la satisfaction. La capacité de l’être – et de la conscience, son corrélat – est insuffisante pour contenir l’intrigue qui se noue dans le visage d’Autrui, trace d’un passé immémorial, suscitant une responsabilité qui vient d’en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d’une époque. «Va au-delà» – c’est déjà faire concession au langage ontologique et théorique, comme si l’*au-delà* était encore un terme ou un étant ou un mode d’être ou le contre-pied négatif de tout cela. L’approche n’est pas la représentation – quelque dé-théorétisé qu’en soit l’intentionnalité – d’un être au-delà de l’être. Sa diachronie n’est pas une insuffisance de l’intuition. La trace d’un

passé dans le visage n'est pas l'absence d'un encore non-révélé, mais l'an-archie de ce qui n'a jamais été présent, d'un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui – comme un tiers exclu – ne saurait être visé.³⁶

³⁶ La question de la *divinité* du Dieu-Un, peut-elle se poser comme se pose la question de l'*humanité* de l'homme? L'Un a-t-il un genre? La divinité de Dieu, peut-elle être pensée à part Dieu, comme l'être se pense à part l'étant? Tout le problème consiste précisément à se demander si Dieu se pense comme l'être ou comme au-delà. Même si par la ruse du langage la divinité du Dieu s'énonce, il faudra aussitôt ajouter à l'être que désigne la divinité l'adverbe *suprêmement*. Or, la suprématie du suprême n'est pensée dans l'être qu'à partir de Dieu. Selon le mot, encore insuffisamment médité de Malebranche: «l'Infini est à lui-même son idée».

CHAPITRE IV

LA SUBSTITUTION¹

Ich bin du, wenn ich ich bin
Paul Celan

1°. Principe et Anarchie

Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent; dans la conscience de soi, nous nous identifions à travers la multiplicité des phases temporelles: comme si la vie subjective, sous les espèces de la conscience, consistait pour l'être lui-même à se perdre et à se retrouver pour *se posséder* en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité. Cette identification n'est le *pendant* d'aucune image. C'est une prétention de l'esprit, proclamation, dire, kerygme. Mais nullement arbitraire, et par conséquent, reposant sur une mystérieuse opération du schématisme dans le langage grâce auquel une idéalité peut correspondre à la dispersion d'aspects et d'images: de silhouettes ou de phases. Prendre conscience d'un être, c'est donc toujours, pour celui-ci, être saisi à travers une idéalité et à partir d'un Dit. Même un être empirique individuel s'aborde à travers l'idéalité du logos. La subjectivité en tant que conscience s'interpète ainsi comme articulation d'un événement ontologique comme l'une des «voies mystérieuses» où se

¹ Ce chapitre fut le germe du présent ouvrage. Ses éléments principaux ont été présentés au cours d'une leçon publique faite à la Faculté Universitaire St Louis à Bruxelles le 30 novembre 1967. Cette leçon faisait suite à la conférence prononcée dans le même cadre, la veille, sous le titre de «La Proximité» et qui demeura fidèle à l'étude intitulée «Langage et Proximité» parue dans la deuxième édition de notre livre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1967. Les deux leçons «La Proximité» et «La Substitution» avaient été annoncées sous le titre général de «Au-delà de l'Essence». Le texte de la deuxième leçon publié dans la Revue Philosophique de Louvain (Août 1968) représentait une mise au point de la conférence prononcée. Certains développements ont été formulés d'une façon plus sévère pour le lecteur, qui peut aller plus loin que l'auditeur. Des notes ont été ajoutées. Sous la forme actuelle, ce texte a subi de nouvelles modifications.

déploie sa «geste d'être». Etre thème, être intelligible, ou ouvert, se posséder – moment d'*avoir* dans l'*être* – tout cela s'articule dans le train de l'essence. Se perdre et se retrouver à partir d'un principe idéal – d'une ἀρχή dans son exposition thématique – l'être mène ainsi son train d'être. Le détour de l'idéalité mène à la coïncidence avec soi, c'est-à-dire à la certitude qui demeure le guide et la garantie de toute l'aventure spirituelle de l'Être. C'est pourquoi cette aventure n'est précisément pas aventure. Elle n'est jamais dangereuse. Elle est possession de soi, principauté, ἀρχή. Ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument.

Et pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir.

En partant de la sensibilité interprétée non pas comme savoir mais comme proximité – en recherchant dans le langage derrière la circulation d'informations qu'il devient, le contact, et la sensibilité, nous avons essayé de décrire la subjectivité comme irréductible à la conscience et à la thématization. La proximité apparaît comme la relation avec Autrui, qui ne peut se résoudre en «images» ni s'exposer en thème; avec ce qui est non pas démesuré par rapport à l'ἀρχή de la thématization, mais incommensurable, avec ce qui ne tient pas son identité du logos kerygmatic, mettant en échec tout schématisme.

Ne pas pouvoir tenir dans un thème, ne pas pouvoir apparaître – cette invisibilité qui se fait «contact» et obsession, tient non pas à l'insignifiance de ce qui est approché, mais à une façon de signifier toute autre que celle qui relie ostension à vision: ici, au delà de la visibilité ne s'expose aucune signification qui serait encore thématized dans son signe; c'est le *transcender*-même de cet au-delà qui est signification. Signification, c'est-à-dire le trope contradictoire de l'*un-pour-l'autre*. L'un pour l'autre qui n'est pas un défaut d'intuition, mais le surplus de la responsabilité. C'est ma responsabilité pour l'autre qui est le *pour* de la relation, la signification même de la signification laquelle signifie dans le *Dire* avant de se montrer dans le *Dit*. L'*un-pour-l'autre* – c'est-à-dire la signification même de la signification! – Non pas que l'«au-delà» soit «plus loin» que tout ce qui apparaît ou «présent dans

l'absence» ou «manifesté par un symbole». Ce serait, là encore, se soumettre au principe, se donner dans la conscience. Ce qui compte ici, c'est le refus de se laisser apprivoiser ou domestiquer par un thème. Le mouvement allant «au-delà», perd sa signifiante propre, se fait immanence, dès que le logos interpelle l'au-delà, l'investit, le présente et l'expose, alors que son attenance dans la proximité est extériorité absolue, sans mesure commune avec le présent, non assemblable en lui, toujours «déjà au passé» – sur lequel le présent retarde – par dessus le «maintenant» que cette extériorité inquiète ou obsède. Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'ἀρχή de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace.² *Anarchiquement* la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité. Concrètement, à cette description correspond ma relation avec le prochain, signifiante distincte de la fameuse «donation de sens», puisque la signification c'est cette relation même avec le prochain, l'un-pour-l'autre. Cette incommensurabilité par rapport à la conscience, qui se fait trace de *je ne sais où*, n'est pas l'inoffensive relation du savoir où tout s'égalise, ni l'indifférence de la contiguïté spatiale; c'est une assignation de moi par autrui, une responsabilité à l'égard des hommes que nous ne connaissons même pas. La relation de proximité ne pouvant se ramener à un mode quelconque de la distance ou de la continuité géométrique, ni à la simple «représentation» du prochain, est *déjà* assignation, d'urgence extrême – obligation, *anachroniquement* antérieure à tout engagement. Antériorité «plus ancienne» que l'a priori. Cette formule exprime une façon d'être affecté qui, en aucune façon, ne se laisse investir par la spontanéité: le sujet s'affecte sans que la source de l'affection se fasse thème de re-présentation. Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience: relation avec l'extériorité, «antérieure» à l'acte qui l'ouvrirait, relation qui, précisément, n'est pas acte, n'est pas thématization, n'est pas position au sens fichtéen. Tout ce qui est dans la conscience ne serait pas *posé* par la conscience, contrairement à la proposition qui paraissait fondamentale à Fichte.

² Si l'anarchique ne se signalait pas dans la conscience – il *règnerait* à sa façon. L'anarchique n'est possible que contesté par le discours qui trahit, mais traduit, sans l'annuler, son an-archie par un abus de langage.

Irréductible à la conscience, même si elle la bouleverse – et, ainsi trahie, mais thématifiée dans un Dit où elle se manifeste – l'obsession traverse la conscience à contre-courant, s'inscrivant en elle comme étrangère: comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématification, échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*arché* qui se produit dans toute lueur de conscience. Mouvement, dans le sens originel du terme, an-archie. En aucune façon, l'obsession ne saurait donc passer pour une hypertrophie de la conscience.

Mais l'an-archie n'est pas le fait du désordre opposé à l'ordre, comme la défection du thème n'est pas un prétendu retour à un «champ de conscience» diffus, précédant l'attention. Le désordre n'est qu'un ordre autre et le diffus est possiblement thématifié.³ L'anarchie trouble l'être par delà ces alternatives. Elle arrête le jeu ontologique qui, précisément en tant que jeu, est conscience où l'être se perd et se retrouve et, ainsi, s'éclaire. Sous les espèces d'un Moi, mais anachroniquement *en retard* sur son présent, incapable de récupérer ce retard – c'est-à-dire sous les espèces d'un Moi incapable de penser ce qui le «touche»,⁴ l'emprise de l'Autre s'exerce sur le Même au point de l'interrompre, de le laisser sans parole: l'an-archie est persécution. L'obsession est persécution: la persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenue folie; elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité. Mais passivité en deçà de toute passivité et qui se définit en des termes tout autres que ceux de l'intentionnalité où le subir est toujours aussi

³ Cf. les pages de Bergson dans *L'évolution créatrice* sur la notion du désordre, qui doivent être pensées avec acuité. Subversion et révolution sont dans l'ordre. Ce qui, à la conscience, apparaît dans l'expérience d'un «nouvel objet» comme l'«anéantissement du premier», se montre au philosophe qui peut voir «derrière le dos de la conscience» comme résultant d'une genèse, comme naissant au sein du même ordre dialectique (Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, pp. 75-77). Mouvement de genèse aboutissant à travers l'Etat au savoir absolu, lequel accomplit la conscience. La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. Elle ne peut pas – sous peine de se démentir – être posée comme principe (au sens où l'entendent les anarchistes). L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'*arché*. Elle ne peut que troubler – mais d'une façon radicale – et qui rend possibles des instants de négation *sans aucune* affirmation – l'Etat. L'Etat ainsi ne peut pas s'ériger en Tout. Mais en revanche, l'anarchie peut se dire. Le désordre a pourtant un sens irréductible en tant que refus de synthèse. Cf. p. 89 note 8.

⁴ Incapacité qui *se dit* cependant. L'an-archie ne *régit* pas et se tient ainsi dans l'ambiguïté, dans l'énigme, laisse une trace que le discours, dans la douleur de l'expression, essaie de dire. Mais la trace seulement.

un *assumer*, c'est-à-dire une expérience toujours devancée et consentie, déjà origine et ἀρχή. L'intentionnalité de la conscience ne désigne certes pas uniquement l'intention volontaire. Elle en conserve cependant le dessin initiateur et inchoatif. Le donné s'accueille par une pensée qui reconnaît en lui son projet ou qui l'en investit et, ainsi, exerce sur lui sa maîtrise. Ce qui affecte une conscience, se présente, d'abord, à distance, se manifeste a priori dès la première fois, se re-présente – ne vient pas frapper sans s'annoncer, laisse, à travers l'intervalle de l'espace et du temps, le loisir nécessaire à l'accueil. Ce qui s'accomplit dans et par la conscience intentionnelle, s'offre à la protention et s'écarte de soi dans la rétention, pour être, à travers l'écart, identifié et possédé. Ce jeu dans l'être est la conscience même: présence à soi par la différence qui est, à la fois, la perte de soi et les retrouvailles dans la vérité. Le *pour soi* de la conscience est ainsi le pouvoir même que l'être exerce sur lui-même, sa volonté, sa principauté. Il s'y égale à soi et se possède. La domination est dans la conscience comme telle et Hegel pensait que le *Je* n'est que la conscience se maîtrisant dans l'égalité à soi, dans ce qu'il appelle «la liberté de cette infinie égalité».

C'est sur cette figure de l'être se possédant dans l'égalité – sur l'être ἀρχή – que tranche l'obsession que nous avons reconnue dans la proximité. Comment dans la conscience qui est toute liberté ou qui l'est en dernier lieu – car, en elle, tout s'assume intentionnellement – dans la conscience qui est toute égalité – égalité de soi à soi, mais aussi égalité dans la mesure où, selon la conscience, la responsabilité est toujours rigoureusement mesurée par la liberté (et où la responsabilité est ainsi toujours limitée) – comment la passivité de l'obsession peut-elle trouver lieu dans la conscience? Comment est possible dans la conscience, un pâtre ou une Passion dont la source active ne tombe – et en aucune façon – dans la conscience? Il faut insister sur cette extériorité. Elle est non pas objective ou spatiale, récupérable dans l'immanence pour se mettre sous l'ordre – et dans l'ordre – de la conscience, mais obsessionnelle, non-thématisable et, dans le sens que nous venons de définir, an-archique.

C'est dans une *responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable* – dans la responsabilité pour autrui – dans une situation éthique – que se dessine la structure méta-ontologique

et méta-logique de cette Anarchie, défaisant le Logos où s'insère l'apologie, par où la conscience toujours se ressaisit et commande. Passion, absolue en ce qu'elle est saisissante sans a priori aucun. Conscience atteinte, par conséquent, avant de se faire une image de ce qui vient à elle, atteinte *malgré* elle. Nous reconnaissons sous ces traits la persécution, mise en question antérieure au questionnement et responsabilité par delà le logos de la réponse. Comme si la persécution par autrui était au fond de la solidarité avec autrui. Comment une telle Passion⁵ peut-elle avoir lieu et temps dans la conscience?

2°. *La récurrence*

Mais la conscience – savoir de soi par soi – n'épuise pas la notion de subjectivité. Elle repose déjà sur une «condition subjective», sur une identité que l'on appelle «Moi» ou «Je». Il est vrai que, interrogeant sur le sens de cette identité, on a coutume soit d'y dénoncer une substance réifiée soit d'y retrouver le *pour soi* de la conscience. Dans le traditionnel enseignement de l'idéalisme, sujet et conscience sont des concepts équivalents sans que soit soupçonné le *qui* ou l'*un* – non-relation, mais absolument terme – à moins qu'il ne soit le terme d'une irréversible assignation, dissimulé, peut-être, sous la notion périmée de l'âme. Terme irréductible à la relation et cependant en récurrence – Moi en soi-même comme un son qui résonnerait dans son propre écho; noeud d'un ondolement qui n'est pas, à nouveau conscience.⁶ *Le terme en récurrence* sera recherché ici par delà – ou avant – la conscience et son jeu, par delà ou en deçà de l'*être* qu'elle thématise, hors l'être et, dès lors, en soi comme en exil; sous l'effet d'une expulsion – dont il convient d'explicitier la

⁵ Relation sans a priori lequel procède d'une spontanéité, fût-ce de celle que l'ontologie demande à une pensée finie et qui, pure réceptivité, doit, pour accueillir l'étant, fonctionner comme imagination transcendante, formatrice d'imaginaire.

⁶ Il ne s'agit pas ici de descendre vers l'inconscient qui, défini d'une façon purement négative par rapport au conscient, conserve la structure du savoir de soi (quelles que soient les ramifications inattendues qui viendraient, dès lors, compliquer cette structure), d'une quête de soi, fût-elle égarée sur des voies obstruées; inconscient qui reste jeu de la conscience dont l'Analyse entend assurer l'aboutissement – contre les troubles qui lui viennent des désirs refoulés – au nom des règles mêmes de ce jeu. Jeu de la conscience comportant des règles, certes mais où l'irresponsabilité du jeu se déclare maladie; jeu de la conscience qui est jeu par excellence, «imagination transcendante», mais ainsi source de fantasmes.

positive signification ; sous l'effet d'une telle expulsion hors l'être, en soi ; expulsion en ce qu'elle m'assigne avant que je me montre, avant que je m'installe : je suis assigné sans recours, sans patrie, déjà renvoyé à moi-même, mais sans pouvoir m'y tenir – astreint avant de commencer. Rien qui ressemble à la conscience de soi, ce qui n'a de sens que comme surgissement en moi d'une responsabilité antérieure à l'engagement, c'est-à-dire d'une responsabilité pour autrui. J'y suis un et irremplaçable – un en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité. Envers d'une tapisserie laquelle court à l'endroit de la conscience et *dans l'être* a lieu.

Rien qui ressemble à la conscience de soi : la réduction de la subjectivité à la conscience domine la pensée philosophique qui, depuis Hegel s'efforce de surmonter le dualisme de l'être et de la pensée, en identifiant, sous différentes figures, substance et sujet. Ce qui revient aussi à défaire la substantivité de la substance, en relation de la conscience de soi. Dans la philosophie précisément se produirait la successive et progressive découverte de l'être à lui-même. Le savoir – la dé-couverte – ne s'ajouterait pas à l'être de l'étant – à l'essence.⁷ L'essence de l'être mènerait son train comme une vigilance exercée sans répit sur cette vigilance même, comme possession de soi. La philosophie qui énonce l'*essence* comme onto-logie, parachève cette essence – cette lucidité de la lucidité – par ce logos. La conscience accomplit l'être de l'étant. Pour Sartre comme pour Hegel le Soi-même est posé à partir du *pour soi*. L'identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l'essence sur elle-même. Le *je* ou le soi-même qui semblerait en être le sujet ou la condition, le soi-même prenant figure d'étant d'entre les étants, se réduirait en vérité à une abstraction prélevée sur le processus concret de la Conscience de Soi ou de l'«ostension» de l'être dans l'histoire ou dans l'étirement du temps où, à travers ruptures et retrouvailles, l'être se montre à lui-même. Le temps, l'Essence, l'Essence comme temps, serait l'absolu même du Retour à Soi. La multiplicité de sujets uniques, «étants», immédiatement, empiriquement rencontrés, procéderait de cette conscience de soi universelle de l'Esprit : brins de poussière recueillis sur son parcours ou gouttes de sueur qui perleraient sur son

⁷ Nous continuons d'employer en le soulignant le terme d'*essence*, comme un nom abstrait d'action pour l'être distingué de l'étant dans l'amphibologie de l'être et de l'étant.

front à cause du travail du négatif qu'il aura accompli, moments oubliables dont ne compte que l'identité due à leur position dans le système et qui se résorbe dans le Tout du Système.

La réflexion sur soi de la conscience, le Moi percevant le Soi, ne ressemble pas à la récurrence pré-alable du soi-même, à l'*un* sans dualité aucune, de soi-même, d'emblée acculée à soi, au pied du mur, ou tordu sur soi dans sa peau, mal dans sa peau, en soi déjà hors de soi. Son inquiétude ne traduit pas non plus une quelconque dispersion en phases, extérieures les unes aux autres, dans un flux du temps immanent, au sens husserlien, retenant le passé et mordant sur l'avenir. Le soi-même n'est pas le pôle idéal d'une identification à travers la multiplicité de «silhouettes psychiques» kerygmatisquement proclamé le Même, en vertu d'un mystérieux schématisme du discours.⁸ Le soi-même ne porte pas son identité comme le portent les étants, identiques en tant que dits sans dédit et qui, ainsi, se thématisent et apparaissent à la conscience. La récurrence irrésiliable du soi-même dans le sujet, est antérieure à toute distinction entre moments qui pourraient s'offrir à une activité synthétisante de l'identification et du rassemblement – rappel ou attente. La récurrence du soi-même ne se desserre pas pour se resserrer en s'éclairant ainsi comme la conscience qui s'illumine en s'interrompant et en se retrouvant dans le jeu temporel des retentions et des protentions. Le soi-même n'entre pas dans ce jeu d'étalages et de dissimulations qu'on appelle phénomène (ou phénoménologie, car l'apparaître du phénomène est déjà discours). Les verbes, les adjectifs possessifs et les figures syntaxiques dont on voudrait user pour désarticuler la singulière torsion ou contraction du *soi-même*, réfugié ou exilé dans son propre plein jusqu'à l'éclatement ou la fission – en vue de sa reconstitution en guise d'identité identifiée dans le Dit – portent déjà la marque du soi-même, de cette torsion, de cette contraction, de cette fission. C'est peut-être cela aussi le sens de la formule mystérieuse de Leibniz «le moi est inné à lui-même». Le *se* du «*se* maintenir» ou du «*se* perdre» ou du «*se* retrouver», n'est pas un résultat, mais la *matrice* même des relations ou des événements qu'expriment ces verbes pronominaux. Et l'évocation de la maternité dans cette métaphore nous suggère, le sens propre du soi-même. Le soi-même ne peut pas *se* faire, il est déjà fait

⁸ *En découvrant l'existence* ... deuxième édition pp. 217-223.

de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assumption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser *pour* soi, passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deça de toute mémoire, de tout rappel. Nouée dans un temps irrécupérable que le présent, représenté dans le rappel n'égale pas, dans un temps de la naissance ou de la création dont nature ou créature garde une trace, inconvertible en souvenir. La récurrence est plus passée que tout passé remarquable, que tout passé convertible en présent. Créature, mais orpheline de naissance ou athée ignorant sans doute son Créateur, car si elle le connaissait elle assumerait encore son commencement. La récurrence de soi-même renvoie en deça du présent où toute identité identifiée dans le Dit se constitue: elle est d'ores et déjà constituée lorsque l'acte de constitution vient seulement pour prendre origine. Mais pour que se produise dans l'étirement de l'*essence*, sortant comme un fil incolore de la quenouille des Parques, une rupture du Même, la nostalgie du retour et la chasse au Même et les retrouvailles et cette clarté où se joue la conscience, pour que se produise cet écart de soi et cette reprise – la rétention et la protention par lesquelles tout présent est re-présentation – il faut derrière toutes les articulations de ces mouvements la récurrence du *soi-même*. La découverte de l'être à lui-même s'y love; sans quoi l'*essence* exonérée d'elle-même, constituée dans le temps immanent, ne posera que des points indiscernables;⁹ ensemble, certes, mais ne contrariant ni n'accomplissant aucun destin. Rien ne *se fera*. La rupture de l'«éternel repos» par le temps où l'être se fait conscience et conscience de soi en s'égalant après la rupture, suppose le soi-même. Présenter le noeud de l'ipséité dans le fil droit de l'*essence* sur le modèle de l'intentionnalité du *pour soi*, ou comme l'ouverture de la réflexion sur soi, c'est poser une nouvelle ipséité derrière l'ipséité qu'on voudrait réduire.

Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative comme il y prétend dans les jeux et les figures de la conscience en marche vers l'unité de l'Idée, où, coïncidant avec lui-même, libre en

⁹ La singularité du sujet n'est pas l'unicité d'un apax. Elle ne tient pas, en effet, à une qualité distinctive quelconque comme les empreintes digitales qui en ferait un unicum incomparable et qui, principe d'individuation, vaudrait à cette unité un nom propre et, à ce titre, une place dans le discours. L'identité du soi-même n'est pas l'inertie d'une quiddité individuée grâce à une différence spécifique ultime inhérente au corps ou au caractère ni grâce à l'unicité d'une conjoncture naturelle ou historique. Elle est dans l'unicité de l'assigné.

tant que totalité ne laissant rien au dehors, et, ainsi, pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation: conscience de soi. Le *Soi-même* s'hypostasie autrement: il se noue indénouable dans une responsabilité pour les autres. Intrigue an-archique car elle n'est ni l'envers de quelque liberté, de quelque libre engagement pris dans un présent ou dans un passé remémorable, ni une aliénation d'esclave, malgré la *gestation de l'autre dans le même* que cette responsabilité pour autrui, signifie. Dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le «s'offrir» – pour souffrir et pour donner – et, ainsi, un et unique *d'emblée dans la passivité*, ne disposant de rien, qui lui permettrait de *ne pas céder* à la provocation; *un*, réduit à soi et comme contracté, comme expulsé en soi hors l'être. Exil ou refuge en soi sans conditions ni soutien, loin des couvertures et des excuses que présente abondamment l'essence exhibée dans le Dit. Dans la responsabilité en tant qu'assigné ou élu – du dehors, assigné comme irremplaçable – s'accuse le sujet dans sa peau – mal dans sa peau – tranchant sur toute relation, individu à l'instar d'un étant désignable comme τὸδὲ τί. A moins que le Dit ne tienne de l'unicité du Soi-même assigné dans la responsabilité, l'unité idéale nécessaire à l'identification du divers par laquelle, dans l'amphibologie de l'être et de l'étant, signifie *l'étant*. L'hypostase s'expose sur le mode d'un accusatif comme soi-même, avant d'apparaître dans le Dit du savoir, comme porteur d'un nom. C'est cette façon d'offrir sa passivité comme un envers sans endroit que cherchait à approcher la métaphore d'un son qui ne serait audible que dans son écho.

En deçà du retour à soi de la conscience, cette hypostase se montre – quand elle se montre – sous le masque d'emprunt de l'être. L'événement où s'accuse cette unité ou cette unicité de l'hypostase n'est pas le saisissement de soi dans la conscience; il est une assignation à répondre sans dérobade, qui assigne le soi comme soi. En deçà du jeu de l'être, en deçà du présent, plus vieux que le temps de la conscience accessible au souvenir, dans son «profond jadis, jadis jamais assez», le soi-même s'expose comme hypostase à qui l'être qu'il est comme étant, n'est qu'un

masque. Il porte son nom comme nom d'emprunt, comme pseudonyme, comme pro-nom. En soi, le soi-même est l'un ou l'unique séparé de l'être.

Le soi-même de la conscience n'est donc pas à nouveau une conscience, mais un terme en hypostase. C'est de par cette hypostase qu'émerge substantivement la personne comme une identité injustifiable par elle-même et en ce sens empirique ou contingente, mais résistant dans sa stance à l'érosion du temps et de l'histoire, c'est-à-dire frappée par la mort toujours violente et prématurée. Identité d'avant le «pour soi», elle n'est pas le «modèle réduit» ou germinal de la relation de soi à soi qu'est la connaissance. Ni vision de soi par soi, ni manifestation de soi à soi, le soi-même ne coïncide pas avec l'identification de la vérité, ne se dit pas en termes de conscience, de discours et d'intentionnalité. L'identité injustifiable de l'ipséité s'exprime en des termes comme moi, je, soi-même, et – tout ce travail tend à le montrer – à partir de l'âme, de la sensibilité, de la vulnérabilité, de la maternité et de la matérialité qui décrivent la responsabilité pour les autres. Le «point d'appui» où se produit ce retournement de l'être sur lui-même que l'on appelle savoir ou Esprit, désigne donc la singularité par excellence, susceptible, certes, d'apparaître dans un langage indirect, sous un nom propre, comme un *étant*, de se placer ainsi au bord de la généralité, caractéristique de tout Dit, et de s'y référer à l'*essence*; mais, auparavant non-quiddité – personne – revêtue d'un être de pur emprunt, qui masque sa singularité sans nom en lui conférant un rôle, le point d'appui de l'Esprit est pronom personnel. Si le retour à soi de la connaissance – la vérité originelle de l'être – la conscience – peut s'accomplir, c'est que s'est déjà produite une récurrence de l'ipséité. Inversion dans le processus de l'*essence*: une retraite *hors le jeu* que l'être joue dans la conscience – c'est-à-dire précisément une retraite *en soi* qui est un exil en soi – sans fondement en rien d'autre – une in-condition. Retraite exclusive de toute spontanéité et, par conséquent, toujours déjà faite, déjà passée. L'ipséité est non pas un point abstrait, centre d'une rotation, identifiable à partir de la trajectoire tracée par ce mouvement de la conscience, mais un point d'ores et déjà identifié du dehors, n'ayant pas à s'identifier au présent, ni à «décliner» son identité, déjà plus vieux que le temps de la conscience.

L'identité «déjà accomplie», le «fait» ou le «déjà fait» que le soi-même apporte à la conscience et au savoir, ne renvoie pas mythiquement à une durée d'avant la durée – à une trame qui encore se serait détendue pour permettre une flexion sur soi du pour soi. Le soi-même est une torsion irréductible au battement de la conscience de soi, de la détente et des retrouvailles du Même. Le soi-même vient d'un passé qui ne saurait se souvenir, non pas parce que situé très loin en arrière, mais parce que le soi-même, incommensurable avec la conscience qui toujours s'égale, n'est pas «fait» pour le présent. Le soi-même, inégalité à soi, déficit en être, passivité ou patience et ainsi, dans sa passivité, ne s'offrant pas au souvenir, n'«affectant» pas la contemplation rétrospective, est dans ce sens indéclinable, d'une indéclinabilité qui n'est pas celle d'une actualité pure. Identité du singulier, ne se modifiant que dans l'érosion du vieillissement, dans la permanence d'une perte de soi. Indicible et, par là même, injustifiable. Ces qualifications négatives de la subjectivité du *soi-même*, ne consacrent pas un je ne sais quel mystère ineffable, mais confirment l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique – c'est-à-dire in-dividuelle – du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer, et, par conséquent, pour se montrer si ce n'est sous un masque de comédie pour se nommer autrement que par un pro-nom. Cet empêchement est la positivité de l'Un. *En un certain sens*, atomique, car sans repos en soi, car «de plus en plus un» jusqu'à l'éclatement, à la fission, à l'ouverture. Que cette unité soit torsion et inquiétude, irréductible à la fonction que le soi-même exerce dans l'ontologie accomplie par la conscience, laquelle, par le soi-même, opère son retour sur elle-même – voilà le problème. Comme si l'unité atomique du sujet s'exposait au dehors en respirant, en dépouillant sa substance ultime jusqu'aux muqueuses du poumon, ne cessait de se fendre.

Le soi-même ne repose pas en paix sous son identité, et cependant son in-quiétude n'est pas scission dialectique, ni processus égalisant la différence. Son unité ne s'ajoute pas seulement à un contenu quelconque de l'ipséité comme l'article indéterminé qui substantifie, en le «nominalisant» et en le thématissant, jusqu'au verbe. L'unité, ici, précède tout article et tout processus: elle est, en quelque façon, le contenu lui-même,

la recurrence n'étant qu'une «surenchère» de l'unité. Unité dans sa forme et dans son contenu, le soi-même est singularité, en deçà de la distinction du particulier et de l'universel. Rapport si l'on veut, mais sans disjonction des termes qui se tiennent en rapport, rapport qui ne se ramène pas à l'ouverture intentionnelle sur soi, ne répète pas purement et simplement la conscience où l'être se recueille comme la mer recueille les ondes qui viennent de lécher le rivage. Le moi est en soi non pas comme la matière qui, parfaitement épousée par sa forme, est ce qu'elle est, parfaitement ; le moi est en soi comme dans sa peau, c'est-à-dire déjà à l'étroit, mal dans sa peau comme si l'identité de la matière reposant sur elle-même, cachait une dimension où se peut un recul en deçà de la coïncidence immédiate, une matérialité plus matérielle que toute matière – c'est-à-dire telle que l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage, en marque la passivité plus passive que toute passivité de l'effet. Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral «pour l'autre» est l'ultime sens et qui est la signifiante même de la signification. Cet *en deçà* de l'identité ne revient pas au *pour soi* où l'être se reconnaît dans sa différence au-delà de son identité immédiate. Il faut dire l'irrémissibilité et, au sens étymologique du terme, l'angoisse de cet *en soi* du Soi-même. Angoisse qui n'est pas l'existential «être-pour-la-mort», mais la constriction d'une «entrée dans le dedans» ou «en deçà» de toute extension. Non pas une fuite dans le vide, mais une allée dans le plein, l'anxiété de la contraction et de l'éclatement.¹⁰ La relation décrite ainsi où le sujet est immolé sans se fuir – sans s'extasier – sans prendre distance à l'égard de soi mais où il est pourchassé en soi, en deçà

¹⁰ L'analyse heideggerienne décrit l'angoisse de la limitation de l'être. Dans la mesure où cette analyse ne doit pas se lire comme simplement psychologique ou anthropologique – elle nous enseigne que la forme (qui selon notre tradition philosophique définit l'être) est toujours trop petite pour l'être. La définition qui, forme, «formosité», est beauté, éclat et apparoir, est aussi strangulation, c'est-à-dire précisément angoisse. Sous les espèces anthropologiques de l'être fini – entendu comme être-existant-pour-la-mort, se produirait donc la disproportion entre l'être et sa phénoménalité, le fait que l'être est à l'étroit dans sa manifestation. La mesure de la détermination serait aussi la mauvaise mesure d'une tunique de Nessus. Mais l'angoisse comme être-pour-la-mort, est aussi l'espoir de gagner le large du non-être. La possibilité de la délivrance (et la tentation du suicide) se lève dans l'anxiété de la mort : comme néant, la mort est une ouverture où s'engloutit avec l'être l'angoisse de sa définition. Par contre, en tant qu'étranglement de l'«allée dans le plein» l'anxiété est la récurrence du soi-même, mais sans évasion, sans dérobade : c'est-à-dire une responsabilité plus forte que la mort et que Platon, à sa façon, affirme dans le Phédon en condamnant le suicide (62b).

du repos, en soi, en deçà de sa coïncidence avec soi – cette récurrence que l'on peut certes, dire négativité (mais négativité antérieure au discours qui est la patrie irrécusable de la négativité dialectique), cette récurrence de la contraction – est Soi.

La négativité de l'*en soi*, sans l'ouverture du néant, pénétrant le plein – *en soi* au sens de *an sich* et *in sich* – derrière la distinction du repos et du mouvement, du *chez soi* et de l'errance, de l'égalité et de la différence – nous rappelle les formules du Parménide relatives à l'instant où l'Un «se trouvant en mouvement . . . se met au repos et lorsque, étant en repos, pour le mouvement, il change son état» et où il faut qu'«il ne soit absolument en aucun temps» (156c). «Cette nature d'étrange sorte» qui «a sa situation dans l'entre deux du mouvement et du repos»¹¹ (156d) n'est pas une coupure du temps dans un point conservant dynamiquement – en puissance – la contradiction du présent et de l'avenir ou du passé, ni l'idéalité extra-temporelle dominant la dispersion temporelle – point et idéalité impliquant à leur façon, l'aventure ontologique – mais un *en deçà* exempt de toute référence de thématization, sans même que se lèvent en lui, comme une «démangeaison», des références à des références, exempte de toute germination dialectique, absolument stérile et pur, coupé absolument de l'aventure et de la réminiscence. Non-lieu, entre-temps ou contre-temps (ou malheur) en deçà de l'être et en deçà danéant thématizable comme l'être.

L'expression «dans sa peau» n'est pas de l'*en soi* une métaphore: il s'agit d'une récurrence dans le temps mort ou l'*entre-temps* qui sépare l'inspiration et l'expiration, la diastole et la systole du coeur battant sourdement contre la paroi de sa peau. Le corps n'est pas seulement l'image ou la figure – il est l'*en-*

¹¹ La notion même de l'en deçà est sans doute justifiée par ce texte du Parménide. Il s'agit d'une retraite, d'une anachorèse – qui ne va pas hors du monde pour s'y installer chimériquement, en force libérée du monde et douée de pouvoirs spirituels capables de triomphes ou d'échecs – ce qui serait encore présence au monde et à l'histoire d'un Etat ou d'une Eglise. Ce qui reviendrait à une hyperbole de relations ontologiques, logiques et archiques, amplification de l'ordre bien que recourant pour l'hyperbole au superlatif de l'au delà de l'être. Triomphe et échec, cela suppose la liberté personnelle et par conséquent, le Moi doué de souveraineté ou de principauté politique repos, ni cause en mouvement. L'anachorèse se «dans sa peau» que le, En deçà, le Moi est Soi, n'est plus de l'Être ni de l'Histoire, ni effet au présent essayi veut suggérer est personnelle et par conséquent, le Moi doué de souveraineté ou de principauté politique. En deçà, le Moi est Soi, n'est plus de l'être, ni de l'histoire, ni effet au repos, ni cause en mouvement. L'anachorèse «dans sa peau», le présent essayi veut le suggérer, est un mouvement du Moi en soi, hors l'ordre. La sortie de cette fouille souterraine, du plein dans le plein, mène à une région où, dans l'Autre, tout le poids de l'être se porte et se supporte.

soi-même de la contraction de l'ipséité et de son éclatement.¹² Contraction qui n'est pas une impossibilité de s'oublier, de se détacher de soi, dans le souci de soi. C'est une récurrence à soi à partir d'une exigence irrécusable de l'autre, devoir débordant mon être, devoir se faisant dette et passivité extrême en deçà de la tranquillité, encore toute relative, dans l'inertie et la matérialité des choses en repos, inquiétude et patience qui supportent en deçà de l'action et de la passion; dû débordant l'avoir, mais rendant le *donner* possible. Récurrence qui est «incarnation» et où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner, car cet autre est le cœur – et la bonté – du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme.

La récurrence de l'ipséité – l'incarnation – loin d'épaissir et de tuméfier l'âme, l'opprime et la contracte et l'expose nue à l'autre jusqu'à faire exposer par le sujet son exposition même laquelle risquerait de le vêtir; jusqu'à se faire la découverte de Soi dans le Dire. Le sujet incarné n'est pas un concept biologique. Le schéma que dessine la corporéité, soumet le biologique lui-même à une structure plus haute: dé-possession mais non point néant, car négativité empêtrée dans l'impossibilité de se dérober, sans aucun champ d'initiative: invraisemblable recul dans le plein du ponctuel, dans l'inextension de l'*un*. Responsabilité antérieure à tout engagement libre, le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres. L'ir-rémisssible culpabilité à l'égard du prochain est comme la tunique de Nessus de ma peau.

3°. *Le Soi*

Remontant maintenant à notre développement premier, il faut se demander si le repliement sur soi qui n'a même pas le privilège d'être l'acte de se replier, mais grâce auquel l'acte de la conscience retournant à elle-même, devient possible – si ce

¹² Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de l'«incarnation» – être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte. En deçà du zéro de l'inertie et du néant, en déficit d'être en soi et non pas dans l'être, précisément sans lieu où poser la tête, dans le non-lieu et, ainsi, sans condition, le soi-même se montrera porteur du monde – le portant, le souffrant, échec du repos et de la patrie, et corrélatif de la persécution – substitution à l'autre.

repliement passif ne coïncide pas avec la passivité an-archique de l'obsession? L'obsession n'est-elle pas une relation avec le dehors, antérieure à l'acte qui ouvrirait ce dehors? Passivité totale de l'obsession – plus passive que celle des choses. Les choses en effet supportent en «matière première» le logos kerygmaticque qui accuse leurs traits dans cette matière. C'est en tombant sous ce dire qui ordonne que la matière prend signification et se montre ceci ou cela – chose. Cette chute – ou ce cas – pur abandon au logos, sans égard pour la proposition qui fera de la chose le récit auquel le logos appartient – est l'essence de l'accusatif. Le logos qui informe la matière première en la rappelant à l'ordre – est accusation ou catégorie. Mais l'obsession est anarchique. Elle m'accuse en deçà de la matière première. Car la catégorie s'empare de la matière en se modelant encore sur ce qui reste de résistance, d'impénétrabilité – ou de puissance – dans cette matière, dans cet «être en puissance». La matière première présentée comme être en puissance, c'est encore de la puissance dont la forme tient compte. Ce n'est pas par hasard que Platon nous enseigne l'éternité de la matière, et que pour Aristote la matière est cause. Telle est la vérité de l'ordre des *choses*. L'ordre des choses auquel reste fidèle la philosophie occidentale, laquelle est peut-être la réification elle-même – ignorant la passivité absolue d'en deçà de l'activité et de la passivité – qu'apporte l'idée de la création.¹³ Les philosophes ont toujours voulu penser la création en termes d'ontologie, c'est-à-dire en fonction d'une matière préexistante et indestructible.

Dans l'obsession, l'accusation de la catégorie se mue en un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre: accusation sans fondement, certes, antérieure à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persécutrice. Elle dépouille le Moi de sa superbe et de son impérialisme dominateur de moi. Le sujet est à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être comme l'*un* dans la première hypothèse du *Parménide*, sans fondement: précisément «en réduit à soi» et, ainsi, sans condition. Dans sa peau. Non point au repos sous une forme, mais mal dans sa peau, encombré et comme bouché par soi, étouffant sous soi-même, insuffisamment ouvert,

¹³ Cette liberté enveloppée dans une responsabilité qu'elle n'arrive pas à endosser – est la façon de la créature, de la passivité illimitée du Soi, de l'in-condition du Soi.

astreint à se dé-prendre de soi, à respirer plus profondément, jusqu'au bout, à se dé-posséder jusqu'à se perdre. Cette perte a-t-elle pour terme le vide, point zéro et paix des cimetières, comme si la subjectivité du sujet ne signifiait rien? Ou l'encombrement par soi et la souffrance de la constriction dans sa peau, mieux que des métaphores, suivent le trope exact d'une altération de l'*essence* qui s'inverse – ou s'invertit – dans une récurrence où l'expulsion de soi hors soi est sa substitution à l'autre – ce qui signifierait proprement le Soi se vidant de lui-même? Récurrence qui serait l'ultime secret de l'incarnation du sujet – antérieure à toute réflexion, à toute «aperception», d'en deçà de toute position, un «endettement» d'*avant tout emprunt*, non assumé, anarchique, subjectivité d'une passivité sans fond, «toute cousue» d'assignation, comme l'écho d'un son, qui précéderait la résonance de ce son. Passivité dont la source active n'est pas thématizable. Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent; passivité de la persécution. Mais passivité qui ne mérite l'épithète d'intégrale ou d'absolue que si le persécuté est susceptible de répondre du persécuteur. Le visage du prochain dans sa haine persécutrice peut, de par cette méchanceté même, obséder pitoyable – équivoque ou énigme que sans se dérober, seul le persécuté privé de toute référence (en tant que privé de tout recours et de tout secours – et c'est là son unicité ou son identité d'unique!) est à même de supporter. Subir *par* autrui, n'est patience absolue que si ce «par autrui» est déjà «pour autrui». Ce transfert – autre qu'intéressé, «autrement qu'essence» – est la subjectivité même. «Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte»,¹⁴ dans la souffrance subie demander cette souffrance (sans faire intervenir l'*acte* que serait l'exposition de l'autre joue), ce n'est pas tirer de la souffrance une vertu magique quelconque de rachat, mais dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui. La persécution ne vient pas s'ajouter à la subjectivité du sujet et à sa vulnérabilité; elle est le mouvement même de la récurrence. La subjectivité comme l'*autre dans le* même – comme

¹⁴ «Lamentations» 3, 30.

inspiration – est la mise en question de toute affirmation «pour soi», de tout égoïsme renaissant dans cette récurrence même. (La mise en question qui n'est pas une mise en échec!). La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question¹⁵ en guise d'exposition totale à l'offense, dans la joue tendue vers celui qui frappe. Responsabilité antérieure au dialogue, à l'échange de questions et de réponses, à la thématization du Dit qui se superpose à ma mise en question par l'autre dans la proximité et qui, dans le Dire de la responsabilité, se produit comme digression.

La récurrence de la persécution dans le *soi-même*, est ainsi irréductible à l'intentionnalité où s'affirme, jusque dans sa neutralité de mouvement contemplatif, la volonté; où jamais le tissu du Même – la possession de soi dans un présent – n'est rompu; où, affecté, le Moi, en fin de compte, n'est affecté que par lui-même, librement. La subjectivité comme intentionalité se fonde en l'auto-affection en tant que auto-révélation, source d'un discours impersonnel. La récurrence du soi dans la responsabilité-pour-les-autres, obsession persécutrice, va à rebours de l'intentionnalité, de sorte que la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste, instinct de «bienveillance naturelle» ou amour. C'est dans la passivité de l'obsession – ou incarnée – qu'une identité s'individue unique, sans recourir à aucun *système* de références, dans l'impossibilité de se dérober sans carence, à l'assignation de l'autre. La re-présentation de soi la saisit déjà dans sa trace. Absolution de l'*un*, elle n'est ni une évasion,¹⁶ ni une abstraction; concrétude plus concrète que le simplement cohérent dans une totalité, car, *sous* l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage.

Obsédée de responsabilités qui ne remontent pas à des décisions prises par un sujet «contemplant librement», accusée par conséquent dans l'innocence, la subjectivité en soi est le rejet

¹⁵ Dans le rêve, trois fois répété, d'Otrepiev du *Boris Godounov* de Pouchkine, le faux Dmitri entrevoit sa future *souveraineté* à travers le rire équivoque du peuple: «... d'en haut Moscou m'apparaissait comme une fourmière en bas le peuple était en ébullition et me désignait en riant; j'étais saisi de honte et d'effroi et en me précipitant, la tête la première, je me réveillai». Rire au fond du geste qui me désigne, honte et effroi du Moi, «accusatif» où tout me désigne et m'assigne, réveil dans une chute «la tête la première» – incondition du sujet derrière sa souveraineté.

¹⁶ Toute idée d'évasion, comme toute idée de malédiction pesant sur une destinée, suppose déjà le Moi constitué à partir de soi et déjà libre.

vers soi – ce qui veut dire concrètement : accusée de ce que font ou souffrent les autres ou responsable de ce qu'ils font ou souffrent. L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui. Dans la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif qui n'est pas la suite d'une déclinaison qu'il aurait subi à partir du nominatif. Accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution, mais aussi persécution qui se retourne en expiation. Sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi. Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom *Se* de qui nos grammaires latines elles-mêmes « ignorent » le nominatif.

Plus je reviens à Moi, plus je me dépouille – sous l'effet du traumatisme de la persécution – de ma liberté de sujet constitué, volontaire, impérialiste – plus je me découvre responsable ; plus je suis juste – plus je suis coupable. Je suis « en soi » par les autres. Le psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même.¹⁷ Acculé à soi, en soi parce que sans recours à rien, en soi comme dans sa peau – et dans sa peau à la fois exposé à l'extérieur ce qui n'advient pas aux choses – et obsédé par les autres dans cette exposition nue, le soi ne prend-il pas sur soi, de par son impossibilité même de se dérober à son identité vers laquelle, persécuté, il se replie ? Un commencement ne se lève-t-il pas dans cette passivité ? L'indéclinabilité du Moi est l'irrémissibilité de l'accusation à l'égard de laquelle il n'est plus possible de prendre distance – à laquelle il n'est pas permis de se dérober. Cette impossibilité de prendre distance et de se dérober au Bien est une fermeté plus ferme et plus profonde que celle de la volonté qui est encore tergiversation.

Indéclinabilité indiquant l'anachronisme d'une dette précédant l'emprunt, d'une dépense débordant les ressources comme dans l'effort, elle serait exigence à l'égard de soi sans que se mesurent par la réflexion sur soi – comme dans le pour soi – les possibles ; exigence à l'égard de soi sans que le soi réponde à

¹⁷ La passivité du Soi dans l'en soi, ne rentre pas dans le cadre de la distinction entre attitude et catégorie – la catégorie étant obtenue comme le veut Eric Weil par la réflexion sur l'attitude qui est une libération à l'égard de l'attitude et de sa particularité. Par rapport à la passivité ou à la patience du Soi, l'attitude est déjà liberté et position. La passivité du Soi précède l'acte volontaire s'aventurant vers le projet et même la certitude qui, dans la vérité est coïncidence avec soi. Le Soi-même est en deçà de la coïncidence avec soi.

l'exigence se montre en guise de complément d'objet direct – ce qui supposerait une égalité entre soi et soi; exigence à l'égard de soi, sans égard pour les possibles, c'est-à-dire par delà toute équité-une telle exigence se produit sous les espèces d'une accusation précédant la faute, portée contre soi malgré sa propre innocence et, dans l'ordre de la contemplation, simplement insensé. Accusation extrême excluant la déclinabilité de soi – laquelle aurait consisté à mesurer les possibles en soi pour s'accuser de ceci ou de cela, de s'accuser du commis – fût-il commis en guise de péché originel – accusation qui pèse sur le soi en tant que soi: exigence sans considération pour soi. Passion infinie de la responsabilité allant, dans son retour sur soi, plus loin que son identité¹⁸ – en deçà ou au-delà de l'être et du possible – mettant l'être en soi en déficit, en susceptibilité d'être traité comme grandeur négative.

Mais comment la passivité du soi devient-elle une «prise sur soi»? Cela ne présuppose-t-il pas – à moins d'être un jeu verbal – une activité derrière la passivité absolument an-archique de l'obsession, une liberté clandestine et dissimulée? A quoi bon alors tout l'exposé mené jusqu'ici? Nous avons répondu à cette question à l'avance par la notion de la *Substitution*.

4°. *La substitution*

En exposant l'en soi de la subjectivité persécutée, a-t-on en effet été assez fidèle à l'an-archie de la passivité? En disant la récurrence du moi à soi, a-t-on été assez affranchi des postulats de la pensée ontologique où l'éternelle présence à soi soutend, en guise de recherche, jusqu'à ses absences, où l'être éternel, dont les possibles sont aussi des pouvoirs, assume toujours ce qu'il subit et quelle que soit sa soumission, ressurgit toujours comme le *principe* de ce qui lui arrive? Car c'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'an-archique passivité, que la pensée qui nomme la créature diffère de la pensée ontologique. Il ne s'agit pas de justifier ici le contexte théologique de celle-là, car le mot créature désigne une signification plus

¹⁸ Identité non pas d'une Ame en général, mais de moi, car en moi seul l'innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser l'innocence de l'autre, demander à l'autre plus qu'il ne doit, est criminel.

vieille que le contexte tissé autour de ce nom. Dans ce contexte – dans ce Dit – s’efface déjà la dia-chronie absolue de la création, refractaire au rassemblement en présent et en représentation alors que, dans la création, l’appelé à être, répond à un appel qui n’a pu l’atteindre, puisque, issu du néant, il a obéi avant d’entendre l’ordre. Ainsi, dans la création *ex-nihilo* – à moins qu’elle ne soit pur non-sens – une passivité sans retournement en assumption est pensée et, ainsi, le soi comme créature est pensé, dans une passivité «plus passive» que la passivité de la matière c’est-à-dire en deçà de la virtuelle coïncidence d’un terme avec lui-même. Le *soi-même* doit être pensé en dehors de toute coïncidence substantielle de soi avec soi et sans que la coïncidence soit, comme le veut la pensée occidentale unissant subjectivité et substantialité, la norme déjà commandant toute non-coïncidence, la commandant sous les espèces de la recherche qu’elle suscite. Dès lors, la récurrence à soi peut ne pas s’arrêter à soi, mais aller en deçà de soi, *dans* la récurrence à soi aller en deçà de soi. A ne revient pas, comme dans l’identité, à A, mais recule en deçà de son point de départ. La signification de la responsabilité pour autrui – non assumable par une liberté quelconque – ne se dit-elle pas selon ce trope? Loin de se reconnaître dans la liberté de la conscience qui se perd et se retrouve, qui en tant que liberté, détend l’ordre de l’être pour le réintégrer dans la libre responsabilité, la responsabilité pour l’autre, la responsabilité de l’obsession, suggère la passivité absolue d’un *soi* qui n’a jamais eu à s’écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s’identifier en se reconnaissant dans son passé, mais dont la récurrence est ma contraction, une allée en deçà de l’identité, rongant cette identité même – identité se rongant – dans un remords. La responsabilité pour autrui qui n’est pas l’accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l’Essence, n’a pas attendu la liberté où aurait été pris l’engagement pour autrui. Je n’ai rien fait et j’ai toujours été en cause: persécuté. L’ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l’identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous. La responsabilité pour les autres n’a pas été un retour à soi, mais une crispation, irrébutable que les limites de l’identité ne peuvent pas retenir. La récurrence se fait identité en faisant éclater les limites de l’identité, le *principe* de l’être en moi,

l'intolérable repos en soi de la définition. Soi – en deçà du repos : impossibilité de revenir de toutes choses pour ne «se soucier que de soi», mais tenir à soi en se rongéant. La responsabilité dans l'*obsession* est une responsabilité du moi pour ce que le moi n'avait pas voulu c'est-à-dire pour les autres. Cette anarchie de la récurrence à soi, au-delà du jeu normal de l'action et de la passion où se maintient – où *est* – l'identité de l'être, en deçà des limites de l'identité, cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'une identité trahie – que peut-elle d'autre sinon la substitution de moi aux autres? Non aliénation cependant – parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné. *Par* l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau.

Dans cette substitution où l'identité s'invertit, dans cette passivité plus passive que la passivité conjointe de l'acte, au-delà de la passivité inerte du désigné, le soi s'absout de soi. Liberté? Liberté autre que celle de l'initiative. Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation*. Au bout de la passivité, le Soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation : dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques. Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement se libère de tout autre et de soi. Sa responsabilité pour l'autre – la proximité du prochain ne signifie pas soumission au non-moi, elle signifie une ouverture où l'*essence* de l'être se dépasse dans l'inspiration – est une ouverture dont la respiration est une modalité ou l'avant-goût ou, plus exactement, dont elle garde l'arrière-goût. En dehors de toute mystique, dans cette respiration – possibilité de tout sacrifice pour autrui – activité et passivité se confondent.

Contre la vénérable tradition à laquelle se réfère Hegel, pour qui le moi est une égalité avec soi-même et, par conséquent,

le retour de l'être à lui-même comme universalité concrète, de l'être qui s'est séparé de soi dans l'universalité du concept et de la mort – vue à partir de l'obsession de la passivité, de soi, anarchique, s'accuse, derrière l'égalité de la conscience, une inégalité. Inégalité qui signifie non pas une inadéquation quelconque de l'être apparent à l'être profond ou sublime, ni une remontée vers une innocence originelle (telle que l'inégalité du moi à lui-même chez Nabert, fidèle, peut-être à la tradition où la non-coïncidence n'est que privation), mais une inégalité dans le soi-même par substitution, escapade – sans lendemain, mais à nouveau, tentée le surlendemain – hors le concept, unicité, sous l'assignation, de la responsabilité, par cette assignation ne trouvant pas de repos en soi; soi sans concept, inégal dans l'identité, se signifiant à la première personne c'est-à-dire précisément dessinant le plan du Dire, se produisant dans le Dire *moi* ou *je*, c'est-à-dire absolument différent de tout autre moi, c'est-à-dire ayant un sens malgré la mort, ouvrant, contre l'ontologie de la mort un ordre où la mort peut ne pas être reconnue. Identité *en diastase*, la coïncidence en venant à faillir à elle-même, Soi dans la récurrence identificatrice où je me trouve rejeté en deçà de mon point de départ! Soi déphasé par soi, oublié de soi, oublié dans la morsure sur soi, dans la référence à soi par le *se ronger* du remords. Ce ne sont pas là des événements arrivant à un Moi empirique – c'est-à-dire déjà posé et pleinement identifié – à titre d'épreuve qui l'amènerait à «plus de conscience de soi» et le rendraient plus à même de «se mettre à la place des autres». Ce que l'on appelle ici «soi-même» et où «l'autre dans le même», où l'inspiration, suscite la respiration, le pneuma même du psychisme, précède cette empirie qui, partie de l'être, de l'univers, de l'Etat est déjà conditionnée dans un système, Ici, on essaye de dire l'incondition du sujet laquelle n'a pas le statut d'un principe. Une condition qui confère un sens à l'être lui-même et accueille sa gravité: c'est comme reposant sur un Soi, *supportant* tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et l'essence en événement. Le Soi est Sub-jectum: il est sous le poids de l'univers – responsable de tout. L'unité de l'univers n'est pas ce que mon regard embrasse dans son unité de l'aperception; mais ce que de toutes parts m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire. Dans ce sens, l'idée qu'on me

cherche dans les espaces intersidéraux, n'est pas une fiction de la science-fiction, mais exprime ma passivité de Soi.

Le Soi est ce qui invertit l'oeuvre droite, imperturbable et sans exemption, où se déroule l'essence de l'être. Etre en-soi, acculé à soi, au point de se substituer à tout ce qui vous pousse dans ce non-Lieu, c'est précisément cela être en-soi, gisant en soi «au-delà de l'essence». L'anachorèse du Moi en Soi – en deça de son identité – dans l'Autre, l'expiation supportant le poids du non-moi, n'est ni triomphe, ni échec. Echouer suppose déjà une liberté et l'impérialisme d'un Moi politique ou ecclésiastique c'est-à-dire une histoire de «moi's» constitués et libres. Le Soi comme expiation est en deça de l'activité et de la passivité.

Contrairement à la vision des penseurs comme Fink ou Jeanne Delhomme, qui parmi les conditions du monde, revendiquent une liberté sans responsabilité, une liberté de jeu, nous distinguons dans l'obsession une responsabilité qui ne repose sur aucun engagement libre. Responsabilité dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix. Sans choix qui ne peut passer pour violence qu'à une réflexion abusive ou hâtive et imprudente, car il précède le couple liberté non-liberté; mais par là même instaure une vocation allant au delà du destin limité – et égoïste – de celui qui n'est que *pour soi* et se lave les mains des fautes et malheurs qui ne commencent pas dans sa liberté ou dans son présent. Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et désintéressement; le *pour soi* signifiant conscience de soi, le *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers. Cette façon de répondre sans engagement préalable – responsabilité pour autrui – est la fraternité humaine

¹⁹ Toutes les descriptions du *visage* dans les trois études finales de la deuxième édition de notre livre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* qui relatent l'ambiguïté ou l'énigme même de l'an-archie: l'Illéité de l'Infini dans le visage comme trace du retrait que l'Infini en tant qu'infini accomplit avant de venir, et qui ordonne Autrui à ma responsabilité – demeurent descriptions du non-thématisable – de l'an-archique et par conséquent ne mènent à aucune thèse théo-logique. Le langage peut cependant en parler fût-ce par abus et ainsi il confirme l'impossibilité pour l'an-archique de se constituer en souveraineté, ce qui implique l'in-condition même de l'anarchie. Mais l'emprise du langage sur l'an-archique n'est pas une maîtrise – sans cela encore l'anarchie serait subordonnée à l'*arché* de la conscience. Cette emprise est lutte et douleur de l'expression. – D'où vient le discours et la nécessité de l'*arché* de la souveraineté et de l'Etat – nous le disons plus loin (ch. V, pp. 199 et ss.). Il est clair aussi que dans notre façon d'interpréter la signifiante, la pratique (et le religieux inséparable de la pratique), se définit par l'an-archique. La théologie ne serait possible que comme la contestation du religieux pur, ne le confirmant que par ses échecs ou par sa lutte.

elle-même, antérieure à la liberté. Le visage de l'autre dans la proximité – plus que représentation – est trace irréprésentable, façon de l'Infini. Ce n'est pas parce que, parmi les êtres, existe un Moi, être poursuivant des fins que l'Être prend une signification et devient univers. C'est parce que dans l'approche s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini – trace d'un départ, mais trace de ce qui, dé-mesuré n'entre pas dans le présent et invertit l'*arché* en anarchie – qu'il y a délaissement d'autrui, obsession par lui, responsabilité et Soi.¹⁹ Le non interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. Rien n'est jeu. Ainsi se transcende l'être.

Ce n'est pas seulement que le moi serait un être doué de certaines qualités, dites morales, qu'il porterait comme une substance porte des attributs ou qu'elle revêt comme des accidents dans son devenir; c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être, de se mettre «à l'envers», et, si on peut dire, le fait d'«autrement qu'être», sujétion qui n'est ni néant, ni produit d'une imagination transcendante. On n'entend pas dans toute cette analyse ramener un *étant* que serait le Moi à l'acte de se substituer qui serait l'être de cet étant. La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l'en deçà de de l'alternative acte-passivité, l'exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n'est dans le Dit qui les thématise. La récurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être.²⁰ Être-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est por-

²⁰ On pourrait être tenté de considérer la substitution comme l'être de l'étant qu'est le moi. Et, certes, l'en deçà du Moi ne se prête à notre dire qu'en se référant à l'être dont il se retire et qu'il défait. Le dit du langage, dit toujours l'être. Mais l'instant d'une énigme le langage rompt aussi ses conditions comme dans le dire sceptique et dit une signification d'avant l'événement, un avant-l'être. Les événements arrivent à des sujets qui les subissent ou les provoquent. Les verbes par lesquels se disent les événements, les noms par lesquels se disent les sujets se formalisent jusqu'au verbe *être* et jusqu'au nom *être*. L'homonyme est ici une amphibologie extrême où la différence repose non sur un genre commun, mais uniquement sur la communauté du mot – le langage se montrant ainsi tout autre chose qu'une doublure de pensées. Le soi-même et la substitution n'entrent pas dans ce cadre. La défection ou déjà défaite de l'identité du Moi – ce qui peut, à la rigueur, se dire événement du Soi-même – précède tout événement subi ou mené par un sujet. En deçà, qui s'exprime précisément dans le terme anarchie. Identité défaite jusqu'au bout, sans se refaire en l'autre, en deçà de la trans-substantiation en un autre avatar et la «mise à la place d'un autre», car

ter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre.²¹

Pourquoi Autrui me concerne? Que m'est Hécube? Suis-je le gardien de mon frère? – ces questions n'ont de sens que si on a déjà supposé que le Moi n'a souci que de soi, n'est que souci de soi. Dans cette hypothèse, en effet, il reste incompréhensible que le hors-de-Moi absolu – Autrui – me concerne. Or, dans la «préhistoire» du Moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruïsme, c'est la religiosité de soi.

C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple «après-vous-Monsieur». L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité. Toute accusation et persécution, comme toute louange, récompense, punition inter-personnelles supposent la subjectivité du Moi, la substitution – la possibilité de se mettre à la place de l'autre qui renvoie au transfert du «par l'autre» au «pour l'autre» et, dans la persécution, de l'outrage infligé par l'autre à l'expiation de sa faute par moi. Mais l'accusation absolue, antérieure à la liberté, constitue la liberté qui, allié au Bien, situe au delà et en dehors de toute *essence*.

ne *reposant* pas en autrui, mais demeurant en soi-même sans repos; réquisition sans dérobade possible qui, en tant que l'irremplaçable même, est unicité.

²¹ Le tourbillon: souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur etc. s'arrête à moi. Moi – c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances – et de toutes les fautes. Même de la faute de mes persécuteurs, ce qui revient à subir l'ultime persécution, à subir absolument. – Ce n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement compterait ici. Cet élément de «pure brûlure», pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en «souffrance assumée» où s'annulerait le «pour-l'autre» de la sensibilité, c'est-à-dire son *sens* même. Ce moment du «pour rien» dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible. L'incarnation du Soi et ses possibilités de douleur gratuite doivent être comprises en fonction de l'*accusatif* absolu du Soi, passivité en deçà de toute passivité au fond de la matière se faisant chair. Mais il faut apercevoir dans le caractère anarchique de la souffrance – et avant toute réflexion – une souffrance de la souffrance, une souffrance «à cause» de ce que ma souffrance a de pitoyable, qui est une souffrance «pour Dieu» qui souffre de ma souffrance. Trace «anarchique» de Dieu dans la passivité.

Tous les transferts du sentiment par lesquels les théoriciens de la guerre et de l'égoïsme originels expliquent la naissance de la générosité – (il n'est pas sûr d'ailleurs que la guerre ait été «au commencement» et avant les autels) – n'arriveraient pas à se fixer dans le moi s'il n'était pas de tout son être, ou plutôt de tout son dés-intéressement, *soumis* non pas comme la matière, à la catégorie, mais soumis à l'accusatif illimité de la persécution – soi, otage, déjà substitué aux autres. «Je est un autre» – mais sans l'aliénation rimbaldienne, hors de tout lieu, en soi – en deçà de l'autonomie de l'auto-affection et de l'identité reposant sur elle-même. En subissant passivement le poids de l'Autre, appelée par là-même à l'unicité, la subjectivité n'appartient plus à l'ordre où l'alternative de l'activité et de la passivité conserve son sens. Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité.

Le Moi n'est pas un étant «capable» d'expiation pour les autres : il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine), comme si l'unité et l'unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l'autre. Dans ce sens le Soi est bonté ou sous l'exigence d'un abandon de tout avoir, de tout à *soi* et de tout *pour soi*, jusqu'à la substitution. La bonté est – nous l'avons dit – le seul attribut qui n'introduise pas de multiplicité dans l'*Un* qu'est le sujet, car distincte de l'Un. Se montrant à l'un, elle ne serait plus bonté en lui. La bonté me revêt dans mon obéissance au Bien caché.

L'individuation ou la surindividuation du Moi qui consiste à être en soi, dans sa peau, sans partager le *conatus essendi* de tous les êtres qui sont êtres en soi, l'individuation et la surindividuation qui consiste, pour moi, à n'être à l'égard de tout ce qui est que parce que je suis *par égard* pour tout ce qui est – c'est l'expiation de l'être. Le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté.

5°. *La Communication*

C'est à partir de la subjectivité comprise comme soi – à partir de l'*excidence* et de la dépossession, de la contraction où le Moi ne s'apparaît pas, mais s'immole – que la relation avec l'autre peut être communication et transcendance et non pas toujours

une autre façon de rechercher la certitude, ou la coïncidence avec soi. Coïncidence avec soi d'où on prétend, paradoxalement, tirer la communication.²² Sans prendre au sérieux le renversement radical – allant de la connaissance à la solidarité – que représente la communication par rapport au dialogue intérieur – à la connaissance de soi – pris pour le trope de la spiritualité; en recherchant, pour la communication, une assurance contre tout risque et sans se demander si le dialogue intérieur n'est pas redevable à la solidarité qui porte la communication. Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même. Le rapport avec l'autre précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication.

La communication serait précisément impossible si elle devait commencer dans le Moi, sujet libre à qui tout autre ne serait que limitation invitant à la guerre, à la domination, à la précaution et au renseignement. Se communiquer c'est s'ouvrir certes; mais l'ouverture n'est pas entière, si elle guette la reconnaissance. Elle est entière non pas en s'ouvrant au «spectacle» ou à la reconnaissance de l'autre, mais en se faisant responsabilité pour lui. Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution – le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité – c'est en somme la thèse du présent ouvrage. L'ouverture de la communication n'est pas un simple changement de place pour

²² La substitution opérant dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité et mettant en faillite sa récurrence (mais, cela, dans l'impossibilité pour moi de me dérober à la substitution, laquelle confère l'unicité à cette identité, toujours en faillite, du Soi-même) la substitution est une communication de l'un à l'Autre et de l'Autre à l'un sans que les deux relations aient le même sens; contrairement à la réversibilité de la voie à double sens ouverte à la circulation des informations et où le sens est indifférent. On a montré, plus haut, cette dissymétrie de la communication dans l'analyse de la proximité. C'est la proximité du tiers (voir plus loin ch. V) qui introduit, avec les nécessités de la justice, la mesure, la thématization, l'apparaître et la justice. C'est à partir du Soi et de la substitution que l'être aura un sens. L'être sera non-indifférent non pas parce qu'il serait vivant ou anthropomorphique, mais parce que – postulé par la justice qui est contemporanéité ou co-présence – l'espace appartient au sens de ma responsabilité pour l'Autre. Le partout de l'espace est le de-partout des visages qui me concernent et me mettent en question malgré l'indifférence qui semble s'offrir à la justice. L'être aura un sens en tant qu'univers et l'*unité* de l'univers sera en moi en tant que sujet-à-être. Ce qui veut dire – l'espace de l'univers se manifestera comme demeure des autres. En tant qu'habité par les autres qui me regardent se décrit l'eidos pré-géométrique de l'espace. Je supporte l'univers. Le Soi ne fait pas seulement l'unité de la société humaine, une dans ma responsabilité. L'unité de l'être a trait au soi.

situer une vérité au dehors au lieu de la garder en soi; l'étonnant, c'est l'idée ou la folie de la situer dehors. La communication viendrait-elle par surcroît? Ou le moi – substitution *dans* sa solidité d'identique – n'est-il pas solidarité commençant par porter à Autrus témoignage d'elle-même et, ainsi, avant tout, communication de la communication, signe de la donation du signe et non point transmission de n'importe quoi dans une ouverture? C'est singulièrement déplacer la question que de se demander si ce qui se montre dans cette ouverture est tel qu'il se montre, si son apparaître n'est pas apparence. Le problème de la communication ramené au problème de la vérité de cette communication pour celui qui la reçoit revient au problème de la certitude, de la coïncidence de soi avec soi, comme si la coïncidence était l'ultime secret de la communication et comme si la vérité n'était que dévoilement. L'idée que vérité peut signifier témoignage rendu de l'Infini,²³ n'est même pas soupçonnée. Dans cette pré-éminence de la certitude, l'identité de la substance se prend pour le moi, se dit monade et est dès lors incapable de communication sinon par miracle. On est porté alors à chercher une théorie de Cassirer à Binswanger, selon laquelle un dialogue préalable tient le Moi qui l'énonce plutôt que le Moi ne tient une conversation.

A la différence de tous ceux qui veulent fonder sur un dialogue et un *nous* originel, le surgissement des Moi's, et qui se réfèrent à une communication originelle, derrière la communication de fait (mais sans donner à cette communication originelle un autre sens que celui empirique, d'un dialogue ou d'une *manifestation* de l'un à l'autre, – ce qui présuppose le *nous* qu'il s'agit de fonder) et ramènent le problème de la communication au problème de sa certitude – nous supposons à la transcendance du langage une relation qui est non pas parole empirique, mais responsabilité c'est-à-dire aussi résignation (d'avant toute décision, dans la passivité) au risque d'un malentendu (comme dans l'amour, – a moins de ne pas aimer d'amour –, il faut se résigner à ne pas être aimé), au risque de la faute et du refus de la communication – responsabilité et substitution où se fonde aussi le Moi qui thématise. On ne pourra, certes, dire de la communication et de la transcendance que leur incertitude. Au contraire, aventure de la subjectivité, –

²³ Cf. plus loin ch. V, 2°.

autre que celle qui est dominée par le souci de se retrouver, autre que celle de la coïncidence de la conscience – la communication comportera l'incertitude. Eidétiquement: elle n'est possible que dans le sacrifice qui est l'approche de celui dont on est responsable. La communication avec autrui ne peut être transcendante que comme vie dangereuse, comme un beau risque à courir. Ces mots prennent leur sens fort, quand, au lieu de désigner seulement les défauts en certitude, ils expriment la gratuité du sacrifice. Dans le beau risque à courir, on n'a jamais suffisamment pensé au mot «beau». C'est comme antithétiques de la certitude et, en somme, de la conscience que ces termes prennent leur sens positif et ne sont pas l'expression d'un pisaller.

C'est par là seulement qu'Autrui absolument extérieur est proche jusqu'à l'obsession. Proximité et non pas vérité sur la proximité; non pas la certitude *sur* la présence d'Autrui, mais responsabilité pour lui sans la délibération et la compulsion de vérités où naissent les engagements, sans certitude. Responsabilité qui m'engage et qui m'engage avant toute vérité et toute certitude, rendant *oisieuse* la question de confiance et norme car, dans sa droiture la conscience n'est pas que naïveté et opinion.²⁴

Le langage éthique auquel nous avons eu recours, ne procède pas d'une expérience morale spéciale, indépendante de la description jusqu'alors poursuivie. La situation éthique de la responsabilité ne se comprend pas à partir de l'éthique. Elle procède, certes, de ce que Alphonse de Waelhens appelait des expériences non-philosophiques et qui sont éthiquement indépendantes. La contrainte qui ne suppose pas la volonté – ni même le noyau d'être dont la volonté sort (ou qu'elle fait éclater) et que nous avons décrit en partant de la persécution – vient prendre place entre la nécessité de «ce qui ne peut être autrement» (Aristote Métaph. E), – de ce qu'on appellera aujourd'hui nécessité eidétique – et la contrainte imposée à une volonté par la situation où

²⁴ C'est ici qu'il faut dénoncer la suspicion que l'objectivisme fait peser sur toute philosophie de la subjectivité et qui consiste à mesurer et à contrôler le Moi par ce qui est objectivement constatable. Position possible mais arbitraire. Même si le Moi n'était que reflet faisant illusion et se contentant de faux-semblants – il aurait une signification propre précisément en tant que cette possibilité de quitter l'ordre objectif et universel pour s'en tenir à soi. Quitter l'ordre objectif peut se faire tout autant vers la responsabilité par delà la liberté que vers la liberté, sans responsabilité, du jeu. Le Moi est au carrefour. Mais quitter l'ordre objectif, aller en soi vers le privatissime du sacrifice et de la mort, entrer sur le sol subjectif, cela ne se fait pas par caprice, mais ne se peut que sous le poids de toutes les responsabilités.

elle se trouve ou par d'autres volontés et désirs ou par les volontés et les désirs des autres. Les tropes du langage éthique se trouvent adéquats à certaines structures de la description: au sens de l'approche qui tranche sur le savoir; du visage qui tranche sur le phénomène.

La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche: le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par delà le politique, est au niveau de ce retournement. Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage. Signifiante de trace pour le comportement; signifiante dont on aurait tort d'oublier l'insinuation an-archique en la confondant avec une indication, avec la monstration du signifié dans le signifiant, avec l'itinéraire par lequel la pensée théologique et édifiante déduit trop rapidement les vérités de la foi et où l'obsession est subordonnée à un principe qui s'énonce dans un thème, ce qui annule l'anarchie même de son mouvement.²⁵ La trace où s'ordonne le visage ne se réduit pas au signe: le signe et sa relation au signifié sont synchrones dans le thème. L'approche est non pas la thématization d'une relation quelconque, mais cette relation même qui résiste à la thématization en tant qu'an-archique. Thématizer cette relation, c'est déjà la perdre, sortir de la passivité absolue de soi. La passivité d'en deçà de l'alternative: passivité – activité, plus passive que toute inertie, se décrit par les termes éthiques, accusation, persécution, responsabilité pour les autres. Le persécuté est expulsé de son lieu et n'a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête. Il est arraché à tout jeu et à toute guerre. Par delà l'auto-affection – encore activité, fût-elle rigoureusement contemporaine de sa passivité – le soi se dénude dans la persécution dont l'accusation ne se sépare pas, dans la passivité absolue de la créature, de la substitution. En dépouillant le Moi de son impérialisme, l'hétéro-affection instaure une indéclinabilité nouvelle: le soi, soumis à l'accusatif absolu, comme si cette accusation qu'il n'a même pas à assumer venait de lui. Le *se* du *se ronger* dans la responsabilité –

²⁵ Ainsi le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. L'Infini se «présente» an-archiquement; la thématization perd l'anarchie qui, seule peut l'accréditer. Le langage sur Dieu sonne faux ou se fait mythique, c'est-à-dire ne peut jamais être pris à la lettre.

qui est aussi incarnation – n'est pas une objectivation du soi par moi. Le Soi, le persécuté est accusé par delà sa faute d'avant la liberté et, par là, d'inavouable innocence. On ne doit pas le penser à l'état du péché originel – il est au contraire, la bonté originelle de la création. Le persécuté ne peut se défendre par le langage, car la persécution est disqualification de l'apologie. La persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos.²⁶

6°. La «liberté finie»

On ne peut donc pas reprocher aux vues qui viennent d'être exposées l'imprudence d'affirmer que le premier mot de l'«esprit» – celui qui rend possible tous les autres – et jusqu'aux mots «négativité» et «conscience» – soit un «Oui» inconditionné naïf de la soumission, négateur de la vérité, de toutes les valeurs la plus haute! L'incondition de cet *oui* n'est pas celle d'une spontanéité infantile. Il est l'exposition même à la critique, exposition préalable au consentement, plus ancienne que toute spontanéité naïve. On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. Présomptions de philosophes, présomptions d'idéalistes. Ou dérobade d'irresponsables. C'est cela que l'Écriture reproche à Job. Il aurait su expliquer ses malheurs s'ils pouvaient découler de ses fautes! Mais il n'avait jamais voulu le mal! Ses faux amis pensent comme

²⁶ La proximité, l'obsession et la subjectivité que nous venons de dire, ne se ramènent pas à des phénomènes de la conscience. Mais leur non-conscience, au lieu d'attester un stade préconscient ou un refoulement qui les opprimerait, ne fait qu'un avec leur exception de la totalité, c'est-à-dire avec leur refus de la manifestation. Dans la mesure où l'essence ne se sépare pas de l'ostension et, par là, de l'idéalité du logos et de la principauté kerygmaticque – cette exception est le non-être ou l'anarchie en deçà de l'alternative, encore ontologique, de l'être et du néant, en deçà de l'essence. La non-conscience est certes le propre des phénomènes mécaniques ou du refoulement des structures psychiques. D'où la prétention à l'universalité du mécanisme ou du psychologisme. Mais le non-conscient peut se lire autrement à partir de ses traces et défaire les catégories du mécanisme. Le non-conscient est compris comme le non-volontaire de la persécution, laquelle en tant que persécution, interrompt toute justification, toute apologie, tout logos. Cette réduction au silence est une passivité en deçà de toute passivité matérielle. En deçà de la neutralité des choses, cette passivité absolue se fait incarnation, corporéité – susceptible de douleur, d'outrage et de malheur. Elle porte dans sa susceptibilité la trace de cet *en-deçà* des choses en tant que responsabilité de ce dont, dans le persécuté – c'est-à-dire dans l'ipséité – il n'y eut pas volonté, c'est-à-dire en tant que responsabilité de la persécution même qu'il subit.

lui : on ne peut dans un monde sensé, avoir à répondre alors qu'on n'a rien commis. Il faut donc que Job ait oublié ses fautes ! Mais la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme son projet. Le «retard» n'est pas insignifiant. Les limites qu'il impose à la liberté de la subjectivité, ne se réduisent pas à la pure privation. Etre responsable au-delà de sa liberté, ce n'est, certes, pas demeurer un pur résultat du monde. *Supporter l'univers – charge écrasante, mais inconfort divin*. Meilleur que les mérites et les fautes et les sanctions proportionnées à la liberté des choix. Si des termes éthiques surgissent dans notre discours, avant ceux de la liberté et de la non-liberté, c'est que, avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du *supporter*. La distinction du libre et du non-libre, ne serait pas l'ultime distinction entre *humanité* et *inhumanité*, ni l'ultime repère du sens et du non-sens ; comprendre l'intelligibilité ne consiste pas à remonter au commencement. Il y eut temps irréductible à présence, passé absolu, irréprésentable. Le Bien n'a-t-il pas élu le sujet d'une élection reconnaissable dans la responsabilité d'otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique ? Election à laquelle, en philosophe, on ne peut accorder que la signification circonscrite par la responsabilité pour autrui. Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté, signifierait la Bonté du Bien : la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix. C'est ma *susception* pré-originale. Passivité antérieure à toute receptivité. Transcendante. *Antériorité antérieure à toute antériorité représentable* : immémoriale. Le Bien avant l'être. *Diachronie* : différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés. Mais aussi non-indifférence dans cette différence. Le Bien assignant le sujet – selon une susception non-assumable – à s'approcher de l'autre, à s'approcher du prochain. Assignation à une proximité non érotique,²⁷ à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans

²⁷ Si l'obsession est souffrance et «contrariété», c'est que l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance *naturelle* des philosophies morales du sentiment. Il est contre nature, non-volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique. La persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impute au Moi une faute

le prochain – hors la concupiscence qui, elle, ne cesse de séduire par l'apparence du Bien et qui, d'une façon luciférienne, prend cette apparence et, ainsi, se reclame du Bien, se donne pour son égal, mais par cette prétention même qui est un aveu, reste subordonnée. Mais ce désir du non-désirable, cette responsabilité pour le prochain – cette substitution d'otage – c'est la subjectivité et l'unicité du sujet.

Du Bien à moi – assignation : relation qui «survit» à la «mort de Dieu». Celle-ci ne signifie, peut-être que la possibilité de réduire toute valeur suscitant une pulsion à une pulsion suscitant la valeur. Que, dans sa bonté, le Bien décline le désir qu'il suscite en l'inclinant vers la responsabilité pour le prochain, cela préserve la *différence* dans la non-indifférence du Bien qui m'élit avant que je ne l'accueille; cela préserve son *illéité* au point de la laisser exclure de l'analyse, sauf la trace qu'elle laisse dans les mots ou la «*réalité objective*» dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième Méditation de Descartes. Que dans la responsabilité pour autrui, le moi – déjà soi, déjà obsédé par le prochain – soit unique et irremplaçable, cela confirme son élection. Car la condition – ou l'incondition – du Soi, ne commence pas dans l'auto-affection d'un moi souverain «compatisant», après coup, pour autrui. Tout au contraire: l'unicité du moi responsable ne se peut que *dans* l'obsession par autrui, *dans* le traumatisme subi en deça de toute auto-identification, *dans* un *auparavant* irréprésentable. L'un affecté par l'autre – traumatisme an-archique ou inspiration de l'un par l'autre et non pas causalité frappant, sur le mode mécanique, une matière soumise à son énergie.²⁸ Traumatisme où le Bien résorbe – ou rachète – la

qu'il n'a ni commise ni voulue et qui le désarçonne de sa liberté. L'égoïsme et l'altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rend possibles. L'égoïsme n'est pas un terme de l'alternative dont l'altruisme serait l'autre terme, la liberté choisissant dans l'indifférence. Les termes ne sont pas du même ordre; mais seule la qualification éthique distingue ici des équivalents. Mais valeurs valent avant la liberté: la responsabilité la précède. La persécution est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni *a priori*, sans apologie possible, sans logos. La persécution ramène à une résignation non consentie et par conséquent, traverse une nuit d'*inconscient*. C'est le sens de l'inconscient, nuit où se fait le retournement de moi en soi sous le traumatisme de la persécution – passivité plus passive que toute passivité en deça de l'identité, responsabilité, substitution.

²⁸ Peut-être la notion d'anarchie rend-elle compte de la notion du valoir dont la dimension est si difficile à distinguer de l'être de l'étant. Valoir c'est certes «peser» sur le sujet, mais autrement qu'une cause ne pèse sur l'effet, un être sur la pensée à laquelle il se présente, une fin sur la tendance ou la volonté qu'elle sollicite. Que signifie cet *autrement*? Nous pensons qu'à l'égard du valoir se suscite une susceptibi-

violence de la «non-liberté»; responsabilité qui permet seulement d'apercevoir et de penser la valeur.

Notion de liberté finie? Sans doute l'idée d'une responsabilité antérieure à la liberté – compossibilité de la liberté et de *l'autre*, telle qu'elle se montre dans la responsabilité pour autrui – permet-elle de conférer un sens irréductible à cette notion, sans porter atteinte à la *dignité* de la liberté ainsi pensée dans la finitude. Que peut signifier d'autre la liberté finie? Comment un vouloir peut-il être partiellement libre? Comment le libre Moi fichtéen subirait-il la souffrance qui lui viendrait du non-moi? La finitude de la liberté signifierait-elle la nécessité où se trouve une volonté de vouloir dans une situation donnée limitant l'arbitraire du vouloir? Cela n'entame pas l'infini de la liberté au delà de ce que la situation détermine. Dans la liberté finie se dégage donc un élément de liberté pure que la limitation n'affecte pas dans son vouloir. Ainsi la notion de liberté finie pose plutôt qu'elle ne résout le problème d'une limitation de la liberté du vouloir.

La responsabilité pour autrui – responsabilité illimitée que la rigoureuse comptabilité du libre et du non-libre ne mesure plus, reclame la subjectivité comme otage irremplaçable qu'elle dénude sous le Moi dans une passivité de persécution, de refoulement et d'expulsion hors l'essence, en Soi. Dans ce Soi, hors l'essence – une passivité à mort! Mais dans la responsabilité pour autrui à la vie et à la mort, prennent leur sens des adjectifs – inconditionnel, indéclinable, absolu – qui servent à qualifier la liberté mais usent le substrat où l'«acte libre» surgit dans l'essence. Dans l'accusatif – qui n'est modification d'aucun nominatif – où j'aborde le prochain dont, sans l'avoir voulu, j'ai à répondre, s'accuse l'irremplaçable. Liberté finie, qui n'est pas première, qui n'est pas initiale; mais dans une responsabilité infinie où l'autre n'est pas autre parce qu'il heurte et limite ma liberté, mais où il peut m'accuser jusqu'à la persécution parce que l'autre, absolument autre, c'est autrui. C'est pourquoi la liberté finie, n'est pas simplement une liberté infinie opérant dans un champ limité. Le

lité incapable de thématiser, c'est-à-dire qui ne peut assumer ce qu'elle reçoit – mais s'en rend malgré elle, responsable. La valeur dans son rayonnement originel, rend «pur» ou «impur» avant tout mouvement intentionnel, sans qu'une attitude libre à l'égard de la valeur ait eu à se prendre. La mort de l'Autre me rend impur de par sa proximité et explique le «Nolli me tenere». Il n'y a pas là un phénomène de mentalité mystique, mais un moment ineffaçable, auquel fait remonter la notion du valoir.

vouloir qu'elle anime veut dans une passivité qu'il n'assume pas. Et la proximité du prochain dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève et, au sens littéral du terme, m'inspire. Inspiration, hétéronomie – le pneuma même du psychisme. Liberté portée par la responsabilité qu'elle ne saurait endosser, élévation et inspiration sans complaisance – le pour l'autre du sujet ne saurait s'interpréter ni comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté *initiale*), ni comme bienveillance naturelle ou «instinct» divin, ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice – tout à l'opposé de la conception fichtéenne où toute souffrance due à l'action du non-moi sur le moi est, au préalable, la position de cette action du non-moi par le moi.

Mais en le sujet irremplaçable, unique et élu en tant que responsabilité et substitution – un mode de liberté, ontologiquement impossible, rompt l'indéchirable essence. La substitution affranchit le sujet de l'ennui, c'est à dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi, de par la façon tautologique de l'identité, et recherche sans cesse la distraction du jeu et du sommeil dans une trame sans usure. Affranchissement qui n'est pas un acte, ni un commencement, ni une péripétie quelconque de l'essence et de l'ontologie et où s'établirait, sous les espèces de la conscience de soi, l'égalité à soi. Affranchissement an-archique, il s'accuse – sans s'assumer, sans virer en commencement – dans l'inégalité à soi; il s'accuse sans s'assumer c'est-à-dire dans le *subir de la sensibilité au delà de sa capacité de subir* – ce qui décrit la souffrance et la vulnérabilité du sensible comme l'*autre en moi*. L'autre en moi et au sein de mon identification même – ipseité dépareillée dans son retour à soi: l'auto-accusation du remords rongerait – mais jusque'à l'ouverture, jusque'à la fission – le noyau fermé et ferme de la conscience où toujours se rétablit l'égalité et l'équilibre entre le traumatisme et l'acte (où, du moins, cet équilibre se cherche dans la réflexion et ses *figures*, sans que la possibilité de la réflexion totale et de l'unité de l'Esprit, par delà la multiplicité des âmes, soit effectivement assurée). Mais n'est-ce pas là la *façon* dont, de soi, un *autre* se peut en le *même* sans l'aliéner et sans que l'affranchissement du même à l'égard de lui même tourne en esclavage à l'égard de qui que ce soit? Façon possible parce que, depuis un «temps immémorial»

– an-archiquement – en la subjectivité, le «par l'autre» est aussi le «pour l'autre». Dans le souffrir *par* la faute de l'autre pointe le souffrir *pour* la faute des autres – le *supporter*: le *pour* l'autre conserve toute la patience du subir imposée par l'autre. Substitution à autrui, expiation pour autrui. Le remords est le trope du «sens littéral» de la sensibilité; dans sa passivité s'efface la distinction entre «être accusé» et «s'accuser».

La récurrence du sujet n'est ainsi ni la liberté de la possession de soi par soi dans la réflexion, ni la liberté du jeu où je me prends pour ceci ou pour cela traversant des avatars sous les masques du carnaval de l'histoire. Il s'agit d'une exigence venant de l'autre, par delà l'*actif* de mes pouvoirs, pour ouvrir un «déficit» sans limites, où se dépense sans compter – librement – le Soi. Toute la souffrance et la cruauté de l'essence pèse sur un point qui la supporte et l'expie.

L'essence, dans son sérieux de *persistance dans l'essence*, comble tout intervalle de néant qui viendrait l'interrompre. Elle est une rigoureuse comptabilité où, selon un mot banal rien ne se perd ni se crée. La liberté se compromet dans cet équilibre des comptes dans un ordre où les responsabilités correspondent exactement aux libertés prises, où elles les compensent, où le temps se détend et, à nouveau se tend, après avoir permis une décision dans l'intervalle entr'ouvert. La liberté au sens véritable ne peut être qu'une contestation de cette comptabilité par une gratuité. Cette gratuité pourrait être la *distraction* absolue du jeu sans conséquences, sans traces ni souvenirs, d'un pur pardon. Ou au contraire responsabilité pour autrui et expiation.

Dans l'expiation, sur un point de l'essence pèse – jusqu'à l'en expulser – le reste de l'essence. Responsabilité pour la créature dont le Soi est l'emphase même; sujetion ou subjectivité du sujet. La responsabilité pour *l'autre*, pour ce qui n'a pas commencé en moi, responsabilité dans l'innocence d'otage – *ma* substitution à autrui est le trope d'un sens qui ne s'en tient pas à l'empirie de l'événement psychologique, d'une *Einfühlung* ou d'une compassion qui, de par ce sens, signifient.

Ma substitution. C'est en tant que *mienne* que la substitution au prochain se produit. L'Esprit est multiplicité d'individus. C'est en *moi* – en moi et pas en un autre, en moi et non pas dans une individuation du concept *Moi* – que s'ouvre la communica-

tion. C'est moi qui suis intégralement ou absolument Moi et l'absolu est mon affaire. Personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous. Ou, si on entend en rester à la hiérarchie de la logique formelle: genre, espèce, individu, c'est au cours de l'individuation du Moi en moi que s'opère l'élévation où le moi est *pour* le prochain, assigné à répondre de lui. Relation qui pensée jusqu'au bout, signifie l'incatrisable blessure du Soi dans le Moi accusé par l'autre jusqu'à la persécution et responsable de son persécuteur. Sujétion et élévation s'élevant dans la patience *au-dessus* de la non-liberté. Sujétion de l'allégeance au Bien.

Désintéressement du sujet comme descente ou élévation du Moi à moi. Ce mouvement ne se réduit pas au formalisme de l'opération logique de la généralisation ou de la spécification. La philosophie qui se consigne dans le *Dit*, convertit en essence le désintéressement et sa signification et – par abus de langage, certes – dit ce dont elle n'est que la servante, mais ce dont elle se rend maître en le disant pour réduire d'ailleurs, dans un *dit* nouveau, ses prétentions. Le sujet posé en tant que déposé – moi – je m'universalise. Et c'est là aussi ma vérité – ma vérité de mortel appartenant à la génération et à la corruption que suppose la négativité de l'universalisation. Mais le concept du Moi ne saurait correspondre à moi que dans la mesure où il peut signifier la responsabilité qui m'assigne irremplaçable, c'est-à-dire dans ma fuite hors le concept laquelle n'est pas la naïveté ou l'aveuglement de la non-pensée car, positivement, la responsabilité pour mon prochain. (Il est temps de dénoncer la confusion abusive entre niaiserie et morale). D'où course à l'envi entre la conceptualité du Moi et la patience du refus du concept, entre l'universalité et l'individuation, entre mortalité et responsabilité. La diachronie même de la vérité est dans cette alternance. Ambiguïté qui met en question le concept dans la mesure où elle ébranle l'idée même de la vérité-résultat, de la vérité tenant dans le présent, d'un sens, en quelque façon, monosyllabique. Le Moi de la responsabilité, c'est moi et pas un autre, moi à qui l'on voudrait apparier une âme soeur de qui on exigerait substitution et sacrifice. Or, dire qu'Autrui doit se sacrifier aux autres, ce serait prêcher le sacrifice humain! Moi – ce n'est pas une inimitable nuance de *Jemeinigkeit* venant s'ajouter à l'être appartenant au genre «Ame» ou «Homme» ou «Individu» et qui se trouverait

ainsi commune à plusieurs âmes, hommes et individus, rendant d'*emblée* possible entre eux la réciprocité. L'unicité du moi, *accablé* par l'autre dans la proximité, c'est l'autre dans le même, psychisme. Mais c'est moi – moi et pas un autre – qui suis otage des autres; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre; et c'est par cette substitution que je ne suis pas «un autre», mais moi. Le *soi* dans l'être c'est exactement le «ne pas pouvoir se dérober» à une assignation qui ne vise aucune généralité. Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison, dès que la comparaison s'installe. L'ipséité est par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Election par sujétion. La conceptualisation de ce dernier refus de conceptualisation, n'est pas contemporaine de ce refus, transcende cette conceptualisation. Cette transcendance se séparant de la considération qui la conceptualise – diachronie de la subjectivité – est mon entrée dans la proximité du prochain.

Subjectivité comme otage. Cette notion renverse la position d'où la présence du moi à soi apparaît comme le commencement ou comme l'achèvement de la philosophie. Cette coïncidence dans le *même* où je serais origine – ou recouvrement, par la mémoire, de l'origine – cette présence est, d'entrée de jeu, défaite par *l'autre*. Le sujet reposant sur soi est désarçonné par une accusation sans paroles. Dans le discours, en effet, elle aurait déjà perdu sa violence traumatique. Accusation, en ce sens persécutrice, à laquelle le persécuté ne peut plus répondre – ou plus exactement – accusation à laquelle je ne peux répondre – mais dont je ne peux décliner la responsabilité. Déjà la position du sujet est dé-position, non pas *conatus essendi*, mais d'*emblée* substitution d'otage expiant la violence de la persécution elle-même. Il faut penser jusque là la dé-substantiation du sujet, sa dé-réification, son désintéressement, sa sujétion – sa subjectivité. Pur soi, à l'accusatif, responsable d'avant la liberté et quelles que soient les voies qui mènent à la superstructure sociale où – dans la justice – la dissymétrie qui me tient dépareillé à l'égard de l'autre, retrouvera la loi, l'autonomie, l'égalité.

Dire que le Moi est substitution, ce n'est donc pas énoncer

²⁹ Cf. «Enigme et phénomène» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2^e édition.

l'universalité d'un principe, la *quiddité* d'un Moi, mais, tout au contraire, c'est restituer à l'âme son égoïté ne supportant aucune généralisation. La voie par laquelle de cette situation, le logos s'élève au concept du Moi, passe par le tiers.³⁰ Le sujet comme Moi, n'est pas un étant pourvu d'égoïté comme d'une structure eidétique ce qui devrait permettre d'en faire un concept et, à un étant singulier, d'en être la réalisation.

L'antihumanisme moderne, niant le primat qui, pour la signification de l'être, reviendrait à la personne humaine, libre but d'elle-même, est vrai par delà les raisons qu'il se donne. Il fait place nette à la subjectivité se posant dans l'abnégation, dans le sacrifice, dans la substitution précédant la volonté. Son intuition géniale consiste à avoir abandonné l'idée de personne, but et origine d'elle-même, où le moi est encore chose parce qu'il est encore un être. A la rigueur autrui est «fin» moi, je suis otage, responsabilité et substitution supportant le monde dans la passivité de l'assignation allant jusqu'à la persécution accusatrice, indéclinable. L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain.

Dira-t-on que le monde pèse de toute sa souffrance et de toute sa faute sur le moi parce que ce moi est conscience libre, capable de sympathie et de compassion? Dira-t-on que seul un être libre est sensible au poids du monde qui pèse sur lui? Admettons pour un instant le moi libre, capable de se décider à la solidarité avec les autres. Du moins reconnaîtra-t-on que cette liberté n'a aucun délai pour assumer ce poids urgent et que, par conséquent, elle est comme comprimée ou défaite sous la souffrance. Dans l'impossibilité de se dérober à l'appel du prochain, dans l'impossibilité de s'éloigner – on s'approche d'autrui, peut-être, dans la contingence, mais désormais on n'est pas libre de s'éloigner de lui – l'assomption de la souffrance et de la faute d'autrui ne déborde en rien la passivité: elle est passion. Cette condition ou incondition d'otage, sera donc au moins une modalité essentielle de la liberté, la première, et non pas un accident empirique de la liberté, par elle-même superbe, du Moi.

³⁰ Cf. plus loin ch V, 3°. Jene peux me détacher du *soi*, c'est-à-dire suspendre la responsabilité qui m'incombe à moi et pas à un autre, indépendamment des questions et des réponses du dialogue libre que la persécution paralyse sans annuler la responsabilité, alors que je suis à même de pardonner aux autres dans leur altérité en tant que subsumés sous le concept du Moi. C'est là une priorité du Soi d'avant toute liberté (ou non liberté).

Certes – mais ceci est un autre thème – ma responsabilité pour tous peut et doit se manifester aussi en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie. La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier. Dans cet oubli, la conscience est pur égoïsme. Mais l'égoïsme n'est ni premier, ni ultime. L'impossibilité d'échapper à Dieu – l'aventure de Jonas, (et je prononce le mot Dieu sans supprimer les intermédiaires qui m'amènent à ce mot et si je peux dire, l'anarchie de son entrée dans le discours – tout comme la phénoménologie énonce des concepts sans jamais détruire les échafaudages qui permirent de monter jusqu'à eux) – l'impossibilité d'échapper à Dieu (qui, en cela au moins, n'est pas une valeur parmi les valeurs) gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue. Passivité qui n'est pas seulement la possibilité de la mort dans l'être, la possibilité de l'impossibilité; mais impossibilité antérieure à cette possibilité, impossibilité de se dérober, susceptibilité absolue, gravité sans frivolité aucune, naissance d'un sens dans l'obtusité de l'être, d'un «pouvoir mourir» soumis au sacrifice.

Le Soi, en tant que, dans l'approche, il abroge l'égoïsme de la persévérance dans l'être qui est l'impérialisme du Moi, introduit le sens dans l'être. Il ne peut y avoir de sens dans l'être qui ne puisse par se mesurer à l'être. La mortalité rend insensé tout souci que le Moi voudrait prendre de son existence et de sa destinée. Ce ne serait qu'une évasion dans un monde sans issue et toujours ridicule. Rien, sans doute n'est plus comique que le souci qu'un être prend d'une existence qu'il ne pourrait arracher à sa destruction, comme dans le conte de Tolstoï où une commande de bottes pour 25 ans est passée par celui qui mourra le soir même de sa commande. Cela est aussi absurde, certes, que d'interroger en vue de l'action les astres dont le verdict serait sans appel. Mais on voit par cette image, que le comique est aussi tragique et qu'il appartient au même homme d'être personnage tragique et comique.

L'approche, dans la mesure où elle est sacrifice, confère un

sens à la mort. En elle la singularité absolue du responsable englobe la généralité ou la généralisation de la mort. En elle la vie ne se mesure plus par l'être et la mort ne peut plus y introduire l'absurde. Au plaisir – où s'oublie l'espace d'un instant la tragi-comédie et qui pourrait se définir par cet oubli – la mort apporte un démenti alors que malgré toute son adversité elle s'accorde avec le *pour l'autre* de l'approche. Personne n'est assez hypocrite pour prétendre qu'il a enlevé à la mort son dard – pas même les prometteurs des religions – mais nous pouvons avoir des responsabilités et des attachements par lesquels la mort prend un sens – c'est que, dès le départ, Autrui nous affecte malgré nous.

Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant tout le détail de son architecture (bien qu'il n'y ait pas de détail en architecture selon le mot profond de Valéry qui vaut éminemment pour la construction philosophique où le détail seul empêche les porte-à-faux) nous penserions ici au Kantisme qui trouve un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie et en dehors de la question «qu'en est-il de»? qu'on voudrait préalable, en dehors de l'immortalité et de la mort auxquelles achoppent les ontologies. Le fait que l'immortalité et la théologie ne sauraient déterminer l'impératif catégorique, signifie la nouveauté de la révolution copernicienne: le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se déterminant, au contraire, à partir du sens.

SUBJECTIVITE ET INFINI

1°. *La Signification et la relation objective*

a. le sujet absorbé par l'être

L'implication du sujet dans la signification, montrée à partir de la proximité, n'équivaut pas au basculement de la signification du côté objectif, à l'étalement de ses termes sur le fond commun de par leur apparition dans l'être et de par l'apparoir même de l'être, ni à sa réduction à ce que l'on appelle un vécu subjectif. Mais il convient de rappeler d'abord la façon dont l'être mène son train du côté objectif en absorbant le sujet corrélatif de l'objet et en triomphant – dans la vérité de sa «geste» – et de la primauté du subjectif et de la corrélation sujet-objet.

Que l'on puisse penser l'être, veut dire, certes, que l'*apparoir* de l'être appartient à son train même d'être; que sa phénoménalité est essentielle et que l'être ne peut se passer de conscience à qui la manifestation est faite. Mais, dès lors, l'*Essence* de l'être qui se manifeste dans la vérité et la vérité même du vrai – l'apparoir de l'*Essence* – ne s'inscrivent aucunement en guise de propriétés quelconques des termes dévoilés ou dans la quiddité de ces termes, – ni dans la particularité du système qui rassemble ces termes. La vérité du vrai ou sa mise à découvert ou la nudité du découvert, ne reçoit, d'autre part, aucun faux ou vrai «semblant», aucun «caractère» imaginaire qui viendrait de la conscience qui accueille la présentation de l'être découvert ou dévoilé. Et cela, au point que la manifestation elle-même – on vient de l'affirmer – serait un faux semblant si elle n'appartenait pas au train – ou au jeu – que l'être mène en tant qu'être. Bien plus, l'objectivité ou l'essence de l'être révélée dans la vérité, protège, en quelque façon, le déroulement de l'être contre

la projection de fantasmes subjectifs qui viendraient troubler le processus ou la procession de l'essence. L'objectivité concerne l'être de l'étant qui la porte – elle signifie l'indifférence de ce qui apparaît à l'égard de son propre apparoir. La phénoménalité de l'essence et des termes qui sont vrais, est, à la fois, comme l'épiphénoménalité de cette phénoménalité. Indifférence – référence purement négative – du système à ce qui se passe hors du système. Précisément hors du système se passe l'événement extra-ordinaire du *savoir* qui ne saurait affecter le système qu'il thématise. La subjectivité en tant que savoir se subordonne donc au sens de l'objectivité.

La phénoménalité – l'exhibition de l'essence de l'être dans la vérité – est un présupposé permanent de la tradition philosophique de l'Occident: l'esse de l'être par lequel l'étant est étant, est *affaire* de la pensée, donne à penser, se tient d'emblée dans l'ouvert. D'où certes une manière d'indigence dans l'être astreint à un autre que lui, à un sujet appelé à recueillir la manifestation: recours à une réceptivité nécessaire à son train de vie, si on peut s'exprimer ainsi. Finitude de l'essence.¹ D'où aussi le fait que, en dehors de la partie que la subjectivité joue dans le dévoilement de l'être, tout jeu que la conscience jouerait pour son propre compte, ne serait qu'un voilement ou un obscurcissement de l'essence de l'être – mensonge ou idéologie dont le statut est difficile à établir sans équivoque. Mensonge ou idéologie qui se laisse interpréter et comme pur effet de la finitude de l'être et comme l'effet d'une ruse: l'Ulysse du Petit Hippias de Platon naîtrait dans le «vide» du sujet s'effaçant devant le vrai, ruserait avec le vrai, plus sage que la sagesse du sujet, sage jusqu'à la malice, jusqu'à l'industrie.

b. le sujet au service du système

Mais le dévoilement de la vérité n'est pas un simple phénomène d'optique. Si dans la quiddité des êtres qui se montrent, ne s'inscrit pas en guise d'attribut leur visibilité et leur être, c'est leur groupement, leur co-présence – c'est-à-dire – chose nouvelle! – la position de l'un à l'égard de l'autre – la relativité où ils se font

¹ Finitude pensable plus radicalement encore à partir du savoir, en tant qu'apparition – qui ne se peut que comme thématization, objectivité – de l'universalité, laquelle – concept – ne se peut qu'à partir de l'abstraction négatrice de l'individu, lequel ne se prête à cette négation qu'en tant que corruptible ou fini.

l'un signe de l'autre – la signifiante réciproque de l'un par rapport à l'autre – qui équivaut à la venue à la lumière des quiddités qualifiées elles-mêmes. Le regroupement de toutes ces significations ou structures en système – l'intelligibilité – est le dévoilement lui-même. L'intelligibilité ou la structure systématique de la totalité, laisserait *apparaître* la totalité et la protégerait contre toute altération qui pourrait lui venir du regard. Et cette indifférence à l'égard du regard subjectif, n'est pas assurée au même titre aux termes, aux structures et au système; une ombre voile, en effet, les termes pris en dehors de la relation, où ils sont impliqués, les relations et les structures prises ou surprises en dehors du système qui les enserme au moment où, encore isolées ou déjà abstraites, elles doivent rechercher ou rejoindre leur place dans la conjoncture, où les structures ont encore à s'arrimer en système. Un ordre manifesté où les termes des structures ou les éléments d'un système, se tiennent à titre d'abstraction, est encore obscur et, malgré sa thématization, offre de la résistance à la lumière, c'est-à-dire n'est pas pleinement objectif. La structure est précisément une intelligibilité ou une rationalité ou une signification dont les termes, par eux-mêmes, n'ont pas de signification (si ce n'est par l'idéalité déjà kerygmaticque du langage). Les termes reçoivent *dans* la relation une apesanteur – une grâce – et comme une transparence pour le regard, s'alourdissent, et s'occultent dès qu'ils s'en séparent. On peut donc certes faire état d'un décalage entre les intelligibles séparés, simplement thématized – si tant est que le phénomène soit possible sans logos kerygmaticque – sans phénoménologie – et l'état d'intelligibilité du système; on peut parler d'un passage, à partir d'une simple *exposition* d'un thème, à son intelligibilité. On peut distinguer, dans le mouvement qui va de l'un à l'autre, une hésitation – un temps – la nécessité d'un effort, une bonne ou une mauvaise chance, pour les structures de s'arrimer. C'est par cet événement ou par ce devenir ouvert dans l'intelligible lui-même, qu'on peut comprendre la subjectivité qui serait, ici encore, pensée intégralement à partir de l'intelligibilité de l'être. Celle-ci, toujours midi sans ombres où le sujet intervient sans même projeter la silhouette de son épaisseur propre et où, se dissolvant dans cette intelligibilité des structures, il s'aperçoit sans cesse au service de cette intelligibilité qui équivaut à l'apparaître même de l'être. Conscience

théorique rationnelle dans sa pureté où la clarté de l'apparaître dans la vérité équivaut à l'intelligibilité – en bonne tradition cartésienne dont les idées claires et distinctes reçoivent encore la lumière du soleil intelligible de Platon – mais clarté en fonction d'un certain arrangement qui ordonne en système – en les rassemblant – les étants ou les moments et l'*esse ipsum* de ces étants. L'apparaître de l'être ne se sépare pas d'une certaine conjonction d'éléments en structure, d'un arrimage des structures dans lesquelles l'être mène son train; de leur simultanéité, c'est-à-dire de leur co-présence: le présent le temps privilégié de la vérité et de l'être – de l'être en vérité – est la contemporanéité elle-même et la manifestation de l'être est re-présentation. Le sujet serait dès lors pouvoir de re-présentation au sens quasi actif du terme: il redresserait la disparité temporelle en présent – en simultanéité. Au service de l'être il réunit les phases temporelles en un présent par la rétention et la protention, agissant ainsi au sein du temps qui disperse; agissant aussi comme sujet doué de mémoire et comme historien, auteur des livres où les éléments perdus du passé ou encore espérés et redoutés, reçoivent la simultanéité dans un volume. Un élément isolé ou une structure isolée ne peut s'exhiber sans s'obscurcir de par son insignifiance.

C'est parce que le rassemblement des éléments insignifiants en structure et l'arrangement de structures en systèmes ou en totalité comporte aléas ou retard, et comme une bonne ou une mauvaise fortune, parce que la *finitude* de l'être ne tient pas seulement au destin qui voue le train qu'il mène à la manifestation, mais aussi aux péripéties et aux hasards de l'arrimage de ses aspects manifestés – la subjectivité, dans la rétention, la mémoire et l'histoire, intervient pour hâter le rassemblement, pour conférer plus de chances à l'arrimage, pour réunir les éléments en un présent, pour les re-présenter. Kant (B 102–103) décrit cette spontanéité du sujet qu'appelle *la pure exhibition de l'être dans l'intuition: Hinzuthun et Sammeln*. Par eux le *Begreifen* s'obtient – *Begreifen* – conception – par lequel l'intuition cesse d'être aveugle.

Le sujet pensant, appelé à rechercher cet arrangement intelligible, s'interprète donc – malgré l'activité de sa recherche, malgré sa spontanéité – comme un détour qu'emprunte l'essence de l'être pour s'arranger et, ainsi, pour *vraiment* paraître, pour

paraître en vérité. L'intelligibilité ou la signifiante fait partie de l'exercice même de l'être, de l'*ipsum esse*. Tout est donc du même côté, du côté de l'être. *Cette possibilité d'absorber le sujet auquel l'essence se confie, est le propre de l'essence*. Tout s'enferme en elle. La subjectivité du sujet consisterait toujours à s'effacer devant l'être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsis où l'être brille de tout son éclat.

Certes, par le rôle qui incombe au sujet dans la manifestation de l'être, le sujet fait partie du train mené par l'être. Dès lors, comme participant à l'événement de l'être, le sujet aussi se manifeste. La fonction de dévoiler l'être, à son tour, se dévoile. Ce serait là, la conscience de soi de la conscience. En tant que moment de l'être, la subjectivité se montre à elle-même et s'offre comme objet aux sciences humaines. Mortel – le Moi se conceptualise. Mais en tant qu'autre par rapport à l'être vrai, en tant que différente de l'être qui se montre, la subjectivité n'est rien. L'être – malgré ou à cause de sa finitude – a une essence englobante, absorbante, emmurante. La véracité du sujet n'aurait d'autre signification que cet effacement devant la présence, que cette représentation.

c. Le sujet comme parlant qui s'absorbe dans le Dit

Elle n'aurait pas non plus d'autre signification, si on insiste sur la communication de l'essence manifestée à autrui, si on prend le Dire pour une pure communication d'un Dit. La manifestation à autrui et l'entente interhumaine, intersubjective, sur l'être qui se manifeste peut, à son tour, jouer sa partie dans cette manifestation et dans cet être. La véracité du sujet serait la vertu d'un Dire où l'émission de signes – insignifiants dans leur figure propre – se subordonnerait au signifié, au dit; lequel, à son tour, se conformerait à l'être qui se montre. Le sujet ne serait la source d'aucune signification – indépendamment de la vérité de l'essence que sert le sujet. Le mensonge ne serait que le prix que coûte à l'être sa finitude. Une science serait à même de totaliser l'être à tous les niveaux de son *esse* – en fixant les structures ontologiques qui articulent l'être – la subjectivité, le moi et les autres – signifiants et signifiés où s'opère la représentation subjective de l'être.

Le Dit peut, certes, être entendu comme *antérieur* à la communication et à la représentation intersubjective de l'être. L'être aurait une signification – c'est-à-dire se manifesterait – déjà comme évoqué dans le langage silencieux et non-humain, par la voix du silence – dans le *Geläut der Stille*, dans le langage qui parle avant les hommes et qui abrite l'*esse ipsum*, langage que le poème met en paroles humaines. Le phénomène lui-même – dans ce sens nouveau encore – serait phénoménologie. Mais dire vrai ou mentir, se lirait, dans cette hypothèse encore, dans le Dit comme quand la parole, selon la philosophie traditionnelle du langage, exprimait l'expérience interne du sujet. Faire résonner dans le poème l'évocation de l'être qui rend le poème possible, ce serait faire résonner un Dit. Signification, intelligibilité et esprit, résideraient en la manifestation et en la contemporanéité, en la synopsis en la présence, en l'essence qui est phénomène c'est-à-dire signification dont le processus même comporte thématization et visibilité et Dit. Toute dia-chronie radicale – non assemblable – s'exclut du sens.

Le psychisme du sujet consiste, dès lors, en la représentation, en son don de synchronisation, de commencement c'est-à-dire de liberté, mais de liberté s'absorbant dans le Dit et libre en tant que ne s'opposant à rien. Le psychisme serait conscience excluant tout traumatisme – l'être étant précisément ce qui se montre avant de frapper, qui amortit sa violence en savoir.

d. Le sujet responsable qui ne s'absorbe pas dans l'être

La conjoncture où un homme est responsable d'autres hommes – la relation éthique que l'on a coutume de considérer comme appartenant à un ordre dérivé ou fondé – a été le long de tout ce travail, abordée comme irréductible, structurée comme l'un-pour-l'autre, signifiante en dehors de toute finalité et de tout système où la finalité n'est d'ailleurs que l'un des principes de systématisation possibles – cette responsabilité apparaît comme intrigue sans commencement, an-archique. Aucune liberté, aucun engagement pris dans un présent – dans un présent quelconque et, par conséquent, récupérable – n'est l'endroit dont cette responsabilité serait l'envers; mais aucun esclavage n'est inclus dans l'aliénation du Même qui est «pour l'Autre». Dans la responsabilité le Même, le Moi, c'est moi, assigné provoqué comme irremplaçable

et ainsi accusé comme unique dans la suprême passivité de celui qui ne peut se dérober sans carence.² Les modèles de l'être et de la corrélation sujet-objet – justifiables, mais dérivés – n'épousent pas la signification: l'un-pour-l'autre qui se montre, certes, dans le Dit, mais qui ne s'y montre qu'après coup trahi et qui, étranger au Dit de l'être, s'y montre comme contradiction – ce qui incite Platon au parricide. Pour comprendre que A puisse être B, il faut que le néant ait une espèce d'être. Matrice de toute relation thématizable, l'un-pour-l'autre ou la signification – ou le sens ou l'intelligibilité – ne repose pas dans l'être. Son inquiétude ne doit pas se traduire en termes de repos. Elle guide le discours au-delà de l'être. Par l'implication de l'*un* dans l'un-pour-l'autre, par la substitution de l'un à l'autre, les fondements de l'être s'ébranlent ou s'assurent, mais cet ébranlement ou cette assurance n'appartiennent à aucun titre à la *geste* de l'être, contrairement aux mythologies où l'origine des choses et des êtres est déjà l'effet d'une histoire qui arrive à des choses ou à des êtres, appelés dieux ou doués d'un format imposant. La signifiante de la signification ne s'exerce pas comme un mode de la représentation, ni comme évocation symbolique d'une absence, c'est-à-dire comme un pis-aller ou un défaut de la présence. Ni comme une surenchère de présence sous laquelle l'idéalisme pense la subjectivité où la présence se rejoint et se confirme se fait coïncidence. Il y a surenchère certes dans la signification: l'implication de l'*un* dans l'un-pour-l'autre de la responsabilité, surenchérit sur l'unité représentable de l'identique, mais non pas par un surplus ou un défaut de présence, mais par l'unicité du Moi – par mon unicité de répondant, d'otage à qui personne ne saurait se substituer sans transformer la responsabilité en rôle joué sur le théâtre. Signification que le jeu de l'être et du néant ne réduit pas au non-sens. Condition d'otage – non choisie: s'il y avait choix, le sujet aurait gardé son *quant à soi* et les issues de la vie intérieure, alors que sa subjectivité, son psychisme même, est le *pour*

² Une impossibilité purement «éthique» s'exprime dans des expressions comme «impossible sans carence», «sans faute», «sans péché». – S'il s'agissait d'une impossibilité réelle – la responsabilité ne serait qu'une nécessité ontologique. Mais l'impossibilité «purement éthique» n'est pas un simple relâchement d'une impossibilité ontologique. La carence, la faute, le péché – ou comme cela peut se dire d'une façon peut-être plus acceptable aujourd'hui: «le complexe» – cela n'est pas une réalité pour «fils à papa».

l'autre, alors que son *port d'indépendance même* consiste à *supporter l'autre – à expier pour lui*.

L'implication de l'un dans l'un-pour-l'autre ne se réduit donc pas, dans sa façon, à l'implication d'un terme dans une relation, d'un élément dans une structure, d'une structure dans un système que, sous toutes ses formes, la pensée occidentale recherchait comme un havre sûr ou comme un lieu de retraite où l'âme devait entrer.

e. L'un-pour-l'autre n'est pas un engagement

Mais l'un-pour-l'autre – fondement de la théorie en tant que rendant possible la relation et le point hors l'être, le point de désintéressement, nécessaire à une vérité qui ne se veut pas de pure idéologie – n'est pas ce qu'on entend par «subjectivité engagée». L'engagement suppose déjà une conscience théorique en tant que possibilité d'assumer – préalable ou d'*après-coup* – assumption qui déborde la susception de la passivité. Sans cette assumption, l'engagement ne revient-il pas à une pure et simple prise d'un élément dans un déterminisme mécanique ou logique, comme le doigt peut être pris dans un engrenage? Comme résultat d'une décision librement prise ou consentie, comme résultat d'un retournement de la susception en projet, l'engagement renvoie – est-il besoin de le répéter? – à une pensée intentionnelle, à un assumption, à un sujet ouvert sur un présent, à une représentation, à un logos. La conscience engagée – si elle ne disparaît pas dans l'interférence des séries où elle est jetée, est en *situation* – ce qui lui est imposé est déjà mesuré, forme une condition et une lieu où, par l'habitation, s'«invertit» en liberté et en origine, l'obstacle de l'incarnation de la conscience et son poids – en passé. La conscience en situation, de tout ce qui est soustrait à son choix, forme une conjoncture dont les termes sont synchrones ou synchronisables, ramassés par la mémoire et la prévision en horizon de passé et d'avenir. L'*au-delà* n'y a de sens que négativement par son non-sens.

C'est d'une façon, toute différente de l'engagement, que l'un est impliqué dans l'un-pour-l'autre. Il ne s'agit pas d'une *déréliction* dans un monde – d'une situation qui est d'emblée son propre retournement, où je peux m'installer et bâtir et me faire une place – situation qui se produit et se retourne dans la re-présenta-

tion d'un divers mis en conjonction. Il s'agit d'une signification où, certes, l'installation et la représentation justifient leurs sens; mais d'une signification qui, d'en *delà de tout monde*, signifie la proximité du Même et de l'Autre et où l'implication de l'un dans l'autre, signifie l'assignation de l'un par l'autre. Assignation qui est la signifiante même de la signification ou le psychisme du Même; psychisme par lequel la proximité est mon approche de l'autre, c'est-à-dire le fait que la proximité du Même et de l'Autre n'est jamais assez proche. L'assigné – le Moi – ou moi, je repousse et éloigne le prochain par mon identité même, par mon occupation de l'aire de l'être; j'ai donc toujours à rétablir la paix. Ce qui dans ce signifier, dans ce l'un-pour-l'autre, peut et doit conduire au savoir à la question, au «qu'en est-il de ...», à la formulation explicite d'une familiarité avec l'être comme si elle avait été préalable et implicite, ce qui, dans ce signifier, mène à l'ontologie et, par là, à la présence, à la manifestation au midi sans ombres de la vérité, à la supputation, à la pensée, à l'installation, à l'institution – il faudra sans aucun doute le montrer. Mais ni cette familiarité, ni les démarches ontologiques ne fondent l'approche. La préalable familiarité avec l'être n'est pas préalable à l'approche. Le sens de l'approche est bonté – sans savoir, ni aveuglement – d'au-delà de l'essence. La bonté se montrera certes dans l'ontologie, métamorphosée en essence – et à réduire – mais l'essence ne peut la contenir.

Toutes les analyses menées jusqu'à présent justifiaient le refus de considérer la proximité comme une péripétie de l'intentionnalité thématique, de l'ouverture, de l'ontologie – de l'événement où, certes, tout se montre, fût-il trahi par la manifestation, de l'événement qui seul est reconnu par la grande tradition de la philosophie occidentale comme articulation du *sens*, c'est-à-dire comme aventure de l'esprit. Mais la proximité, pensée indépendamment de ce spiritualisme de la conscience et reconnue comme signification ou comme bonté, permet d'entendre la bonté autrement que comme un penchant altruiste à *satisfaire* – puisque la signification: l'un-pour-l'autre, n'est jamais un *assez* et que le mouvement de signification est sans retour; autrement que comme une décision de la volonté: autrement que comme un acte de la conscience *commençant* dans le présent d'un choix, ayant une origine dans la conscience – ou dans le présent d'un choix, con-

ditionné par l'habitation (ce qui est le contexte de toute origine!). La bonté est dans le sujet, l'an-archie même; en tant que responsabilité pour la liberté de l'autre, antérieure à toute liberté en moi, mais aussi précédant la violence en moi qui serait le contraire de la liberté, car si nul n'est bon volontairement, personne n'est du Bien l'esclave. L'intrigue de la bonté et du Bien – hors la conscience, hors l'essence – est l'intrigue exceptionnelle de la substitution que le Dit, dans ses vérités dissimulées, trahit mais trahit devant nous. Le *je* abordé à partir de la responsabilité est pour-l'autre, est *dénudation*, exposition à l'affection, pure susceptibilité. Il ne se pose pas, se possédant et se reconnaissant, il se consume et se livre, se dé-situe, *perd sa place*, s'exile, se relègue en soi, mais, comme si sa peau elle-même était encore une façon de s'abriter dans l'être, exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans un non-lieu, au point de se substituer à l'autre, ne se tenant en soi que comme dans la trace de son exil. Tout ce que suggèrent des verbes comme *se livrer*, *se consumer*, *s'exiler*, par leur forme pronominale, est non pas acte de réflexion sur soi, de souci de soi – aucunement acte – mais modalité de la passivité qui, par la substitution, est au-delà de toute passivité. En soi comme dans la trace de son exil – c'est-à-dire comme pur arrachement à soi.³ En cela intériorité. Intériorité qui ne ressemble en rien à une façon de disposer d'affaires privées quelconques. Intériorité sans secret, pur témoignage de la démesure qui déjà me commande et qui est donner à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau.

Ce n'est pas l'engagement qui décrit la signification, c'est la signification – l'un-pour-l'autre de la proximité – qui justifie tout engagement.

Dans la non-indifférence à l'égard du prochain où la proximité n'est jamais assez proche, ne s'efface pas la différence entre moi et l'autre et l'indéclinabilité du sujet, comme elles s'effacent dans la situation où la relation de l'un avec l'autre est entendue dans la réciprocité. La non-indifférence où je suis envers l'autre, en tant que l'autre est autrui et prochain, est, au-delà de tout engagement au sens volontaire du terme car, se prolongeant dans mon port même d'étant jusqu'à la substitution; et, à la fois, en-deçà

³ Simone Weill écrit: Père arrache de moi ce corps et cette âme pour en faire des choses à toi et ne laisse subsister de moi éternellement que cet arrachement lui-même.

de l'engagement car, précisément, dégageant dans cette extrême passivité un sujet indéclinable et unique, la responsabilité, signification de la non-indifférence, est à sens unique, de Moi à l'autre. Dans le dire de la responsabilité – qui est exposition à une obligation où personne ne saurait me remplacer – je suis unique. La paix avec l'autre est avant tout mon affaire. La non-indifférence – le dire – la responsabilité – l'approche – est le dégageant de l'unique responsable – de moi. La façon dont j'apparais est une comparaison. Je me place dans la passivité d'une assignation indéclinable – à l'accusatif – soi. Non pas comme cas particulier de l'universel: moi du concept du Moi; mais comme moi dit à la première personne, je, unique dans mon genre. Ce je, certes, dans le présent exposé même, se fait déjà universel, mais universel dont je suis capable de penser la rupture et l'apparition du *je* unique devançant *toujours* la réflexion qui, de nouveau, (selon une alternance que l'on retrouve dans la réfutation et la renaissance du scepticisme) viendra m'enfermer dans le concept, dont à nouveau je m'évade ou suis arraché. L'unicité de ce moi, de ce *je*, ne tient pas à un trait unique de sa nature ou de son caractère – rien n'est unique c'est-à-dire réfractaire au concept, sinon le *je* de la responsabilité. Dans la signification je suis dégagé en tant qu'unique. Le Dire de la responsabilité est la seule façon dont l'un qui ne se cèle pas en soi, mais se dénude dans la récurrence se substituant, en deçà de son identité, à autrui, ne se multiplie pas dans cette relation, mais y accuse son unité. Le «jamais assez» de la proximité – l'inquiétude de cette paix – c'est l'unicité aigüe de la subjectivité. Indéclinabilité du sujet surgissant dans la passivité de l'incondition – dans l'expulsion hors de chez soi. Indéclinabilité qui n'est pas celle de la subjectivité transcendantale – qui n'est pas intentionalité ou ouverture sur le monde, fût-il un monde qui me déborde et où la subjectivité, prétendûment extatique, se fait seulement celer.

La proximité – différence qui est non-indifférence – responsabilité: réponse sans question – immédiateté de la paix qui m'incombe – signification de signe, – humanité de l'homme (autrement entendue qu'à partir de la subjectivité transcendantale!) – passivité de l'exposition, – passivité elle-même exposée – Dire – ne tient pas dans la conscience ni dans l'engagement entendu en termes de conscience ou de mémoire, ne forme pas conjoncture et

synchronie. La proximité est fraternité avant l'essence et avant la mort ; ayant un sens malgré l'être et le néant, malgré le concept.

La signification comme proximité est ainsi la naissance latente du sujet. Naissance latente, car précisément en deçà de l'origine, en deçà de l'initiative, en deçà d'un présent désignable et assumable, serait-ce par la mémoire : naissance anachronique, antérieure à son propre présent, non-commencement, anarchie ; naissance latente, – jamais présence ; excluant le présent de la coïncidence avec soi, car *en contact*, dans la sensibilité, dans la vulnérabilité, dans l'exposition à l'outrage de l'autre. Sujet d'autant plus responsable qu'il répond davantage, comme si la distance entre lui et l'autre s'accroissait au fur et à mesure où la proximité se resserrait. Naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté ; fraternité ou complicité pour rien, mais d'autant plus exigeante qu'elle se resserre, sans finalité et sans fin. Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. Dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini : l'en deçà et l'au delà. Il faudra préciser la portée et l'accent de la voix où l'Infini ainsi s'entend.

On a indiqué à plusieurs reprises qu'une voie mène de la proximité de l'autre à l'apparoir de l'être – et on y reviendra. Mais la subjectivité décrite comme substitution à l'autre, comme désinter-essement ou rupture de l'Essence et qui amène à contester la thèse sur l'ultimité – ou la priorité – du problème ontologique⁴ – conjure-t-elle l'essence que cependant elle suscite ? Comme agissement impersonnel, comme incessant clapotis, comme sourd bruissement, comme *il y a* – l'essence n'engloutit-elle pas la signification qui lui donna le jour ? L'insistance de ce bruit impersonnel, n'est-elle pas la menace ressentie de nos jours d'une fin du monde ? Il faut absolument se demander si dans la signification de l'un-pour-l'autre – que l'on risque ou s'obstine à prendre pour un phénomène limité ou particulier – tel l'aspect « éthique de l'être » – ne s'entend pas une voix venant d'horizons au moins aussi vastes que ceux où se situe l'ontologie.

⁴ Cf. notre étude intitulée « L'ontologie est-elle fondamentale ? » *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 56 – 1957, pp. 88–98.

2°. *La gloire de l'Infini*a. *L'inspiration*

Le rassemblement de l'être dans le présent – sa synchronisation par la rétention, la mémoire et l'histoire, par la réminiscence – la représentation – n'intègre pas la responsabilité pour l'étant séparé; la représentation n'intègre pas la responsabilité pour l'autre, inscrite dans la fraternité humaine. Celle-ci ne remonte à aucun engagement, à aucun principe – c'est-à-dire à aucun présent remarquable. L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain; par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présent que dans ma propre voix, déjà obéissante – dur présent de l'offrande et du don. Devant cette an-archie – devant ce sans-commencement – échoue le rassemblement de l'être. Son *essence* se défait en signification, en Dire d'au-delà de l'être et son temps, en dia-chronie de la transcendance. Une transcendance inconvertible en immanence: l'au-delà de la réminiscence, séparé par la nuit d'intervalle, de tout présent – est un temps n'entrant pas dans l'unité de l'aperception transcendantale.

Ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le quotidien extra-ordinaire de ma responsabilité pour les autres hommes – dans l'oubli extra-ordinaire de la mort ou «sans égard» pour la mort – la signification de ma responsabilité pour ce qui échappe à ma liberté, la défaite ou la défection de l'unité de l'*aperception transcendantale*, de l'*actualité* originaire de tout *acte*, source de la *spontanéité du sujet*, ou du sujet comme spontanéité. Ce livre a exposé *ma* passivité, la passivité en tant que *l'un-pour-l'autre* et, dès lors, en tant que transcendant l'essence comprise comme puissance et comme acte, et ainsi précisément ma passivité en tant que signification. *L'un-pour-l'autre* jusqu'à *l'un-otage-de-l'autre*: dans son identité d'appelé irremplaçable, sans retour à soi; dans son port de soi-même, expiation pour autrui; dans son «essence», exception à l'essence ou substitution. L'un-pour-l'autre, non pas l'un trans-substantifié en l'autre, mais *pour-l'autre*, selon la discontinuité ou la diachronie de la signification encore non-installée dans le thème où, certes, en guise de *dit*, elle se manifeste, mais où elle semble, aussitôt prise au piège du thème, synchronie et *essen-*

ce. Signification inadéquate au thème où elle s'étale cependant pour se montrer. Il ne faut pas, pour autant, la prendre pour «signification vécue». Il n'est pas interdit à «l'extra-ordinaire» de la responsabilité pour autrui, de flotter au-dessus des eaux de l'ontologie; il ne faut pas, à tout prix, lui trouver un statut dans l'unité transcendante de l'aperception, dans l'unité actuelle et, dès lors, active, d'une synthèse. L'*un* et l'*autre* séparés par l'intervalle de la différence – ou par l'*entretemps* que la non-indifférence de la responsabilité n'annule pas – ne sont pas tenus à se rejoindre dans la synchronie d'une structure ou à se comprimer en un «état d'âme».

La responsabilité pour Autrui – à rebours de l'intentionnalité et du vouloir que l'intentionnalité n'arrive pas à dissimuler – signifie non point le dévoilement d'un donné et sa réception ou sa perception, mais l'exposition de moi à autrui, préalable à toute décision. Revendication du Même par l'autre au coeur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre. Par cette altération l'âme anime le sujet. Elle est le pneuma même de la psyché. Le psychisme signifie la revendication du Même par l'Autre ou l'inspiration, au-delà de la logique du *même* et de l'*autre*, de leur adversité insurmontable. Dénucléation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le Même, fission du noyau «mystérieux» de l'«intérieurité» du sujet par cette assignation à réponse, par cette assignation qui ne laisse aucun lieu de refuge, aucune chance à la dérobade et, ainsi, malgré le moi, ou, plus exactement, *malgré moi*, tout le contraire du non-sens, altération sans aliénation ou élection. Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer. L'unicité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. Assignation à identité pour la réponse de la responsabilité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence. A ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que «me voici» où le pronom «je» est à l'accusatif, décliné avant toute dé-

clinaison, possédé par l'autre, malade,⁵ identique. Me voici – dire de l'inspiration qui n'est ni le don de belles paroles, ni de chants. Astriction au *donner*, aux mains pleines et, par conséquent, à la corporité.

L'union de l'âme et du corps supposait, pour Descartes, une intervention miraculeuse, car recherchée par lui selon la rationalité de la représentation, comme rassemblement et simultanéité des termes distincts – l'âme étant entendue comme pensée thématitante. Abordée à partir de la responsabilité pour l'autre homme, le psychisme du sujet – l'un-pour-l'autre – serait la signification ou l'intelligibilité – ou la signifiante elle-même. Subjectivité de l'homme de chair et de sang, plus passive dans son extradition à l'autre que la passivité de l'effet dans une chaîne causale – car au-delà de l'actualité même qu'est l'unité de l'aperception du *je pense*, arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche; non point l'anodin d'une relation formelle, mais toute la gravité du corps extirpé de son conatus essendi dans la possibilité du *donner*. L'identité du sujet s'accuse ici, non pas par un repos sur soi, mais par une inquiétude qui me pourchasse hors le noyau de ma substantialité.

b. Inspiration et témoignage

Mais cette exposition – cet exil – cette interdiction de séjour en soi – ne retourne-t-elle pas en *position* et, dans la douleur même, en complaisance se gonflant de substance et d'orgueil? Retournement qui signifie un résidu irrésorbable d'activité dans la passivité subjective – une substantialité ultime du Moi, jusque dans la vulnérabilité même de la sensibilité, et à la fois – ou, tour à tour, dans l'ambiguïté, de l'approche le parcours infini. Ce parcours ne reste pas simplement asymptote du prochain; par delà la mauvais infini du *Sollen*, il s'accroît infiniment – infini vivant – obligation de plus en plus stricte au fur et à mesure de l'obéissance, et la distance à parcourir infranchissable, au fur et à mesure de l'approche, au point que le *donner* s'y montre parcimonie, l'exposition, réserve et la sainteté, coupable. Vie sans mort, vie de l'Infini ou sa gloire; mais vie en dehors de l'essence et du néant.

Il fallait donc, pour que la subjectivité signifie sans réserve, que la passivité de son exposition à autrui ne s'inverse pas aussi-

⁵ «Je suis malade d'amour» *Cantique des Cantiques*, V, 8.

tôt en activité, mais que, à son tour, elle s'expose: il faut une passivité de la passivité et, sous la gloire de l'Infini, une cendre d'où l'acte ne saurait renaître. Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le *Dire*. Non pas communication d'un Dit qui, aussitôt recouvrirait et éteindrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouvert son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibi, se livrant sans rien dire de Dit. Dire disant le dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiante même de l'exposition; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer; c'est s'épuiser à s'exposer, c'est faire signe en se faisant signe sans *se reposer* dans sa figure même de signe. Passivité de l'extradition obsidionnelle où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne s'établisse; itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même; énoncé du «me voici» ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie. Mais faire ainsi signe au point de se faire signe – n'est pas un langage balbutiant comme l'expression de muet ou le discours de l'étranger enfermé dans sa langue maternelle. C'est l'extrême tension du langage, le pour-l'autre de la proximité; de la proximité qui de toutes parts me cerne et jusqu'à mon identité me concerne et dont le logos – du monologue ou du dialogue – aura déjà détendu le potentiel en s'éparpillant en possibilités de l'être, jouant entre les couples: conscient-inconscient, explicite-implicite.⁶ Signe fait à Autrui et déjà signe de cette donation de signe, signification pure, la proximité n'est pas une confusion avec autrui – ce qui serait une façon de reposer dans un avatar – mais signification incessante – in-quiétude pour l'autre: réponse tenue *pour l'autre*, sans aucune «prise d'attitude», responsabilité comme «irritabilité cellulaire», impossibilité de se taire, scandale de la sincérité.⁷

⁶ Le logos thématissant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue et de l'échange d'informations – avec toute la charge de culturel et d'historique qu'il porte – procède de ce Dire pré-originel, car antérieur à toute civilisation et à tout commencement dans la langue parlée de la signification. Le déverrouillage de la sincérité rend possible la dimension où se coulera toute communication et toute thématisation. La trace de la signifiante du *faire signe* et de la proximité, ne s'efface pas pour autant et marque tout usage de la parole.

⁷ Mais d'autre part «le faire signe» dans le monde où se parle objectivement une langue, où l'on est déjà avec le tiers, doit percer le mur du sens *dit* pour retourner à cet *en deça de la civilisation*. D'où la nécessité de dédire tout ce qui vient altérer la nudité du signe, d'écarter tout ce qui se dit dans le dire pur de la proximité. On ne

La sincérité n'est pas un attribut du Dire; c'est le Dire qui accomplit la sincérité, inséparable du donner car ouvrant les réserves⁸ où la main qui donne, puise sans pouvoir rien dissimuler: sincérité défaisant l'aliénation que le Dire subit dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités. Aucun Dit n'égale la sincérité du Dire, n'est adéquat à la véracité d'avant le Vrai, à la véracité de l'approche, de la proximité, par delà la présence. La sincérité serait donc Dire sans Dit, apparemment un «parler pour ne rien dire», un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, «simple comme bonjour», mais, ipso facto, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette. Le dire comme aveu d'une dette précéderait-il toutes les autres façons de Dire? Donation du signe signifiant cette donation même, la salutation ne serait-elle pas cette reconnaissance de dette? La sincérité où signifie la signification – où l'un s'expose sans retenue à l'autre – où l'un approche l'autre – ne s'épuise pas en invocation – en la salutation qui ne coûte rien, entendue comme pur vocatif. Le vocatif indique un sens, mais ne suffit pas au sens de la proximité et de la sincérité qui signifie en elle. Fission de l'ultime substantialité du Moi, la sincérité ne se réduit à rien d'ontique, à rien d'ontologique et mène comme au-delà ou en deçà de tout positif, de toute position. Elle n'est ni acte, ni mouvement, ni geste culturel quelconque lequel suppose d'ailleurs déjà la percée absolue de soi.⁹

c. Sincérité et Gloire de l'Infini

Le sens de la sincérité ne renvoie-t-il pas à la gloire de l'infini qui en appelle à la sincérité comme à un Dire? Cette gloire ne saurait apparaître, car l'apparaître et la présence la démentiraient en la circonscrivant comme thème, en lui assignant un commencement dans le présent de la représentation alors que, infinition de

peut, sans équivoque, faire signe dans la nuit. Il faut dire «ce qu'il en est», dire quelque chose – avant de ne dire que le dire, avant de faire signe, avant de se faire signe.

⁸ Le Dire ou la sincérité n'est pas un *donner* hyperbolique, sans quoi l'infini dont il est témoignage ne serait obtenu que par extrapolation, laquelle d'ailleurs suppose l'infini.

⁹ On ne saurait interpréter le Dire comme sincérité, à partir d'un système de signes auquel se ramène une langue; on n'entre dans la langue comme système de signes qu'à partir d'une langue déjà parlée qui ne peut consister à son tour en un système de signes. Le système où les significations se thématissent est déjà issu de la signification, comme l'un-pour-l'autre, de l'approche et de la sincérité.

l'infini, elle vient d'un passé plus lointain que celui qui, à la portée du souvenir, s'aligne sur le présent. Elle vient d'un passé qui n'a jamais été représenté, qui ne s'était jamais présenté, et qui, par conséquent, n'a pas laissé germer un commencement. La gloire ne saurait se faire phénomène sans entrer en conjonction avec le sujet même auquel elle apparaîtrait, sans s'enfermer dans la finitude et l'immanence. Mais sans principe, sans commencement – anarchie – la gloire faisant éclater le thème, signifie, en deçà du logos, positivement, l'extradition du sujet reposant sur soi, à ce qu'il n'a jamais assumé car, à partir d'un passé irréprésentable, il a été sensible à la provocation qui ne s'est jamais présentée, mais a frappé de traumatisme. La gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet où se substituant à l'autre, responsabilité ordonnée au premier venu, responsabilité pour le prochain, inspirée par l'autre, le Même, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon égalité à moi. La gloire de l'Infini se glorifie dans cette responsabilité, ne laissant au sujet aucun refuge dans son secret qui le protégerait contre l'obsession par l'Autre et couvrirait son évasion. La gloire se glorifie par la sortie du sujet hors les coins sombres du «quant à soi» qui offrent – comme les fourrés du Paradis où se cachait Adam entendant la voix de l'Éternel-Dieu parcourant le jardin du côté d'où vient le jour – une échappatoire à l'assignation où s'ébranle la position du Moi au commencement et la possibilité même de l'origine. La gloire de l'Infini, c'est l'identité an-archique du sujet débusqué sans déroba possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui – dont je suis responsable et devant qui je suis responsable – de cette donation même du signe, c'est-à-dire de cette responsabilité: «me voici». Dire d'avant tout dit, qui témoigne de la gloire. Témoignage qui est *vrai*, mais de vérité irréductible à la vérité du dévoilement et qui ne narre rien qui se montre. Dire sans corrélation noématique dans la pure obéissance à la gloire qui ordonne; sans dialogue, dans la passivité d'emblée subordonnée au «me voici». La distance qui s'élargit au fur et à mesure où la proximité se resserre – la gloire de l'infini – est l'inégalité entre le Même et l'Autre, la différence qui est aussi la non-indifférence du même pour l'autre et la substitution laquelle, à son tour, est une non-égalité avec soi, un non-recouvrement de soi par soi, une dépossession de soi, une sortie de soi de la clandestinité de son identification et déjà signe

fait à l'autre, signe de cette donation de signe, c'est-à-dire de cette non-in-différence, signe de cette impossibilité de se dérober et de se faire remplacer, de cette identité, de cette unicité: me voici.¹⁰ L'identité suscitée ainsi de derrière l'identification, est une identité de pure élection. L'élection traverse le concept du moi pour m'assigner moi par la démesure d'autrui, m'arrachant au concept où je ne cesse de me réfugier, car j'y trouve la mesure d'une obligation laquelle ne se définit pas dans l'élection. L'obligation en appelle à une réponse unique non-inscrite dans la pensée universelle, à la réponse imprévisible de l'élus.

Identité pré-originelle, anarchique, plus ancienne que tout commencement; non pas conscience de soi s'atteignant dans le présent, mais exposition extrême à l'assignation par Autrui, déjà accomplie de derrière la conscience et la liberté, assignation entrée en moi par effraction – c'est-à-dire sans qu'il «en paraisse» et parlant dans le Dire de l'assigné. J'ai été depuis toujours exposé à l'assignation de la responsabilité, comme placé sous un soleil de plomb, sans ombre protectrice, où s'évanouit tout résidu de mystère, d'arrière-pensée par où la dérobade serait possible. Exposition sans retenue à l'endroit même où se produit le traumatisme, joue tendue au coup qui frappe déjà, sincérité comme dire, témoignage de la gloire de l'Infini. Elle rompt le secret de Gygès, du sujet voyant sans être vu, sans s'exposer, le secret du sujet intérieur.

d. Témoignage et langage

La subjectivité est d'emblée substitution, offerte à la place d'un autre (et non pas victime s'offrant elle-même à sa place – ce qui supposerait une région réservée de volonté subjective derrière la subjectivité de la substitution), mais avant la distinction de la liberté et de la non-liberté: non-lieu où l'inspiration par l'autre, est aussi expiation pour l'autre, psychisme par lequel la conscience elle-même viendra à signifier. Psychisme qui ne vient pas se greffer sur une substance, mais qui altère la substantialité de cette substance en tant que cette substance supporte toutes choses; qui l'altère d'une altération où s'accuse l'identité; substitu-

¹⁰ Signe donné de cette signification de signe, la proximité dessine aussi le *trope* du lyrisme: aimer en disant l'amour à l'aimé – chant d'amour, possibilité de la poésie, de l'art.

tion qui n'est pas l'événement psychologique de la compassion ou de l'intropathie en général, mais qui rend possible les paradoxales possibilités psychologiques du se-mettre-à-la-place-d'un-autre. Subjectivité du sujet en tant que être-sujet-à-tout, susceptibilité pré-originnaire d'avant toute liberté et hors tout présent, accusée dans l'inconfort ou l'incondition de l'accusatif, dans le «me voici» qui est obéissance à la gloire de l'Infini m'ordonnant à Autrui.¹¹ «Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et moi plus que les autres» écrit Dostoïevsky dans les *Frères Karamazov*.¹² Subjectivité du sujet comme persécution et martyr: récurrence qui n'est pas «conscience de soi» où le sujet se maintiendrait encore distant de lui-même dans la non-indifférence, resterait encore, à un titre quelconque, en soi et à même de voiler sa face; récurrence qui n'est pas coïncidence avec soi: repos, sommeil ou matérialité; mais récurrence en deçà de soi-même, en deçà de l'indifférence à soi – précisément substitution à autrui et dans l'intervalle, *un* sans attributs, sans même l'«unité de l'un» venant le doubler comme attribut essentiel; *un* absout de toute relation, de tout jeu, littéralement sans situation, sans demeure, expulsé de partout et de soi-même, disant l'un à l'autre «je» ou «me voici». ¹³ Le moi dépouillé par le traumatisme de la persécution de sa subjectivité hargneuse et impérialiste, revenu au «me voici» dans la transparence sans opacité, sans zones sourdes propices à l'évasion. «Me voici» comme témoignage de l'Infini, mais comme témoignage qui ne thématise pas ce dont il témoigne et dont la vérité n'est pas vérité de représentation, n'est pas évidence. Il n'y a de témoignage – structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation – que de l'Infini. L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie.

De l'infini dont aucun thème – aucun présent – n'est capable, témoigne donc le sujet où l'autre est dans le même, en tant que le même est pour l'autre, où la différence de la proximité s'absorbe à mesure que la proximité se fait plus proche, et, de par cette

¹¹ «Me voici, envoie-moi». Isaïe 6, 8. «Me voici» signifie «envoie-moi».

¹² Livre VI, II a.

¹³ Ainsi la subjectivité en deçà de la réification. Les choses dont nous disposons sont dans leur repos de substances indifférentes à elles-mêmes. La subjectivité d'avant cette indifférence est la passivité de la persécution.

«absorption» même, s'accuse glorieusement et m'accuse toujours davantage; où le même dans son port de même, est de plus en plus tenu à l'égard de l'autre, tenu jusqu'à la substitution comme otage, expiation qui coïncide en fin de compte avec l'extra-ordinaire et dia-chronique renversement du même en l'autre, dans l'inspiration et le psychisme.

L'idée de l'Infini qui chez Descartes se loge dans une pensée qui ne peut la contenir exprime la disproportion de la gloire et du présent, laquelle est l'inspiration elle-même. Sous le poids dépassant ma capacité, une passivité plus passive que toute passivité corrélatrice d'actes, *ma* passivité éclate en Dire. L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité dans la sincérité du témoignage. La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi ou devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche. L'intériorité n'est pas un lieu secret quelque part en moi; elle est ce retournement ou l'éminemment extérieur – précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être «contenu» et par conséquent d'entrer dans un thème – fait, infini, exception à l'essence, me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix «intérieure», mais voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui – signe de cette donation même du signe. Voie tortueuse. Claudel a choisi pour épigraphe à son Soulier de Satin un proverbe portugais qui peut s'entendre dans un sens que l'on vient d'exposer: «Dieu écrit droit par des lignes tortueuses».

Le témoignage – cette façon pour le commandement de retentir dans la bouche de celui-là même qui obéit, de se «révéler» avant tout apparaître, avant toute «présentation devant le sujet» – n'est pas une «merveille psychologique», mais la modalité sous laquelle l'Infini an-archique passe son commencement. Non point un recours industrieux au truchement de l'homme pour se révéler et à ses psaumes pour se glorifier – mais la façon même dont l'Infini, dans sa gloire, passe le fini ou la façon dont il *se* passe, n'entrant par par la signification de l'un-pour-l'autre, dans l'être du thème; mais signifiant et, ainsi, s'excluant du néant. Le Dire sans Dit du témoignage signifie selon une intrigue autre que celle qui s'étale

dans le thème; autre que celle qui rattache une noèse au noème, une cause à l'effet, le passé mémorable au présent. Intrigue qui rattache à ce qui absolument se détache, à l'Absolu – détachement de l'Infini par rapport à la pensée qui cherche à le thématiser et au langage qui essaie de le tenir dans le Dit – et que nous avons appelé *illéité*. Intrigue qu'on est tenté d'appeler religieuse, qui ne se dit pas en termes de certitude ou d'incertitude et ne repose sur aucune théologie positive.

Que l'Infini se passe dans le Dire, voilà qui laisse entendre le Dire comme irréductible à un acte ou à une attitude psychologique ou à un état d'âme ou à une pensée parmi d'autres, ou à un moment quelconque de l'essence de l'être, par lequel, on ne sait pourquoi, l'homme doublerait son essence. De soi le Dire est témoignage, quel que soit le destin ultérieur où il entre à travers le Dit dans un système de mots; Dire dont ce système dérive et qui n'est pas l'enfance balbutiante de ce système et de la circulation des informations où il fonctionne. On peut, en effet, montrer comment ce nouveau destin s'inscrit dans le témoignage.¹⁴ Mais Dire sans dit, signe donné à Autrui, le témoignage où le sujet sort de sa clandestinité de sujet – par qui l'Infini se passe – ne vient pas s'ajouter comme information ou comme expression ou comme répercussion ou comme symptôme à une je ne sais quelle expérience de l'Infini ou de sa gloire, comme s'il pouvait y avoir de l'Infini expérience et autre chose que glorification c'est-à-dire responsabilité pour le prochain. Ce Dire n'en est pas tenu d'emblée aux structures de la corrélation sujet-objet, signifiant-signifié, Dire-Dit. Signe donné à l'autre, il est la sincérité ou la véracité selon laquelle se glorifie la gloire. L'infini n'a donc de gloire que par la subjectivité, par l'aventure humaine de l'approche de l'autre, par la substitution à l'autre, par l'expiation pour l'autre. Sujet inspiré par l'Infini qui, illéité, n'apparaît pas, n'est pas présent, qui a toujours déjà passé, ni thème, ni telos, ni interlocuteur. Il se glorifie dans la gloire qui manifeste un sujet pour se glorifier déjà dans la glorification de sa gloire par le sujet – déjouant ainsi toutes les structures de la corrélation. Glorification qui est Dire c'est-à-dire signe donné à l'autre – paix annon-

¹⁴ Cf. plus loin ch. V, pp. 199 et ss.

cée à l'autre – laquelle est responsabilité pour l'autre, jusqu'à la substitution.¹⁵

Que la façon dont l'Infini passe le fini et se passe, ait un sens éthique, ne procède pas d'un projet de construire le «fondement transcendantal» de l'«expérience éthique». L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport. L'éthique c'est l'éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale – c'est-à-dire l'au-delà de l'expérience. Témoigné – et non thématé – dans le signe fait à autrui, l'Infini signifie à partir de la responsabilité pour autrui, de l'un pour l'autre, d'un sujet supportant tout – sujet à tout – c'est-à-dire souffrant pour tous, mais chargé de tout ; sans avoir eu à décider de cette prise en charge s'amplifiant glorieusement dans la mesure où elle s'impose. Obéissance précédant toute écoute du commandement. Possibilité de trouver, anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même – ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'Infini se passe – et que la métaphore de l'inscription de la loi dans la conscience, exprime d'une manière remarquable, conciliant (en une ambivalence, dont la diachronie est la signification même et qui, dans le présent, est ambiguïté) l'autonomie et l'hétéronomie. Inscription de l'ordre dans le *pour-l'autre* de l'obéissance : affection anarchique qui se glissa en moi «comme un voleur», à travers les filets tendus de la conscience, traumatisme qui m'a absolument surpris, l'ordre *n'a jamais été représenté*, car il ne s'est jamais présenté – pas même dans le passé venant en souvenir – au point que c'est moi qui dis seulement – et après coup – cette inouïe obligation. Ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration : être auteur de ce qui m'avait été à *mon insu* insufflé – avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur. Dans la responsabilité pour l'autre, nous voici au coeur de cette ambiguïté de l'inspiration. Le dire inouï est énigmatiquement dans la réponse an-archique, dans ma responsabilité pour l'autre. La trace de l'infini est cette ambiguïté dans le sujet, tour à tour commencement et truchement, ambivalence diachronique que l'éthique rend possible.

¹⁵ Isaïe 57/19 : «Celui qui crée la parole, fruit des lèvres» : «Paix, paix, dit-il, pour qui s'est éloigné comme pour le plus proche».

e. Témoignage et prophétisme

On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'*ordre* coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme: l'autre dans le même; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique. L'infini ne s'annonce pas dans le témoignage comme thème. Dans le signe fait à l'autre, où je me trouve arraché au secret de Gygès, «pris par les cheveux»,¹⁶ du fond de mon obscurité dans le Dire sans Dit de la sincérité, dans mon «me voici», d'emblée présent à l'accusatif, je témoigne de l'Infini. L'Infini n'est pas *devant* son témoin, mais comme en dehors ou «à l'envers» de la présence, déjà passé, hors prise: arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang. «Me voici, au nom de Dieu», sans me référer directement à sa présence. «Me voici» tout court! De la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent. Elle ne s'énonce en aucune façon «je crois en Dieu». Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être. Signe donné à l'autre de cette signification même, le «me voici» me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent,¹⁷ sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même. Cette récurrence est tout le contraire du retour à soi, de la conscience de soi. Elle est sincérité, épanchement de soi, «extradition» de soi au prochain. Le témoignage est humilité et aveu, il se fera avant toute théologie; kerygme et prière; glorification et reconnaissance. Mais ce qui est le propre de toutes les relations qui ainsi se déploient – quelle déception pour les amis de la vérité thématissant l'Être et du sujet s'effaçant devant lui! – c'est le fait que le retour s'y dessine dans l'aller, que l'appel s'y entend dans la réponse, que la «provocation» venant de Dieu est dans mon invocation, que la gratitude est déjà gratitude pour cet état de gratitude qui serait, à la fois ou tour à tour, le don et la gratitude. La transcendance de la révélation tient au fait que l'«épiphanie» vient dans le Dire de celui qui la reçoit. L'ordre qui m'ordonne ne me laisse

¹⁶ Ezéchiel 8, 3.

¹⁷ Cf. Samuel I, 17, 45: «Je viens au nom de l'Eternel». Isaïe 6, 8: «Me voici, envoie-moi».

aucune possibilité de remettre impunément l'envers à l'endroit, de remonter à l'extériorité de l'Infini, comme quand, en face d'un thème, on remonte du signifiant au signifié, ou comme quand, dans un dialogue on retrouve en «toi» un être. C'est dans le prophétisme que l'Infini échappe à l'objectivation de la thématization et du dialogue et signifie comme *illéité*, à la troisième personne; mais selon une «tertialité» différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face à face de l'accueil de l'autre homme – interrompant la proximité ou l'approche du prochain – du troisième homme par lequel commence la justice.¹⁸

L'Infini m'ordonne le «prochain» comme visage sans s'exposer à moi, et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre. Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue; ordre que je trouve dans ma réponse même, laquelle, comme signe fait au prochain, comme «me voici», m'a fait sortir de l'invisibilité, de l'ombre où ma responsabilité aurait pu être éludée. Ce dire appartient à la gloire même dont il témoigne. Cette façon pour l'ordre de venir «je ne sais d'où», ce *venir* qui n'est pas *souvenir*, qui n'est pas le retour d'un présent modifié – ou vieilli – en passé, cette non-phénoménalité de l'ordre qui, par delà la représentation m'affecte à mon insu «se glissant en moi comme un voleur»¹⁹ – nous l'avons appelé *illéité*:²⁰ venue de l'ordre auquel je suis assujetti avant de l'entendre ou que j'entends dans mon propre Dire; commandement *auguste*, mais sans contrainte ni domination qui me laisse hors toute corrélation avec sa source; aucune «structure» ne s'établit avec un quelconque corrélatif au point précisément que le dire qui me vient est ma propre parole. L'autorité n'est pas quelque part où un regard viendrait la chercher comme une idole ou qu'il assumerait comme un logos.²¹ Non seulement hors toute

¹⁸ Cf. plus loin, pp. 199 et ss.

¹⁹ Job 4, 12.

²⁰ Cf. *En découvrant l'existence* ... 2ème édition, p. 201.

²¹ Le passé immémorial est intolérable à la pensée. D'où l'exigence de l'arrêt: *ananké stenai*. Le mouvement au-delà de l'être devient ontologie et théologie. D'où aussi l'idolâtrie du beau. Dans son indiscrete exposition et dans son arrêt de statue, dans sa plasticité, l'oeuvre d'art se substitue à Dieu. (Cf. notre étude in *Temps modernes*, novembre 1948, intitulée «La réalité et son ombre») Par une subreption irrésistible, l'incomparable, le dia-chronique, le non-contemporain, par l'effet d'un schématisme trompeur et merveilleux, est «imité» par l'art qui est iconographie. Le mouvement au-delà de l'être se fixe en beauté. La théologie et l'art «retiennent» le passé immémorial.

intuition, mais hors toute thématization, fût-elle celle d'un symbolisme. Pure trace de «cause errante», en moi inscrite.

Obéissance précédant l'écoute de l'ordre, l'anachronisme de l'inspiration ou du prophétisme est, selon le temps récupérable de la réminiscence, plus paradoxal que la prédiction de l'avenir par un oracle. «Avant qu'ils appellent, moi je répondrai»²² – formule à entendre à la lettre. En m'approchant d'Autrui, je suis toujours en retard sur l'heure du «rendez-vous». Mais cette singulière obéissance à l'ordre de se *rendre*, sans entente de l'ordre, cette obéissance antérieure à la représentation, cette allégeance d'avant tout serment, cette responsabilité préalable à l'engagement est précisément l'autre-dans-le-même, inspiration et prophétisme, le *se passer* de l'Infini.

Que la gloire de l'Infini ne se glorifie que par la signification de l'un-pour-l'autre, comme sincérité; que dans ma sincérité l'Infini passe le fini; que l'Infini s'y passe – voilà qui rend primordiale l'intrigue de l'Éthique et le langage – irréductible à un acte entre actes. Avant de se mettre au service de la vie comme échange d'informations à travers un système linguistique, le Dire est témoignage, Dire sans Dit, signe donné à Autrui. Signe de quoi? De complicité? D'une complicité pour rien, d'une fraternité, d'une proximité qui ne se peut que comme ouverture de soi, comme imprudente exposition à l'autre, passivité sans réserve, jusqu'à la substitution et, par conséquent, exposition de l'exposition, précisément Dire, Dire qui ne dit mot, qui signifie, Dire qui, responsabilité, est la signification même, l'un-pour-l'autre, subjectivité du sujet qui se fait signe, mais que l'on prendrait à tort pour un énoncé balbutiant d'un mot, car il témoigne de la gloire de l'Infini.

Témoignage qui ne se réduit pas au rapport qui mène d'indice à indiqué. – Il en serait devenu dévoilement et thématization. Il est la passivité sans fond de la responsabilité et, par là, la sincérité – le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots et dissimulant, dans le Dit, l'ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire, sans que d'ailleurs s'efface, même dans son Dit, la trace du témoignage, de la sincérité ou de la gloire.

Je peux certes, énoncer le *sens témoigné* comme Dit. Mais mot

²² Isaïe 65, 24.

extra-ordinaire, le seul qui n'éteigne ni n'absorbe son Dire, mais qui ne peut rester simple mot. Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illégité; la gloire de l'Infini s'enfermant dans un mot s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant, investissant l'être dans la copule même par laquelle il recevait (et reçoit en ce moment même où cette aventure sémantique est thématifiée ici) des attributs. Dit unique en son genre, n'épousant pas étroitement les catégories grammaticales comme mot (ni nom propre, ni nom commun), ne se pliant pas avec exactitude aux règles logiques comme sens (tiers exclu de l'être et du néant). Dit qui tient son sens du témoignage, que la thématification trahit, certes, par la théologie en l'introduisant dans le système de la langue, dans l'ordre du Dit. Mais dont l'énoncé abusif aussitôt s'interdit. Les limites du présent où s'est trahi l'infini, – démesuré pour l'envergure de l'unité de l'aperception transcendantale et non assemblable en *présent* et qui se refuse au recueillement – ces limites éclatent. Négation du présent et de la représentation qui trouve dans la «positivité» de la proximité, de la responsabilité et de la substitution une différence par rapport aux propositions de la théologie négative. Refus de présence qui se convertit en ma présence de présent, c'est-à-dire d'otage livré en don à l'autre. Dans la proximité, dans la signification, dans ma donation du signe, déjà l'Infini parle par le témoignage que je rends de lui: dans ma sincérité, dans mon Dire sans dit, dans mon dire préoriginnaire qui se dit dans la bouche de celui-là même qui reçoit le témoignage. Sa signification ne s'est laissé trahir dans le logos que pour se traduire devant nous – mot s'énonçant déjà comme kerygme dans la prière ou le blasphème, gardant ainsi dans son énoncé la trace de l'excession de la transcendance, de l'au-delà.

Thématification donc inévitable pour que la signification elle-même se montre, mais sophisme où commence la philosophie, mais trahison que le philosophe est appelé à réduire. Réduction toujours à tenter à cause de la trace de sincérité qu'ils portent et qu'ils tiennent du Dire en tant que témoignage, même quand le Dit dissimule le Dire dans la corrélation qui s'instaure entre le Dire et le Dit. Dissimulation que le Dire toujours cherche à dédire – ce qui est sa véracité même. Dans le jeu actionnant le clavier culturel du langage, la sincérité ou le témoignage

signifie de par l'ambiguïté même de tout dit, où au sein de l'information communiquée à Autrui signifie aussi le signe qui lui est fait de cette donation de *signe* résonnance de tout langage «au nom de Dieu», inspiration ou prophétisme de tout langage.

Par ces ambiguïtés, le prophétisme n'est pas le pis-aller d'une révélation boîteuse. Elles appartiennent à la gloire de l'Infini. Que le prophétisme puisse revêtir les apparences d'informations circulant parmi d'autres, issues du sujet ou des influences par le sujet *subies* – à commencer par celles qui lui viendraient de sa physiologie ou de ses blessures ou de ses triomphes – c'est là l'énigme – l'ambiguïté – mais aussi le régime de transcendance de de l'Infini. L'Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendance, entrerait en conjonction avec le sujet qui la ferait apparaître. Il y perdrait sa gloire. La transcendance se doit d'interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu'on en écoute le message. Il faut que sa prétention puisse s'exposer à la dérision et à la réfutation jusqu'à laisser soupçonner dans le «me voici» qui l'atteste, un cri ou un lapsus d'une subjectivité malade. Mais d'une subjectivité responsable de l'autre! D'une ambivalence énigmatique et, en elle, d'une alternance de sens. Dans son dire, Dit énoncé et Etre, mais aussi témoignage, inspiration du même par l'Autre, au-delà de l'essence, débordement du Dit lui-même par une rhétorique qui n'est pas qu'un mirage linguistique, qui est un surplus de sens dont la conscience toute seule serait incapable, possibilité à la fois d'idéologie et de délire sacré: idéologie à circonvenir par la linguistique, la sociologie et la psychologie; délire à réduire par la philosophie, à ramener à la signification, à l'un-pour-l'autre, à une mission vers Autrui dans la gloire de l'Infini. A la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi *être-au-monde* – il faut l'ambiguïté: clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale. Il lui faut la diachronie rompant l'unité de l'aperception transcendantale laquelle n'arrive pas à rassembler le temps de l'humanité moderne – tour à tour passant de la prophétie à la philologie et transcendant la philologie – car incapable de renier la fraternité des hommes – vers la signification prophétique.

3°. *Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir*

Inenglobable dans le présent, réfractaire à la thématization et à la représentation, l'altérité du prochain en appelle à la singularité irremplaçable qui gît en moi, en accusant ce moi, en le ramenant – dans l'accusatif – à soi. Mais le *soi* n'est pas *en état*, n'est pas *en position*, n'est pas en repos en soi, assuré en soi comme d'une condition. Sous l'obsession de l'autre – accusatrice, persécutrice – l'unicité de soi est aussi la défection de l'identité s'identifiant dans le Même. Dans la coïncidence avec soi, celle-ci se protégerait encore, ne s'exposerait pas assez, ne serait pas «assez passive». La défection de l'identité, c'est un «pour l'autre», au sein même de l'identité, c'est l'inversion de l'être en signe, la subversion de l'essence se mettant à signifier avant d'être: désintéressement de l'essence. Le signe ne se pose pas pour lui-même, pas même dans la figure qui lui est propre, tel qu'il s'expose dans un thème. Dans la subjectivité – sujette à tout – le signe livre sa plasticité et sa fonction de signe à l'autre, répétant, toujours à nouveau, l'exposition à l'égard de ce que l'exposition peut dessiner comme *essence* – itération de l'exposition – expression – sincérité – Dire. Pour ne pas se résorber en sens, la patience de la passivité doit être toujours à bout, débordée par une souffrance insensée, «pour rien», par une souffrance de pur malheur. Le Dire prolonge cette passivité extrême, malgré son activité apparente.

Est-elle apparente? Comment le Dire diffère-t-il d'un acte commençant dans un moi conquérant et volontaire, son *signifier*, acte se convertissant en être, son «pour l'autre» prenant pied dans l'identité? Le *pour l'autre* de la responsabilité pour Autrui ne procède d'aucun engagement libre, d'aucun présent où germerait son origine et où une identité s'identifiant reprendrait souffle. Certes. Mais dès lors nouveau dilemme: la responsabilité sans engagement préalable – sans présent – sans origine, – an-archique – *responsabilité ainsi infinie* de l'un pour l'autre lequel m'est abandonné sans que personne puisse prendre auprès de lui ma place de responsable – me confère-t-elle une nouvelle identité de l'unique élu? Ou cette élection exclusive, en tant que signification de l'Infini, me ramène-t-elle au rang d'une articulation dans son économie divine? Sommes-nous ramenés à l'humanité comme à une extrême possibilité dans l'être où la substantialité du «se

supporter» se dé-substantifie en un «*supporter l'autre*», en un «*se substituer à lui*»? Ou par cette ipséité réduite à l'irremplaçable otage, le soi équivaudrait à l'entrée du sujet dans le jeu ou les desseins de l'Infini?

Mais ce dilemme n'est-il pas plutôt une ambivalence, et l'alternative une énigme? Enigme d'un Dieu parlant dans l'homme et d'un homme ne comptant sur aucun dieu? Dilemme ou alternative si l'on s'en tient aux phénomènes, au Dit où successivement, sans pouvoir s'arrêter, on passe de l'affirmation de l'Infini à sa négation en moi. Mais le point d'interrogation dans ce Dit – alternant, contrairement au logos univoque des théologiens – est le pivot même de la Révélation, de sa lumière clignotante. Celle-ci s'éprouvant précisément par le fait de côtoyer incessamment et de traverser sa propre contestation. Dilemme dans le Dit, mais ambivalence dans la signification du Dire, dans la subjectivité, dans l'étant expulsé en soi hors de l'être, dans le Dire qui signifie énigmatiquement et diachroniquement la transcendance ou l'Infini, l'autrement qu'être et le désintéressement de l'essence.

L'Enigme de l'Infini dont le Dire en moi, responsabilité où personne ne m'assiste, se fait contestation de l'Infini, mais contestation par laquelle tout m'incombe à moi, par laquelle, par conséquent se produit mon entrée dans les desseins de l'Infini – l'Enigme sépare l'Infini de toute phénoménalité, de l'apparaître, de la thématization, de l'essence. Dans la re-présentation l'Infini se démentirait sans ambiguïté comme s'il était un objet «infini» que la subjectivité tente d'aborder en le manquant. L'intrigue de l'Infini ne se noue pas selon le scénario de l'être et de la conscience. L'illégitimité extra-ordinaire, dans sa diachronie dont le présent est incapable, n'est pas une extra-polation du fini, n'est pas l'invisible supputé derrière le visible. Le refus que l'Infini oppose au rassemblement de la réminiscence ne se passe pas en guise de voilement et n'épuise pas son sens en termes de conscience: clarté et obscurité, ou distinction et confusion, connu et inconnu. Le non-connu et l'iconnaissable se référeraient encore à un présent, formeraient structure en lui, appartiendraient à l'ordre. La diachronie n'est pas une différence s'épuisant en rapports entre connu et inconnu, le dissimulé et le connaissable se partageant déjà le plan thématizable de l'essence. La transcendance de l'Infini est un écart irréversible par rapport au présent, comme celui d'un

passé qui ne fut jamais présent. Différence de l'irrécupérable, ce n'est pas un «plus loin» que le donné appartenant encore à l'ordre du donné. Le visage n'est pas une présence annonçant un «non-dit» qui, de derrière lui, se dira. La substitution – responsabilité sans engagement remémorable, sans commencement – approche infinie dans la proximité d'Autrui – n'est pas une «attitude» prise à l'égard d'un être, proche dans son visage.

Et cependant, misère, trace ou ombre de lui-même et accusation, le visage se fait *apparaître* et épiphanie; il se montre à une connaissance comme si le plan du connu était tout de même ultime et la connaissance – englobante. Le visage se tiendrait-il, à la fois, dans la représentation et la proximité – serait-il la communauté et la Différence? Quel sens peut revêtir la communauté dans la Différence sans réduire la Différence? Lorsque, dans la description de la Proximité, nous avons nommé énigme, l'hésitation entre le savoir et la responsabilité, entre *être* et *se substituer* à . . . , le point où la positivité de l'essence vire en dette involontaire, en faillite par delà le devoir – ne nous sommes-nous pas exprimé en termes d'apparaître, comme si le Savoir récupérait tout ce qui s'en écarte? Avons-nous éliminé de la *signification*, l'idée de manque et de défaut de présence? Avons-nous écarté de l'idée de l'énigme même où se passe l'infini, l'idée de l'incertitude? Avons-nous surmonté, par conséquent, la priorité du plan théorique, de l'essence et du Dit?

A moins que le Dit portant le thème et l'essence apparaissant dans la vérité, ne s'étende *derrière* l'essence qu'il porte et que le rassemblement qui se produit en lui, ne reste *sine fundamento in re*; à moins qu'il n'ait assemblé l'inassembleable; que l'apophansis – le Dit – plus formel que le formel ne soit plus en rien énoncé de l'être, pas même énoncé ontologique d'«ontologie formelle»; qu'il ne soit irréductible à l'essence, mais que, semblable à elle par l'ostension – par l'indiscrétion même qu'il rend possible – il ne soit déjà hypostase d'«éon» et, dès lors, source d'une subreption qui limite le pensé à l'essence et à la réminiscence (c'est-à-dire au temps synchrone et à la représentation) plutôt que source d'une illusion menant de l'être (ou du monde) à Dieu; source d'une tyrannie exercée par la totalité. Ce qui se montre thématiquement dans la synchronie du Dit, se laisse, en effet, dédire comme différence de l'inassembleable, signifiant, comme l'un-pour-l'au-

tre, de moi à l'autre, l'ostension elle-même de la différence allant – dia-chroniquement – du Dit au Dédit. Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au delà de l'être – discours qui se veut philosophie – est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au delà de l'être; mais sommes nous dupes de cette subreption? Les objections sont faciles comme celles qui accablent, depuis la naissance de la philosophie, le scepticisme. Qu'en est-il de notre propos narratif, comme si elles s'étaient fixées en thèmes, l'anarchie et la non-finalité du sujet où se passerait l'Infini, et qui se trouvent répondre ainsi, en fin de compte, non pas de responsabilité, mais en guise de propositions théoriques, à la question «qu'en est-il de?» et non point à la proximité du prochain? Propos demeurant ainsi ontologique, comme si la compréhension de l'être ordonnait toute pensée et le penser lui-même. Par le fait même de formuler des énoncés, l'universalité du thématized – c'est-à-dire de l'être – ne se trouve-t-elle pas confirmée par le projet du présent discours qui ose mettre en cause cette universalité? Ce discours demeure-t-il dès lors cohérent et philosophique? Voilà des objections bien connues!

Mais la cohérence qui manquerait à ce discours, consiste-t-elle dans l'immobilité de l'instant de la vérité, dans sa possibilité de synchronie? L'objection supposerait alors ce qui est en question: la référence à l'*essence* de toute signification. Or, tout notre propos consiste à se demander, si la subjectivité, malgré son étrangeté au *Dit*, ne s'énonce pas par un abus du langage grâce auquel, dans l'indiscrétion du *Dit*, tout se montre; par lequel tout se montre en trahissant certes son sens, mais d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire; par un abus – mais cela reste à montrer – que justifie la proximité elle-même où l'Infini se passe.

Que la forme ontologique du Dit ne puisse pas altérer la signification de l'au-delà de l'être qui se montre dans ce Dit – cela découle de la contestation même de cette signification. Comment la contestation de la prétention au-delà de l'être, aurait-elle un sens si cette prétention n'était pas entendue? Y a-t-il négation où ne se conserve pas le sens dont la négation est négation? La contradiction que devrait compromettre la signification de l'au-

delà de l'être – lequel évidemment n'est pas – est inopérante sans un deuxième temps, *sans la réflexion* sur la condition de l'énoncé qui énonce cette signification. En cette réflexion – c'est-à-dire après coup seulement – la contradiction apparaît: elle n'éclate pas entre deux énoncés simultanés mais entre in énoncé et ses conditions comme s'ils étaient en même temps. L'énoncé de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu – ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. Il bénéficie d'une ambiguïté ou d'une énigme qui est non pas le fait d'une inattention, d'un relâchement de pensée, mais d'une extrême proximité du prochain, où se passe l'Infini lequel n'entre pas comme être dans un thème pour s'y donner et ainsi démentir son au-delà. Sa transcendance – extériorité plus extérieure, plus autre que toute extériorité de l'être – ne *se passe* que par le sujet qui la confesse ou la conteste. Inversion de l'ordre: la révélation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré dont l'inspiration – altérité dans le même – est la subjectivité ou le psychisme du sujet. Révélation de l'au-delà de l'être qui certes n'est peut-être qu'un mot; mais ce «peut-être» appartient à une ambiguïté où l'anarchie de l'Infini résiste à l'univocité d'un originaire ou d'un principe; à une ambiguïté ou à une ambivalence et à une inversion qui s'énonce précisément dans le mot Dieu – l'apax du vocabulaire, aveu du «plus fort» que moi en moi et du «moins que rien», d'un rien qu'un mot abusif, un au delà du thème dans une pensée qui ne pense pas encore ou qui pense plus qu'elle ne pense.

Mais il est temps de montrer la place que cette synthèse purement apophantique, source de la subreption qui confère à l'ontologie le lieu du questionnement ultime, cette synthèse, plus formelle que le formel, occupe dans la pensée pensant au delà de l'être. Ce n'est pas par hasard, ni par niaiserie, ni par usurpation que l'ordre de la vérité et de l'essence – où prétend se tenir le présent exposé lui-même, – est au premier rang de la philosophie occidentale. Pourquoi la proximité, pure signification du Dire, l'un-pour-l'autre an-archique d'au delà de l'être, retournerait-elle à l'être ou tomberait en être, en conjonction d'étants, en *essence* se montrant dans le Dit? Pourquoi sommes-nous allés chercher l'*essence* sur son Empyrée? Pourquoi savoir? Pourquoi problème? Pourquoi philosophie?

Il faut donc suivre dans la signification ou dans la proximité

ou dans le *Dire*, la naissance latente de la connaissance et de l'essence, du Dit; la naissance latente de la *question* dans la responsabilité. La proximité se faisant savoir, signifierait comme énigme, aube d'une lumière en laquelle la proximité se mue, sans que l'autre, le prochain s'absorbe dans le thème où il se montre. Il faut suivre la naissance latente du savoir dans la proximité. La proximité peut demeurer la signification du savoir même où elle se montre.

Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, «il n'y aurait pas eu de problème» – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers.

Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peux répondre entièrement même si je réponds – avant toute question – de mon prochain tout seul. L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers. «Paix, paix au prochain et au lointain» (Isaïe 57, 19), nous comprenons maintenant l'acuité de cette apparente rhétorique. Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: Qu'ai-je à faire avec justice? Question de conscience. Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence, comme synchronie: *ensemble-dans-un-lieu*. La proximité prend un sens nouveau dans l'espace de la contiguité. Mais la pure contiguité n'est pas une «nature simple». Elle suppose déjà et la pensée thématization et le lieu et le découpage de la continuité de l'espace en termes discrets et le tout – à partir de la justice.

On comprendrait ainsi, dans la proximité, dans le Dire sans

problème, dans la responsabilité, la raison de l'intelligibilité du système. L'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience, du rassemblement en *être* et, à la fois, dans l'être, l'heure de la suspension de l'être en possibilité, la finitude de l'essence accessible à l'abstraction du concept, à la mémoire rassemblant l'absence dans la présence, la réduction de l'être au possible et la supputation des possibles; la comparaison des incomparables, thématization du Même à partir de la relation avec l'Autre, à partir de la proximité et l'immédiateté du Dire antérieur aux problèmes, alors que l'identification du connaître, par elle-même, absorbe tout *autre*.

Ce n'est pas que l'entrée du tiers soit un fait empirique et que ma responsabilité pour l'autre se trouve par la «force des choses» astreinte à un calcul. Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre: entre la transcendance et la visibilité/invisibilité. La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu'elle-même et que l'égalité par elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage. Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes.²³ Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice.

Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre: je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un. La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage. Il y a pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité,²⁴ mais où elle se traduit devant nous. Trahison de ma relation anarchique avec l'*illéité*, mais aussi une relation nouvelle avec elle: c'est *grâce* à Dieu seulement que sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est à-dire «pour moi». «Grâce à Dieu» je suis autrui pour les autres. Dieu n'est pas «en cause» comme un prétendu interlocuteur: la corrè-

²³ Voir *Totalité et Infini* p. 187 et suivantes.

²⁴ Cf. plus haut p. 191 note 21 sur l'«ananké stenai».

lation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité*. Le «passage» de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide où à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société.

Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre: être. Tout est ensemble, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, mettre en relation, juger, savoir et demander *ce qu'il en est* de . . . , transformer la matière. A partir de la représentation se produit l'ordre de la justice modérant ou mesurant la *substitution* de moi à l'autre et restituant le soi au calcul. La justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit et science.

Tous les autres qui m'obsèdent en autrui, ne m'affectent ni comme des «exemplaires» du même genre réunis avec mon prochain par ressemblance ou par communauté de nature – individualisations du genre humain ou fragments du même bloc telles les pierres métamorphosées en hommes par Deucalion et qui, derrière son dos, devaient s'agglomérer en cités avec leur coeur de pierre. Les autres *d'emblée* me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines *procèdent* du désintéressement. L'un-pour-l'autre de la proximité, n'est pas une abstraction déformante. En elle se montre d'emblée la justice, née, ainsi, de la signifiance de la signification, de l'un-pour-l'autre, de la signification. Ce qui veut dire concrètement ou empiriquement que la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'«équilibre social» mettant en harmonie des forces antagonistes – ce qui serait une justification de l'Etat livré à ses propres nécessités. La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas à la «fonction du jugement», à la subsumption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. La justice, la société, l'Etat et ses institutions – les échanges et le

travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre. Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité où l'être, la totalité, l'Etat, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte.

En aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, une «neutralisation» de la gloire de l'Infini, dégénérescence qui se produisant au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le *duo* initial deviendrait *trio*. Mais la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux : la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice. Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'Etat égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de la savoir pour que la guerre ne se fasse pas insaturation d'une guerre avec bonne conscience. Il n'est pas, non plus, sans importance de savoir, en ce qui concerne la philosophie, si la nécessité rationnelle que le discours cohérent transmue en sciences et dont la philosophie veut saisir le principe *a*, ainsi, le statut d'origine c'est-à-dire d'origine de soi ou de présent ou de contemporanéité du successif (oeuvre de la déduction logique) ou de la manifestation de l'être ; ou si cette nécessité suppose un *en-deçà* un pré-originel, un non-représentable, un invisible et, par conséquent, un *en-deçà* supposé autrement qu'un principe n'est supposé par la conséquence dont il est synchrone. *En-deçà* an-archique témoigné – énigmatiquement, certes –, dans la responsabilité pour les autres. Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie. Par là, cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix.

La conscience naît comme présence du tiers. C'est dans la

mesure où elle en procède qu'elle est encore désintéressement. Elle est l'entrée du tiers – entrée permanente – dans l'intimité du face-à-face. Le souci de justice, du discours thématissant, kerygmatic, portant sur le dit – du fond du dire sans dit, du dire-contact – est l'esprit dans la société. Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable. L'ordre, l'apparoir, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification – dans la proximité à partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine même de l'origine.

Le fondement de la conscience est la justice. Non pas que la justice fasse intervenir une méditation pré-existante. Un événement tel que la méditation – synchronisation, comparaison, thématisation – est l'oeuvre de la justice, entrée de la diachronie de la proximité, de la signifiante du Dire dans la synchronie du Dit, «historicité fondamentale» au sens de Merleau-Ponty – nécessaire interruption de l'Infini se fixant en structure, communauté et totalité.²⁵ La synchronisation est acte de conscience qui, par la représentation et le Dit, institue, «avec l'aide de Dieu» le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux c'est-à-dire où la subjectivité est citoyen avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables que comporte le Moi équilibré ou s'équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits. Mais la justice ne peut s'établir que si Moi – je – toujours évadé du concept du Moi, toujours désitué et

²⁵ Selon le mythe du *Gorgias* (523 c-d), dans le jugement absolu porté sur autrui (dans la relation directe avec lui qu'est le jugement) où il est «dépouillé de tout vêtement», c'est-à-dire de toute qualité exprimable par un attribut dans une proposition, dans le Dit, et de tout ce qui, comme le vêtement, établit une «communauté» entre le juge et le jugé; dans ce jugement où le juge écarte l'écran «qui est fait d'yeux, d'oreilles et du corps dans son ensemble» (c'est-à-dire des voies mêmes de la thématisation; où s'écarte, par conséquent, d'autre part tout ce qui crée entre le juge et le jugé – entre moi et l'autre – une communauté ou une corrélation absorbant la proximité – cette relation du jugement que Platon désigne, négativement, comme celle où des morts jugent des morts, *demeure jugement*. Dans cette suppression de toutes les conditions du savoir – dans ce «contact» sans la médiation d'une peau – une signifiante demeure. Ce que nous appelons l'infini du pour-l'autre ou le *Dire*, n'est pas plus «pauvre» que le *Dit*. Mais, très remarquablement, si l'absence de toute «communauté» entre le juge et le jugé est maintenue en Minos, ni asiatique, ni européen, et maître de l'arbitrage, la nécessité d'une «certaine communauté» dans la justice, entre le juge et le jugé, s'exprime en Eaque, européen qui juge les européens et en Rhadamante, asiatique qui juge les asiatiques.

destitué de l'être, toujours en relation non-réciproquable avec l'Autre, toujours pour-Autruï, je peux me faire, autre comme les autres. L'Infini qui, énigmatiquement me commande – commande et ne commande pas – à partir de l'autre, n'est-il pas aussi le retournement du je en «comme les autres» dont il importe de se soucier et de prendre soin? Mon sort importe. Mais c'est encore à partir de ma responsabilité que mon salut a un sens, malgré le danger qu'il fait courir à cette responsabilité qu'il risque d'englober et d'engloutir; tout comme l'Etat issu de la proximité du prochain qui est toujours sur le point d'intégrer en nous figeant et moi et mon prochain. L'acte de la conscience serait ainsi simultanéité politique, mais aussi en référence à Dieu – à un Dieu toujours renégable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes.

Le Dire pré-originel, anarchique qui est proximité, contact, devoir sans fin – dire encore indifférent au dit et se disant lui-même dans le *donner*, l'un pour l'autre – substitution – requiert la signification du thématizable, énonce le Dit idéalisé, pèse et juge en justice. Le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est la mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant. Ici avec le problème, commence le souci de la vérité, du dévoilement de l'être. Mais c'est pour la justice que tout se montre et à l'extravagance de la substitution se superpose, de par les exigences de la responsabilité elle-même qu'est la substitution, un ordre raisonnable, l'ordre ancillaire ou angélique de la justice et dès lors le fait même de *voir*, de voir clair partout et de tout relater.

De la responsabilité au problème – telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes. L'extra-ordinaire engagement d'Autruï à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'Etat, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe. La philosophie est cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la proximité et comme la sagesse de l'amour.

Mais, issue de la signification, modalité de la proximité, la justice, la société et la vérité elle-même qu'elles réclament, ne

doivent pas être prises pour une loi anonyme des «forces humaines» régissant une totalité impersonnelle.

C'est de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler. S'écartant de tout présent mémorable – passé qui ne fut jamais présent – il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain où j'énonce, dans l'autonomie de la voix de la conscience, une responsabilité – qui n'a pas pu commencer en moi, pour la liberté – qui n'est pas la mienne. Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté: responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'Infini dans la responsabilité. Ambiguïté de l'ordre m'ordonnant le prochain qui m'obsède pour qui et devant qui je réponds de par *mon moi* en qui l'être s'invertit en substitution, en la possibilité même du don – et d'une illéité infinie, glorieuse précisément dans l'intrigue humaine nouée en proximité, subversion de l'essence en substitution où je ne saurais me lever assez tôt pour arriver à temps, ni approcher sans que la distance à parcourir – extra-ordinaire – augmente devant tout effort de la rassembler en itinéraire. Illéité débordant et la connaissance et l'énigme par laquelle, dans la connaissance, l'Infini laisse une trace. Son écart du thème, son anachorèse, sa sainteté – est non pas sa façon «d'effectuer son être» (alors que son passé est anachronique et anarchique, laissant une trace qui n'est pas la trace d'une présence quelconque), mais sa gloire, toute autre par rapport à l'être et au connaître. Elle fait prononcer le mot Dieu, sans laisser dire «divinité» – ce qui aurait été absurde, comme si Dieu était une *essence* (c'est-à-dire comme s'il admettait l'amphibologie de l'*être* et de l'*étant*), ou comme s'il était un processus ou comme s'il admettait une pluralité dans l'unité d'un genre. Dieu – nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale – entre-t-il sans gêne – dans le vocatif? – et, ainsi, non-thématisable et qui, ici-même, n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire: la philosophie appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la dia-chronie de la différence de l'un et de l'autre et reste la servante du Dire qui

signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour.

4°. *Sens et il y a*

De la *signification* procèdent justice et conscience: les termes de l'un-pour-l'autre *apparaissent* dans le thème, dans le Dit, se comparent et se jugent dans la neutralité de l'essence. L'être en tant qu'être, est fonction de justice. La substitution s'y montre coexistence et corrélation, la proximité, monde historique c'est-à-dire simultanée dans un livre, la diachronie, à travers la diastase ou le déphasage de l'instant et la récupération de l'écart par la rétention, se *montre* temps continu et indéfini dans la mémoire et dans l'histoire, c'est-à-dire temps ramassable en présent. La subjectivité dès lors se *montre* comme Moi, capable de présent, capable de commencement, acte d'intelligence et de liberté remontant au principe et au commencement, sujet opposé à l'objet, Moi qui, pour un Fichte est origine de lui-même. Absolu pensable comme tel dans l'oubli du Dire, dans l'apparaître ou dans l'ordre assemblable du thème et du Dit.

Mais tout se montre pour la justice. L'essence de l'être – et la conscience avant d'être et après avoir été *signifient*. Ni le réalisme, ni l'idéalisme, frères jumeaux, n'ont de droit d'aînesse. C'est la justice signifiée par la signification, par «l'un-pour-l'autre» qui exige la phénoménalité c'est-à-dire l'équivalence ou la simultanéité entre la conscience accédant à l'être et l'être ouvert à la conscience.

Tout se montre et se dit dans l'être pour la justice et reçoit les structures du thématé et du dit – même la signification et la justice. Au temps indéfini de l'essence, à la neutralité de son écoulement historique, se réfère la dia-chronie de l'un-pour-l'autre elle-même; elle se montre dans ce temps. Mais l'essence imperturbable, égale et indifférente à toute responsabilité que, désormais, elle englobe, vire comme, dans l'insomnie, de cette neutralité et de cette égalité, en monotonie, en anonymat, en insignifiance, en bourdonnement incessant que rien ne peut plus arrêter et qui absorbe toute signification, jusqu'à celle dont ce remue-ménage est une modalité. L'essence s'étirant indéfiniment, sans

retenue, sans interruption possible – l'égalité de l'essence ne justifiant, en toute équité, aucun instant d'arrêt – sans répit, sans suspension possible – c'est *l'il y a* horrifiant derrière toute finalité propre du *moi* thématissant et qui ne peut ne pas s'enliser dans l'essence qu'il thématise. C'est en tant que la signification de l'un pour l'autre se thématise et s'assemble, c'est par la simultanéité de l'essence, que l'un se pose comme un moi, c'est-à-dire comme présent ou comme commençant ou comme libre, comme sujet en face de l'objet précisément; mais aussi en tant qu'appartenant à l'essence qui, assemblée, ne peut rien laisser dehors, qui n'a pas de dehors, ne peut s'abîmer. Mais cette façon pour le sujet de se retrouver dans l'essence – dont l'essence elle-même, en tant qu'assemblée, aurait dû pourtant rendre possible le présent et la liberté – n'est pas une harmonieuse et inoffensive participation. Elle est précisément l'incessant bourdonnement qui remplit chaque silence où le sujet se détache de l'essence pour se poser comme sujet en face de son objectivité. Bourdonnement intolérable à un sujet qui se libère comme sujet, qui assemble l'essence en face de soi comme objet, mais où l'arrachement est injustifiable dans un tissu à trame égale, d'équité absolue. Bourdonnement de *l'il y a* – non-sens en lequel tourne l'essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*. Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens. On ne saurait la prendre à la légère. De quel droit l'idéaliste arrache-t-il le *Moi* à l'être pour lui conférer un statut transcendantal alors qu'à l'être, dans la stabilité même de son statut, le sujet retourne? Mais l'oubli de l'ambiguïté serait tout aussi peu philosophique. C'est dans son exception et ex-pulsion de responsable que se laisse penser un sujet hors l'être. Dans la signification – dans l'un-pour-l'autre, le soi n'est pas un être provisoirement transcendantal attendant une place dans l'être qu'il constitue; ni l'être absolu dont le phénomène n'exprimerait que le rêve cohérent. L'*un* dans l'un-pour-l'autre n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout*. Le bourdonnement incessant de *l'il y a*, heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent.

Mais l'absurdité de *l'il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-

l'autre, en tant que supportée – *signifie*. L'insignifiance de son ressassement objectif, recommençant derrière toute négation, m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du non-sens sur le sens, par lequel pour le *Soi*, l'expiation est possible – expiation que le soi-même signifie précisément. L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. Qu'on ne dise pas que l'*il y a* résulte d'une «impression subjective». Dans ce débordement du sens par le non-sens, la sensibilité – le *Soi* – s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond, comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion d'essence. De derrière le bruissement anonyme de l'*il y a* la subjectivité atteint la passivité sans assomption. L'assomption mettrait déjà en corrélation avec l'acte, cette passivité de l'*autrement qu'être*, cette substitution d'en deça l'opposition de l'«actif» et du passif, du subjectif et de l'objectif, de l'être et du devenir. Dans la subjectivité du *Soi*, la substitution est l'ultime rétraction de la passivité, à l'opposé de l'assomption où s'achève – ou que présuppose – la *réceptivité* qui décrit la finitude d'un *je pense* transcendantal. L'identité de l'élue – c'est-à-dire de l'assigné – qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'*essence* que la négativité elle-même détermine. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excès ou l'é-coeurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a*. La signification – le pour-l'autre, ne sera pas un acte de libre assomption, ne sera pas un *pour soi* qui renie sa propre résignation ; ni la gratuité ludique où la gravité de l'altérité s'en va en fumée dans l'allégresse et l'extase (de celui qui ne fait que se celer) comme un «rien du tout» dans l'équivalence du tout et du rien. La signification est la délivrance éthique du *Soi* par la substitution à l'autre. Elle se consomme comme expiation pour l'autre. *Soi* d'avant toute initiative, d'avant tout commencement, signifiant anarchiquement, avant tout présent. Délivrance en soi d'un *Moi* réveillé de son rêve impérialiste, de son impérialisme transcendantal, réveillé à soi, patience en tant que sujétion à tout. Spiritualité où se passe l'infini, plus ancien que le temps de la remémoration, diachronie sans mémoire et, ainsi, intempestive. Expiation pour l'autre qui, certes, ne se *montre* que dans le thème et comme mode d'être ; mais se proposant à la réduction philosophique. Non-simultanéité de l'ostension – diachronie de ce qui

se montre ambiguïté de la subjectivité, énigme du sens et de l'être. La philosophie sert la justice, en thématissant la différence et en réduisant le thématisé à la différence. Elle apporte l'équité dans l'abnégation de l'un pour l'autre, la justice dans la responsabilité. La philosophie – dans sa diachronie même – est la conscience de la rupture de la conscience. Dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit en cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l'Être et de la Cité et en retrouve la signification qui consiste à détacher de l'un-pour-l'autre absolu, et l'un et l'autre.

5°. *Scepticisme et raison*

La raison est cherchée dans le rapport entre des termes, entre l'un et l'autre se montrant dans un thème. La raison consiste à assurer la *co-existence* de ces termes, la *cohérence* de l'un et de l'autre, *malgré leur différence, dans l'unité d'un thème*; à assurer l'accord des différents, sans faire éclater le présent où se tient le thème. Cette *coexistence* ou *accord* des termes différents *dans l'unité du thème* s'appelle système: l'un avec l'autre s'y présente comme l'un signifiant l'autre – l'un comme signe de l'autre – l'un comme renonçant à sa «figure» pour «trépasser à l'autre». Ce *l'un-pour-l'autre* constitue la signification ou l'intelligibilité. Mais le présent du thème – où l'un et l'autre entrent en signification ou deviennent significations – est corrélatif d'un sujet qui est conscience et dont la subjectivité même consiste à rendre présent: c'est-à-dire à *ne pas être* frappé sans être prévenu par la manifestation de ce qui frappe, à ne pas être inquiété d'au-delà du visible ou du thématissable, L'écoulement du temps ne rompt pas cette présence et cette présentation: par la rétention, la mémoire ou la reconstruction historique – par la reminiscence – la conscience est re-présentation entendue presque dans un sens actif comme l'acte de rendre à nouveau présent et de ramasser la dispersion en une présence et, dans ce sens, d'être toujours au commencement ou libre. La raison où les termes *différents* sont présents – c'est-à-dire sont contemporains dans le système, c'est aussi le fait qu'ils sont présents à la conscience en tant que la conscience est représentation, commencement, liberté.

Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent – par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté.

La signification de la relation thématifiée – l'un-pour-l'autre de la signifiante – était pourtant inintelligible à Platon et devait le conduire à commettre un parricide sur son père Parménide. N'est elle pas guidée par la structure de l'un-pour-autre inscrite dans la fraternité humaine – dans l'*un-gardien-de-son-frère* – dans l'*un-responsable-de-l'autre* et qui serait l'un-pour-l'autre par excellence ? On peut la dire utopique – c'est pourtant la situation exacte des hommes, de notre temps au moins, où des intellectuels se sentent otage des masses malheureuses inconscientes de leur malheur – intellectuels méfiants précisément à l'égard d'une philosophie, qu'ils diraient avec mépris humaniste et même hagiographique, de l'un-gardien-de-son-frère, de l'un-pour-l'autre énoncés comme significations, par excellence Significations où se trouve bouleversé tout le contexte où l'on vient de décrire l'autre intelligibilité, celle qui, relation entre termes ramassés en présent et en présence, s'offre dans le thème : intelligibilité de la corrélation entre cette relation et le sujet à qui elle est présente.

Autrui comme autrui, comme prochain, n'est jamais égal dans sa présence à sa proximité. Sa présence pour moi n'est-elle pas déjà *supportée* dans la proximité – et jamais assez patiemment supportée ? Entre l'un que je suis – et l'autre pour qui je suis responsable, béa une différence, sans fond de communauté. L'unité du genre humain est précisément *postérieure à la fraternité*. La proximité est une différence – une non-coïncidence, une arythmie dans le temps, une diachronie réfractaire à la thématification – réfractaire à la réminiscence qui synchronise les phases d'un passé. L'inénarrable ! – autrui perdant dans la narration son visage de prochain. Relation indescriptible, au sens littéral de ce terme ; inconvertible en histoire, irréductible à la *simultanéité de l'écrit*, à l'*éternel présent* de l'écrit qui enregistre ou présente des résultats.

Cette différence dans la proximité entre l'un et l'autre – entre moi et le prochain – vire en *non-indifférence*, précisément en *ma responsabilité*. Non-indifférence, humanité, l'un-pour-l'autre –

signifiante même de la signification, intelligibilité de l'intelligible et, ainsi, là encore raison. Non-indifférence de la responsabilité *jusqu'à la substitution au prochain* – source de toute compassion! – responsabilité pour l'outrage même que l'autre – qui en tant qu'autre, m'exclue – m'inflige, pour la persécution dont, avant toute intention, il me persécute. La proximité signifie donc une raison d'avant la thématization de la signification par un sujet pensant, d'avant le rassemblement des termes dans un présent, une *raison pré-originelle* ne procédant d'aucune initiative du sujet, une *raison an-archique*. Une raison d'avant le commencement, d'avant tout présent, car ma responsabilité pour l'autre me commande avant toute décision, avant toute délibération. Proximité, communication et entente ou entendement ou paix qui m'incombe dans la proximité et dont le prochain ne peut me décharger; paix, par conséquent, *sous ma responsabilité*, paix dont je suis otage, paix que je suis tout seul à faire, courant un beau risque, dangereusement; danger qui, au savoir, apparaîtra comme incertitude, alors qu'il est la transcendance même, avant la certitude et l'incertitude, lesquelles ne surgissent que dans le savoir. Exiger qu'une communication ait la certitude d'être entendue, c'est confondre *communication* et *savoir*, effacer la différence, *méconnaître la signifiante de l'un-pour-l'autre* en moi – dans le moi arraché au concept du moi, ne se mesurant pas par l'être et la mort, c'est-à-dire s'échappant de la totalité et de la structure – dans le moi réduit à soi dans la responsabilité, hors l'historicité fondamentale dont parle Merleau-Ponty. Raison, comme l'un-pour-l'autre! On est aussitôt enclin à appeler une telle signification – vécue. Comme si la bi-polarité du *vécu* et du *thématisé* – à laquelle nous habitua la phénoménologie husserlienne – n'exprimait pas déjà une certaine façon d'interpréter *tout sens en fonction de l'être et de la conscience*. Comme si la responsabilité de l'un-pour-l'autre ne pouvait exprimer que la naïveté d'un vécu irréfléchi mais promis à la thématization. Comme si à l'un-pour-l'autre de la responsabilité – comme si à la signification de la fraternité – était interdit de «flotter au-dessus des eaux» de l'ontologie dans sa diachronie irréductible. Comme si l'intervalle ou la différence qui sépare l'un de l'autre et que la non-indifférence de l'un-pour-l'autre n'annule pas, ne pouvait que se ramasser dans un thème ou que se comprimer en un état d'âme. A l'intelli-

gibilité comme logos impersonnel, s'oppose l'intelligibilité comme proximité. Mais la raison de la justice, de l'Etat, de la thématization, de la synchronisation, de la re-présentation du logos et de l'être – n'arrive-t-elle pas à *absorber dans sa cohérence l'intelligibilité de la proximité où elle s'épanouit*? Ne faut-il pas subordonner celle-ci à celle-là puisque le discours même qu'en ce moment nous tenons, compte par son *Dit*, puisque, en thématisant, nous synchronisons les termes, formons un système entre eux, usons du verbe être, plaçons dans l'*être* toute signification prétendant signifier au delà de l'être? Ou faut-il rappeler l'alternance et la diachronie comme temps de la philosophie?

Si la raison pré-originelle de la différence – et de la non-indifférence, de la responsabilité – beau risque – conserve sa signification, le couple *scepticisme* et *réfutation du scepticisme* doit faire son apparition aux côtés de la Raison de la représentation, du savoir de la déduction, servie par la logique et synchronisant le successif.

Le retour périodique du scepticisme et de sa réfutation, signifient une temporalité où les instants se refusent au souvenir qui récupère et re-présente. Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la *négation* que cette affirmation énonce dans le Dit. Contradiction visible à la réflexion qui la réfute, mais à laquelle le scepticisme est insensible, comme si l'affirmation et la négation ne résonnaient pas en même temps. Le scepticisme conteste donc la thèse selon laquelle *entre le dire et le dit* se répète la *relation qui rattache* dans la synchronie *condition* à *conditionné*. Comme si au scepticisme était sensible la *différence* entre *mon exposition* – sans réserve – à l'autre, qu'est le Dire et l'exposition ou l'énoncé du Dit, dans son équilibre et sa justice.

La philosophie ne se sépare pas du scepticisme qui la suit comme une ombre qu'elle chasse en le réfutant pour la retrouver aussitôt sur ses pas. Le dernier mot n'appartient-il pas à la philosophie? Oui, en un certain sens, puisque, pour la philosophie occidentale le Dire s'épuise en Dits. Mais le scepticisme fait précisément une différence et met un intervalle entre le Dire et le Dit. Le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant.

On place la vérité du scepticisme au même niveau que les vérités dont son discours énonce l'interruption et l'échec, comme si

la négation de la possibilité du vrai se rangeait dans l'ordre remis par cette négation en question; comme si toute différence se résorbait incontestablement dans le même ordre; alors que contester la possibilité de la vérité, c'est précisément contester cette unicité de l'ordre et du niveau.

Le discours sceptique qui énonce la rupture ou l'échec ou l'impuissance ou l'impossibilité du discours, se contredirait, si le Dire et le Dit n'étaient que corrélatifs, si la signifiante de la proximité et la signification sue *et dite* pouvaient entrer dans un ordre commun; si le Dire obtenait une pleine contemporanéité avec le Dit; si le Dire entraînait dans l'essence sans trahir la diachronie de la proximité, si le Dire pouvait rester dire en se montrant savoir, c'est-à-dire si la thématization entraînait dans le thème en guise de souvenir. Or, le dire sceptique défait par la philosophie, rappelle précisément la rupture du temps synchronisable, c'est-à-dire mémorable. Dès lors, la trace du Dire, ce qui n'a jamais été présent, m'oblige, la responsabilité pour autrui, jamais assumée, me lie: commandement jamais entendu est obéi. Trace *qui n'appartient pas* au rassemblement de l'essence. La philosophie sous-estime l'amplitude de la négation dans ce «ne pas appartenir», laquelle excède la portée logique de la négation et de l'affirmation. Trace d'une relation avec l'illégitimité qu'aucune unité d'aperception n'embrasse, m'ordonnant à la responsabilité. Relation – ou religion – excédant la psychologie de la foi et de la perte de foi – elle m'ordonne d'une façon an-archique, précisément, sans jamais se faire – sans s'être jamais fait – présence ni dévoilement de principe.

Le parler philosophique qui trahit dans son dit la proximité qu'il traduit devant nous, reste encore, en tant que dire, proximité et responsabilité; la philosophie tout en cernant la vie de l'approche dont elle mesure devant le tiers les obligations avec justice et savoir – avec sagesse – ne déjoue pas cette vie. Elle se dit à Autrui qui est hors le thème. Ce retour de la diachronie se refusant au présent fait la force invincible du scepticisme.

La philosophie occidentale et l'Etat, pourtant issus de la proximité, le réfutent dans un discours absorbé dans le *dit* et dans l'*être*, dans l'ontologie: l'histoire de la philosophie occidentale n'a été que la réfutation du scepticisme autant que la réfutation de la transcendance. Le logos *dit*, a le dernier mot dominant tout sens,

le mot de la fin, la possibilité même de l'ultime et du résultat. Rien ne peut l'interrompre. Toute contestation et interruption de ce pouvoir du discours est aussitôt relatée et invertie par le discours. Il recommence donc dès qu'on l'interrompt. Dans le logos dit – écrit – il survit à la mort des interlocuteurs qui l'énoncent, assurant la continuité de la culture. Mais ne meurt-il pas avec la fin des civilisations qui se reconnaissent mortelles? La question peut se poser. Mais le discours philosophique de l'Occident sait retrouver, sous les décombres ou dans les hiéroglyphes les discours interrompus de toute civilisation et de la pré-histoire des civilisations qui se poseraient séparés. Ce discours s'affirmera cohérent et un. En relatant l'interruption du discours ou mon ravissement au discours, j'en renoue le fil. Le discours est prêt de dire en soi toutes les ruptures, de les consommer comme origine silencieuse ou comme eschatologie. Si le discours philosophique se rompt, se retire de la parole et marmonne, *se* parle – il n'en parle pas moins et parle du discours où tout à l'heure il parlait et où il retourne pour dire sa provisoire retraite. Et ne sommes-nous pas, en ce moment même, en train de barrer la sortie que tout notre essai tente, et d'encercler de toutes parts notre position? Les mots exceptionnels par lesquels se dit la trace de la passée et l'extravagance de l'approche – Un, Dieu – se font termes, rentrent dans le vocabulaire et se mettent à la disposition des philologues au lieu de désarçonner le langage philosophique. Leurs explosions mêmes se racontent.

Mais certes, ce récit est lui-même sans fin et sans continuité, c'est-à-dire va de l'un à l'autre – est tradition. Mais, par là, il se renouvelle. De sens nouveaux se lèvent dans son sens dont l'exégèse est le déploiement ou l'Histoire d'avant toute historiographie. Ainsi, signifie l'équivoque indémaillable que tisse langage. N'est-il pas, dès lors aberration ou distorsion de l'être qui s'y thématise, entorse à l'identité? Impossible simultanéité de sens, le non assemblable mais aussi inséparable l'un-pour-l'autre, tiers exclu signifiant comme équivoque ou énigme – et cependant possibilité pour cet au-delà même de se faire notion tout en se défaisant? Le langage excéderait les limites du pensé en suggérant, en laissant sous-entendre, sans jamais faire entendre – implication d'un sens distinct de celui qui vient au signe de la simultanéité du système ou de la définition logique d'un concept.

Vertu qui se met à nu dans le *dit* poétique et l'interprétation qu'il appelle à l'infini. Vertu qui se montre dans le dit prophétique méprisant ses conditions dans une espèce de lévitation. C'est par l'approche, par l'un-pour-l'autre du Dire, relatés par le Dit, que le Dit reste équivoque insurmontable, sens se refusant à la simultanéité, n'entrant pas dans l'être, ne composant pas un tout. L'approche ou le Dire est relation avec ce qui n'est pas compris dans l'*ensemble* avec le hors-série, subversion de l'essence, déborde le thème qu'il énonce, le «tout ensemble», le «tout compris» du Dit. Le langage est déjà scepticisme. Le discours cohérent s'absorbant tout entier dans le Dit – ne doit-il pas sa cohérence à l'Etat qui exclut, par la violence, le discours subversif? La cohérence ainsi dissimule une transcendance, un mouvement de l'un à l'autre, une diachronie latente, une incertitude et le beau risque.

Les déchirures du texte logique se recousent-elles par la seule logique? C'est dans l'association de la philosophie et de l'Etat, de la philosophie et de la médecine que se surmonte la rupture du discours. L'interlocuteur qui ne se plie pas à la logique est menacé de prison ou d'asile ou subit le prestige du maître et la médication du médecin: violence ou raison d'Etat ou approche, assure au rationalisme de la logique une universalité et à la loi sa matière soumise. Le discours récupère donc son sens par la répression ou par la médication, par les justes violences, au bord de l'injustice possible où se tient la justice répressive. C'est par l'Etat que la Raison et le savoir sont force et efficacité. Mais l'Etat n'escompte ni la folie sans retour, ni même les intervalles de la folie. Il ne dénoue pas les noeuds, mais les tranche. Le Dit thématise le dialogue interrompu ou le dialogue mis en retard par des silences, par des échecs ou par des délires; mais les intervalles ne sont pas récupérés. Le discours qui supprime les interruptions du discours en les relatant, ne maintient-il pas la discontinuité sous les noeuds où le fil se renoue?

Les interruptions du discours retrouvées et relatées dans l'immanence du dit, se conservent comme dans les noeuds d'un fil renoué, trace d'une diachronie n'entrant pas dans le présent, se refusant à la simultanéité.

Mais l'ultime discours où s'énoncent tous les discours, je l'interromps encore en le disant à celui qui l'écoute et qui se situe hors le Dit que dit le discours, hors tout ce qu'il embrasse. Ce qui

est vrai du discours que je suis en train de tenir en ce moment même. Cette référence à l'interlocuteur perce d'une façon permanente le texte que le discours prétend tisser en thématissant et en enveloppant toutes choses. En totalisant l'être, le discours comme Discours apporte ainsi un démenti à la prétention même de la totalisation. Retournement qui ressemble à celui que met en évidence la réfutation du scepticisme. Dans l'écrit certes le dire se fait pur dit, simultanément du dire et de ses conditions. Le discours interrompu rattrapant ses propres ruptures, c'est le livre. Mais les livres ont leur destin, ils appartiennent à un monde qu'ils n'englobent pas, mais qu'ils reconnaissent en s'écrivant et en s'imprimant et en se faisant pré-facer et en se faisant précéder d'avant propos. Ils s'interrompent et en appellent à d'autres livres et s'interprètent en fin de compte dans un dire distinct du dit.

La réflexion du discours sur lui-même ne l'enferme pas en lui-même. La totalité qui englobe toute eschatologie et toute interruption, aurait pu se fermer si elle était silence, si le discours silencieux était possible, si l'écrit pouvait rester écrit pour toujours – renoncer, sans perdre son sens, à toute tradition qui le porte et l'interprète. Le discours silencieux avec soi-même est-il vraiment possible? Le soi est la non-indifférence aux autres, signe donné aux autres. Tout discours, même dit intérieurement est dans la proximité et n'embrasse pas la totalité. Le retour permanent du scepticisme, ne signifie pas tant l'éclatement possible des structures que le fait qu'elles ne sont pas l'ossature ultime du sens, qu'à leur accord la repression peut déjà être nécessaire. Il nous rappelle le caractère politique – dans un sens très large – de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique avec la politique.

Le retour du scepticisme, malgré la réfutation qui met en contradiction sa thèse avec les conditions de toute thèse, serait pur non-sens si tout, dans le temps était mémorable, c'est-à-dire en mesure de faire structure avec le présent, si le dire se faisait rigoureusement contemporain du dit; si tout dans le passé était évoquable et pouvait se montrer, si le temps n'était que succession d'instant, et forme pure de l'être, forme a priori de l'essence de l'être, de l'esse des étants et si, en fin de compte, le discours indirect sur la dia-chronie an-archique apportait une vérité, vraie

dans le même sens où est vraie la vérité portant sur l'être thématifié, si la vérité sur la diachronie pouvait se ramasser dans un thème sans se démentir par là-même.

La renaissance périodique du scepticisme et sa force invincible et évanescence, ne permet certes pas de conférer un privilège quelconque à son Dit contre les présupposés implicites de son Dire. Mais que la contradiction qui oppose l'un à l'autre, n'étrangle pas le parleur – cela rappelle aussi la faille qui, à l'examen critique de ce revenant, se montre dans la totalité de la Représentation, dans la simultanéité universelle que le savoir revendique comme Raison. Cela rappelle l'éclatement de l'unité de l'aperception transcendantale sans lequel on ne pourrait *autrement qu'être*.

AUTREMENT DIT

CHAPITRE VI

AU DEHORS

Mephistopheles Willst du nur hören was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge
Schon längst gewohnt der wunderbarsten Dinge
Faust Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil
Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil
Goethe Faust II Acte 1

Le concept de l'*être*, épuré de tout contenu qui le détermine, ne se distingue pas, d'après Hegel, du pur néant. Mais déjà le pouvoir intellectuel de dépouiller l'*être* de tout contenu, l'audace de l'abstraction et de l'universalisation, s'autorisent de ce néant qui mine l'être, de la décomposition qui épuise l'*esse* de l'être, de la *finitude* de l'*Essence*. Sans la généralisation et la corruption qui l'usent, ne se produirait pas la procession du Concept, par la négation, de l'individuel – quels qu'eussent pu être les efforts de la généralisation purement logique. Le concept émane de l'*Essence*. Le néant qui la fatigue à mort, perpétue la vérité des idéalismes, le privilège de la thématization et l'interprétation de l'*être* de l'étant par l'objectivité de l'objet. Sans cette érosion de l'*Essence* s'accomplissant de par son *esse* même, jamais rien ne se serait montré. L'objet de la perception, ne traverse-t-il pas, en effet, une multiplicité indéfinie de «silhouettes» pour s'identifier d'*identité idéale*, distincte de toute similitude contrète entre images? Jamais ne serait née la science qui est science de l'universel, jeu de l'*Essence* jouant à être et à néant. Jamais l'*Essence* n'aurait à révéler par un *détour* – en passant par l'humanité – l'énergie de son train dans l'efficacité de la *praxis* où le Concept abstrait – et comme asthénique – s'empare de l'immédiat pour le façonner à son idée par les institutions et les lois. Essence, Connaissance et Action sont liées à la Mort. Comme si les Idées platoniciennes, elles-mêmes, ne devaient leur éternité et leur pureté d'universaux qu'au dépérissement du périssable avant de requérir une République pour sortir, efficaces, de leur mauvais idéalisme.

Le sujet humain – le Moi conscient, connaissant et agissant – s'interprète, dès lors, comme le pivot de ce retournement du concept, de cet événement de la finitude. Il est soumis comme *étant*

au concept qui enveloppe de toutes parts sa singularité et l'absorbe dans l'universel et la mort. On peut, dès lors, se demander si le *Phédon* n'est pas de l'ironie socratique que peut se permettre la sagesse intégrale d'une lucide résignation répondant par un sourire d'entente et de complicité à l'ironie de l'*Essence* elle-même: le sujet suscité pour le jeu de l'*Essence* est «l'espace d'un matin», *pour soi*, mais, dès lors, il se refuse à la mort par laquelle cependant il accède au Concept et, universel, met en acte l'*Essence* même qui l'avait investi. Refus de la mort qui mesure précisément la profondeur de son intériorité à l'*Essence* ou de son intéressement. L'appartenance à l'être n'est pas, en effet, un repos dans un havre de paix; la dialectique de l'être et du néant, à l'intérieur de l'*Essence*, est angoisse du néant, lutte pour l'existence. A l'ironie de l'*Essence* remontent probablement la comédie, la tragédie et les consolations eschatologiques qui marquent l'histoire spirituelle de l'Occident et où, à l'ultimité du Concept et de la mort du sujet, s'oppose l'espoir d'échapper à la Fin.

Le sujet ne se trouve-t-il pas, ainsi, enfermé dans une alternative? Un terme est constitué par l'entendement de l'ironie de l'*Essence* et par la possibilité de se confondre avec l'universel à l'instant où la pensée qui embrasse le tout pour s'y abîmer, ne pense «à rien moins qu'à la mort». Aveu de l'ultimité de l'*Essence*, de l'immanence sans issue de son jeu clôturant; sagesse stoïcienne dans ses variations de Zénon à Spinoza et à Hegel; sagesse de résignation et de sublimation. L'autre terme de l'alternative se tiendrait également dans cette fermeture et cet emmurement; mais il consisterait à se laisser tenter par les labyrinthes qui s'ouvrent dans l'instant arraché à ses «retentions» et à ses «pro-tentions»: dans le plaisir lequel, encore insuffisamment «coupure du temps» dans l'instant, encore rêve courant au bord des cauchemars et des symbolismes, cherche un autre temps et un «état second» dans l'ivresse et la drogue – lointains aboutissements ou prolongements de l'innocence et de la pureté épicuriennes, où cependant le plaisir se séparait de la responsabilité pour autrui et déjà l'Amour se séparait de la Loi, où perlait l'érotisme. Solution d'illusion, elle aussi intérieure à l'*Essence* et à son jeu, sans trouver à l'*Essence* elle-même un sens dans une nouvelle ou plus ancienne signification. Sans issue du dilemme, sans issue de l'*Essence*: à l'angoisse de la mort s'ajoute l'horreur de la fatalité, de l'incessant

remue-ménage de *l'il y a* – horrible éternité au fond de *l'Essence*.

La présente étude met en question cette référence de la subjectivité à *l'Essence* qui domine les deux termes de l'alternative évoquée. Elle demande si tout sens procède de *l'Essence*. La subjectivité y puise-t-elle le sien pour s'accuser, dès lors, lutte pour l'existence et pour se laisser séduire par la puissance du pouvoir, en guise des violences du nationalisme, même quand elle prétend hypocritement n'être qu'*au service* de *l'Essence* et ne pas vouloir le vouloir? Le vrai problème pour nous autres occidentaux, ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étioler dans la non-résistance au Mal – puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même. La guerre à la guerre ne perpétue-t-elle pas ce qu'elle est appelée à faire disparaître pour consacrer, dans la bonne conscience, la guerre et ses vertus viriles? Il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et ne plus voir dans la patience uniquement l'envers de la finitude ontologique de l'humain. Mais pour cela être patient soi-même, sans demander la patience aux autres; et, pour cela, admettre une différence entre soi et les autres. Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être – ce qui permettra, peut-être, de penser cette différence entre moi et l'autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l'oppression.

Reconsidération à peine concevable dans un monde où l'infidélité à Nietzsche – même pensé en dehors de toute contamination national-socialiste – passe (malgré «la mort de Dieu») pour un blasphème. Mais le sujet n'échappe-t-il au Concept et à *l'Essence* – à l'angoisse de la mort et à l'horreur de *l'il y a* – que dans la résignation et l'illusion contre laquelle, à l'heure de la vérité ou de l'inévitable réveil, *l'Essence* est la plus forte? Ne peut-on pas entendre d'*au delà de l'Essence* la subjectivité du sujet, comme à partir d'une *Sortie* du concept – d'un oubli de l'être et du non-être? Non pas d'un oubli «sans contrôle» et qui se tient encore à *l'intérieur* de la bipolarité de *l'Essence*, entre l'être et le néant. Mais d'un oubli qui serait une ignorance au sens où la noblesse ignore ce qui n'est pas noble et où certains monothéistes ne reconnaissent pas, tout en le connaissant, ce qui n'est pas le plus haut. Ignorance au-delà de la conscience, ignorance les yeux ouverts. Non pas dans l'intéressement où les mystiques quêtent

leur salut et où se tiennent encore et le divertissement et l'espoir de vie éternelle – contresens *dans l'Essence* – mais à la source de tout sens. Non pas dans tout ce qui se structure comme *besoin*, c'est-à-dire comme insinuation de *l'Essence* à travers ses propres interstices et où la plénitude perdue est déjà là – déjà retrouvée – dans l'appétition et l'appétit de la recherche; non pas comme cette aspiration à l'autre qui se tient encore au sein de *l'Essence* et, de ce fait même, se complait à aspirer, est érotique. Ignorance du concept dans l'ouverture du sujet sur l'au-delà de cette lutte pour soi et de cette complaisance en soi. Ouverture non-érotique, certes, et qui ne serait pas, à nouveau, celle d'un regard fixant un thème. Mais aussi ouverture qui ne serait pas illusion: le jeu de l'être et du néant, lui-même, prendrait en elle son sens. Ouverture qui ne serait pas une modalité de ce jeu, même si elle se montre au philosophe *grâce* à ce jeu seulement, mais défiant le mythe où se figent les récits sur l'origine du monde qui se déroulent déjà dans le monde et parmi ses habitants. Ignorance de l'être et de la mort, qui ne saurait être ni une évasion, ni une lâcheté, ni une chute dans le quotidien; ni le courage du suicide, encore intéressamment, et où le sujet, par crainte de mourir ou par horreur de *l'il y a*, tomberait plus sûrement sous leur domination. Ignorance et ouverture, indifférence à l'égard de *l'Essence*, désignée dans le titre de ce livre par la tournure barbare de «autrement qu'être», mais qui doit mesurer toute la portée du désintéressement et qui, indifférence ontologique, est le terrain nécessaire à la distinction entre vérité et idéologie. Indifférence qui n'est pas purement négative car, dans un autre sens, elle est non-indifférence: non-indifférence pour l'autre, pour Autrui. La différence même entre moi et l'autre, est non-indifférence, est *l'un-pour-l'autre*. Mais l'un-pour-l'autre, c'est la signifiante même de la signification. Comment entreprendre une telle recherche sans introduire quelques barbarismes dans la langue d'une philosophie qui, certes, à ses heures les plus hautes, exceptionnelles, énonçait l'au-delà de l'être et *l'un* distinct de *l'être*, mais qui restait surtout *chez elle* en disant l'être, c'est-à-dire l'intériorité à l'être; le *chez soi*, dont l'histoire européenne elle-même, a été la conquête et la jalouse défense? Et, certes, on n'aurait pas osé, ici, rappeler *l'au delà de l'essence*, si cette histoire de l'Occident ne portait pas, dans ses marges, la trace d'événements doués d'une signification autre et

si les victimes des triomphes qui intitulent les ères de l'Histoire, pouvaient être retranchées de son sens. Ici, on a l'audace de penser que même la noblesse stoïcienne de la résignation au logos, tient son énergie déjà de l'ouverture à l'*au delà de l'Essence*.

Mais l'ouverture à l'au delà de l'Essence, à l'«autrement qu'être» ne signifierait-elle pas ainsi la possibilité de voir, de connaître, de comprendre et de prendre, laquelle, de toute évidence, reviendrait à *thématiser* et, ainsi, à penser *l'être* – à découvrir un champ au savoir, à la prise en main, au déplacement, à l'opération et à la possession? L'ouverture amènerait ainsi le sujet où ces intentions seraient reconnues comme fondamentales ou comme bonnes, éventuellement à être autrement, mais non pas à «autrement qu'être». Comment penser l'ouverture sur l'*autre que l'être* sans que l'ouverture, comme telle, signifie aussitôt un rassemblement en conjoncture, en unité de l'*essence* où s'enliserait aussitôt le sujet même à qui ce rassemblement se dévoilerait, le lien *avec l'essence* se tendant aussitôt *dans* l'intimité de l'essence? Comment penser cette ouverture sans l'assimiler à la satisfaction d'un «besoin d'ouverture»? Peut-on éviter le schéma du sujet intentionnel – qui est volonté, intériorité à l'être, intéressement, dont le psychisme – dont l'humanité – se convertit en «expérience» et la transcendance, en visée d'arrière-mondes de la Cité Céleste gravitant dans le ciel de la Cité terrestre; dont l'extase n'est que le hors-de-soi d'un étant toujours enfermé chez lui et qui se fait celer? L'ouverture, peut-elle avoir un autre sens que celui de l'accessibilité d'étants à travers portes ou fenêtres ouvertes? L'ouverture peut-elle avoir une autre signification que celle du dévoilement?

A suivre le criticisme qui est le fondement même de la philosophie entendue comme compréhension de l'être, il ne le semble pas. «Forme subjective de l'intuition», l'espace est pour Kant un mode de la représentation des étants. Ni attribut d'étant, ni relation entre étants, non-concept. Aucunement étant – cet énoncé négatif est un acquis.

Mais, pour Kant, l'espace demeure condition de la représentation de l'étant et implique, à ce titre, une subjectivité. Non pas que l'étant soit une «illusion subjective», dans la toile d'araignée d'une âme! D'une façon remarquable, l'étant en tant qu'étant – l'*Essence* – ne s'effectue pas *d'abord* en soi pour se montrer occasionnellement et ensuite. L'essence mène son train de pré-

sence comme ostension ou phénoménalité ou apparaître et, à ce titre précisément, requiert un sujet en guise de conscience et l'investit comme voué à la représentation. Cette façon de requérir le sujet et de l'engager à la représentation par l'apparaître où l'*Essence* effectue sa présence, est l'objectivité de l'*Essence*. L'espace ou l'extériorité est nécessaire à l'objectivité, car il est nécessaire à l'*apparaître*, comme distance empli de lumière, comme vide de la *transparence*.

En se référant aux possibilités opératoires et kinétiques et aux projets techniques du sujet dans l'espace, on n'a pas encore cessé de penser l'*Essence* comme objectivité. On ne peut penser l'*Essence* autrement; on ne peut penser autrement que l'au-delà de l'essence. Le kantisme est la base de la philosophie, si la philosophie est ontologie. L'objectivité ne signifie nullement la réification de l'essence, elle est sa phénoménalité même, son apparaître. En passant de la considération de l'intuition à la philosophie de la praxis, on conserve, au fond des actes, la représentation qui les porte et, dans leur finalité, la «mise en lumière» et l'espace comme transparence. Tout le subjectif est, selon la formule de Brentano – reprise par Husserl – soit représentation soit fondé sur la représentation; toute thèse se convertit en thèse doxique, position ou reconnaissance d'étant, accueil de présence. Le dévoilement demeure l'événement de la spatialité et la mission du sujet.

Mais le sens de l'espace s'épuise-t-il en transparence et en ontologie? Est-il rivé à l'*Essence* et à l'apparaître? Ne comporte-t-il pas d'autres significations? Trace d'un départ, figure d'un irrécupérable passé, égalité d'une multiplicité, homogène devant la justice – ces significations humaines ont été évoquées dans ce travail. Elles ne se laissent pas interpréter à partir du dévoilement. Et, sans doute, avant elles, l'ouverture de l'espace signifie-t-elle le *dehors* où rien ne couvre rien, la *non-protection*, l'envers du repli, le *sans-domicile*, le *non-monde*, la non-habitation, l'étalement sans sécurité. Significations non seulement privatives: elles signifient la fin – ou l'en deçà – des noirs desseins de l'intériorité, la démythisation des mythes, l'élargissement d'une clausuration que les notions abstraites de liberté et de non-liberté n'épuisent pas, car il s'agit là d'un complexe de significations plus profond et plus large que liberté, que la liberté anime, où elle est l'animation même, le souffle, la respiration d'un air du dehors,

où l'intériorité s'affranchit d'elle-même, exposée à tous les vents. Exposition sans assomption; celle-ci se rait déjà fermeture. Que le vide de l'espace soit rempli d'air invisible – caché à la perception si ce n'est dans la caresse du vent ou la menace de la tempête – non-perçu, mais me pénétrant jusqu'aux replis de mon intériorité – que cette invisibilité ou ce vide soient respirables ou horribles – que cette invisibilité, non-indifférente, m'obsède, avant toute thématization, que la simple *ambiance* s'impose comme *atmosphère* à laquelle le sujet se rend et s'expose jusqu'au poumon, sans intentions et sans visées – que le sujet puisse être poumon au fond de sa substance – signifie une subjectivité qui souffre et s'offre avant de prendre pied dans l'être – passivité, toute entière un *supporter*.

Il ne s'agit ni de l'exposition aux vues dans la transparence de l'espace ouvert à la lumière où le sujet dissimule encore, sous la plasticité d'une forme et les relations de son volume, son *quant à soi* de défense et d'agression, recommençant le monde, dans la réciprocité; ni d'étalement dans l'espace nocturne, exposée certes à la surprise, mais en sécurité dans l'insécurité, en repos sous le couvert des ténèbres. L'exposition précède l'initiative – que prendrait un sujet volontaire – de s'exposer. Car le sujet ne se trouve pas de lieu même dans son propre volume, ni dans la nuit. Il s'ouvre dans l'espace, mais n'est-pas-au-monde. Le sans repos de la respiration, l'exil en soi-même, l'en soi sans repos, n'est pas une impossibilité de demeurer qui se ferait déjà mouvement d'*ici* à là-bas; c'est un *halètement, un frémissement de la substantialité, un en deçà de l' Ici* – passivité de l'exposition qui n'arrive pas à prendre forme. Mon exposition à autrui, dans ma responsabilité pour lui se fait sans «décision» de ma part: la moindre apparence d'initiative et d'acte subjectif, signifie dès lors, une accusation plus profonde de la passivité de cette exposition. Exposition à l'ouverture du visage, qui est le «plus loin encore» de la dé-claustration du «soi-même», de la dé-claustration qui n'est pas l'être-au-monde. Un plus loin – une respiration profonde jusqu'au souffle coupé par le vent de l'altérité. L'approche du prochain est fission du sujet au delà du poumon, jusqu'au noyau résistant du moi, jusqu'à l'indivis de son individu – fission de soi, ou soi comme fissibilité, passivité plus passive que la passivité de la matière. S'ouvrir comme l'espace, se délivrer par la respiration de la claustration

en soi, suppose déjà cet au-delà : ma responsabilité pour l'autre et mon inspiration par l'autre : la charge écrasante – l'au-delà – de l'altérité. Que la respiration par laquelle les étants semblent s'affirmer triomphalement dans leur espace vital, soit une consommation, une dénucléation de ma substantialité ; que dans la respiration je m'ouvre déjà à ma sujétion à tout l'autre invisible ; que l'*au-delà* ou la libération soit le support d'une charge écrasante – est certes étonnant. C'est cet étonnement qui a été l'objet du livre ici proposé.

Certes, la respiration se dit plus simplement en termes de biologie : répondant à un besoin fondamental d'énergie, elle apporte aux tissus l'oxygène nécessaire au fonctionnement de l'organisme et élimine le déchet. L'air et l'oxygène qu'il contient, sont alors traités comme le bois et le fer, l'air peut être sain ou malsain, air conditionné ou air liquide ; l'oxygène s'emporte dans les bagages des astronautes comme l'eau douce sur les bateaux. *Mais la relation à l'air par laquelle se font et s'énoncent les expériences exprimées dans ces vérités, n'est pas à son tour une expérience*, malgré le statut d'objectivité qu'elle prend même dans le langage philosophique qui décrit la signification de ces expériences en allant derrière ces expériences, ou en les ramenant à l'horizon de leur thématization. Mais langage philosophique réduisant le Dit au Dire, réduit le Dit à la respiration s'ouvrant à l'autre et signifiant à autrui sa signifiante même. Réduction qui est donc un incessant dédit du Dit, au Dire toujours trahi par le Dit dont les mots se définissent par des mots non-définis, mouvement allant de dit en dédit où le sens se montre, périlite et se montre – navigation où l'élément qui porte l'embarcation est aussi l'élément qui la submerge et menace de l'engloutir. La philosophie n'est peut-être que cette exaltation du langage où les mots – après coup – se trouvent une condition à laquelle les religions, les sciences et les techniques doivent leur équilibre de sens.

Ouverture de soi à l'autre, qui n'est pas un conditionnement ou une fondation de soi dans quelque principe – fixité d'habitant sédentaire ou nomade – mais relation toute différente de l'occupation d'un lieu, d'un bâtir d'un *s'installer* – la respiration est transcendance en guise de dé-claustration ; elle ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui, dans la proximité du prochain, qui est reponsabilité pour lui, substitution à lui. Ce pneu-

matisme n'est pas le ne-pas-être, il *est* dés-intéressement: tiers exclu de l'essence, de l'être et du *ne-pas-être*.

Mais la diachronie de l'inspiration et de l'expiration séparées par l'instant qui n'appartient ni à l'une ni à l'autre, n'est-elle pas animalité? L'animalité serait-elle l'ouverture sur l'au-delà – de l'essence? A moins que l'animalité ne soit que le souffle encore trop court de l'âme; et que dans la respiration humaine, dans son égalité quotidienne, il ne faille déjà entendre l'essoufflement d'une inspiration qui transite l'Essence, qui la transperce d'une inspiration par l'autre, d'une inspiration qui est déjà expiration, qui «rend l'âme»!¹ Souffle le plus long qui soit – esprit. L'homme n'est-il pas le vivant capable du souffle le plus long dans l'inspiration sans point d'arrêt et dans l'expiration, sans retour? Se transcender, sortir de chez soi au point de sortir de soi, c'est se substituer à l'autre: dans mon port de moi-même, non pas bien me porter, mais, de par mon unicité d'être unique, expier pour l'autre. L'ouverture de l'espace comme ouverture de soi sans monde, sans lieu, l'u-topie, le ne pas être emmuré, l'inspiration jusqu'au bout, jusqu'à l'expiration – c'est la proximité d'Autrui, qui ne se peut que comme responsabilité pour autrui, laquelle ne se peut que comme substitution à lui. L'altérité d'autrui n'est pas un cas particulier – une espèce – de l'altérité, mais son exception originelle. Ce n'est pas parce que autrui est *nouveau* – quiddité inédite – qu'il signifie la transcendance – ou, plus exactement qu'il signifie, tout court; c'est parce que la nouveauté vient d'autrui qu'il y a dans la nouveauté transcendance et signification. C'est par Autrui que la nouveauté signifie, dans l'être, l'*autrement qu'être*. Sans la proximité d'autrui dans son visage, tout s'absorbe, s'enlise, s'emmure dans l'être, s'en va du même côté, tout forme un tout, absorbant le sujet même auquel il se dévoile. L'essence – l'être des étants – file entre les incomparables entre moi et les autres (et ne serait-ce que par l'unité d'analogie), une unité, une communauté et nous entraîne et nous rassemble du «même côté», enchaînant, les uns aux autres, des galériens, vidant la proximité de son sens. Toute tentative de disjoindre la conjonction et la conjoncture, ne se fera que grincement de chaînes. En tant que

¹ Les sages d'Israël disent – en guise de parabole – que Moïse a rendu l'âme dans le baiser de Dieu. Mourir sur l'ordre de Dieu se dit en hébreu (Deut. 34, 5) «sur la bouche de Dieu». L'expiration absolue – dans le baiser de Dieu – c'est la mort sur ordre – dans la passivité et l'obéissance – dans l'inspiration par l'Autre pour l'autre.

dévoilé, l'*autre* rentre dans le *même* et l'expérience de la transcendance, se rend aussitôt suspecte d'artifice. La solennité des cérémonies et des cultes, qui peut transporter, la nouveauté des instants de la durée, printemps incomparables, hors du temps quotidien, la croissance et l'épanouissement de la Nature, la fraîcheur et l'harmonie des paysages, l'incessante arrivée de la qualité dans sa présence immobile que Heidegger a su apercevoir et dire comme parousie – ne sont-ils pas effet de quelque machinerie de théâtre derrière la promesse de transcendance – d'extra-ordinaire – qu'ils prétendent tenir? Dans leur *essence*, ces moments extatiques ne se dégradent-ils pas déjà en reflets de nos propres regards – en mirages de nos besoins, en écho de nos prières. Vanité des vanités, tout est vanité, rien n'est nouveau sous le soleil. Dans toute la componction du discours magique de Heidegger et l'impressionisme de son jeu de lumières et d'ombres et le mystère de la clarté qui vient de derrière le rideau, dans toute cette marche du discours sur la pointe des pieds ou à pas de loup où la prudence extrême de ne pas effrayer le gibier dissimule peut-être l'impossibilité de le lever, où chaque contact n'est que tangence – la poésie arrivet-elle à réduire la rhétorique? L'essence n'est-elle pas l'impossibilité même de rien d'autre, d'aucune révolution qui ne soit pas une révolution sur soi? Tout ce qui prétend venir d'ailleurs – jusqu'aux merveilles dont l'*essence* elle-même est capable, jusqu'aux surprenantes possibilités de renouvellement par la technique et la magie, jusqu'aux perfections des dieux peuplant les hauteurs de ce monde et leur immortalité et celle même qu'ils promettent aux mortels – tout cela n'amortit pas l'écoeurant remue-ménage de *l'il y a* recommençant derrière toute négation. Pas une fissure dans le train mené par l'essence, pas une distraction. Seul le sens d'autrui est irrécusable et interdit la réclusion et la rentrée dans la coquille du soi. Une voix vient de l'autre rive. Une voix interrompt le dire du déjà dit.

Nos analyses revendiquent l'esprit de la philosophie husserlienne dont la lettre a été le rappel à notre époque de la phénoménologie permanente rendue à son rang de méthode de toute philosophie. Notre présentation de notions ne procède ni par leur décomposition logique, ni par leur description dialectique. Elle reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir, horizon

méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule. Le Dit où tout se thématise – où tout se montre dans le thème – il convient de le réduire à sa signification de *Dire*, par delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit; il convient de réduire le Dit à la signification du Dire, tout en le livrant au Dit philosophique toujours encore à réduire. Vérité en plusieurs temps, là encore comme la respiration, d'une diachronie sans synthèse que le destin du scepticisme réfuté et revenant, enfant légitime de la recherche philosophique, suggère, et à laquelle, en quelque façon, il encourage.

Mais l'apparoir de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité – c'est en cela que le présent travaille, s'aventure au delà de la phénoménologie. Dans le subjectif, les notions – et l'*essence* qu'elles ne font qu'articuler – perdent la consistance que leur offre le thème où elles se manifestent. Non pas en se retrouvant «contenus psychiques» dans un «sujet opposé à l'objet». C'est au contraire dans l'hyperbole, dans le superlatif, dans l'*excellence* de signification auxquels elles remontent – dans la transcendance qui s'y passe ou s'y dépasse et qui n'est pas un mode d'être se montrant dans un thème – que les notions et l'*essence* qu'elles articulent, éclatent et se nouent en intrigue humaine. L'emphase de l'extériorité est excellence. Hauteur, ciel. Le royaume du ciel est éthique. Cette hyperbole, cette ex-celence, n'est que le «pour-l'autre» dans son désintéressement. C'est cela que cherchait à dire l'étrange discours tenu ici sur la signification dans l'un-pour-l'autre du sujet. En arrachant la signification au thème où elle s'offre à la compréhension d'un «sujet doué de raison», il ne l'a pas réduit à un «vécu» de la conscience. Il prétendait décrire une tierce condition ou l'incondition d'un tiers exclu. La subjectivité n'est pas suscitée ici par le mystérieux manège de l'*essence* de l'être où, malgré tout l'anti-intellectualisme de Heidegger se retrouve la corrélation gnoséologique: l'homme appelé par une manifestation. Ici l'humain s'accuse par la transcendance – ou l'hyperbole – c'est-à-dire le désintéressement de l'essence, hyperbole où elle éclate et *tombe vers le haut*, en l'humain. Notre discours philosophique ne passe pas d'un terme à l'autre en fouillant uniquement les horizons «subjectifs» de ce qui se montre, mais embrasse des conjonctions

d'éléments en lesquelles éclatent des concepts sur-tendus comme *présence* ou *sujet*.

Que cette signification du Dire sans Dit, soit la signifiante même de la signification, l'un-pour-l'autre – ce n'est pas là une pauvreté du Dire reçu en échange de l'infinie richesse du Dit, fixe et admirablement mobile, de nos livres et de nos traditions, de nos sciences et de notre poésie, de nos religions et de nos conversations – ce n'est pas un troc de dupe. La caresse de l'amour, toujours la même, en fin de compte (pour celui qui pense en comptant) – est toujours différente et déborde de démesure, les chants et les poèmes et les aveux où elle se dit sur tant de modes différents et à travers tant de thèmes où, en apparence, elle s'oublie. Selon le mot de Jehuda Halévi, de sa parole éternelle «Dieu parle à chaque homme en particulier».

La signification – l'un-pour-l'autre – la relation avec l'altérité – a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui – comme substitution: dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage.

Ce livre interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'*essence* de l'être. La thèse s'expose imprudemment au reproche d'utopisme dans une opinion où l'homme moderne se prend pour un être d'entre les êtres, alors que sa modernité éclate comme une impossibilité de demeurer chez soi. A l'utopisme comme reproche – si l'utopisme est reproche, si aucune pensée échappe à l'utopisme – ce livre échappe en rappelant que *ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermé dans son lieu*. Il n'y a aucune nécessité de se référer pour cela à un événement où le non-lieu, se faisant lieu, serait exceptionnellement entré dans les espaces de l'histoire. Le monde moderne, c'est avant tout un ordre – ou un dés-ordre – où les élites ne peuvent plus laisser les peuples à leurs coutumes, à leurs malheurs et à leurs illusions, ni même à leurs systèmes rédempteurs qui, abandonnés à leur logique propre, s'invertissent implacablement. Elites que l'on appelle parfois «les intellectuels». Peuples dont on trouve les agglomérations ou les dispersions dans les déserts sans manne de cette terre. Mais peuples où chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour – ou

sans attendre son tour – du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité: *moi*, c'est-à-dire *me voici pour les autres*, à perdre radicalement sa place – ou son abri dans l'être, à entrer dans l'ubiquité qui est aussi une utopie. Me voici pour les autres – réponse é-norme dont la démesure s'atténue d'hypocrisie, dès son entrée dans mes propres oreilles averties de l'essence de l'être, c'est-à-dire de la façon dont il mène son train. Hypocrisie d'emblée dénoncée. Mais les normes auxquelles la dénonciation se réfère, ont été entendues dans l'énormité du sens et dans la pleine résonnance de leur énoncé, vraies comme un irréfrénable témoignage. Il n'en faut pas, en tout cas, moins pour le peu d'humanité qui orne la terre, ne serait-il que de pure politesse et de pure polissage des moeurs. Il y faut un dé-réglement de l'essence par lequel elle ne répugne pas seulement à la violence. Cette répugnance n'atteste que le stade d'une humanité débutante ou sauvage, prêté à oublier ses dégouts, à s'invertir en «essence du dé-réglement», à s'entourer comme toute essence, inévitablement jalouse de sa persévérance, des honneurs et vertus militaires. Pour le peu d'humanité qui orne la terre, il faut un relâchement de l'essence au deuxième degré: *dans la juste guerre menée à la guerre, trembler – encore frissonner – à tout instant, à cause de cette justice* même. Il faut cette faiblesse. Il fallait ce relâchement sans lacheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains repudièrent. C'est le sens, notamment, que devaient suggérer les formules répétées dans ce livre relatives à la passivité plus passive que toute passivité, à la fission du Moi jusqu'à moi, à sa consommation pour autrui sans que, des cendres de cette consommation, l'acte puisse renaître.

Dans cet ouvrage qui ne cherche à restaurer aucun concept ruiné, la destitution et la dé-situation du sujet ne restent pas sans signification: après la mort d'un certain dieu habitant les arrières-monde, la substitution de l'otage découvre la trace – écriture imprononçable – de ce qui, toujours déjà passé – toujours «il» – n'entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur *essence* – mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom.