

*Nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer,  
changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même.*

Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. 1.

Donner un sens à l'existence a-t-il un sens ? Se demander si l'on peut donner un sens à l'existence, c'est présupposer le fait que l'existence n'en délivre pas un d'elle-même, immédiatement, qu'il est donc nécessaire d'en passer par la médiation d'une réflexion. Mais qu'en est-il au juste de ce rapport de rationalisation de l'existence ? *Donner un sens* implique l'acte de dire et de penser d'un sujet cherchant à expliquer l'existence, à lui conférer un « pourquoi », c'est-à-dire non seulement un fondement mais aussi une fin : *donner un sens* serait alors « se placer au-dessus » de l'existence, la « surplomber » ou encore la « regarder de haut » : cet acte de « donner un sens » impliquerait alors un écart, une distance, une différence, voire un rapport de prévalence, entre celui qui donne un sens et l'existence *donnée* comme objet de parole et de pensée. En effet, dire qu'un sujet détermine rationnellement l'existence, c'est dire qu'il l'objective, la place devant lui comme un objet de sa pensée : il se la re-présente. Dans cette perspective, l'existence devient un objet abstrait, général, elle atteint la valeur d'un concept connaissable par notre entendement. Toutefois, quand c'est un sujet qui donne un sens à l'existence, ce sens court le risque d'être réduit à la particularité de son jugement – par suite, ce sens serait un parmi d'autres, il n'aurait de valeur que subjective. Alors on est en droit de se demander s'il est possible de donner *un sens* à l'existence, un sens qui échappe à l'altération du temps, à la particularité des expériences, mais aussi au doute. Cette tentative ne serait-elle pas vouée à l'échec ? On voit donc que la question dépasse le

strict champ de l'investigation psychologique pour interroger l'existence : la nôtre certes, mais aussi celle de tous les autres, et soulever ainsi des enjeux non seulement métaphysiques mais aussi épistémologiques et éthiques.

Ce numéro de *Rue Descartes* interrogera la notion d'existence en se demandant si l'on ne doit pas se déprendre de cette volonté de signifier l'existence, de l'orienter dans un sens, à partir de la seule autorité de notre raison et s'il ne s'agit pas plutôt de revenir à l'existence comme telle en la laissant signifier par elle-même, générer un sens auquel nous n'aurions peut-être pas pensé ? Les articles du *corpus* interrogent les limites de la signification en repensant le rapport du sujet à son existence à partir d'un questionnement sur la nature du sens. Ils se demandent alors en quoi l'existence comme mode d'être spécifique, comme mode d'arrachement à l'être et à la vie, s'inscrit dans l'exigence d'un sens. Les articles de *Traverses*, quant à eux, vont tenter une percée dans l'impératif du sens en ouvrant la possibilité d'un autre sens, jusqu'à remettre en question la pertinence même de cette question : au fond, poser la question du sens de l'existence n'aurait peut-être aucun sens. Mais alors si l'existence comme telle excède le sens, qu'est-ce, au fond, qu'exister ? Les auteurs se sont risqués à y voir une aventure, un « hors-de-soi » qui serait une manière de mettre en relation ce que l'on est avec l'autre, avec le dehors. Cette grande aventure de l'existence s'actualiserait dans les actions, les rencontres et les créations à travers la culture et l'éducation qui sont autant de forces de transmission et de transition. Exister se dessinerait ainsi comme notre œuvre commune où l'individu excède infiniment les assignations produites par le système. Dans *Le Nègre du Narcisse*, Joseph Conrad explique ce profond sentiment de communion d'un soi avec l'autre que l'œuvre peut offrir. On y reçoit le témoignage d'une vie qui s'est frayé un chemin parmi les devenirs imposés en pariant peut-être sur la « conviction subtile mais invincible de la fraternité qui unit la solitude d'innombrables cœurs », sur une « inévitable solidarité », « cette solidarité dans l'origine mystérieuse, dans le labeur, dans la joie, dans l'espérance, dans une incertaine destinée, qui unit les hommes les uns aux autres, et l'humanité tout entière au monde visible » (Joseph Conrad). Au-delà du sens, l'aventure de l'existence serait ainsi proche de l'étonnement philosophique sans cesse renouvelé, du dialogue qui ouvre à la saveur d'exister singulièrement avec les autres sur une terre hospitalière.

Dès lors, il ne s'agit plus de spéculer sur l'existence, de donner un sens objectif à l'existence, mais d'entrer dans l'existence. Pour Sören Kierkegaard, cela revient à être un penseur

subjectif, car un tel homme rassemble en sa subjectivité « la tâche même de tout homme » (*Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*). Et cette exigence d'authenticité implique de rendre compte de soi-même et d'échapper aux idoles, aux illusions, d'être soi-même dans l'existence où extériorité et intériorité se trouvent entrecroisées (puisque « exister » c'est sortir de soi mais aussi rentrer en soi). En cet acte de corrélation, nous risquons alors l'incertitude, comme Socrate : « Quand il croyait qu'il y a un Dieu, il maintenait fermement l'incertitude objective avec toute la passion de l'intériorité et c'est dans cette contradiction, ce risque que réside justement la foi. » (*Post-Scriptum*). « *Et s'il y avait une immortalité...* » : dans ce « si », Socrate place toute son existence. Il risque la mort, il confronte sa vie entière avec la vie de l'infini. Y a-t-il meilleure preuve de l'immortalité de l'âme ? « L'incertitude socratique est alors cette expression maintenue avec toute la passion de l'intériorité du fait que la vérité éternelle se rapporte à un être existant et doit ainsi rester pour lui un paradoxe aussi longtemps qu'il existe. » (*Post-Scriptum*). Le vrai a partie liée avec l'incertitude, avec le questionnement. Donner un sens en décrétant la vérité du langage sur l'existence serait une manière de manquer la vérité subjective, de passer à côté de l'existence authentique. Socrate, par son ironie, propose une posture, une attitude qui est une manière de dire, de donner un sens à rebours du sens objectif : dans son « je ne sais pas », il y a un « presque rien », c'est-à-dire une miette d'incertitude.

Image de couverture : Isabelle Raviolo, *Sans titre*. Technique mixte sur Arches 300 gr, 50 x 65 cm. 2018.

# FRÉDÉRIC LAUPIES

## *Le sens de l'existence, un faux problème ?*

La question du sens de l'existence est tenue pour centrale dans la pratique philosophique. La philosophie, en effet, est convoquée par une question qui *se* pose plutôt qu'on ne la pose. L'inévidance de l'existence suscite ainsi l'inquiétude du sens. Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi suis-je dans le monde, moi qui n'ai pas demandé à naître ? L'idée d'existence suppose, à la différence de l'idée de réalité, une relation d'extériorité relativement à un terme de référence. Cette notion, essentiellement relative, correspond à la première expérience, celle de la rencontre étonnée d'un déjà-là qui n'est pas mon œuvre. Ce déjà-là dénué de toute justification, radicalement contingent, suscite une exigence de sens comme s'il fallait résorber sans tarder cette factualité dans une rationalité ordonnatrice. Ainsi l'existence et le sens se trouvent-ils liés comme si les deux notions étaient solidaires. On en conclut, peut-être hâtivement, que l'existence en appelle au sens comme à son fondement et que, réciproquement, le sens n'a effectivement d'intérêt que s'il donne à l'existence une justification logique.

Cette conception, qui paraît aller de soi, repose sur deux présupposés qui ne vont pas de soi. Le premier présupposé, l'existence n'a pas de sens d'emblée, fait difficulté. Si l'existence n'a de réalité qu'à partir d'une relation, pourquoi devrait-on tenir pour évident qu'elle est

étrangère au sens ? En effet, on comprend aisément qu'une chose ou un fait soient étrangers au sens : parce qu'ils ne sont reliés à rien, ils ne peuvent rien évoquer ni rien signifier. Mais l'existence, en tant que relation, vérifie par là une condition nécessaire sinon suffisante du sens. Si l'on considère, par exemple, l'existence comme le corrélat de l'essence, il est possible d'affirmer qu'elle est l'héritière de la logique interne de l'essence. Le deuxième présupposé est plus obscur. Il suppose que l'existence qui, d'emblée, n'a pas de sens peut et doit en recevoir un sous peine d'une grave privation. Mais pourquoi l'absence de sens serait-elle dommageable ? L'existence et le sens relèvent de deux ordres très différents. L'existence n'a pas à attendre d'être justifiée rationnellement pour exister. Pas plus qu'il n'est évident que l'existence soit étrangère au sens, il n'est évident qu'elle ait à en recevoir un. La question qu'il s'agit de clarifier est donc double : l'existence peut-elle avoir un sens et doit-elle en avoir un ?

Il nous faut donc d'abord analyser, à partir de l'existence, ce qui en appelle au sens ou l'exclut. Nous serons alors en mesure d'apprécier le statut de la demande de sens.

### **Le sens de l'existence tient à la structure relationnelle de l'existence elle-même.**

Trois niveaux de sens de l'idée d'existence nous serviront de guide. Ces trois niveaux correspondent à trois modes d'extériorité supposés par le préfixe « ex ».

#### *L'existence, hors de l'essence*

L'idée d'existence se pense d'abord par distinction d'avec l'essence. L'essence est conçue comme antérieure logiquement et ontologiquement à l'existence. Elle comprend en elle-même la loi de formation de toute réalité singulière. Rien en elle n'est superflu ; elle ne saurait changer. Puisque la moindre altération anéantirait son identité, elle ne peut pas devenir, acquérir ou perdre des caractères en restant elle-même. La nécessité la caractérise donc : elle exclut absolument toutes les déterminations contraires. Si donc on appelle sens, la cohérence nécessaire que l'intelligence est en mesure de se représenter et de formuler, il faut dire que l'essence, par excellence, est porteuse de sens. L'existence est contingente au regard de l'essence : il est possible que ceci ou cela n'existe pas. En revanche, ce qui existe, dans la

mesure où cela se tient dans le monde, participe d'une essence. Dans cette mesure, l'existence a un sens puisqu'elle participe du sens de l'essence de laquelle elle participe. Penser l'existence sous la dépendance de l'essence conduit à reconnaître le sens de l'existence. Si donc l'existence semble dénuée de sens, cela est dû à une forme de cécité qui empêche de rapporter l'existence à l'essence. La situation de Socrate attendant de boire la cigüe n'a pas de sens pour qui ne la réfère pas à l'essence de justice qui seule en délivre le sens : mieux vaut subir l'injustice que la commettre.

***L'existence, le « hors de moi »***

L'existence peut être appréhendée à partir de l'expérience d'une résistance. À la différence de l'imaginaire qui n'a d'autre réalité que celle que je lui donne, l'existence s'impose à moi, que je le veuille ou non. L'existence se reconnaît alors à l'extériorité qui m'arrache à mon solipsisme. Le « ex » de l'existence n'advient à ma conscience que par le biais de la confrontation avec ce qui n'est pas moi. Le toucher joue sans doute un rôle majeur dans cette rencontre de l'existence comme extériorité résistante. Par le toucher, j'éprouve simultanément mon existence et celle de ce qui me résiste. Ces faits résistants ne résistent qu'en vertu de leur propre consistance et des lois de leurs rapports. Ainsi le constat de l'existence est-il en même temps le constat d'une cohérence globale. En admettant même qu'il y ait de la contingence au sein de l'existence, il faut reconnaître que la contingence n'est pas telle que ce qui me résiste ait l'allure d'un chaos. L'existence se manifeste donc à moi comme ordre réglé. Or l'on peut appeler sens une cohérence immanente dont je ne suis pas l'auteur. Cette préexistence du sens à ma reconnaissance est une garantie de son caractère non arbitraire.

***L'existence, le « hors de soi »***

L'existence est aussi le mouvement par lequel la conscience se dépasse elle-même vers les objets qu'elle vise. Le préfixe « ex » peut être compris en un sens dynamique et non pas seulement statique : il signifie la visée de la conscience qui sort de soi-même pour se rapporter à des objets. La conscience n'est pas une substance qui demeurerait identique à soi, elle est un élan vers ce qui apparaît. Constamment, elle se dérobe à elle-même et aux objets, esquivant toute coïncidence qui, nécessairement, l'anéantirait. Cette intentionnalité est marquée par le caractère de la négation : la conscience n'est pas une chose identique à soi, elle n'est pas non plus l'objet auquel

elle se rapporte ; en un mot, elle ne se confond avec rien. La conscience fait ainsi apparaître un écart au sein de l'être. L'être est en lui-même tautologique : ce qui est est. Par la conscience une brèche se creuse dans l'être, introduisant par là le vide, l'absence, la négativité. Il est possible d'appeler existence la conscience en tant que réalité essentiellement extatique. Dans ces conditions, le sens devient possible. Le sens, en effet, ne saurait exister là où aucun écart, aucune différence n'est possible. La première condition du sens est la relation réglée rationnellement entre des termes différenciés. Le sens suppose un jeu de renvois, lesquels supposent un jeu de négation réciproque. Un simple fait qui se tient dans le monde sans le moindre lien avec un au-delà de lui-même ne saurait avoir aucun sens. L'absurde apparaît essentiellement comme ce qui déçoit l'attente de sens, c'est-à-dire l'attente de relations fondatrices de la raison d'être. Cette déception est certaine lorsque seuls subsistent des faits bruts. Il faut donc reconnaître, ici encore, que l'existence, en vertu de sa structure relationnelle, est condition du sens.

À chacun de ces trois niveaux, l'existence semble donc avoir un sens, en raison de la relation qu'elle entretient avec ses termes corrélatifs. Son sens n'est donc pas fortuit ; il lui est essentiellement attaché. Mais s'il en était réellement ainsi, il n'y aurait pas de « question du sens de l'existence » ; il serait évident que l'existence a un sens au regard de ce qu'elle est. Or la question du sens de l'existence s'impose parce que l'effectivité du sens n'a aucune évidence. Si une harmonie préétablie entre la demande de sens et la réalité du sens existait, il n'y aurait aucune question à ce propos. Il nous faut donc reprendre l'analyse à nouveaux frais pour tester la validité de la relation présentée comme nécessaire entre l'existence et le sens.

## **La structure relationnelle de l'existence est, en réalité, ce qui rend le sens impossible**

### *L'existence, hors de l'essence*

L'idée même de l'existence distincte de l'essence suppose la contingence radicale. Elle suppose une métaphysique qui oppose l'éternité et le temps : les essences immuables sont hors du temps, l'existence est prise dans le flux du temps. Cette métaphysique peut être le soubassement d'une théologie de la création : sans le dessein créateur, les essences intelligibles auraient pu rester de purs possibles dans l'entendement divin. La question du sens de

l'existence est donc double dans ce contexte. Il faut, en effet, distinguer d'une part le sens de ce qui existe considéré en soi-même, d'autre part le sens de l'existence même de ce qui existe. D'une part, il s'agit de comprendre la logique interne de ce qui existe : est-ce que ce qui existe vérifie au minimum la condition négative du sens, ne pas être absurde ou contradictoire ? Ce premier niveau ne pose guère de problème si l'existant est déterminé par une essence : la conformité à l'essence confère une nécessité logique interne propre. L'autre question est plus redoutable : quel est le sens de l'existence de cet existant ? Même en concédant qu'il a, en lui-même, un sens, au sens de cohérence interne, son existence, en elle-même, a-t-elle un sens, est-elle justifiée rationnellement ? Il ne suffit pas, en effet, qu'un existant ait, en lui-même une certaine cohérence pour que le fait de son existence, de sa présence dans le monde ait une cohérence. Il est tout à fait possible de considérer comme absurde l'existence d'un existant qui, par ailleurs, n'est pas absurde en soi. La nécessité logique de l'existant quant à son essence n'implique nullement une nécessité ontologique de son existence. Il est tout à fait possible d'imaginer, en effet, l'existence absurde d'un existant, en soi, parfaitement sensé : un existant qui ne cadrerait pas avec les lois générales du contexte dans lequel il se trouve, un dandy parmi les ouvriers d'une chaîne de montage ou un éléphant dans les Alpes.

Il faut distinguer, en effet, les possibles de l'existence des possibles. La distinction entre les deux niveaux est la distinction entre le point de vue absolu et le point de vue relatif. Si, en effet, l'on considère l'existant en lui-même, dans sa cohérence interne, on ne considère que lui. Il est possible de qualifier ce point de vue d'absolu : même s'il suppose la relation entre l'existant et son essence, il n'appréhende aucune autre relation. En revanche, la question de l'existence de cet existant, indépendamment de sa cohérence interne, se rapporte à l'insertion de cet existant dans la combinatoire des autres existants, laquelle combinatoire constitue un monde. Dès lors, le sens de l'existence de cet existant tient à ses relations avec les autres existants. Ce n'est pas l'essence qui donne sens à l'existence mais le monde comme agencement réglé des singularités. Il ne s'agit alors pas du sens de l'existence mais de la cohérence des rapports entre existants. Cette question est d'un autre ordre et suppose le recours à d'autres concepts, comme nous aurons à le voir.

### *L'existence, le « hors de moi »*

L'existence est le caractère de ce qui se tient hors de moi, sans moi, mais, précisément en

raison de cette altérité, son sens est éminemment problématique. Il n'y a aucune raison, en effet, pour que ce fait, qui ne tient en rien à ce que je suis, réponde à la question du sens que je suis seul à poser. Je réclame un sens mais rien ne permet de penser que les faits sont soumis aux réquisits de ma raison... et s'ils ne le sont pas, il est vain de faire comme s'ils devaient l'être. S'ils ne le sont pas, cette absence n'est pas une privation : elle n'a pas de réalité au regard de la chose mais seulement au regard de ma représentation de la chose. La relative cohérence de mon expérience perceptive ne suffit pas à constituer un sens. Les causes efficientes qui déterminent la belle régularité des enchaînements permettent de répondre à la question « comment ? » mais non à la question « pourquoi ? ». Or le sens ne se confond pas avec la simple efficence ; il réclame un fondement sous forme de justification de ce qui est. L'exigence de sens est l'exigence d'un principe inconditionné, d'une raison suffisante de ce qui est. Seule ma raison exige un tel fondement inconditionné mais je n'ai aucune raison de considérer que le donné empirique soit déterminé par cette exigence. Affirmer que l'existence a un sens consiste à croire en la rationalité du réel mais ledit réel apparaît comme une étrangeté antérieure à toute information rationnelle. L'existence se distingue de la réalité parce qu'elle est référée au point de vue du sujet qui la saisit ; mais cette relation est inessentielle du point de vue de la réalité ainsi saisie. Ainsi, l'existence partage-t-elle avec la réalité le mode d'être de la chose, de la « *res* », qui s'impose au constat. En cela, elle n'est pas déductible *a priori* par la raison. L'échec de l'argument ontologique est là pour nous rappeler que, jamais, l'existence ne peut être connue à partir du concept. Elle est et sera toujours ce qui résiste à la connaissance *a priori* ; elle est donc toujours ce qui échappe aux réquisits de la raison. L'existence est le reliquat irréductible que la raison ne pourra jamais s'assimiler ; elle est la part d'hétérogénéité relativement à la rationalité hégémonique. Comme telle, elle résiste au sens. L'étrangeté à l'égard du sens est le critère même de l'existence. En effet, tant que l'on a affaire à une réalité sensée, on n'est jamais sûr de rencontrer autre chose que soi-même. L'existence a ainsi une forme tragique : son étrangeté est indépassable ; aucun salut n'est possible à cet égard.

La question « pourquoi ? » est une négation dérisoire de ce tragique. Elle suppose que ce qui est aurait pu ne pas être et, par là, elle fait droit à la contingence radicale. Mais elle suppose également qu'il faut une raison pour que soit ce qui est. La question « pourquoi ? » ajoute ainsi à la reconnaissance de la contingence radicale la négation de cette même contingence, comme si la contingence ne pouvait pas être assumée en elle-même. La négation de la contingence

prend paradoxalement appui sur la contingence elle-même en vertu d'un sophisme inaperçu : « puisque ce qui est aurait pu ne pas être, il faut bien une raison pour que cela soit ». C'est oublier que la nécessité de fait n'abolit nullement la contingence de droit.

### *L'existence, le « hors de soi »*

Si le « ex » de l'existence est référé au sujet relativement à lui-même, alors l'existence signifie l'auto-transcendance de la conscience ; elle est alors essentiellement condition d'apparition du sens, avons-nous dit. Mais la condition d'apparition du sens est tout à la fois condition de son impossibilité pour trois raisons.

Tout d'abord, la visée de la conscience, que l'on peut appeler néantisation, ce par quoi le sens apparaît, est condition de possibilité nécessaire mais non pas suffisante du sens. Elle est paradoxalement une condition nécessaire qui empêche la condition suffisante. En effet, en tant que néantisation, elle rend possible l'écart entre le fait et le sens, entre le signe et ce qu'il signifie mais elle s'arrête là : elle ne saurait avoir, par elle-même, aucun contenu de sens. La néantisation est la possibilité de l'écart que réclame le sens en général, mais non pas tel ou tel sens en particulier. Le sens que dès lors elle rend possible n'est, précisément, que l'un des innombrables sens possibles au sein de la condition de possibilité qu'elle-même rend possible. Or un sens qui n'est que l'un des sens possibles parmi une infinité d'autres n'a pas le caractère essentiel du sens qu'est la nécessité de l'exclusion des autres sens. Il est possible d'objecter qu'il revient au sujet d'exclure les autres sens possibles : la nécessité de l'exclusion des autres sens ne tient pas au sens lui-même mais à la liberté du sujet, apte à déterminer par lui-même ce qui, pour lui-même, a un sens. Mais cette objection n'est pas recevable ; elle oublie que si le seul fondement de la nécessité du sens est une décision du sujet, le sens conserve en soi sa radicale contingence. Or le sens qui peut coexister avec ses contraires, voire avec sa contradictoire, n'est pas un sens : il faut, en effet, reconnaître que la condition du sens est l'exclusion des sens contraires. Le sens de circulation comme le sens signifiant ne peuvent pas exister si tous les sens sont possibles à la fois. Affirmer que le sens est constitué par la seule décision libre du sujet revient à confondre le sens et la valeur. Le sujet, en effet, peut accorder pour son propre compte une valeur à une proposition qui satisfait ses attentes mais cela ne suffit pas à déterminer le sens de la proposition. Si celui-ci a une réalité, ce n'est qu'à la condition d'être intelligible par toute intelligence, indépendamment de la valeur qu'il est possible de lui accorder.

Ensuite, si l'on suppose que le sens advient par la néantisation, on suppose qu'il n'y a pas de sens en soi. Cela se comprend très bien : il ne saurait y avoir un sens dans les choses brutes puisqu'alors il n'y a que la densité compacte sans distanciation. Mais s'il n'y a pas de sens en soi, il ne pourra jamais en avoir pour moi : le sens, en effet, se caractérise par une nécessité fondatrice qui, comme telle, n'a de réalité qu'en tant que figure d'un tiers qui échappe au pouvoir créateur du sujet. Comment, en effet, ce qui est une production du sujet pourrait-il fonder quoi que ce soit d'extérieur au sujet ? À quoi bon *donner* du sens ? Cette donation n'abolira pas la vacuité de sens initiale puisqu'elle n'est possible qu'en la supposant. C'est parce qu'il n'y a pas de sens que je peux en donner un... mais si j'en donne un, je suppose par là même qu'il n'y en a pas. Ce geste ne fait pas sortir du néant de sens.

Enfin, à supposer même que, par impossible, l'existence comme néantisation puisse produire un sens, elle ne pourra pas produire son propre sens : elle ne sera que donation de sens à autre chose que soi. Comment la condition pourrait-elle être condition d'elle-même ? Comment la néantisation, dont toute la réalité est d'ouvrir la brèche dans le fait nécessaire au sens, pourrait-elle se retourner sur elle-même pour se donner un sens ? Le sens suppose une source non contingente et une destination nécessaire. Or la néantisation est facticité : elle a surgi sans raison ; elle n'est pas orientée parce que sa tension est sans terme assignable ni *a priori* ni *a posteriori*. Elle n'a pas de terme assignable *a priori* parce qu'elle est néantisation, indépendante de toute détermination préalable ; elle n'a pas de terme *a posteriori* parce que son mouvement transcende toujours les objets qu'elle vise. En un mot, l'existence dont on a pu penser qu'elle est condition du sens ne saurait en avoir. Il serait possible d'objecter que le sens de l'existence est d'être création de sens, mais cette objection n'est pas recevable. En effet, il ne s'agit là que d'un jeu de mots. La béance qui ouvre la possibilité du sens n'a pas elle-même, comme nous venons de le montrer, les caractères du sens. La preuve en est donnée par le fait que cette béance rend tout autant possible le sens que le constat de son absence. Dès lors, en effet, que la projection de la conscience hors de soi insère le vide dans l'étant compact, la reconnaissance de la contingence radicale de cet étant devient possible. C'est donc à partir de la même source, l'existence comme néantisation, que le sens et l'absurde sont produits. L'existence produit donc deux niveaux de contradictions : contradiction entre les sens et contradiction entre la production de sens et la reconnaissance de l'absurde.

Nous nous trouvons donc dans une situation peu confortable : face à la position naïve qui s'étonne de l'inévidance de l'existence et prend au sérieux la recherche du sens, nous avons montré comment la structure relationnelle de l'existence implique nécessairement le sens. La reprise critique de cette thèse nous contraint désormais à la réfuter : l'existence exclut le sens en raison même de sa structure relationnelle. Comment interpréter un tel renversement ? Une conclusion s'impose logiquement : il faut faire le deuil du sens et accepter que l'existence n'ait pas à être justifiée par une raison d'être quelconque. Toutefois cette conclusion n'est pas satisfaisante : le simple fait de s'inquiéter du sens, en soi et indépendamment de la réalité ou non du sens, constitue un mode d'être que l'on ne saurait biffer d'un trait de plume. Le souci de justifier l'existence n'est pas produit par une opération intellectuelle artificielle, il est attaché au mode d'être de cet être que nous sommes... ce mode d'être est précisément ce que l'on appelle aussi l'existence. Nous devons donc reconnaître que l'existence est par elle-même souci du sens ; nous sommes ainsi contraints de réexaminer les trois raisons pour lesquelles nous avons jugé bon de conclure à l'exclusion du sens par l'existence elle-même.

## **L'existence doit être pensée à partir du sensible, origine et lieu du sens**

### *L'existence, hors de l'essence*

Nous avons conclu que l'essence, en dépit de sa logique propre ne saurait donner un sens à l'existence parce qu'elle ne garantit en rien le fondement de l'existence de ce qui existe. La détermination cohérente d'un existant reconnaissable par sa conformité à l'essence ne répond pas à la question de la nécessité de son existence. Cette faiblesse est patente dans les cas de dissonance absurde comme l'indiquent les exemples que nous avons donnés. La présence d'un éléphant dans les Alpes est dénuée de sens sauf à intégrer ce fait dans une histoire qui en rend raison, l'expédition d'Hannibal vers Rome. La carence de sens ne tient pas à l'élément isolé mais au contraste entre l'élément et le contexte. On ne peut restituer le sens qu'en ressaisissant la cohérence du contexte. Or le contexte est constitué par les rapports entre existants et non pas par l'existence nue. Ainsi la question du sens de l'existence est-elle sans doute mal posée. L'existence, appréhendée en elle-même indépendamment des existants, n'est peut-être rien de plus qu'une abstraction. En effet, ce n'est jamais l'existence qui est

donnée empiriquement mais toujours des existants singuliers qui existent. Le verbe « existe » est sans doute plus juste que le substantif « existence ». Le verbe signifie une activité et suppose un sujet. Dire « ceci existe » n'est pas se représenter *in abstracto* l'existence *de* ceci. Il ne s'agit pas de concevoir l'existence potentiellement séparée de ceci et applicable à n'importe quelle autre singularité. Là encore l'échec de l'argument ontologique est précieux : si l'on ne peut pas démontrer l'existence d'un être à partir de son concept, c'est bien parce que l'existence n'est pas une propriété du concept. Si donc l'existence n'est pas une propriété du concept, elle ne peut pas être traitée comme telle, elle ne peut pas faire l'objet d'une abstraction, ne peut pas être appréhendée de façon générique. Ainsi le jugement d'existence n'est-il pas un jugement d'attribution : dire « ceci existe » n'est pas attribuer à ceci la propriété intelligible de l'existence mais prendre acte de la présence dans le monde de ceci en tant que réalité singulière résistante. Nous employons donc le mot existence par commodité pour ne pas avoir à employer une forme verbale plus longue ; mais il faut se méfier de ces commodités : nous avons vite fait de croire à la réalité de ce que nous énonçons. En l'occurrence, nous sommes victimes de ce type d'illusion : nous croyons que l'existence existe mais il n'en est rien ; seuls des existants existent. Cela change radicalement la question du sens.

Il n'y a pas lieu de demander à l'existence, c'est-à-dire aux existants, de se justifier devant le tribunal de la raison. Puisqu'en effet, l'existence n'est pas une propriété logique que l'on pourrait prédiquer de sujets déjà déterminés, il n'est pas légitime de séparer l'étant de son existence. Cela reviendrait à penser l'étant comme une réalité fantomatique attendant dans les coulisses d'exister ou de ne pas exister en fonction d'une bonne raison extrinsèque. L'étant et son existence sont donnés d'emblée simultanément : l'étant justifie son existence en existant. La représentation d'une contingence initiale suivie d'une raison fondant la nécessité de ce qui existe est un anthropomorphisme. Cette représentation consiste à penser le monde comme le produit d'une action délibérée. Mais pour nous qui recevons le sensible, nous n'avons pas de raisons de le rapporter à une contingence initiale puisqu'il se donne dans sa nécessité de fait. Il serait possible de rattacher cette illusion anthropomorphique à la notion judéo-chrétienne de création. Mais, en stricte rigueur, ce n'est pas l'idée de création qui conduit à l'illusion anthropomorphique, c'est, au contraire, une représentation anthropomorphique de la création qui conduit à penser Dieu comme choisissant parmi des possibles celui qu'il va faire exister ; de là, l'idée qu'il doit bien y avoir une justification de l'existence de ce qui existe.

Mais une perfection qui s'impose en sa nécessité n'a pas à présenter une justification de son existence. Ainsi la rose est sans pourquoi comme Dieu est sans pourquoi. La supposition d'un Dieu créateur ne légitime donc pas mais, au contraire, exclut de considérer que ce qui est doit avoir une raison pour être : les existants sont sans passeport parce qu'ils sont gratuitement.

### *L'existence, le hors de moi*

Cette liberté des existants relativement à la justification rationnelle n'exclut nullement qu'il puisse y avoir un sens de l'existence. Si sens de l'existence il y a, il ne peut qu'être immanent aux existants eux-mêmes, antérieur donc à la raison, fondé dans les interactions entre les existants. Nous avons, par facilité, appréhendé le contexte à partir d'une narration : les guerres puniques donnent sens à la présence d'un éléphant dans les Alpes mais le contexte n'est pas d'abord, ni essentiellement, déterminé par la narration. Le contexte est texture sensible ; il est jeu d'échos et de résonances des existants sensibles. Les existants, qui ne sont pas des abstractions, mais des réalités colorées, sonores, odoriférantes, situées dans un espace qu'ils contribuent à aménager, s'éclairent réciproquement. Le haut et le bas ne sont pas interchangeables, un jaune à côté d'un rouge n'est pas un jaune à côté d'un bleu : dans les interstices entre les choses se constitue une nécessité non instituée. Il y a un sens du sensible en ceci que l'orientation respective des étants forme un tout lié que d'aucuns appelleront monde. Le plus haut degré d'évidence de cette symphonie des étants sensibles est la beauté. Ce sens du sensible bannit tout sentiment de privation, révoque toute velléité de fondation logique parce qu'il s'impose comme nécessaire. Il n'y a pas à demander pourquoi devant un cirque montagneux enneigé sous un soleil d'hiver. Ainsi l'existence n'apparaît-elle pas comme le « hors de moi » que je rencontre sur le mode de l'étrangeté. Il n'y a pas, à proprement parler d'extériorité pure : je ne suis pas une conscience pure qui découvrirait le monde sensible comme un étranger découvre avec ingénuité une *terra incognita*. Je suis partie prenante du sensible ; je ne peux sentir le sensible que parce que je suis de la même nature que ce que je sens. Je suis toujours déjà dans le monde. Ainsi ma perception suppose-t-elle à la fois identité et différence : je perçois ce qui n'est pas moi à partir d'une communauté qui me lie au sensible. L'extériorité suppose un rapport de coappartenance ; elle ne saurait donc être pure extériorité. En conséquence, je participe moi-même de l'évidence des existants. Je n'ai pas plus à demander des raisons de mon existence que de celle du monde : il y a une sagesse de la confiance originaire qui est précisément refus de la question du sens.

### *L'existence, le hors de soi*

L'existence comprise comme transcendance de la conscience s'éclaire par voie de conséquence. La visée de la conscience n'est pas désincarnée ; elle s'exerce toujours à partir d'un sol sensible, dans un contexte habité. Le point de vue de pur surplomb est exclu. La transcendance de la conscience est donc indissociable de l'immanence de l'appartenance au monde. Elle ne peut pas être condition indéterminée de la possibilité d'un sens lui-même indéterminé.

Il ne s'agit pas toutefois de rejeter la néantisation : il demeure vrai que la conscience extatique est dépassement du donné immédiat. Mais ce dépassement du donné immédiat n'est pas à penser comme production d'un sens indépendant du donné puisque le sens est l'orientation du sensible lui-même. La néantisation n'est pas création du sens mais condition de sa manifestation pour nous. Il demeure, en effet, que le sens suppose écarts et jeu de renvois ; il demeure qu'un fait brut ne saurait avoir de sens. Or ces jeux de renvois tiennent à la réalité sensible elle-même : le haut suppose le bas, l'ombre la couleur, le grave l'aigu, le visible l'invisible. Le sensible est le lieu et l'origine du sens. Il ne serait pas possible, en effet, d'appréhender le sens immanent au sensible si nous ne disposions pas de la capacité à nous rapporter à un au-delà du fait ; mais cet au-delà du fait n'est pas produit par la visée néantisante, puisqu'il est constitutif de la profondeur du sensible. La visée néantisante en permet la perception mais ne la crée pas. L'être au monde sensible est subtil, en effet : il faut pouvoir sentir le non perceptible en tant que non perceptible pour être sensible au sensible. Je ne peux saisir le sens du fleuve qu'en me reportant à la source et à l'embouchure que je ne vois pas ; je n'écoute la mélodie que par le mouvement déjà aboli et encore présent en moi ; ce qui se joue ne prend son ampleur que dans l'attente de ce qui va être joué. De même, le sens d'un geste n'est sensible que par ce qui n'est pas manifeste, la situation particulière, le passé immédiat, l'avenir immédiat, les codes sous-entendus par le contexte culturel. Le patent est sensible par le latent qui y est sous-jacent : l'œuvre de la conscience projetée, autrement appelée l'existence, est précisément de lier le manifeste et le non manifeste. La transcendance de la conscience s'exerce au sein de l'immanence du sensible, seul horizon d'apparition du sens. Le mode d'être de cet existant que nous sommes est certes le décentrement de soi mais cette inadéquation de soi à soi, qui se manifeste comme souci, est condition de réceptivité : le monde nous est donné à proportion de ce décentrement.

### **La question du sens de l'existence est un symptôme**

La question du sens de l'existence n'est pas primordiale parce que l'expérience première n'est pas celle de l'étrangeté mais de la familiarité. La résistance que le monde offre n'est paradoxalement possible qu'en raison de cette familiarité. La première relation au monde est fondée sur la confiance originaire qui est une réceptivité non critique du sens immanent au sensible. Ce n'est qu'en second lieu, par un oubli du corps propre qui rend possible l'abstraction, que naît la question du sens : le sujet se représente lui-même comme étranger au monde, les existants sensibles et bigarrés laissent la place à l'existence nue et absurde ; la nécessité immanente à la beauté du monde laisse la place à la contingence d'un donné factuel brut. Ce triomphe de l'abstraction transforme concrètement le monde lui-même à sa propre image. L'urbanisme inhumain, l'industrialisation barbare qui viole les écosystèmes ne sont possibles que par un oubli primordial de la beauté du monde et de la confiance originaire. La réalité concrète donne alors une confirmation au discours désespéré. La question du sens de l'existence se pose avec acuité face à des centaines de pylônes à haute tension au-dessus de plaines céréalières mécanisées ou devant des centrales nucléaires produisant des déchets nuisibles pour des dizaines de générations. Il faut donc prendre cette question au sérieux, non pas tant pour elle-même que pour ce qu'elle révèle. La question du sens de l'existence est le symptôme de l'oubli du sensible. Elle peut être ainsi comprise comme l'adieu au monde.

# ALAIN CHAUVE

## *Qu'est-ce que l'existence ?*

De quoi parlons-nous lorsque nous parlons de l'existence de quelque chose ou de quelqu'un ? À l'évidence, nous voulons dire que c'est une chose ou une personne réelle. Mais en quel sens s'agit-il d'une réalité ? On dira sans doute qu'il s'agit d'une réalité concrète que l'on peut constater. L'existence, semble-t-il, se dit de quelque chose que l'on peut observer ou de quelqu'un que l'on peut rencontrer et à qui on peut parler. L'existence serait la réalité concrète de quelque chose ou de quelqu'un.

Mais il saute aux yeux qu'il n'est pas nécessaire d'avoir affaire à une réalité concrète pour parler de l'existence de quelqu'un ou de quelque chose. La Bastille est détruite. Elle n'existe plus mais elle a existé, et dès lors nous pouvons parler de l'existence de la Bastille. Il n'en va pas de même avec la tour de Babel – qui aurait, elle aussi, été détruite, mais pas pour les mêmes raisons. On ne peut pas parler de son existence, non parce qu'elle n'existe plus mais parce qu'elle n'existe pas et n'a jamais existé. On pourrait faire la même remarque s'il s'agissait de personnes. Alexandre le Grand est mort. Il n'existe plus mais il a existé et l'on peut donc en parler comme de quelqu'un qui existe, qui a une existence. On peut dire que « Alexandre existe », alors que nul ne songerait à dire que « Prométhée existe » et à parler de lui comme de quelqu'un qui a une existence. Une personne qui a existé est une personne qui « existe » et l'on peut parler de son existence alors qu'on ne pourrait le faire s'il s'agissait d'une personne fictive.

On peut donc parler de l'existence de ce qui n'existe plus. On dira sans doute que ce paradoxe repose sur une confusion dans l'usage des mots. Par exemple, dire de quelqu'un « il a existé », « il n'existe plus », veut seulement dire qu'il est mort mais que néanmoins, c'est une personne réelle qui était en vie et non pas une personne fictive. D'un fantôme on ne dira pas qu'il existe, même si c'est celui de Spinoza, mais on peut le dire de Spinoza qui, bien qu'il soit mort, n'était pas un être fictif.

Cette remarque n'est pas sans conséquences sur le sens de la notion d'existence. Si l'on peut parler de l'existence de quelque chose qui a été détruit et dont il ne reste rien ou de quelqu'un qui est mort et dont il ne reste que des cendres, il faut alors admettre que parler de l'existence d'une chose ou d'une personne, ce n'est pas parler de sa réalité concrète que l'on peut constater et observer. De Carthage, on voit qu'il ne reste pratiquement rien, et pourtant on dit que Carthage existe et qu'elle n'est pas une ville imaginaire. Et quand nous disons que César existe, nous ne parlons pas de lui comme s'il était vivant puisque nous le disons aussi alors qu'il est mort, alors que ce n'est pas sous nos yeux qu'il a été assassiné et que nous ne pouvons pas confirmer que nous l'avons vu vivant et qu'il existait bien. Ce n'est pas ce que nous avons pu observer et constater qui fait que nous pouvons parler de César comme de quelqu'un qui a une existence.

Et pourtant, il est vrai que parler de l'existence de quelqu'un ou de quelque chose, c'est parler de sa réalité. Mais alors de quelle réalité s'agit-il ? Il ne peut pas s'agir de sa réalité concrète. Dire de quelqu'un « il existe » ou de quelque chose « ça existe », c'est situer ce dont on parle dans un domaine abstrait, celui de « l'existence », qu'il faut distinguer de celui de la réalité concrète, visible et tangible. Parler de l'existence d'une personne ou d'une chose, c'est parler d'une notion abstraite. L'existence est une abstraction qui ne doit rien à la réalité concrète et empirique de ce qui existe.

Comment alors peut-on parler de l'existence d'une personne ou d'une chose concrète ? Précisément, on ne le peut pas ou alors on dira quelque chose sans savoir de quoi on parle et, dans ce cas, mieux vaut se taire. Croire que l'on peut en parler pour dire quelque chose c'est s'exposer à la mésaventure qui est arrivée à Bertrand Russell. Le 2 novembre 1911, Russell écrit à sa maîtresse, Lady Morrell, pour lui raconter sa rencontre avec Ludwig Wittgenstein qui arrive au Trinity College de Cambridge pour suivre ses cours : « Je crois que mon ingénieur allemand est idiot. Il pense que rien d'empirique n'est connaissable. Je lui ai demandé d'admettre qu'il n'y avait pas de rhinocéros dans la salle, mais il a refusé. » Double erreur de Russell ! Wittgenstein n'est ni allemand ni idiot. D'abord il est Autrichien, et l'*Anschluss* n'aura lieu que plus tard, en mars 1938. Et en outre, il a parfaitement compris ce que demande Russell et l'on comprend pourquoi il a refusé de s'y plier. Que demande Russell ? Que l'on parle de l'existence de rhinocéros pour dire qu'ils n'existent pas. Mais comment parler de l'existence de ce qui n'existe pas ? Dire qu'il n'y a pas de rhinocéros dans la salle, c'est dire qu'il y a dans la salle des rhinocéros qui n'existent pas !

Mais ne peut-on dire, sur la base de considérations empiriques, que « les rhinocéros existent » et que « les licornes n'existent pas » ? En effet, on peut montrer et désigner un rhinocéros mais on ne peut pas le faire avec une licorne. On ne peut pas dire à quelqu'un : « Les licornes existent ; voyez cette licorne, là, devant nous. » Il faut donc reconnaître que lorsque nous disons qu'une chose existe ou n'existe pas – dans le cas présent, un animal à cornes – nous ne parlons pas d'une chose individuelle mais d'une espèce de choses. Nous parlons d'une classe et non pas d'un individu qui appartient à cette classe. Voir et désigner ce rhinocéros, c'est dire que c'est un rhinocéros, ce n'est pas dire que les rhinocéros existent. C'est évident aussi dans le cas des licornes. Dire qu'elles n'existent pas, ce n'est pas dire que la licorne qui est là, devant nous, n'existe pas ! De même, on croit que lorsqu'on dit que les « hommes existent » c'est avec l'idée que César, le roi de Prusse et Monsieur Dupont existent. Or il n'en est rien, car en disant « les hommes existent » nous ne nommons personne ; nous ne parlons pas d'individus mais d'une classe en exprimant que cette classe n'est pas vide et qu'il y a au moins un individu qui appartient à cette classe sans dire lequel. En disant « les hommes existent », je ne dis pas que les hommes auxquels je pense existent comme si, par exemple, je disais qu'Homère existe bien que je l'aie perdu de vue depuis longtemps ! À l'évidence, je parle des hommes en général, c'est-à-dire de la classe des hommes, chose abstraite. Il est en effet fortement déconseillé de faire d'une classe d'individus un individu de cette classe (certains ont essayé ; ils ont eu des problèmes...) surtout si l'on veut s'en tenir à ce qui est empirique. Rares en effet sont ceux qui ont pu voir la classe des hommes marcher, parler et rire comme un homme. Ceux qui disent l'avoir vue sont les mêmes que ceux qui disent avoir vu des rhinocéros qui n'existent pas et des éléphants roses.

Toutefois ne puis-je dire que cet homme qui se tient là, devant moi, existe ? Regardons de plus près ce qu'il en est. Cet homme est une personne que je désigne en pointant un doigt dans sa direction ou, mieux, en l'appelant par son nom : « Ce César gisant maintenant » (comme disait Brutus, mais c'est une autre histoire), « Ce cadavre c'est celui de César » (comme disait Marc Antoine, mais c'est la même histoire !) Mais dire que c'est César, ce n'est pas encore dire que César existe ; c'est seulement dire qu'il s'agit de César ; c'est dire que César est César. J'espère qu'on voudra bien admettre que reconnaître que cet homme est César, que cet individu que je vois ou auquel je pense a pour nom César, ce n'est pas reconnaître son existence mais c'est seulement reconnaître qu'il porte ce nom. Et reconnaître qu'il a un nom ce n'est pas reconnaître qu'il a une existence. Le nom que porte César n'indique nullement

qu'il existe. Les mots qui désignent une chose ou une personne n'ont pas le pouvoir magique d'attribuer l'existence à ce qu'ils nomment. Devant une rose, je dis « une fleur » ; et voici qu'une fleur existe mais dans ma pensée seulement où musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets, c'est-à-dire une fleur qui n'a pas d'existence. En revanche, si l'on parle d'une rose qui, ce matin, avait déclose sa robe de pourpre au soleil, alors on parle d'une fleur dont on peut dire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. Pourquoi ? Nullement parce qu'on peut aller la voir en compagnie d'une mignonne de treize ans et avec une idée derrière la tête mais parce qu'il s'agit de savoir si elle est encore fraîche ou déjà fanée (la rose, pas la mignonne !) Autrement dit, parce qu'il s'agit de ce que l'on appelle un fait.

Qu'est-ce qu'un fait ? Supposons que l'on nous dise que « Prométhée est enchaîné ». Dans le cas où ce que l'on nous dit serait vrai, on considérera qu'il existe bien un Prométhée qui est enchaîné quelque part dans le Caucase. Dans le cas où ce que l'on nous dit serait faux, on considérera qu'il n'existe pas un Prométhée enchaîné sur le Caucase. Clairement, ce que l'on considère pour parler de l'existence de Prométhée, c'est toujours un fait, et non pas le sujet dont on parle et dont on est tenté de dire qu'il existe ou qu'il n'existe pas. Une chose ou une personne considérée toute seule – « Prométhée », « une fleur » – ne peuvent être considérées comme ayant une existence ou comme n'ayant pas une existence. Pour parler de leur existence, il faut pouvoir en dire quelque chose : « cette fleur est fanée » ; « Prométhée est enchaîné ». C'est-à-dire qu'il faut considérer un fait, non une chose, et se demander s'il y a ou s'il n'y a pas ce fait. C'est à propos d'un fait que l'on parle de l'existence de quelque chose ou de quelqu'un, ce n'est pas à propos de choses ou de personnes. « Le monde est la totalité des faits, non des choses » (Wittgenstein, *Tractatus*, 1.1. *Tatsachen nicht Dinge.*)

On objectera sans doute qu'un fait est quelque chose, un événement qui arrive, un état de choses que l'on peut observer et constater comme on peut observer et constater des choses. Et si l'on ne peut pas dire d'une chose qu'elle existe ou n'existe pas on ne pourra pas davantage le dire d'un fait. C'est exact et il est vrai qu'un fait peut être constaté empiriquement, mais il n'est pourtant pas comme une chose que l'on constate. Qu'est-ce qui distingue un fait d'une chose ? On peut désigner et nommer des choses ou des individus mais on ne peut pas désigner ou nommer un fait. Comme Russell le précise dans sa 8<sup>ème</sup> et dernière conférence sur *La Philosophie de l'atomisme logique* (1918), les faits sont ce qu'affirment ou nient des propositions – c'est d'ailleurs le propre d'une proposition d'être ce qui affirme ou nie – « On ne peut pas nommer les faits, on peut seulement les nier ou les affirmer. » Si je dis : « la

pluie », je ne fais que nommer quelque chose, mais je ne dis pas qu'il pleut. Je parle de la pluie qui tombe dans mon cœur, mais pas de celle qui tombe dehors. En nommant et en évoquant « la pluie », je ne dis pas qu'il pleut dehors, je dis « qu'il pleure dans mon cœur. » Mais si je dis qu'il pleut, cette déclaration n'a de sens que parce qu'elle réclame que l'on sache si ce qu'elle dit est vrai ou si c'est faux. Pour le savoir, je vais à la fenêtre pour voir s'il y a réellement de la pluie qui tombe. Il faut donc que, lorsque je dis « il pleut », j'ai mis en rapport ce que je dis avec le vrai et le faux de sorte que, avant d'aller voir à la fenêtre pour savoir si c'est vrai ou si c'est faux, il a bien fallu que je présuppose que « il pleut » est vrai ou faux. Ceci est la caractéristique d'une proposition et ce qui lui permet d'être une affirmation ou une négation. C'est exactement ce qu'avait déjà dit le vieil Aristote. Une proposition est une expression vraie ou fausse qui dit que si elle est vraie, alors il y a ce qu'elle dit et que si elle est fausse, il n'y a pas ce qu'elle dit. En ce sens, une proposition, et seulement elle, peut être l'expression d'un fait.

Il faut alors bien comprendre que le fait qu'exprime une proposition ne doit pas être confondu avec ce qui la rend vraie, avec, par exemple, la réalité empirique de la pluie qui tombe. Le fait qu'exprime la proposition est ce qui la rend vraie ou fausse. Il est, pourrait-on dire, ce qui la rend porteuse de deux valeurs : Vrai/Faux.

Pour dire les choses autrement, un fait est ce qui peut faire l'objet d'une « assertion », c'est-à-dire d'une affirmation ou d'une négation. Il est ce qui est asserté par une proposition. Avec la proposition « il pleut », nous avons affaire à un fait, c'est-à-dire à quelque chose qui peut faire l'objet d'une assertion. Elle exprime que l'on a affaire à ce qu'elle exprime ou que l'on n'a pas affaire à ce qu'elle exprime.

C'est seulement en ce sens qu'un fait peut être posé comme ce qui existe. En tant qu'objet d'une assertion, un fait n'a plus un caractère empirique. Il est le contenu « objectif » d'une proposition, un contenu qui est le même qu'il soit exprimé par l'un ou par l'autre, dans telles ou telles circonstances, de telle ou telle façon. Parler de « l'existence » de quelque chose ou de quelqu'un relève d'un acte intellectuel d'assertion d'un contenu « objectif », d'un « objet de pensée », comme on dit parfois. Ce qui a une existence n'est pas telle ou telle chose dans sa réalité concrète, empirique, observable et constatable, mais ce qui existe au sens de l'allemand « *Bestehen* » : un contenu de sens qui « subsiste » et qui peut être posé.

Il faut exprimer et énoncer un fait pour parler de l'existence ; soit, mais exister, n'est-ce pas un fait ? Ne pouvons-nous pas parler de l'existence de quelque chose ou de quelqu'un comme

d'un fait ? Ne pouvons-nous pas considérer que « Aristote existe » est une proposition qui parle d'un fait ? Examinons bien et explicitons ce que nous avons dit en disant « Aristote existe ». Soyons attentifs à ce que nous articulons quand nous le disons : nous disons que cet homme, appelé Aristote, existe. Il faut donc pouvoir dire qu'il y a quelqu'un qui est cet homme qu'on appelle Aristote. Mais qui est donc ce « quelqu'un » ? Qui est ce mystérieux « quelqu'un » qui passe pour être un homme et qui se fait appeler « Aristote » ? Appelons-le, faute de mieux, le mystérieux  $x$ , et demandons-nous s'il existe et à quoi exactement nous avons affaire. En toute rigueur, nous ne savons de lui que ce qu'on en dit, à savoir que c'est quelqu'un, un  $x$ , qui serait un homme et qu'on appellerait « Aristote », à supposer qu'il existe ! Bref, en toute rigueur, nous ne disons pas qu'il existe.

En disant « Aristote existe », on a affaire à une classe (les hommes) et à la dénomination d'un membre de cette classe (Aristote). Or, comme on l'a vu, rien ne permet de parler d'une existence à ce propos. Si on peut en parler, c'est en parlant à propos d'un  $x$  pour dire « il y a au moins un  $x$  tel que... » ou, si l'on veut, « il y a quelqu'un qui... » ; « il existe un  $x$  qui... » ; « il existe quelqu'un qui... ». On comprend alors aisément que s'obstiner à parler de l'existence de cet  $x$  pour en dire qu'il existe, comme si cette existence était un fait, va conduire à des absurdités. Il faudra dire : « Il existe quelqu'un qui existe » ; « il existe un  $x$  qui existe » ; « il existe un existant ». Bref, nous n'aurons le choix qu'entre du charabia ou une pensée « philosophique » d'une insondable profondeur dans laquelle je me garderai de tomber.

Résumons.

Une chose ne peut pas être posée comme existante. Elle peut être seulement désignée et nommée.

Seul un fait peut être posé comme quelque chose qui existe, c'est-à-dire comme objet d'une assertion.

En tant qu'objet d'une assertion, il est le contenu objectif asserté dans la proposition.

Soit la proposition « il pleut ». Si la proposition « il pleut » est vraie alors le « il pleut » subsiste et si elle est fautive, il ne subsiste pas. C'est la « subsistance » (tout intellectuelle, on l'aura compris) de ce contenu intellectuel d'une proposition qui autorise à dire de ce dont on parle que « ça existe » ou que « ça n'existe pas. »

On retiendra que cet acte intellectuel n'est pas possible avec la simple dénomination d'une

chose ou d'une personne. Le simple fait, pour une chose ou une personne, d'être désignée ne consiste pas à parler d'un fait à propos de ce que l'on désigne. Et parler d'un fait à propos d'une chose ou d'une personne n'est possible qu'en faisant une assertion à leur sujet.

On me dira peut-être que lorsqu'on parle de l'existence d'une chose, d'un événement, d'une personne, ce n'est pas pour parler du pur et simple fait de leur existence mais que c'est pour poser la question du sens de leur existence. Quel est le sens de leur existence ? Je l'ignore car je ne vois pas ce qu'on pourrait dire sur ce sens. Ce que je peux dire à ce sujet c'est que la question : « Quel est le sens de l'existence ? », est une question qui n'a pas de sens.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote. *De Interpretatione (Hermèneia)*, IV.  
 Mallarmé. *Avant-Dire au Traité du Verbe de René Ghil*, 1886.  
 Ronsard. *Les Amours de Cassandre*, « Ode à Cassandre », 1557.  
 Russell. *La Philosophie de l'atomisme logique*, conférences 5 à 8, 1918.  
 Shakespeare. *Jules César*, Acte III, scènes I et II, 1599 (?).  
 Spinoza. *Correspondance avec Hugo Boxel*, septembre 1674.  
 Verlaine. *Romances sans paroles*, 1874.

# THIBAUT GRESS

## *L'existence comme hors-sens : de quoi parlons-nous quand nous parlons de l'existence ?*

À l'endroit de ses écrits de jeunesse, Kant ne conserva qu'une tendresse limitée, refusant de les republier et souhaitant que ses œuvres ne fussent rééditées qu'à partir de la *Dissertation* de 1770. Pourtant, s'il est un point sur lequel ne s'observa aucune variation, ce fut sur son refus des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, en particulier celle de la *Cinquième Méditation* renommée par ses soins « preuve ontologique ». Dès la *Nova Dilucidatio*, en effet, Kant contesta, non sans une certaine confusion, ce qu'il appela « l'argument de Descartes » et conclut sa *Septième Proposition* par un strict refus de celui-ci. Pourtant, bien des années durant, Kant ne refusa pas que l'existence de Dieu fût démontrable par la raison humaine, et ce même d'un point de vue théorique ; encore marqué par ses lectures leibniziennes, il alla jusqu'à proposer une preuve *a priori* de l'existence de Dieu, du genre de celles que la *Critique de la raison pure* répudiera environ trois décennies plus tard.

Ainsi s'observe chez Kant, concernant Descartes, un certain changement dans la continuité : si celle-ci renvoie au constant refus de lui accorder une approche conceptuelle correcte du divin, le changement, lui, ramène aux *motifs différenciés* justifiant pareil reproche. À cela s'ajoute que les premières lectures de Descartes par Kant accusent de sérieux contresens et semblent témoigner d'une approche pour le moins partielle, voire lacunaire, des *Méditations métaphysiques*.

De là découle l'hypothèse du présent article, à savoir que l'évolution kantienne des motifs

servant à réfuter la preuve *a priori* constitue le meilleur témoin de l'évolution de l'idée que Kant se fait de l'existence en tant que telle. Autrement dit, les thèses de Descartes sont chez Kant un prétexte, mais leur discussion permet de comprendre comment s'affinent les problèmes liés non pas à Dieu mais à la nature même de l'existence dont le renversement sémantique au sein de l'œuvre kantienne est remarquable. C'est pourquoi, si le présent article fait de Descartes son fil directeur, c'est pour analyser de quelle manière *le lieu problématique* des reproches kantien évolua entre 1755 et 1762, et préparera patiemment l'exposition de 1781<sup>1</sup>.

## **A : Kant contre Descartes : les deux contresens de la *Nova Dilucidatio***

### ***A1 : Interprétation kantienne de la Causa sui***

Dans la *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique* (1755), Kant va se livrer, à travers une conceptualité explicitement leibnizienne, à une critique en règle des arguments cartésiens destinés à établir la nature de Dieu ainsi que son existence. Mais les motifs de la contestation se révèlent déroutants au regard de qui aurait en tête les arguments critiques : l'erreur n'est pas, en 1755, d'appliquer à ce qui excède le champ phénoménal des concepts qui ne sauraient valoir que pour l'expérience possible, mais elle procède bien plutôt d'une confusion conceptuelle dans la manière même dont la preuve cartésienne est menée. Dès la *Proposition VI*, Kant juge « absurde de dire qu'une chose possède en soi-même la raison de sa propre existence<sup>2</sup> ». L'argument repose sur l'antériorité de la cause par rapport à l'effet, si bien qu'une entité cause d'elle-même serait antérieure à elle-même, ce que Kant juge absurde. Il en découle qu'un Être dont l'existence serait nécessaire ne tire pas sa nécessité de sa propre cause mais au contraire de l'impossibilité qu'il ne soit pas, Kant rejoignant l'approche purement *logique* de la question de l'existence de Dieu en réduisant la nécessité à son sens logique de ce qui ne peut pas ne pas être.

Tout lecteur de Kant aura compris que derrière ceux qu'il appelle les « philosophes modernes » affirmant que « Dieu contient en lui-même la raison de sa propre existence<sup>3</sup> » c'est essentiellement Descartes qui se trouve visé, et notamment sa réflexion sur la *causa sui* née de lignes fameuses de la *Troisième Méditation*. Pourtant, deux éléments méritent d'être pris

en considération : d'une part, Descartes avait répondu à Catérus sur le sujet de la préséance temporelle, apportant un argument d'une grande puissance destiné à neutraliser le problème de l'antériorité de la cause sur l'effet.

*Enfin, écrit Descartes, je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même [non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius] ; car, encore que cela soit manifestement véritable, lorsqu'on restreint la signification d'efficient à ces causes qui sont différentes de leurs effets, ou qui les précèdent en temps, il semble toutefois que dans cette question elle ne doit pas être ainsi restreinte, tant parce que ce serait une question frivole : car qui ne sait qu'une même chose ne peut pas être différente ni se précéder en temps ? Comme aussi parce que la lumière naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente de précéder en temps son effet : car, au contraire, à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui <sup>4</sup>.*

Subtile, l'argumentation vise à associer différence et temporalité : lorsque la cause et l'effet qualifient deux objets *différents*, alors y est associée une *différence temporelle*, de sorte que la cause précède l'effet. En revanche, que la différence de la cause et l'effet en tant qu'objets différenciés soit la condition d'une précédence temporelle de la cause sur l'effet ne signifie aucunement que *toute cause devrait être antérieure à son effet*. Si l'on conditionne en effet la précédence temporelle à la différence objective entre cause et effet, alors l'identité de l'objet peut tout à fait anéantir la précédence, et rendre concevable la *contemporanéité de la cause et de l'effet lorsque ceux-ci désignent le même objet*. En d'autres termes, Descartes libère la causalité du temps et neutralise par avance les objections de Kant.

#### **A2 : Le second reproche kantien**

Mais il y a plus curieux : si le nom de Descartes n'est pas directement mentionné pour le problème de la *causa sui*, il l'est dans une scolie incriminant la représentation de la notion même de Dieu jugée purement idéale. Pensant résumer l'argument de son adversaire, Kant écrit en effet que l'« on se forme une notion d'un certain être en qui se trouve la plénitude de la réalité ; par ce concept, il le faut avouer, on est obligé d'accorder même l'existence à cet être <sup>5</sup> ». Contre cette manière de concevoir l'argumentation cartésienne de l'existence divine, l'auteur de la *Nova Dilucidatio* réplique qu'« en formant pour nous la notion d'un être que nous appelons Dieu, nous l'avons déterminée de telle sorte que l'existence s'y trouve incluse.

Si donc cette notion préconçue est vraie, il est vrai aussi que Dieu existe <sup>6</sup> ». Et Kant d'ajouter aussitôt : « Cela dit pour ceux qui admettent l'argument de Descartes <sup>7</sup> ».

Trois éléments méritent d'être remarqués : le premier tient au fait que, à ce stade de sa pensée, Kant ne fait pas de l'existence un problème spécifique qui mériterait une approche critique. Au contraire, il y voit *une propriété comme les autres pouvant être prédiquée de Dieu au même titre que n'importe quel autre attribut* ; en somme, l'existence n'a pas encore conquis sa singularité au regard des autres attributs. Peut-être pourrions-nous y voir un reliquat de la lecture de Leibniz, qui répugne à arracher l'existence à l'essence : « Si l'existence était autre chose qu'une prétention de l'essence, alors elle aurait elle-même une essence et quelque chose de nouveau viendrait s'ajouter aux choses, à propos de quoi on pourrait à nouveau se demander si cette essence existe ou n'existe pas et pourquoi celle-ci plutôt que celle-là <sup>8</sup> . »

Le second point réside dans le fait que Kant maintient également une définition très banale de la vérité, presque pré-cartésienne, où se trouve posé quelque chose de l'ordre du truisme affirmant que la définition d'un Dieu contenant l'existence ne sera une notion vraie qu'à la condition que Dieu existe réellement. Enfin, les prémisses d'une critique à l'endroit de la déduction induite du concept vers l'existence réelle qu'aurait opérée Descartes sont déjà formulées et se trouvent mises en place au sein d'un dispositif qui, néanmoins, évoluera fortement au sein de la *Critique de la raison pure*.

### **A3 : Ce que Descartes a vraiment écrit**

C'est peut-être dans ce troisième point que le bât blesse dans la mesure où les reproches kantien adressés à Descartes procèdent d'un contresens évident quant à la preuve dite ontologique <sup>9</sup>. Revenons alors à l'examen scrupuleux de cette dernière : alors que Descartes a déjà procédé à deux reprises à la démonstration de l'existence de Dieu, il s'y risque une troisième fois en commençant par en former une notion claire et distincte. Il est vrai que, définissant Dieu par la puissance et la perfection, et considérant que l'existence est supérieure au néant, Descartes en déduit que si un être parfait existe, alors la notion qu'il s'en forme *doit* contenir l'existence. Autrement dit, parce qu'il est meilleur d'être que de ne pas être, alors il m'apparaît clair et distinct que l'Être parfait doit être conçu comme existant, ce qui revient à dire que, *conceptuellement parlant*, j'accorde une perfection supérieure à un Être existant qu'au néant.

*Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures [...] <sup>10</sup>.*

Tout l'enjeu consiste à déterminer le niveau de discours que requiert l'analyse cartésienne ; s'inscrivant dans une analyse des idées claires et distinctes, la logique du propos renonce à toute prétention ontologique et se réduit explicitement à ce que la *cogitatio* est en mesure de se représenter clairement et distinctement ; autrement dit, *intellectuellement parlant, donc relativement à l'âme raisonnable sous la forme de l'entendement*, il apparaît nécessaire que l'Être parfait contienne dans sa définition l'existence, exactement comme il est nécessaire qu'une montagne contienne quelque vallée, ce sans quoi sa perfection serait moindre et sa définition contredite. Mais là se trouve une nécessité *intellectuelle* et non *ontologique*. De ce fait, Descartes aperçoit évidemment le sophisme que constituerait un raisonnement affirmant qu'au motif que nous *concevons* Dieu comme nécessairement existant, alors il existerait *effectivement*. La nécessité intellectuelle ne saurait gouverner l'effectivité ontologique, *la représentation ne saurait être le maître contraignant de l'absolu* puisque « ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses <sup>11</sup> ».

Par conséquent, puisque Descartes aperçoit le sophisme consistant à déduire l'Être de la pensée, il est inenvisageable d'adhérer à la critique kantienne de 1755 adressée à la prétendue preuve ontologique. En aucun cas Descartes ne déduit de la pensée de Dieu son existence réelle et c'est faire insulte au philosophe de génie qu'il fut de croire qu'il put verser en pareil sophisme <sup>12</sup>. Que fait alors *réellement* Descartes ? Il examine une singularité intellectuelle : de toutes les notions que je puis me représenter clairement et distinctement, une seule contient

nécessairement l'existence. Autrement dit, de toutes les notions claires et distinctes, il n'en est qu'une que, *conceptuellement parlant*, je ne puis me représenter comme non-existante, et cette notion est celle de l'Être parfait. Le problème change donc de nature et devient celui d'une *explication* de cette singularité conceptuelle : comment rendre compte de la contrainte s'exerçant sur ma pensée et m'imposant de toujours me représenter l'Être parfait comme contenant en lui, *conceptuellement parlant*, l'existence ? La seule réponse possible est de considérer que c'est l'Être lui-même qui me contraint à penser ainsi :

*De cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon* <sup>13</sup>.

On ne saurait être plus clair : la nécessité qui s'observe en ma pensée – ne pas pouvoir concevoir Dieu sans l'existence – doit être causalement expliquée ; en faisant de la réalité divine la cause de cette contrainte intellectuelle, Descartes renverse le reproche que lui adresse Kant : la réalité divine n'est pas l'*effet* réel de ce que je pense mais elle est la *cause réelle* du fait même que je pense ainsi. En d'autres termes, la singularité conceptuelle qui contraint mon esprit à toujours associer Être parfait et existence se présente comme un effet que seule l'existence *réelle* de l'Être parfait est en mesure d'expliquer causalement.

De là découle un paradoxe inattendu, à savoir que l'exigence kantienne de ne tenir pour vrai que ce qui est adéquat à la réalité est respectée par Descartes : c'est bien *parce que Dieu existe réellement que ma pensée est vraie – claire et distincte – lorsqu'elle associe nécessairement l'existence à l'Être parfait dans son appréhension conceptuelle*.

De ce contresens naît, dans la *Nova Dilucidatio*, la *Proposition VII* ambitionnant de proposer une preuve valide de l'existence de Dieu après avoir prétendument réfuté celle de Descartes. Tout entière fondée sur la notion leibnizienne de possible, mais élargie au-delà de son sens purement logique de « non-contradiction », elle déduit l'existence nécessaire du possible, en tant que celle-là apparaît comme condition de celui-ci <sup>14</sup>. Il ne nous appartient pas ici de restituer toute la complexité leibnizo-kantienne de la preuve <sup>15</sup> mais il nous semble intéressant

de noter qu'à l'issue de sa scolie Kant juge important de revenir à Descartes afin de rappeler que la scolie du paragraphe précédent a révélé « en quoi et comment il s'est trompé <sup>16</sup> ». Ce rappel n'est pas innocent car il témoigne de la crainte kantienne que lui soit adressé le reproche d'avoir, comme Descartes, déduit l'existence réelle de Dieu à partir de la notion intellectuelle de ce dernier ou, pour parler avec lui, d'avoir déduit l'existence réelle de Dieu depuis l'examen de sa « notion interne ». Kant concède être parti de la notion interne mais pour mieux opposer le raisonnement par le possible <sup>17</sup> – légitime – à la supposée déduction de l'Être à partir du concept.

En 1755, Kant adopte donc une position fondamentalement leibnizienne, maintenant l'existence dans le possible et conservant ainsi sa dimension conceptuelle. Dès lors, loin de reprocher à Descartes d'avoir introduit cette dimension dans la notion de Dieu, il l'accuse d'avoir succombé à un sophisme grossier, critique que l'examen précis de l'argument cartésien aurait pourtant dû prévenir.

## **B : Problématiser la conceptualité de l'existence : la révolution du *Beweisgrund***

### ***B1 : Le réel ne contient aucune détermination de plus que le possible : le refus de la conceptualité de l'existence***

Fort significativement, la manière de faire changera huit ans plus tard, ainsi qu'en témoignera le *Beweisgrund*. En effet, dans *L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* de 1762/1763, Kant expose ce qui sera l'un des arguments-clés de la *nouvelle* réfutation du prétendu argument ontologique cartésien, à savoir que « pour aucune chose l'existence n'est prédicat ni détermination <sup>18</sup> ». Cette déclaration est, à l'égard des textes antérieurs de Kant lui-même, révolutionnaire : en effet, la *Nova Dilucidatio* avait défini la détermination comme le fait de poser un prédicat en excluant son opposé (*Prop. IV*) et avait inclus l'existence parmi les déterminations en considérant que « l'existence est tout de même déterminée, c'est-à-dire posée de telle sorte que tout ce qui est opposé à son entière détermination se trouve entièrement exclu [...] <sup>19</sup> ». Qu'est-ce qui a changé ? Paradoxalement, Kant continue de raisonner à partir de la notion leibnizienne de « possible » puisque c'est par rapport à la

conception divine de la possibilité des choses que se trouve mené l'argument : lorsque Dieu pense à une notion complète, il en perçoit toutes les déterminations, si bien que la notion possible ne se distingue en rien de la notion réelle. En d'autres termes, la notion réelle d'une chose ne contient *aucune détermination de plus* que sa notion possible, ce qui revient à dire que l'existence ne saurait être une détermination prédicative des choses, y compris de Dieu.

On devine alors ce que sera le nerf de la réfutation cartésienne à partir du *Beweisgrund* : il ne s'agira plus prioritairement de reprocher à Descartes d'avoir déduit l'Être de la pensée mais bien plutôt d'avoir fait de l'existence une propriété déterminante de la notion de Dieu, d'avoir introduit de force dans celle-ci un élément qui ne saurait lui appartenir du point de vue de la prédication réelle. Mais est-ce à dire qu'il devient impossible de prédiquer toute forme d'existence ? Assurément non, Kant reconnaissant que, *dans les faits*

*On se sert de l'expression existence comme d'un prédicat, et on peut le faire en toute sécurité et sans crainte d'erreur, aussi longtemps qu'en partant de là on ne se propose pas de déduire l'existence de concepts simplement possibles, comme l'on a coutume de le faire lorsqu'on veut démontrer l'existence absolument nécessaire* <sup>20</sup>.

Le propos peut sembler déroutant : bien que l'existence de la chose existante ne soit pas un prédicat, elle peut *servir* de prédicat, donc être attribuée aux choses bien qu'elle ne leur appartienne pas. Qu'est-ce à dire ? Un exemple éclaire cette difficulté : Kant mobilise en effet la différence entre la licorne de terre et la licorne de mer, celle-ci étant jugée existante, celle-là étant jugée comme une chimère. Le problème devient donc de comprendre ce que nous faisons lorsque nous disons que les licornes de mer *existent* ou, en termes prédicatifs, *sont existantes* ; à cet égard, la réponse de Kant est édifiante : nous ne parlons pas des licornes comme telles, c'est-à-dire des licornes prises comme licornes, mais nous parlons de nous ou, plus précisément, de notre expérience. Nous disons en somme que nous avons *vu* des narvals (licornes de mer) mais que nous n'avons jamais vu de licornes de terre <sup>21</sup>. C'est pourquoi, ajoute Kant, « pour prouver le bien-fondé de la proposition que je prononce sur l'existence d'une telle chose, je ne chercherai pas cette dernière dans le concept du sujet, car on n'y trouve que des prédicats de la possibilité, mais j'invoquerai l'origine de la connaissance que j'en ai <sup>22</sup> ».

Que signifie dans ces conditions le fait que l'existence ne saurait être contenue dans le *concept* du sujet ? Cela signifie simplement que *l'existence n'est pas de nature conceptuelle* : voilà la découverte fondamentale de Kant en 1762 qui pilotera toute la suite des écrits sur l'existence. Celle-ci n'est pas une notion sémantique que mon esprit a fait naître, mais est plutôt une certaine manière *non conceptuelle* de se rapporter à l'empirie. Cette dernière impose en effet à l'esprit une situation qu'il va devoir interpréter en des termes non conceptuels. Au fond, l'existence est ce qui échappe à toute prise conceptuelle et qui, au mieux, se *constate* par l'empirie, grâce à laquelle le *wie* vient préciser le *was* de la chose.

Par conséquent, il n'y a rien de plus dans le concept de narval que dans celui de la licorne terrestre, au sens où le fait que celui-là existe ne lui rajoute conceptuellement rien par rapport à ce que l'on peut dire conceptuellement de la licorne terrestre, mais que le narval *existe* n'est jamais qu'une manière pour l'esprit de préciser à partir de l'expérience *comment* cette licorne se pose dans la réalité : le narval est posé *comme* existant, alors que la licorne terrestre est posée comme non-existante. De ce fait, il ne faudrait pas dire, si l'on parlait correctement, que le narval est une chose existante, mais il faudrait dire qu'il est une chose que je pose comme existante à laquelle correspondent les prédicats conceptuels du narval. Ainsi, « il n'est posé rien de plus dans une chose réelle que dans une chose possible, car toutes les déterminations et prédicats de la chose réelle peuvent se trouver aussi dans sa simple possibilité <sup>23</sup> ».

### ***B2 : En quel sens la position d'une chose peut-elle être dite absolue ?***

Le propos kantien consiste donc à montrer que l'existence n'appartient pas à l'essence des choses conceptuellement pensables, mais ajoute à la chose elle-même une sorte de précision modale indiquant *comment* la chose se situe dans la réalité : soit elle existe, soit elle n'existe pas. De ce fait, il ne faudrait jamais dire que x est une chose existante mais préférer bien plutôt une formulation disant que nous avons vu une chose existante à laquelle appartiennent certains prédicats.

Mais s'il est possible de dire, par l'expérience, que certaines choses existent, alors ce qui existe se *différencie* de ce qui n'est que possible : les choses existantes auxquelles peuvent être prédiqués les concepts d'une notion contiennent nécessairement quelque chose de *plus* que les

notions simplement possibles. Ce « plus » renvoie à ce que Kant appelle très curieusement la « position absolue d'une chose <sup>24</sup> » en ce qu'il « a trait à la position absolue de la chose elle-même <sup>25</sup> ». Voilà qui est fort déroutant car, peu avant, Kant avait subordonné l'affirmation de l'existence à *mon* expérience, et avait donc conditionné celle-là à celle-ci ; comment alors comprendre que la chose existante procède d'une position absolue, inconditionnée, alors même que cette position semble conditionnée par « l'origine de la connaissance que j'en ai » ? Pourquoi dit-il position *absolue* et non pas simplement *position* ?

Une position désigne très exactement le concept d'être ; poser, c'est dire que quelque chose *est*. Par conséquent, *toute position est intrinsèquement subordonnée à l'acte qui la pose* : poser, c'est renvoyer à ce que le sujet affirme quant à l'être, voire à ce que Dieu fait être. Une position relative serait alors non pas celle qui renverrait à celui qui la pose, mais bien plutôt qui poserait quelque chose qui ne pourrait être sans autre chose, c'est-à-dire qui existerait en étant conditionné par autre chose ; tel est le cas du *prédicat* qui ne peut être posé que relativement au sujet dont il est prédiqué. En revanche, une position *absolue* est l'affirmation qu'il est au moins une chose qui ne dépend de rien, qui subsiste inconditionnellement <sup>26</sup>. En somme, ce n'est pas l'existence comme telle qui est absolue, mais bien plutôt le contenu de la représentation de son affirmation au sens où nous appelons « existence » ce que nous nous représentons comme *étant*, que nous soyons ou pas.

Exemplifions. Si je dis : « ce chat existe », je pose un être dont je présuppose que si aucun sujet n'était, il persisterait malgré tout dans l'existence. L'existence n'est ainsi pas une propriété conceptuelle du chat mais une certaine manière d'affirmer que quelque chose peut subsister sans moi. Par conséquent, il faut distinguer deux éléments :

- *génétiquement parlant*, je ne puis affirmer une existence que par l'expérience possible, de sorte que l'*affirmation* de l'existence est par nature subordonnée à l'expérience des sujets.
- *matériellement parlant*, l'affirmation d'une existence présuppose toujours que *ce qui existe, c'est-à-dire la chose posée comme existante*, existe indépendamment de celui qui en affirme l'existence. Il y a donc position *absolue*, c'est-à-dire affirmation d'une présence dans l'être d'une chose ou de déterminations, indépendante de celui qui profère l'affirmation bien qu'il n'y ait de position que par celui qui la pose. D'autre part, poser absolument l'être d'une chose, ce n'est pas statuer quant à son sens conceptuel mais c'est affirmer que quelque chose

est indépendamment de la subjectivité. C'est très exactement ce que réaffirmera le texte de 1781 : « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi <sup>27</sup>. »

## C : L'équivocité de la « chose » et le hors-sens de l'existence

### *C1 : En quel sens l'existence n'est-elle pas un prédicat réel ?*

L'analyse précédente pourrait donner l'impression que la thèse kantienne est tout aussi claire que rigoureuse. Pourtant, les choses sont bien plus compliquées qu'elles n'y paraissent : si nous reprenons l'exemple du chat dont nous disons qu'il existe, et si nous voulons rester fidèle à Kant, nous devons alors considérer que l'essence même de ce chat ne contient pas l'existence, ce sans quoi l'essence du chat existant contiendrait davantage que celle du chat fictif ; mais nous devons du même geste admettre que ce chat en tant que *chose* existe, puisque j'ai posé son inscription dans l'être de manière inconditionnée.

Là se complique l'analyse. En tant que chose existante à laquelle appartiennent des prédicats correspondant à la notion de chat, le chat semble bel et bien contenir l'existence, tout comme les choses que je palpe auxquelles appartiennent des prédicats correspondant aux pièces de monnaie appelées « thalers » doivent, elles aussi, contenir l'existence. Bref, il semblerait naturel que, dans les cas où quelque chose existe de telle sorte que lui appartiennent des prédicats identifiables, l'existence constitue un prédicat *réel* au sens littéral du terme, c'est-à-dire un prédicat de la *chose* elle-même. Autrement dit, l'existence doit contenir *plus* que le possible même si la chose existante en tant que chose ne contient rien de plus, conceptuellement parlant, que la chose possible.

Se creuse dès lors une distinction entre l'existence et la chose existante, car la chose existante, en tant qu'existante contient l'existence, alors que la chose existante, *en tant que chose*, ne contient rien de plus que les prédicats notionnels. L'existence du chat *semble* donc contenir cette position absolue de l'existence, mais le chat en tant que chat, fût-il existant, ne contient rien de plus que le chat possible tel que défini par ses prédicats. Autrement dit, le chat n'existe

pas *en tant que chat*, mais cette chose qui existe possède les prédicats que l'on attribue traditionnellement à la notion de chat. Néanmoins, cette distinction pose problème en tant qu'elle présuppose d'accepter secrètement une *équivocité* de la notion même de chose : en effet, il y a d'une part la chose telle qu'elle est absolument posée dans le cadre de l'existence, et qui à ce titre contient plus que la notion, et il y a la chose *en tant que chose* et qui, dans ce cas, s'identifie aux prédicats conceptuels de la notion. En somme, il y a le chat comme chose posée absolument dans l'existence et il y a le chat en tant que chat dont l'examen analytique des prédicats ne révèle aucune trace de l'existence. C'est donc uniquement en vertu du second sens du mot « chose » apparenté à celui de « réel » par la *res* que l'existence peut ne pas être un prédicat réel.

Toute la difficulté de l'analyse kantienne de l'existence se cristallise dans cette équivocité : la chose signifie dans certains cas ce qui est absolument posé et qui contient donc plus que le possible, et dans d'autres la chose comme chose existante qui ne contient rien de plus que le possible. Le chat est donc bien une double chose : il est cette chose dont on peut poser l'existence, et il est ce chat existant en tant que chat qui, comme tel, ne contient pas l'existence. Dès lors, du point de vue intentionnel, à quoi ai-je affaire lorsque je vois un chat et que je dis voir un chat présupposant logiquement son existence ? Ai-je affaire à une chose disposant de l'existence ou ai-je affaire à la notion de chat ? Suis-je en train de poser l'existence d'une chose ou suis-je en train d'identifier de manière prédicative une entité dotée d'un sens, sens qui est indifférent à l'existence de l'entité ?

## **C2 : Qu'y a-t-il de « plus » dans l'existence que dans la chose existante ?**

Une immense difficulté se joue en ce moment précis : *du point de vue du sens*, j'ai affaire à une notion dotée de prédicats conceptuels dont aucun ne fournit l'existence de manière analytique. Mais *du point de vue de l'expérience perceptive*, j'ai affaire à l'existence, à quelque chose de plus que la seule conceptualité. Si donc se maintient l'hiatus entre deux sens de la chose – existence *vs* chose existante – alors cela signifie que *l'expérience perceptive diffère du sens*, ou encore que le sens comme produit de l'analyse *a priori* ne coïncide pas avec ce que donne l'expérience. Celle-ci va en effet me donner quelque chose d'irréductible à la conceptualité, elle va me donner l'existence ; mais l'ambiguïté se joue dans le choix kantien des mots : cette existence que ne me donne pas la conceptualité, et qui devrait donc être inscrite dans la réalité même qui se donne par expérience, est justement déliée de la réalité à travers le fait que Kant

affirme qu'elle n'est pas un prédicat *réel*. Si « réel » renvoie à la chose, alors cela signifie qu'*en aucune manière* l'existence ne lui appartient : mais pour que cette affirmation ait un sens clair, il faudrait que l'existence n'appartienne *ni* à la chose en tant que posée, *ni* à la chose en tant que notion, donc que l'équivocité de la notion de chose n'invalide pas ce refus catégorique de l'inscription de la prédication dans la réalité.

Que l'existence n'appartienne pas à la chose en tant que notion est une évidence maintes fois réaffirmée par Kant. Lorsque j'examine par l'analyse le *concept* d'une chose, par exemple d'un verre, d'un homme, d'une fourmi ou de Dieu, je ne puis en aucun cas y découvrir la présence de l'existence : pour le dire plus clairement encore, *aucune chose ne peut être définie comme existante, c'est-à-dire que l'existence ne constitue pas un élément conceptualisable de la chose*. De ce fait, aucun jugement analytique ne sera en mesure de découvrir l'existence parmi les déterminations conceptuelles des choses. « Quel que soit ce que notre concept d'un objet puisse bien contenir, écrit Kant, et de quelque ampleur que soit ce contenu, *il nous faut pourtant sortir du concept pour attribuer à ce qu'il contient l'existence* <sup>28</sup>. » Ainsi donc, *parce que Kant refuse d'accorder à l'existence une portée conceptuelle* et d'en faire un élément analytique d'une notion, il en découle que seule la rencontre avec l'empirie permet de statuer quant à l'existence d'une chose, celle-ci échappant donc à toute détermination purement *a priori*. Et Kant d'ajouter : « Pour ce qui est des objets des sens, cela s'opère en articulant ce contenu à quelqu'une de mes perceptions conformément à des lois empiriques <sup>29</sup>. » Par conséquent, percevoir signifie articuler ce que je peux percevoir par la matière de l'expérience possible avec les prédicats que je puis concevoir *a priori*, la correspondance ne pouvant être effectuée terme à terme qu'à la condition que la notion de la chose réelle ne contienne rien de plus que la notion de la chose possible.

Mais pourquoi l'existence ne peut-elle pas, dans ce cas, être le prédicat de la chose en tant que posée, auquel cas elle serait bien et bien un prédicat *réel* en un sens non notionnel ? Il est en effet certain que ce que je *pose* comme existant doit être une chose qui, précisément, existe ; et ce qui existe doit posséder, d'une manière ou d'une autre, l'existence, de sorte qu'il « y ait plus dans l'existence que dans la possibilité <sup>30</sup> ». N'est-ce pas alors *l'existence* qu'il y a *en plus* dans l'existence que dans la possibilité ? Il nous semble que, contre toute attente, la réponse à pareille question doit être négative : ce n'est pas l'existence qui vient *en plus* mais bien au

contraire sa *position* ; autrement dit, poser l'existence d'une chose est un acte de la pensée, et c'est *cet acte de la pensée* qui vient en plus de la notion, qui vient en plus des prédicats, et c'est en ce sens que l'existence contient *plus* que le possible. Autrement dit, *c'est du point de vue de la pensée* que se joue le surcroît de l'existence par rapport au possible, en tant que par l'existence se joue la position absolue de l'être qui ne se joue pas dans la conceptualité. Si l'existence était elle-même le surcroît, le fameux « plus », alors elle serait un prédicat réel, elle serait ce « plus » que je serais contraint d'inscrire à même la réalité, à même la chose, auquel cas il ne serait plus possible de considérer que la chose en tant que notion contienne les mêmes prédicats selon qu'elle est existante ou simplement possible.

Se comprennent alors deux aspects fondamentaux du kantisme :

1°) dire que l'existence est une position absolue est une manière de dire que l'existence n'est pas une propriété interne de la réalité mais une manière pour la pensée de dire quelque chose au sujet de l'expérience ; en d'autres termes, *l'existence n'est pas un donné mais une manière de penser le donné*.

2°) Cette manière de penser le donné échappe pourtant à la conceptualité, donc au sens : *l'existence est hors-sens*, c'est-à-dire est bel et bien une affirmation excédant la conceptualité mais n'excédant pas la pensée. Dès lors, se creuse à nouveau une dualité : il y a ce que le sujet peut dire de l'empirie du point de vue très général de la pensée, et ce qu'il peut en dire du point de vue très précis du sens. Et s'il est nécessaire de sortir du concept il est impossible de sortir de la pensée : c'est encore cette dernière qui pose l'existence à défaut de la saisir conceptuellement.

### ***C3 : Relecture de l'exemple des cent thalers***

Des remarques précédentes, nous pouvons tirer un éclairage permettant d'interpréter l'exemple si souvent malmené des cent thalers de 1781, dont la fonction est sensiblement la même que celle que mobilise le *Beweisgrund* à travers le cas de Jules César dont les attributs conceptuels sont exactement les mêmes, que celui-ci existe ou non :

*Et ainsi l'effectivement réel ne contient-il rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles. Car dans la mesure où ces derniers signifient le concept, tandis que les premiers signifient l'objet et sa position en lui-même, mon concept, au cas où cent thalers réels*

*contiendraient plus que cent thalers possibles, n'exprimerait pas l'objet tout entier, et par conséquent il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais quand il s'agit de l'état de ma fortune, il y a plus avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire leur possibilité). Car s'il appartient à la réalité effective, l'objet n'est pas simplement contenu de manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans qu'à la faveur de cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers dont j'avais la pensée soient le moins du monde augmentés* <sup>31</sup>.

Il faut ici discriminer entre l'évident et le subtil ; l'évident, c'est que penser à cent thalers ne signifie pas disposer réellement de ceux-ci. À cet effet, nous pourrions regretter que l'exemple retenu par Kant, et promis au succès que l'on sait, retînt l'attention pour de mauvaises raisons car beaucoup eurent tendance à s'extasier devant une évidence occultant le sens profond du texte, ce qu'avait fort bien raillé Hegel en son temps <sup>32</sup>.

Moins évidentes en revanche sont les conséquences philosophiques de l'éviction de la réalité empirique. Du point de vue de ce qui existe effectivement, cent thalers réels constituent une fortune bien plus substantielle que cent thalers possibles puisqu'ils contiennent l'existence que ne contiennent pas les cent thalers possibles et assurent une certaine matérialité à la fortune qui en découle. Mais ils ne la contiennent pas *réellement*, c'est-à-dire qu'il serait erroné de dire que les cent thalers en tant que choses contiennent l'existence ; il faut plutôt dire que quand nous les considérons comme existants, nous pensons la richesse réelle comme signifiant leur existence, c'est-à-dire que la richesse réelle est posée comme existante, et qu'à ce titre l'existence contient l'acte de position que ne contiennent pas les *thalers en tant que thalers*.

Mais il faut également être attentif au choix lexical de Kant : celui-ci écrit bien que cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles, ce qui signifie qu'il juge *évident* que le niveau d'analyse qu'il mène des cent thalers réels est purement *conceptuel*, et que c'est *la richesse* qui signifie l'existence des thalers, et non les thalers eux-mêmes : à cet égard, parce que l'existence n'est pas un concept, alors il ne saurait y avoir aucune détermination de plus dans la notion des thalers réels que dans celle des cent thalers possibles. Kant change de registre : il montre par ce biais que parler des choses signifie parler de ce que le sujet peut *conceptuellement* en dire ; parce qu'il n'y a pas d'accès à la chose en tant que chose mais parce qu'il n'y a de saisie de la chose que sous l'aspect du concept, alors cela

revient à dire que la chose n'est jamais que ce que le concept permet d'en dire. Par conséquent, qu'un prédicat ne soit pas *réel* signifie d'une part que l'existence est un acte de position par la pensée et d'autre part qu'aucune notion de chose ne saurait contenir conceptuellement l'existence ; ainsi, il y a évidemment plus dans l'existence comme telle que dans la possibilité, « mais pas dans la chose existante <sup>33</sup> » en tant que la chose existante n'est jamais que le sens conceptuel de celle-ci.

L'existence apparaît bien ici comme du *hors-sens*, comme ce dont l'effectivité n'accroît aucunement le *sens* des choses, et c'est à ce titre qu'elle n'est pas prédicat *réel*, « réel » signifiant bel et bien sens conceptuel des choses, et non réalité absolue.

### **Conclusion : l'accomplissement hégélien**

Avec la question de l'existence, nous sommes peut-être au cœur des ambiguïtés kantienne et des directions complexes qu'emprunte sa pensée à de nombreuses reprises. D'un côté, en effet, l'existence est ce qui *résiste* au concept : elle est par excellence le *hors-sens* que seule est en mesure de délivrer l'empirie sans qu'aucune conceptualité n'ait pu l'anticiper. De ce point de vue, Kant est profondément non-hégélien en ceci qu'il ménage une place significative au non-conceptuel de sorte que le concept ne soit pas en mesure de récupérer dans son mouvement le sens de toutes choses. Par sa dimension non-conceptuelle, l'existence comme existence des choses révèle en effet une extériorité au concept qui la condamne à n'être jamais que l'objet d'un constat empirique.

Mais d'un autre côté, ce *hors-sens* de l'existence ne constitue aucunement la position primitive de Kant qui, dans ses tout premiers écrits, maintient l'existence dans le concept, peut-être en gardant en tête l'approche leibnizienne qui en faisait le degré suprême du possible. Par cette inscription de l'existence dans la notion des choses, Kant faisait de l'existence une partie du sens des choses en général et de Dieu en particulier, ne reprochant nullement à Descartes d'avoir prédié l'existence de Dieu mais de l'avoir indument déduite de sa supposée essence.

Le changement de motif dans l'opposition à l'argument ontologique cartésien doit dès lors

être conçu comme l'expression de ce renversement dont les conséquences sont considérables. Outre l'évolution du sens de la critique adressée à Descartes qui n'a d'intérêt que comme indice de ce renversement, se joue en réalité la nature même de la philosophie kantienne. En effet, en disant que l'existence n'est pas un prédicat *réel* et non un prédicat tout court, Kant considère comme acquis que le réel, c'est-à-dire la chose existante, n'est jamais que ce que le concept peut en dire, si bien que deviennent synonymes les faits de ne pas être un prédicat réel et de ne pas être un concept appartenant à la notion d'une chose. En d'autres termes, avec cette convocation du prédicat *réel* que Kant dénie à l'existence, l'auteur de la *Critique de la raison pure* inscrit sa philosophie sous l'angle du sens, et aménage une philosophie au sein de laquelle les choses ne sont pas tant ce qui existe que ce que le concept peut en dire. En outre, *le hors-sens de l'existence n'est pas un hors-pensée* : l'existence n'est pas une propriété du réel s'imposant à moi par l'expérience mais bien plutôt une manière pour la pensée, sans l'aide du concept, d'interpréter l'empirie sous l'angle de la position absolue. De ce fait, s'il est des marges à la conceptualité, il n'en est plus vis-à-vis de la pensée : c'est encore cette dernière qui pose l'absolu, et c'est encore du point de vue de cette dernière que l'absolu se pense comme irréductible au concept.

De ce point de vue, Hegel est déjà présent en Kant : les choses ne sont jamais que ce que le concept nous dit qu'elles sont, si bien que le réel est lui-même le déploiement du concept. Certes il est du hors-concept mais *il n'est plus de hors-pensée*, et l'absolu est déjà saisi sous l'angle du sujet posant. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce titre que les commentateurs anti-hégéliens éradiquent l'adjectif « réel » lorsqu'ils commentent le problème de l'existence, alors que ceux qui inscrivent Hegel dans les pas de Kant en perçoivent la continuité : songeons par exemple au contraste entre Alexis Philonenko qui évoque l'affirmation kantienne selon laquelle « l'existence n'est pas un prédicat <sup>34</sup> » sans jamais y ajouter l'adjectif réel, camouflant ainsi le fait que la philosophie kantienne ouvre la voie d'une pensée du sens au sein de laquelle le réel se ramène au déploiement du concept, eût-il des marges irréductibles, et Martin Heidegger qui insiste sur la distinction entre prédicat et prédicat réel : « Le premier est un énoncé négatif qui dénie à l'Être le caractère d'un prédicat réel, mais non toutefois celui d'un prédicat en général. En accord avec cela, l'énoncé affirmatif qui suit caractérise l'Être comme « seulement la position » <sup>35</sup>. »

Certes, le paradoxe est que, chez Kant, ce rapprochement entre la chose et le concept se fait de telle manière que la chose *comme existante* est précisément ce que ne peut *dire* le concept ; ainsi se jouent de manière concomitante l'émergence d'une *identification du réel au conceptuel* et l'élaboration d'une marge, d'un reste, structurellement non récupérable par le concept. Leibnizienne – « La seule idée de l'existence que nous possédions est que nous concevons que les choses sont senties<sup>36</sup>. » – autant que non-leibnizienne, cette position témoigne assurément du fait que Hegel ne renversera pas Kant mais en accomplira les impensés. Dans la *Grande Logique*, Hegel reprend en effet l'indétermination conceptuelle de l'Être dès les premières lignes, mais pour mieux révéler dans le Concept que c'est toujours déjà ce dernier qui avait posé cette indétermination : en d'autres termes, Hegel réconciliera l'être, la pensée et le conceptuel, dont Kant avait néanmoins préfiguré la réunion.

## NOTES

1. Nous citerons les œuvres de Descartes dans l'édition d'Adam et Tannery parue en 11 volumes aux Éditions Vrin en 1996, et selon l'abréviation AT suivie du numéro de volume et de page. Nous la ferons toujours suivre de l'édition de Ferdinand Alquié en 3 volumes, rééditée aux Éditions Garnier en 2010, selon l'abréviation FA suivie du numéro de volume et de page. Les œuvres de Kant seront citées dans l'édition de l'Académie notée AK suivie du numéro de volume et de page, puis dans l'édition de la Pléiade parue aux Éditions Gallimard en 3 volumes de 1980 à 1986, notée OP suivie du numéro de volume et de page. La *Critique de la raison pure* sera citée quant à elle dans la traduction d'Alain Renaut parue aux Éditions GF, dans l'édition de 2006; elle sera notée AR.
2. Emmanuel KANT, *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, II, prop. VI, AK I, 394; OP I, 123.
3. *Ibid.*, OP I, 124.
4. René Descartes, *Réponses aux Premières Objections*. AT IX, 86; FA II, 527.
5. Emmanuel Kant, *Nouvelle explication...*, *op. cit.*, *Ibidem*.

6. *Ibid.*, AK I, 394-395; *OP I*, 124-125.
7. *Ibid.*, AK I, 395; *OP I*, 125.
8. GP VII 195, note marginale.
9. Pour une analyse détaillée du contresens kantien et du sens de la preuve cartésienne, nous renvoyons à Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, Paris, Éditions du CNRS, 2012, p. 189-199.
10. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, V; AT IX, 52; FA II, 472.
11. *Ibid.*, AT IX, 53; FA II, 473.
12. À la décharge de Kant, ce dernier est loin d'être le seul à avoir mal compris l'argument cartésien. Déjà les théologiens des *Secondes Objections* reprochaient à Descartes d'avoir effectué un tel passage indu; cf. *Secondes objections*, AT IX, 100-101; FA II, 548. Ils croient lire chez Descartes que, du fait que l'existence de Dieu n'implique aucune contradiction conceptuelle, il s'ensuive que Dieu existe, comme si la possibilité conceptuelle garantissait la réalité ontologique. Ce dont ils ne se scandalisent d'ailleurs pas, croyant sans doute y voir une réminiscence d'Anselme.
13. *Ibid.*, AT IX, 53; FA II, 474.
14. «Comme la possibilité n'existe que par la non-contradiction de certaines notions réunies, et qu'en conséquence la notion de possibilité résulte d'une comparaison; comme, dans toute comparaison, il est nécessaire qu'il y ait des choses à comparer, et que là où il n'existe absolument rien, il n'y a pas de place pour la comparaison, ni pour la notion de possibilité qui en dépend, il en résulte que rien ne peut être conçu comme possible, à moins que n'existe, et même n'existe d'une manière absolument nécessaire, ce qui est réellement dans toute notion possible (puisque autrement rien ne serait tout à fait possible, c'est-à-dire rien ne serait autrement qu'impossible).», Kant, *Nouvelle explication...*, II, *Prop. VII*, AK I, 395; *OP I*, 125.
15. Cf. l'excellente analyse proposée dans Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, «De la possibilité à l'existence: Kant critique de Leibniz», *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 47:2, 2008, p. 1-24.
16. *Ibid.*, AK I, 396 ; *OP I*, 127.
17. Sur la question leibnizienne du rapport entre existence et possible, nous renvoyons à Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, «L'existence leibnizienne», *Archives de philosophie*, 2007, 70: 1, p. 249-273.

18. Emmanuel Kant, *L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, I, 1<sup>ère</sup> C, AK II, 72; *OP I*, 325.
19. Emmanuel Kant, *Premiers Principe...*, *op. cit.*, AK I, 396; *OP I*, 127.
20. *Ibid.*, *OP I*, 326.
21. «Kant caractérise le *Dasein* comme une relation qui se déploie entre deux ordres: celui de la compréhension et celui de l'extension [...]. Si le jugement prédicatif peut être dit d'*ordre 1*, alors le jugement d'existence est un jugement d'*ordre 2* puisqu'il affirme le rapport entre le sens d'un jugement prédicatif et sa dénotation. Un jugement d'existence dit d'un jugement prédicatif que ce dernier est vrai, pour autant que ce qui rend vrai un énoncé soit sa dénotation.», Yves Bouchard, *Le Holisme méthodologique de Kant*, Paris, Éditions Bellarmin/Vrin, 2004, p. 35.
22. *Ibid.*, AK II, 73.
23. *Ibid.*, AK II, 75; *OP I*, 329.
24. *Ibid.*, AK II, 73; *OP I*, 327.
25. *Ibid.*, AK II, 75; *OP I*, 330.
26. cf. Michel Puech, *Kant et la causalité. Essai sur la formation du système critique*, Paris, Éditions Vrin, 1990, p. 260.
27. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401; A598/B626; AR, 533.
28. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 402, A601/B 629, AR, 535 Nous soulignons.
29. *Ibid.*
30. Emmanuel Kant, *Réflexions métaphysiques*, 5716, AK XVIII, 333 ; Traduction Sophie Grapotte, Paris, Éditions Vrin, 2011, p. 121.
31. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401, A 599/B 627, AR, 534.
32. «Si la critique kantienne de la preuve ontologique a rencontré un accueil et une approbation si inconditionnellement favorables, cela vient sans doute aussi du fait que Kant pour rendre plus claire la différence qu'il y avait entre la pensée et l'être, a utilisé l'exemple des *cent thalers* qui, suivant le *concept*, seraient également cent, qu'ils soient seulement possibles ou effectifs; alors que pour l'état de *ma fortune* cela constituerait une différence essentielle. -Rien ne peut être aussi évident que l'idée que quelque chose dont j'ai une pensée ou une représentation n'est pas encore *effectif* pour autant, -la pensée que la représentation ou encore le concept ne suffisent pas pour

donner l'être.», Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Tome I, *La Science de la logique*, § 51, (1827/1830) Traduction Bernard Bourgeois, Paris, Éditions Vrin, 1994, p. 314-315.

**33.** *Ibid.*

**34.** Alexis Philonenko, *L'Œuvre de Kant. La philosophie critique*, Tome I, Paris, Éditions Vrin, 1975, p. 310.

**35.** Martin Heidegger, «La thèse de Kant sur l'être», traduction Lucien Braun et Michel Haar, in Martin Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», 1990, p. 381.

**36.** Leibniz, *Sur l'existence* in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris, Éditions Vrin, 1998, p. 30.

# JÉRÔME DE GRAMONT

## *La fragilité comme existential*

*Entre les paumes de la nuit qui les abritent /  
nos voix fragiles montent plus claires /  
de se risquer enfin nues.*

(Jean-Louis Chrétien, *Joies escarpées*, Sens, Obsidiane, 2001, p. 18)

La différence entre une (simple) chose et une existence (humaine) se remarque à l'œil nu – il est de bonne phénoménologie de la porter ensuite jusqu'au concept. Aux catégories, propres à décrire le mode d'être de la chose, correspondent alors du côté de l'existence ce que Heidegger est en droit de nommer des existentiels. Mais la leçon d'*Être et Temps* ne se réduit évidemment pas à l'invention d'un mot. Où la question « Qu'est-ce qu'une chose ? » appelle en guise de réponse la première des catégories (au sens d'Aristote) : la substance, autrement dit l'étant subsistant, sous-la-main, *vorhanden* (au sens de Heidegger) avec pour trait essentiel la « présence constante », l'existence requiert une tout autre manière d'interroger où les possibilités d'être priment sur ce que nous sommes présentement. D'autres descriptions seront à imaginer que celles menées dans *Être et temps*, d'autres existentiels peut-être, mais qui ne pourront transgresser cet acquis de 1927 : exister n'a rien à voir avec le présent d'une pleine possession de soi <sup>1</sup> mais signifie bien « exister ses possibles » (si toutefois une telle expression est audible en français). Or c'est trahir la pensée du possible que d'y voir seulement le prénom de l'effectivité.

Pour dire le possible demeuré possible (au sens où René Char parle du poème comme de « l'amour réalisé du désir demeuré désir »), Heidegger se livre à une exposition de l'être vers

la mort. À rebours de la compréhension commune du possible où celui-ci tend vers sa réalisation comme le moment où tout à la fois il s'accomplit et s'anéantit, la mort révèle une possibilité qui échappe à toute réalisation. Morts, nous ne le sommes pas, nous qui sans cesse parlons et agissons à l'ombre de cette possibilité ultime. Mais que la mort elle-même vienne, possibilité de l'impossibilité, et elle nous ôte tout <sup>2</sup>. Ces analyses ne sont pas sans force, mais elles n'épuisent pas la méditation du possible. Il est heureux que la mort ne soit pas le seul mot à prononcer sur l'existence, et peut-être pas même le dernier <sup>3</sup>.

Donnons à ces réflexions une autre direction : tout possible, même lorsqu'il vient à se réaliser, est au bord de se briser, possibilité sans cesse adossée à son autre, comme le sens l'est au non-sens, l'événement au non-événement (ce qui n'arrive pas) ou la verticalité de l'existence à son effondrement. Rien ne peut avoir lieu au titre du possible qui ne puisse à tout moment se rompre ou n'avoir jamais lieu. Rien n'arrive à l'existence qu'au péril de ce qui ne vient pas ou de ce qui disparaît. Aussi l'existence n'a-t-elle de possibles que marqués au sceau d'une essentielle fragilité. Ce qui nous autorise à considérer la fragilité comme un existentiel – hypothèse pour laquelle les écrits de Jean-Louis Chrétien nous seront d'un grand secours. Bien des motifs qui contribuent à la description par Chrétien de notre existence : les larmes et la nudité, la blessure et la passivité, le secret et le clair-obscur de l'intériorité, l'oubli, la nuit et la fatigue, la présence furtive et non la présence totale... reconduisent à la fragilité comme au cœur de notre manière humaine d'être au monde. Ce que nous avons pu avancer à plusieurs reprises <sup>4</sup> trouve confirmation dans la publication en 2017 d'un ouvrage intitulé précisément *Fragilité* <sup>5</sup>. Quelques mises au point – trois – ne s'imposent pas moins pour étayer cette hypothèse.

**1.** Fragile se dit bien entendu de certains objets, mais d'abord de nous-mêmes, tant nous lisons notre propre fragilité au miroir de ce qui à tout moment peut se briser (40, 64). La bulle de savon n'a pas la solidité des pierres, et notre propre vie aussi brève soit-elle à nos yeux n'a pas sa précarité – les raisons ne manquent donc pas d'attribuer la fragilité à une matière appelée à une si prompte destruction, pourtant le sens de la fragilité des choses n'est pas à chercher dans les choses. Lorsque Jean-Louis Chrétien écrit au début de son second chapitre : « Le verre forme le symbole le plus courant et le plus banal de la fragilité, étant cela qu'on peut aisément briser » (40), il ne faut pas seulement entendre par là que le verre est emblème de toutes les choses fragiles, mais bien que « ce symbolisme du verre fait de lui un miroir de notre propre fragilité » (41). Aussi la description de la fragilité physique menée au

chapitre II (« Du verre et de l'argile à la bulle de savon ») trouve-t-elle tout son sens dans l'évocation de la fragilité morale évoquée au chapitre III (« La fêlure »). Sur ce motif de la fêlure, il n'est qu'à relire les trois articles de Francis Scott Fitzgerald qui portent ce titre (73-76), ou les pages de Gilles Deleuze dans *Logique du sens* (à propos de Zola ou de Fitzgerald, voir respectivement 64 et 74) pour comprendre que cette faille est bien nôtre. Les images peuvent ainsi se multiplier, toutes renverront au même centre, à la méditation de notre condition (10), à la mémoire de notre humaine fragilité (134 sq) dont il est possible de donner alors un autre emblème : notre naissance (29), « la déficience, l'impuissance, la détresse de l'être humain à sa naissance » (39). Pline le Jeune l'écrit en latin : « L'homme est le seul qu'au jour de sa naissance, la nature jette nu sur la terre nue » (31), et Platon l'écrivait déjà en grec : « l'homme est nu, sans chaussures, sans couvertures, sans armes <sup>6</sup> » – où il faut voir une nudité essentielle qui n'est pas seulement celle du premier jour<sup>7</sup>.

2. Fragilité est un mot et un concept qui prend place dans une constellation rassemblant faiblesse, fragilité et finitude. Toute proximité conceptuelle appelle en retour des distinctions, parfois subtiles, qui relèvent ici de l'histoire. La fragilité est mot d'invention latine (*fragilitas*), pourvu qu'on l'entende en toute rigueur comme « ce qui peut se briser » (7), parce qu'une ligne de faille intérieure (8, 252) l'expose à tout moment au péril de se rompre. Les Grecs méditent autrement notre condition, voyant en elle avant tout une faiblesse (*asthénia*) au sens cette fois d'un manque, le défaut de force (*sthenos*), qu'elle soit physique ou morale (10). Fragilité (latine) et faiblesse (grecque) s'opposent alors comme une possibilité et un état (11). Sans doute est-ce la même humanité qui se voit interrogée ici et là – il n'en demeure pas moins qu'un concept décisif s'invente avec le monde romain (exactement avec la partie occidentale de l'Empire romain), montrant ainsi que le passage de la langue grecque à la langue latine ne fut pas que l'histoire d'une perte. Le christianisme pourra ensuite reprendre ce concept de fragilité – le reprendre, l'approfondir (25) ou l'élargir (159) – mais c'est encore dans son aire latine qu'il apparaîtra comme un mot essentiel pour décrire notre condition présente (comme l'atteste l'important chapitre VII : « L'élargissement chrétien de la fragilité », où se voient lus successivement saint Ambroise, Jean Cassien et saint Augustin). Ce moment culminant qui correspond à la tradition latine chrétienne précède-t-il un moment de reflux (postérieur à Kant) où le mot certes peut bien être repris mais seulement « dans un sens réduit, affaibli, exténué » (251) ? Le relatif effacement d'un mot ne nous décharge pas de la tâche d'interroger la chose même, éventuellement sous couvert d'un autre mot – ainsi

« finitude » peut-il se présenter comme une traduction moderne de « fragilité » (131) <sup>8</sup>. Ce que vient confirmer telle remarque de Chrétien au détour de ses analyses : « Il y a donc un sens où la fragilité caractérise comme possibilité toute condition de l’homme dans le temps (et cette extension correspond à ce que les modernes nommeraient “finitude”) <sup>9</sup> » (191). Il faut y voir le signe que les nécessaires distinctions entre les mots (et les concepts) ne sont pas des barrières pour la pensée.

3. La différence entre la pensée grecque de la faiblesse (comme défaut de force) et la pensée latine de la fragilité (comme possibilité inscrite dans l’être) s’avère féconde en ce qu’elle permet justement de tenir ensemble la fragilité et la force. Ce paradoxe étonne avec raison mais ne doit pas surprendre outre mesure puisqu’il se trouve proprement au cœur du christianisme – « car lorsque je suis faible, c’est alors que je suis fort », écrit l’apôtre Paul en 2 Co 12, 10 <sup>10</sup>. Le chemin qui mène à la force commence par la fragilité – ce paradoxe est grand, mais quelques-uns ont su le recueillir et le porter jusqu’à une formule d’une vigueur inouïe. Il y a ce mot de Kant dans la *Métaphysique des mœurs* : « Seule la descente aux enfers qu’est la connaissance de soi fraie le chemin de l’apothéose » (67, 237), et cette pensée de Kierkegaard selon laquelle « la vraie consolation commence par désoler <sup>11</sup> » (30, 139, 156). Aussi la fragilité, loin de nous enfermer dans l’impuissance d’une condition native, peut-elle s’ouvrir à cette autre possibilité qui a pour nom la force, mais force qui ne vient pas de nous parce que nous apprenons à la recevoir de Dieu. Depuis la première page du premier livre, puis sans cesse, les descriptions de Jean-Louis Chrétien montrent comment la nuit, la nudité ou une présence fragile sont aussi gardiennes d’une gloire qu’il faut apprendre à reconnaître.

*La nuit, l’ample nuit perdrait souffle si quelque lueur ici ne tremblait, et lentement s’abattrait de tout le poids de ses ailes aveugles. Si tu veux voir les ténèbres, il te faut d’abord éveiller ce fragile abri d’une chandelle, ou de tes doigts frémissants l’infaillible corps de l’aimée, pour que leur flamme en vue de toi les gardent, et qu’elles deviennent peu à peu les sources de ton visage, jusqu’à s’aventurer, enfin, à y boire.<sup>12</sup>*

Pour qui sait recueillir ce fragile abri d’une chandelle, avancer sa main frémissante, ou risquer le tremblement de sa voix en réponse à celui d’une simple lueur, cette nuit est riche en promesse. Pas question pourtant d’abolir cette fragilité première au nom d’une révélation future, puisqu’elle est bien plutôt cet espace où la plus haute révélation peut avoir lieu,

jusqu'à celle du Dieu prenant notre chair (161). Au jour de la Nativité, l'enfant qui naît dans l'impuissance nous donne cette force qui ne vient pas de nous. Celui qui en s'incarnant a pris sur lui notre fragilité humaine n'est pas venu l'abolir mais la transformer de l'intérieur (205). Fragilité maintenant transfigurée par la force divine qu'elle sait accueillir (197, 200-205).

\*\*\*

Ces remarques formulées, il n'est pas impossible de déplier l'existential de la fragilité selon les trois thèmes heideggériens de l'affection, du comprendre et de la parole, ces trois existentiels plus classiques décrits au fil des paragraphes 29 à 34 d'*Être et temps*. Programme qu'il faut à nouveau ouvrir en trois temps.

### I. La fragilité affective <sup>13</sup>.

Où la fragilité pourrait-elle se manifester avec plus d'évidence que dans le domaine de l'affectivité, là où ce qui nous affecte se révèle une épreuve, même aux plus hauts moments de notre expérience, là où nous fléchissons sous le poids de ce qui devrait pourtant nous soulever? « Il est des joies qui terrassent », écrit Jean-Louis Chrétien dès *L'Effroi du beau* <sup>14</sup>, parce que nous cédon sous le poids de ce qui nous arrive, cette « existence plus forte » par quoi Rilke nommait l'ange, ou le beau <sup>15</sup>, ou tout simplement parce que nous échouons à supporter ce qui devrait nous combler. Ce qui s'approche sous le nom de beau révèle ainsi une faille qui se trouve bel et bien en nous. Il y a du sens à parler de la fragilité du beau (110) et répéter le mot de Schiller selon lequel « même le beau doit périr <sup>16</sup> », ou même à prolonger ce thème par une poétique du fragile à l'affût de ce qu'il y a de plus fugitif dans l'œuvre d'art (111) <sup>17</sup> – mais cette catégorie fondamentale du phénomène esthétique à laquelle Oscar Becker consacra en 1929 un article aussi célèbre que beau <sup>18</sup> ne dit pas seulement beaucoup sur l'œuvre d'art mais aussi sur nous-mêmes. Fragile est ce dont la pointe, aiguisée à l'extrême, peut à tout moment se casser (Becker, cité 122), mais aussi notre cœur dans la mesure où il échoue à donner la mesure de ce qui lui arrive. Si, comme l'affirme Oscar Becker, et comme le répètera bien des fois à sa suite Henri Maldiney, la fragilité du beau ne nous est accessible que par un saut (si « [l'œuvre d'art] est cet *extremum* que dit Oskar Becker, sans autre mode d'accès que le bond qu'elle appelle pour nous ravir en

elle <sup>19</sup> »), rien ne nous assure que nous soyons toujours en mesure d’accomplir un tel saut. Dans cette exposition de notre fragilité affective, l’ouvrage de 1987 (*L’Effroi du beau*) pourrait bien aller plus loin que celui de 2017 (*Fragilité*) : « En jetant, par sa manifestation même, sur nous son dévolu, la beauté prend toujours notre accueil en défaut. Nous n’appartenons pas à cet ordre qui prend possession de nous. Notre hospitalité n’est pas à la mesure de cet hôte imprévu <sup>20</sup> ». Ce qui est alors médité sous le titre d’« épreuve du beau » – une épreuve où notre existence tout entière se voit exposée à l’événement du beau et révélée à elle-même, rendue à « cette faille en [nous] par où [le beau] se rend présent », épreuve « qui ne marque pas son défaut mais le nôtre <sup>21</sup> » – appelle ce qui, trente ans plus tard, s’appellera « fragilité du beau ». Fragile est mot qui affleure à peine dans ces pages <sup>22</sup> où l’épreuve du beau se voit méditée avant tout chez Platon <sup>23</sup>. La distance entre faiblesse et fragilité joue avant même d’être thématisée (dans l’ouvrage de 2017). Mais distance ne dit pas étrangeté, et l’exposé semble faire droit à la possibilité de notre défaillance tout autant qu’à la permanence de notre faiblesse. Là où notre humanité se voit pensée en termes de précarité (« L’homme est l’être qui peut manquer, manquer à soi. Cette précarité de l’essentiel est liée à sa nature même <sup>24</sup> »), de faille (« De l’homme à son humanité, il y a toujours la faille où il peut défailir à soi <sup>25</sup> »), ou de péril (« L’homme n’est pas sa propre humanité : il a sans cesse à la faire sienne et peut toujours dans cette tâche être défait. Être homme est de part en part agonistique. Nous sommes en péril de nous-mêmes <sup>26</sup> »), ou bien là où elle se voit décrite par un adverbe manifestant son contraste avec l’aisance propre aux dieux (« L’opposition de l’humain et du divin se rassemble tout entière dans l’opposition de deux adverbes : les chars des dieux cheminent au ciel aisément (*rhaidiôs*), les chars humains avec peine (*mogis*) (247b) <sup>27</sup> »), nous pouvons bien reconnaître les premiers mots d’une phénoménologie de l’existence que recueillera un jour le mot de fragilité.

## II. la fragilité du sens et le comprendre.

Qu’on entende par sens une production de la subjectivité ou qu’on interprète par là le sens d’être du *Dasein*, la phénoménologie historique conclut à la fragilité du sens. De manière quasi-explicitée chez Husserl, même si le mot de fragilité manque, dans la mesure où la manifestation du sens relève d’une téléologie et que son histoire entre-temps l’expose au danger d’un échec. Or cette fragilité du sens frappe nécessairement par contrecoup celui qui est chargé de

l'instaurer et le transmettre<sup>28</sup>. Nul n'aura mieux montré cet enchevêtrement au fil de l'histoire, et d'abord de l'histoire politique, de sens et non-sens, ou raison et déraison, que Maurice Merleau-Ponty. Soixante-dix ans après leur rédaction, ces lignes de la Préface de *Sens et non-sens* (1948) n'ont pas pris une ride : « En politique, enfin, l'expérience de ces trente années nous oblige aussi à évoquer le fond de non-sens sur lequel se profile toute entreprise universelle, et qui la menace d'échec<sup>29</sup> ». De la fragilité du sens, *Être et temps* ne dit rien mais nous livre de quoi la penser : si le comprendre est lié aux possibilités d'être du *Dasein*, celles-ci oscillent entre ses possibilités les plus propres et le mouvement qui le ravale à un mode d'être déchu. Dès lors se comprendre veut dire pour le *Dasein* comprendre un sens d'être soi susceptible de se perdre (être inauthentique) ou se trouver (être authentique). Heidegger peut bien multiplier ensuite les mises en garde pour écarter la *Verfallenheit* (déchéance) de toute entente morale ou théologique en terme de chute et lui garder une signification strictement existentielle, phénoménologie oblige, il faut bien que l'existential un jour ou l'autre s'atteste dans l'existential et nos défaillances humaines très humaines, et pour cela que la chute ou l'être-coupable (en dette, en faute) rejoignent leur signification commune.

Aussi la fragilité du comprendre dit-elle plus que l'impossible transparence à soi de l'existence – ce rêve définitivement mis à mal par Jean-Louis Chrétien, comme le montrent si besoin était les études recueillies dans *La Voix nue*<sup>30</sup> ou les deux tomes de *Conscience et roman*<sup>31</sup> – puisqu'elle signifie aussi une « dramatique de la conscience<sup>32</sup> » bien plus grave que la simple défection de l'être-conscient-de-soi. Comme une ellipse à deux foyers : « l'abîme de la conscience humaine<sup>33</sup> » du fait de son mystère et « la descente aux enfers intérieurs<sup>34</sup> » sous le signe du mal. Fragilité se dit pour nous deux fois : comme la mémoire de notre humaine condition qu'il faut sans cesse arracher à l'oubli (selon la percée opérée par les auteurs latins) et comme cette possibilité de faillir qui marque notre penchant au mal (selon l'approfondissement chrétien du thème de la fragilité). Fragilité au sens de la faillibilité cette fois (19, 214)<sup>35</sup> qu'explorent les chapitres consacrés aux Pères (et au premier chef à saint Augustin, 189-210) et au Kant de *La Religion dans les limites de la simple raison* (à qui revient le presque-dernier mot du livre parce que son dernier chapitre est avant son épilogue). À moins que ce dernier mot à son tour ne se dédouble : d'une part la fragilité est comprise comme le premier moment d'un penchant au mal qui se décline selon trois degrés (fragilité, impureté et méchanceté, en suivant une gravité croissante – 217 sq), d'autre part elle participe bel et bien de cette humaine condition qu'il n'y a pas lieu de rejeter comme mauvaise, sauf à confondre la faillibilité et la faute (« Et de fait, la

fragilité au sens où il la définit, plus restreint que celui de la tradition, va être pour Kant, non un poids qui sans cesse pèse sur nous, non cette inguérissable faille qui donne à nos accomplissements mêmes quelque chose de toujours tremblant, mais plutôt la condition de ce qu'il y a en nous de plus noble, la vertu comme combat perpétuel et progrès infini » 244). Où se vérifie qu'entre fragilité et dignité il n'y a pas d'antinomie.

### III. La fragilité de la voix.

C'est par là qu'il eût fallu commencer, non par la manifestation portée à sa plus haute évidence dans l'affect, ni par la dramatique portée à son point le plus lourd dans le mal, mais par ce qui rend possible toutes ces descriptions, et sans quoi l'immense érudition de Jean-Louis Chrétien serait vaine : par cette parole qui ouvre, recueille, témoigne. Parfois il faut qu'un penseur soit plus que penseur, qu'il se fasse écrivain, poète même, et trouve dans la langue des ressources que la prose désenchantée de la philosophie le plus souvent ignore. Il faut aussi entendre dans un livre l'invisible d'une voix qui par sa seule tonalité s'accorde à ce qu'elle dit et par là même y livre accès. C'est discrètement que nous entrerons dans le cercle du secret (*Lueur du secret*), c'est par la scintillation du retrait que nous approcherons et accueillerons la présence furtive (*Promesses furtives*), seule une barque fragile peut nous mener à bon port quand celui-ci-ci a nom fragilité (28, 263). C'est par là qu'il eût fallu commencer, et par là que s'achève le livre de 2017 (« De la fragilité qui est de la nôtre et de son sens, la voix humaine forme la plus haute manifestation et la plus nue, et c'est par elle que ce cheminement s'achèvera » 254).

Comment accueillir l'inouï qui vient à notre rencontre et comment lui répondre ? Ces questions sont au cœur de tous les ouvrages de Jean-Louis Chrétien et nous reconduisent invariablement vers le même lieu, ou la même arche de la parole (116) : la promesse d'une voix gardienne du sens, et gardienne à la mesure du témoignage qu'elle sait rendre (« dans les conditions de notre expérience, la voix humaine est le lieu premier où s'énonce tout sens quel qu'il soit, ce par quoi toute vérité vient au jour et se transmet aussi d'une homme à l'autre » 254). Voix fragile, altérée, tremblante, mais capable de témoigner du plus bouleversant à la mesure de la blessure qu'elle éprouve – en cela à l'image de Jacob blessé et béni par l'ange qu'il combat une nuit entière près du gué de Yabboq. Voix forte de sa puissance de dire et porter témoignage non pas malgré sa fragilité mais grâce à elle (« La fragilité de la voix forme donc le *medium* et le gage du témoignage, et non pas un obstacle ni une tare pour ce dernier » 256). Comment accueillir et

comment répondre ? Là où l'appel ne se fait entendre que dans la réponse <sup>36</sup>, il faut ajouter que jamais notre réponse ne pourra tout à fait correspondre à l'excès de cette parole première : seule parvient à se lever une voix défaillante <sup>37</sup>. Ce qui vient à notre rencontre nous requiert de manière impérieuse, quand bien même nous échouerions à nous tenir entier en sa présence et jeter au-devant de lui une parole sans défaut. Ces pensées ne sont pas neuves, puisque, depuis maintenant plus de trente ans et plus d'une vingtaine de livres, Jean-Louis Chrétien n'aura eu de cesse de méditer la promesse d'une voix qui, fragilement, et à chaque fois en tremblant, tente de répondre, ne le pouvant jamais tout à fait, à l'excès de ce qui vient à sa rencontre et l'appelle <sup>38</sup>. (« Le tremblement de la voix humaine est le réceptacle de ce qu'il y a de plus ferme – de la promesse qui répond à la promesse divine – le lieu où l'alliance se scelle » 262 sq.)

Comme l'appel ne se laisse entendre que dans la réponse, la fragilité de la voix ne se manifeste vraiment que dans ce qui la brise *et* la libère <sup>39</sup>. Voix altérée par cela même qui lui donne la puissance de parler <sup>40</sup>. La rétrospection de *L'Inoubliable et l'inespéré* (dans sa version de 2000) ne jette pas seulement un regard en arrière sur les livres déjà écrits, mais aussi un regard en avant sur ceux à venir : « C'est cet excès de la rencontre avec les choses, autrui, le monde et Dieu qui est au centre du projet dont ce livre relève : cette rencontre requiert de la façon la plus impérative notre réponse, et semble en même temps la frapper d'interdit <sup>41</sup> ». Deux titres sont alors particulièrement à retenir, où tout est dit déjà de cette voix qui tout à la fois se brise et chante : *L'Effroi du beau* (1987) où ce thème apparaît pour la première fois d'une voix rendue au possible du chant par-delà l'impossible qui lui ôte son souffle (« Le chant nouveau est le chant impossible, celui que nous ne pouvons pas chanter. [...] [Pourtant] nous pressentons que nous ne devons pas seulement par notre amoureux silence porter et supporter cet impossible, mais qu'il nous revient par notre chant de l'habiter. Ce silence n'est que l'aleph de tous les chants, l'inaudible première lettre par quoi les mots naissent à leur vérité <sup>42</sup> »), et *L'Arche de la parole* (1998) qui dans l'heureuse blessure de la prière, mais déjà dans le poème, fait entendre ce tremblement de joie dont notre voix est capable (« ...dans la profusion des hymnes que nous chantons, en leur sein le plus intime, il y a toujours ce léger tremblement, comme suspendu au bord du silence, par quoi le *merci* blesse une voix humaine, d'une heureuse blessure, et la fait se donner, elle en qui tout se donne <sup>43</sup> »).

Que « la voix humaine forme la plus haute manifestation [de la fragilité] » (254) prend sans doute tout son sens là où elle porte la parole la plus haute, celle du poème ou de la prière. Ceux à qui la vie de prière n'est pas étrangère savent combien la voix lorsqu'elle cherche ses

propres mots ne peut que balbutier. Prenons leçon pour finir auprès d'un poète. Dans l'article « Voix » d'un dictionnaire de poésie, Jean-Louis Chrétien nomme André du Bouchet et commente brièvement : « Il y a des poésies, comme celle d'André du Bouchet, dont l'espace vit de l'aventure difficile du souffle, toujours sur le point de se rompre, et dialoguant avec le vent et les lointains<sup>44</sup> ». Cette voix sans cesse au bord de la rupture le hante, c'est-à-dire le guide. Que peut une voix lorsqu'elle se risque, fragile, au milieu des blancs de la page et des failles de la phrase ? Que peut une voix, à l'extrémité de soi, au moment où elle se fragmente, mise à nue et mise à mal par un rythme désaccordé ? Même fêlée, voici qu'elle montre encore (la neige à son éclat).

*désaccordée, comme  
fêlée, la cloche.  
la clarté de la neige.*

*de la neige – et, comme par une fêlure*

*Fenster des Himmels – ouverte  
langue ou des langues, lorsque sur leurs gonds elles vont s'élargissant.*

*sur la dislocation de la*

*Fehle*

*dans sa voix  
la fêlure.*

*tel*

*qu'élargi aussi avant qu'il se pourra, interstice dans le dénuement  
de l'épaisseur demeuré interstice.*

(André du Bouchet, « Car, pour peu de chose désaccordée », dans *Hölderlin*, Cahier de l'Herne, J.-F. Courtine dir., Paris, 1989, p. 144)

## NOTES

1. Bien des phénoménologies, postérieures à Heidegger, se retrouveront sur ce point : «...Emmanuel Levinas avec le témoignage de l'infini, ou encore, bien sûr, Paul Ricœur avec le *cogito* brisé, Jean-Luc Marion avec le phénomène saturé et Jean-Louis Chrétien avec la présence furtive, conduisent à prendre congé, selon des voies très différentes, d'une pensée de la subjectivité close sur elle-même, se posant absolument elle-même, et en quelque sorte toute-puissante dans la création d'elle-même, pour retrouver l'idée d'une subjectivité blessée, finie, passive et qui conduit à une éthique du moi fragile et humble qui, dans sa faiblesse, reçoit sa force de plus loin que lui-même...» (Emmanuel Housset, *L'Intériorité d'exil*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 261). Gardons le mot de fragile sur lequel nous aurons à revenir.
2. Ce point est relevé par Jean-Louis Chrétien dans «L'être et la possibilité», *Critique*, décembre 1980, p. 1144 («La pensée de la mort, aussi bien dans *Être et Temps* que dans l'œuvre postérieure, est centrale pour la méditation de ce sens nouveau du possible. [...] Le possible de la mort n'offre prise à aucune réalisation»).
3. Comme le montre la méditation de Jean-Yves Lacoste sur l'espérance chrétienne dans sa *Note sur le temps*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1990 («[La résurrection du Christ] infirme en effet toute eschatologie où la mort ait le dernier mot», p. 76).
4. Par exemple : «L'être de l'homme se dit peut-être tout entier dans cet adverbe, où se conjuguent la blessure et la promesse de son histoire : *fragilement*, et ce n'est pas la moindre affaire de la phénoménologie que de décrire la manière dont pour nous viennent tous les phénomènes.» (Note : «En tout cas, il s'agit là bel et bien du fil d'Ariane de tous les textes de Jean-Louis Chrétien, cette faiblesse première dont tous nos actes portent ensuite la marque») («L'entre-deux» dans *Philosophie et théologie en dialogue*, E. Falque et A. Zielinski dir., Paris, Éditions de L'Harmattan, 2005, p. 82); «Tous les travaux de Jean-Louis Chrétien au contraire auront frappé d'impossibilité ce rêve [d'un *ego* absolu] : pas un livre, pas un article, qui ne montre la fragilité de notre humanité, la nudité d'une voix tremblante, ou cette heureuse blessure à laquelle nous devons de naître vraiment» («L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien», *Comprendre*, Barcelone, vol. 19/2, 2017, p. 11).

5. Jean-Louis Chrétien, *Fragilité*, Paris, Éditions de Minuit, 2017 (toutes les références de page données dans le corps du texte renvoient à ce livre).
6. Platon, *Protagoras* 321 c.
7. La page du *Protagoras* n'est pas citée dans *Fragilité* mais au deuxième chapitre de *La Voix nue* («L'âme nue»), où Jean-Louis Chrétien ajoute ce commentaire: «La nudité de l'homme à sa naissance, dont la pensée antique donna une interprétation sans cesse reprise par la suite, n'impose-t-elle pas d'affirmer la primauté du nu? N'est-elle pas aussi originelle qu'originaire, pour autant qu'elle n'appartient pas seulement à un état contingent, mais révèle l'essence de l'homme?» (*La Voix nue*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 38).
8. Pour un rapprochement des deux concepts lu dans l'autre sens, voir la remarque de Myriam Revault d'Allonnes à propos de Ricœur: «Ce n'est pas la finitude qui est le chiffre de la finitude humaine: c'est le mouvement qui la dépasse vers une perspective, vers un horizon, et qui procède de la situation même de l'être fini. *La fragilité se substitue à la finitude*» («Cet *Eros* par quoi nous sommes dans l'être», *Esprit*, mars 2006, p. 278).
9. La phrase, il est vrai, continue et oppose à ce premier sens de la fragilité (où elle équivaut à finitude) un autre «où elle n'appartient qu'à l'homme déchu» (191). Car les Pères ne parlent de la fragilité de notre condition qu'au titre de notre condition présente, celle qui fait suite au péché (160).
10. Paul certes écrit en grec et parle de faiblesse, mais nous sommes en droit d'interpréter ce chemin de la faiblesse en terme de fragilité. Ce n'est pas malgré notre faiblesse ou fragilité que nous sommes capables de force, mais bien grâce à elle -ce qu'a bien dit Camille Riquier: «le faible et le fragile en nous, lorsqu'ils ploient sous le faix de l'imprévu, sont ce qui nous met en présence de ce qu'il y a de véritablement grand hors de nous, et qui fait sa force» («Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », *Critique*, mars 2013, p. 197 sq.).
11. Cette pensée se trouve dans les *Papirer* (XII A 400, février 1850 -Ferlov et Gateau traduisent ainsi: «Ici revient la dialectique: ses souffrances ne sont point d'abord pour calmer mais pour faire peur, pour m'épouvanter. Ainsi le Christ enseigne-t-il d'abord à se broyer de contrition [désolation]... justement pour calmer après [consolation]», *Journal*, t. III, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 324).
12. *Lueur du secret*, Paris, Éditions de L'Herne, 1985, p. 7 (ce sont même les premières lignes du premier livre).

- 13.** «Fragilité affective» est un titre de Ricœur sur lequel Jean-Louis Chrétien ne s'arrête pas (251 note): un chapitre de *L'Homme faillible* (1960), 5 pages d'un article intitulé «Le sentiment» (1959) et repris dans *À l'école de la phénoménologie* (1986), 6 pages d'une conférence de 1960 («L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique», reprise depuis dans *Anthropologie philosophiques. Essais et conférences 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2013) et dont nous pouvons retenir au moins cette notation: «il est légitime d'achever une réflexion sur la fragilité humaine dans une philosophie du sentiment» (p. 41).
- 14.** *L'Effroi du beau*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 24.
- 15.** Voir *Élégies de Duino* (I v. 4), cité *ibid.* p. 24, 27, et *Fragilité* p. 128.
- 16.** Schiller. «Nänie», cité par exemple dans Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Éditions Klincksieck, 1989, p. 48 et Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps*, p. 132.
- 17.** Comme dans cette magnifique citation d'Adorno: «En rejetant le caractère fugace du beau naturel, comme, tendanciellement, de tout ce qui n'est pas conceptuel, [Hegel] se montre obstinément indifférent à ce motif central de l'art, qui est de chercher à tâtons sa vérité auprès de ce qui échappe, du fragile» (*Théorie esthétique*, p. 107, cité - et modifié -p. 119).
- 18.** Oscar Becker, «De la fragilité du beau et la nature aventureuse de l'artiste», traduit et présenté par Jacques Colette, *Philosophie*, n° 9, 1986, et commenté par Chrétien p. 121-131.
- 19.** Henri Maldiney, *Ouvrir le rien. L'art nu*, La Versanne, Éditions Encre marine, 2000, p. 28 - voir la citation p. 17).
- 20.** *L'Effroi du beau*, p. 30 -à comparer avec *Fragilité* p. 127 qui refuse de faire dépendre la fragilité du beau de notre seule expérience momentanée et vulnérable. Mais ici et là il ne peut s'agir d'une simple affaire d'esthétique.
- 21.** *L'Effroi du beau*, p. 31.
- 22.** Dans le premier chapitre («Proximité de l'insaisissable»), *ibid.*, p. 26 et 30.
- 23.** Au long du second chapitre («L'épreuve humaine du beau selon Platon») tout entier consacré au mythe du *Phèdre*.
- 24.** *Ibid.*, p. 45.
- 25.** *Ibid.*

26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, p. 49.
28. Voir sur ce point l'article d'Emmanuel Housset, «Historicité et fragilité du sens selon Husserl », in *Les Débris du sens*, P. Hummel et F. Gabriel éd., Paris, *Philologicum*, 2008, notamment p. 168.
29. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 8.
30. D'une certaine manière le programme annoncé dans la préface de *La Voix nue* n'aura cessé de s'écrire de livre en livre: «[Les études qui suivent] découvrent les apories des pensées de la transparence et de la clarté plénières, où tout enfin est dit, peut être dit. [...] La première partie de ce livre décrit leur sens, leur origine et leur transformation, en suivant d'irréductibles failles d'ombre, qui mettent en échec toute présence totale» (o. c., p. 7 sq.).
31. Deux tomes qui explorent au fil du roman moderne le clair-obscur de la conscience: «L'élément favori de la cardiognosie [cette exploration par l'écrivain de la conscience d'autrui] est le clair-obscur, l'ambiguïté, la contradiction ou la pluralité intérieures» (*Conscience et roman II La Conscience à mi-voix*, Paris, Éditions de Minuit, 2011, p. 315).
32. *Ibid.*, p. 307.
33. *Ibid.*, p. 294.
34. *Ibid.*, p. 307.
35. Mot ricœurrien à nouveau et qui fait l'objet de son ouvrage le plus kantien (de son aveu même), *L'Homme faillible* (1960) -voir Jean Greisch, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Argenteuil, Éditions Le cercle herméneutique, p. 120.
36. «Toute pensée radicale de l'appel implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse. Comment pourrait-il être entendu ailleurs ou autrement? La question décisive est s'il peut y être tout à fait entendu...» (*L'Appel et la réponse*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 42).
37. «D'une manière implicite qui fut de certains entendue, et sera explicitée dans *L'Appel et la réponse* (1992) y était critiquée [sc. dans *L'Antiphonaire de la nuit*] la pensée de Heidegger sur la parole comme correspondance (*Entsprechung*). C'est l'un des aspects du concept de défaillance de la réponse» (*L'Inoubliable et l'inespéré*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2000, p. 174).
38. Sur cette aventure de la voix chez Jean-Louis Chrétien, voir, outre notre article déjà cité,

«L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien», deux chapitres d'ouvrage: «Les répons fragiles» dans *L'Entrée en philosophie. Les premiers mots*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 1999, et «Nommer la voix» dans *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

**39.** Car «ce qui brise la voix en venant interrompre le cours de ses paroles, cela lui appartient encore» (*Corps à corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1997, p. 142) -ici les larmes qui disent notre fragilité et à leur manière répondent (chapitre sur «Les larmes élémentaires»). Autre chapitre sur «L'humanité des larmes» dans *Promesses furtives* (Paris, Éditions de Minuit, 2004).

**40.** Ce que montre la phénoménologie de la prière entreprise au chapitre 2 («La parole blessée») de *L'Arche de la parole* (Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1998), ou dans un article de 1997 sur «La prière selon Kierkegaard» repris dans *Le Regard de l'amour* («On ne prie jamais en vérité que d'une voix altérée, se laissant peu à peu habiter par celui que nous écoutons», Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2000, p. 123).

**41.** *L'Inoubliable et l'inespéré*, p. 172.

**42.** *L'Effroi du beau*, p. 74.

**43.** *L'Arche de la parole*, p. 201 (ce sont les dernières lignes du livre).

**44.** *Dictionnaire de la poésie française de Baudelaire à nos jours*, M. Jarrety dir., Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2001, p. 879 b. Et de citer ce passage, tiré de *Dans la chaleur vacante*: «Je m'arrête au bord de mon souffle, comme d'une porte, pour écouter son cri » (Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. 63), dont on rapprochera tel vers de Jean-Louis Chrétien poète: «la voix au bord de la faille soudain» (*Traversées de l'imminence*, Paris, Cahier de L'Herne, 1989, p. 30).

# PHILIPPE RICHARD

## *De la chute dans l'existence à l'existence dans la chute*

*C'est du sentiment de sa propre impuissance  
que l'enfant tire humblement le principe même de sa joie. Georges Bernanos*

Si l'homme ne marche qu'à perdre l'équilibre, de façon certes furtive mais tout à fait systématique – une jambe s'élève alors dans l'air pour permettre à une autre jambe de s'établir au sol en un appui dynamique –, c'est que l'élancée de ses pas ne peut ouvrir l'espace et traverser le vide qu'en consentant à l'abandon de tout hiératisme et à la surprise de sa propre capacité d'auto-mouvement – la marche est en ce sens une aventure fort étonnante du quotidien qui baptise à chaque instant le corps dans une existence morphogène. La puissance d'un être réellement constitué pour l'itinérance et fondamentalement capable de déséquilibre s'établit ainsi comme une dimension essentielle de l'être-là – la traversée de la béance mondaine semble d'ailleurs le reflet manifeste de l'acceptation de la béance intérieure qui toujours déjà gît en l'homme, tant il est vrai que les relations de l'être à la finitude ne sont jamais tant accidentelles que substantielles. Incarné dès l'origine en une limite qui le conduit à devoir se frayer dynamiquement une voie en l'existence, l'être humain peut donc trouver une modélisation de sa destinée mondaine dans le récit fondateur de *Genèse 2, 7-8* – « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé ». Il est ici très clair que l'homme est né dans le monde, au cœur de la finitude et de la limite, alors que l'édénique jardin n'était pas encore planté et qu'il

n'apparut sans doute que pour constituer ce lieu expérimental ou ce moment de suspension en lequel l'homme pouvait être protégé pour vivre son enfance – la grâce y voile un instant la nature comme le berceau protège un petit être qu'entoure pourtant le monde depuis toujours. Ainsi l'être est-il intrinsèquement mondain, modelé avec la glaise d'un sol qui, s'il n'est pas le terreau d'un Éden encore inexistant, est nécessairement le sol d'un monde qui est le nôtre, seul espace à avoir déjà été créé au tout premier verset du texte biblique – le sol est ainsi cet élément qui modela l'homme mais aussi cet événement qui lui offre un modèle de déploiement, tant il est vrai que la spatialité n'existe qu'à être ouverte et que la marche constitue l'élan fondamental qui institue le monde. La limite humaine, avant d'être mise entre parenthèse en ce jardin qui deviendra faussement emblématique de l'origine, apparaît en ce sens de façon résolument positive, conditionnant une force qui n'affronte le vide que parce qu'il lui est liminairement donné de traverser une béance – on pense encore à l'enfant qui ne regrette pas son berceau et se réjouit de pouvoir ramper au sol pour explorer un monde qui se donne toujours déjà comme présent, c'est-à-dire comme actuel et comme cadeau.

La chute de l'être, qui ne survient à proprement parler qu'au chapitre suivant du récit biblique, ne fera dès lors que réaliser sa constitution la plus propre au sein d'un mouvement de retour au sol marqué par une pesanteur qui s'énonce aussi bien comme loi du monde que comme loi de l'homme en *Genèse* 3, 23 – « Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré ». La formulation consécutive manifeste ici le retour tout à fait naturel aux conditions liminaires de la finitude et instaure l'expérience de la vacuité, contenue dans un détachement divin qui ne vaut précisément pas exil mais remontée à la source, en béance morphogène rythmiquement ouverte par la chute même – or c'est bien en effet dans la mesure où « il ne peut y avoir de manifestation que dans l'ouvert, dans l'ouverture duquel la présence a sa tenue en existant son être "là" » que le rien peut véritablement être « impliqué au cœur de la toute-présence <sup>1</sup> ». Ainsi peut-on dire que la finitude est le propre domaine de l'être et la condition même de ce vide morphogène qui engendre l'équilibre de l'homme et la positivité de la limite – immédiatement enraciné dans la discursivité de l'histoire, l'être s'éprouve donc au cœur d'une faille en laquelle il tombe et qui constitue la condition même de sa marche. La béance intérieure qui nous habite peut dès lors se penser comme l'image de cet ouvert qui nous déstabilise depuis toujours et nous engage sans cesse à cheminer dans le monde – la fracture entre conscience de pouvoir être et fait de devoir être se reflétant dans ce vide révélé par le déplacement de *Genèse* 3, 23 mais institué par la naissance

de *Genèse* 2, 7-8 et engendrant ce déséquilibre de la marche qui constitue bien une anthropologie fondamentale. La chute existentielle comprend en somme que le vide n'est pas la pure absence – rien n'a disparu en l'être depuis quelque événement aujourd'hui inatteignable, comme si la perte du paradis avait pu réellement impliquer le fait même d'être fini ou engendrer une incessible tristesse considérant son éphémère protection comme norme, l'existence terrestre devenant alors un singulier accident. La chute du corps est au contraire le dégagement fondamental qui se trouve d'emblée impliqué dans la toute-présence – tout dévalement permet de rejoindre les choses en un corps-à-corps authentique, comme si l'ouvert faisait subrepticement et rythmiquement place en l'homme par un déséquilibre de chaque instant, la distance permettant en fait la possibilité même du moment pathique. Or c'est effectivement parce que « la distance est la forme spatio-temporelle du sentir » que s'établit cette équivalence essentielle, comprenant la chute comme une modalité fondamentale de l'être-là, entre auto-mouvement et capacité existentielle – « je peux me *mouvoir* parce que je *peux* me mouvoir <sup>2</sup> ». On se situe là en une logique choréétique du monde énonçant un mode de la finitude en sa présence première – le réel se montre ainsi véritablement traversé par une béance, par « quelque chose qui n'est pas une chose » et par un « il y a qui ne donne rien en donnant lieu <sup>3</sup> ».

C'est donc l'intimité même de l'homme qui se découvre traversée par une faille sans origine et sans terme, hors de toute détermination négative et de tout pessimisme foncier, offrant à la simple expérience la possibilité de la cerner comme une brèche fondamentale qui n'a rien d'humain mais peut dire l'humain, lorsque l'être accepte non seulement de traverser ce qui lui semble étranger mais encore de tomber incessamment pour marcher – en cette sphère mondaine et sensible qui est sa véritable part (et peut-être la plus précieuse). La détermination de la béance se fait ainsi toute positive, à rebours de cette exégèse de la chute qui discerne en elle un dramatique salaire du péché originel élané hors d'un paradis essentiellement aperçu comme lieu naturel et premier d'un homme idéal – la logique biblique de *Genèse* 2, 7-8 semble d'ailleurs bien postuler que l'être n'est pas au monde par malheur, après être tombé de haut (résultat statique d'un fait passé), mais qu'il est justement encore en train de tomber, pour se construire et s'accomplir rythmiquement en son être (état dynamique d'un événement présent) ; or la distinction est de grande importance puisqu'il y a là substitution d'une pensée de l'ouverture des possibles avant la rencontre brutale avec le sol à une pensée de la certitude déjà actée d'un irrémédiable écrasement au sol. Condition même

de la finitude, la chute est par conséquent ce mouvement tout actuel résolument approprié à l'être et calqué sur ce vide essentiel et morphogène qui se trouve ontologiquement logé au cœur de l'homme – béance que l'on comprend dès lors non comme lieu un jour appelé à être occupé (fût-ce par la grâce) mais comme déséquilibre faisant place en l'être et demeurant toujours déjà vacance (fond sans fond que n'explique aucune cause et surtout pas le péché). Toute chute, y compris en soi-même, est effectivement, et avant tout, une question d'équilibre corporellement vécue – l'expérience de l'angoisse qui peut lui être associée le montre d'ailleurs avec évidence, tout autant que le fait même de la penser, en un acte qui n'est originellement, on le sait, que sentir pur et affectif ou subjectif et immanent (« *At certe videre videor*. [...] Descartes n'a cessé d'affirmer que nous sentons notre pensée [...]. Et c'est ce sentir primitif, pour autant qu'il est ce qu'il est, c'est cette apparence pure identique à elle-même et à l'être qui définit justement celui-ci<sup>4</sup> »). Si la béance qui habite le cœur de l'homme est donc bien une perte d'équilibre au présent, en train d'avoir lieu, ou plutôt de donner lieu, et si incarnée qu'elle constitue une caractéristique essentielle de l'être, c'est qu'elle se trouve résolument dégagée de toute logique de rétribution – son identité chorétique faisant d'ailleurs d'elle tout autre chose qu'un étant, et même tout autre chose qu'une chose, tant il est vrai qu'un vide objectivé n'est plus même un vide. Nous sommes face à un rien déployé par l'espace, toujours mu avec l'être qu'il absorbe pour lui faire éprouver la propre spatialité du rien – toujours déjà faisant place.

C'est à partir de cette béance matricielle, « quelque chose qui n'est pas une chose [et] qui ne donne rien en donnant lieu », que le monde se découvre véritablement pour l'être – si tant est que l'on accepte d'y tomber de tout son corps au point que l'horizon dès lors redéployé apparaisse en ce sens non seulement comme monde (pour soi) mais encore comme réel (en soi). Se dévoile de la sorte une ontologie spécifiquement humaine en laquelle un authentique horizon peut apparaître à partir de rien et par conséquent apparaître vraiment comme naissance dans la finitude – « Le rien est essentiel à l'existence. [...] Un rapport à quelque chose comme le vide n'est en effet possible que là où existe un rapport à l'étant comme tel... [...] En réalité c'est parce qu'il [l'animal] ne peut pas se rapporter au rien qu'il ne peut pas se comporter à l'étant : seul est capable d'un rapport à l'étant comme tel un être capable d'un rapport au rien. La vie n'a pas de rapport avec le rien. C'est pourquoi elle ne s'apparaît pas. Seul le peut l'existant. Aussi est-il le seul être qui soit capable d'angoisse<sup>5</sup> ». Ainsi la béance se donne-t-elle comme

morphogène et la limite comme positive, en la propre mise au jour d'un mode d'être singulier de notre corps – le monde, premier lieu de l'être qu'il ne conviendrait guère de quitter pour tenter de rejoindre un hypothétique ou parenthétique éden, apparaît donc comme le lieu qui nous sauve de l'illusion, l'homme véritable ne pouvant qu'être incarné dans le monde et confronté au problème de la morale. S'il n'y a par conséquent rien de surprenant à ce que la sidération occupe si largement nos existences, en ses diverses modalités que sont la dérélition, l'ennui, l'angoisse ou le désespoir, il appartient à la réflexion philosophique de l'habiter de plus en plus profondément, sans tenter de lui trouver quelque vain remède, tant il est vrai que l'être qui voudrait échapper au vide ne pourrait que le retrouver sans cesse contre lui, lorsque l'être qui consent à se loger en son sein pourrait bien être rendu capable de le traverser – aussi ne s'agira-t-il pas de s'élancer hors de la béance (pour l'oublier) mais de se laisser tomber en elle (pour l'assumer). Or un nouveau paradigme biblique informe ici la réflexion, sûr que ce qui n'est pas pris en charge par une logique d'incarnation ne peut en fait être exhaussé – « si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (*Jean* 12, 24). Voilà bien en effet une très exacte traduction de la nécessité phénoménologique d'assumer la vacuité logée au cœur du monde, en se laissant tomber en elle afin de l'envahir sans jamais être submergé par elle – épure de la négation d'une expérience de psychose dépressive plongeant l'être en un « néant compact » et de l'affirmation d'une ouverture à l'événement laissant advenir un « rien duquel l'étant peut surgir à soi dans la surprise de l'être <sup>6</sup> ».

L'être qui pénètre le vide en renverse donc la logique : loin de s'enfoncer passivement en une pure vacuité, il l'habite au contraire par la pure capacité qu'est son corps (contact premier de l'être-au-monde et chair fondamentale de l'empathie) et y trouve justement son vrai lieu qui est la faille du monde (ouverture morphogène permettant à l'être d'être dégagé de l'illusion solipsiste) – cette logique de la béance chorétique (faisant place), pénétrée par un corps dynamisé (trouvant place), est proprement celle de *Genèse* 3, 23 : « Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré ». L'être se met en somme ici à disposition de soi dans la béance – il s'abandonne à ce vide qui le constitue, le fait tomber de toujours à toujours et l'envoie vers le monde. Le vide ne saurait par conséquent se penser comme un état (statique, l'être étant au sol) mais constitue bien plutôt une expérience (dynamique, l'être étant en chute), dans la mesure

où il n'emporte pas l'homme en une expérience extatique qui lui fait trop souvent défaut mais lui ouvre cet espace libéré qui lui permet d'être élané vers la fin qui lui convient – la vacuité du monde se coordonne ainsi à la vacuité de l'être et l'entrelacs de ces deux rythmes rend alors possible l'existence même du monde pour nous. Dès lors perçoit-on la transformation du vide mondain en vide humain, selon une pure logique d'incarnation qui confère à l'être une dynamique le posant paradoxalement et positivement au monde dans la chute – le récit biblique ne manifeste-t-il pas étonnamment ce passage dans la contiguïté de la promesse du retour à la terre (*Genèse* 3, 19 : « Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise ») et la promesse de la fécondité de l'existence sur terre (*Genèse* 3, 20 : « L'homme appela sa femme "Ève" parce qu'elle fut la mère de tous les vivants ») ? L'abandon qu'incarne la chute n'est partant jamais un désastre mais un acte de déséquilibre qui rétablit le sens de la vie en train de cheminer dans le monde, tant il est vrai que la confrontation à l'orbe mondain est bien en effet cette élanée rythmique hors du chaos qui assume, exhausse et bouleverse ce même chaos – or plus la chute liminaire est ample ou abyssale et plus la chance de maîtriser en retour le mouvement singulier ou tremblant du monde se révèle par conséquent important. On pourrait finalement dire que l'association du vide mondain et du vide humain manifeste la capacité de l'être à vivre dans le surgissement qu'est l'existence dans la mesure où un essentiel pro-jet de soi définit ultimement l'ouverture de l'être en un mouvement qui conjure le néant – afin que s'énonce un « là » qui soit non seulement « condition de tous les lieux et de la possibilité même d'avoir lieu » mais ouvre encore « en deçà de toute situation possible celle qui précisément n'a pas d'en deçà et par où nous avons ouverture à l'être d'un monde lui-même s'ouvrant », constituant à proprement parler ni l'homme ni le monde mais « le lieu apertural de leur co-naissance <sup>7</sup> ».

Il est alors possible d'approfondir notre compréhension de la chute comme entrelacs du chaos extérieur du monde et de la déréliction intérieure de l'être grâce à la considération de ce que la tradition herméneutique du texte biblique désigne habituellement et en réalité fort justement comme chute de l'homme – en un passage du paradigme phénoménologique au paradigme théologique. Le malheureux déplacement de *Genèse* 3, 23 (« Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré ») peut en effet se comprendre comme une sortie du paradis qualifiant justement le paradis en tant que tel – il est vrai que ce dernier ne pourrait même être nommé s'il

n'avait pas été quitté et dès lors bienheureusement envisagé sous un jour nouveau (sinon se serait-il tout simplement appelé monde ; c'est donc le mouvement même de la chute qui le réalise en tant que paradis et le requalifie *a posteriori* alors même qu'il n'est plus clairement connu et se reconnaît justement à ce qu'il est à proprement parler vraiment perdu). Le monde se comprend alors comme le véritable lieu de l'être – lorsque « le sol d'où il avait été tiré » de *Genèse* 3, 23 correspond à la « glaise du sol » par laquelle l'homme avait été originellement modelé en *Genèse* 2, 7. La chute voit ainsi ses polarités renversées au moment même où elle se constitue finalement comme un retour aussi paradoxal que naturel non seulement à l'espace originel qui avait vu la naissance de l'être (le monde) mais encore à l'espace parenthétique qui avait pu protéger l'être pour un moment (le paradis) ; il y a retour réel dans le premier espace (le monde nouvellement ouvert) et retour conscientiel dans le second espace (le paradis authentiquement compris) ; la chute dessine ainsi un double mouvement d'appropriation pour un homme dont l'unique aspiration semble être de toujours vouloir exister autrement – il ne serait d'ailleurs ni réellement au monde ni résolument engagé dans l'existence s'il n'était perpétuellement en marche vers un cap justifiant son perpétuel regret d'être et s'il ne tentait incessamment de trouver son équilibre par-dessus la béance incessante du monde (n'existant bien en ce sens qu'à être perpétuellement aimanté par le paradis perdu). On choisira donc ici de ne plus parler de sortie du paradis pour désigner ce que *Genèse* 3, 23 évoque comme un déplacement finalisé (« Dieu le renvoya [...] pour cultiver... ») mais de penser plutôt une soumission de l'être à la nécessité au sein d'un espace unifié (« renvoyer du jardin [...] pour cultiver le sol »), puisque parler d'exil supposerait qu'il existât en fait un autre monde que le nôtre alors qu'il n'est manifestement qu'un seul monde en lequel nous nous (re)trouvons, fût-il aimanté par un autre lieu idéal et paradisiaque qui forme de toujours à toujours la conscience et le désir de l'être, depuis l'horizon inassignable de sa naissance qui dut autrefois être protégé et ne peut plus aujourd'hui qu'être rêvé – or si l'être peut bien s'éprouver soumis par quelque conjoncture, c'est que ses libres capacités d'action sont désormais placées en-dessous (*sub*) de ce qu'il aurait pu désirer et non déplacées hors de (*ex*) cet espace qui est le sien (et sa part la plus propre).

La chute biblique énonce donc le retour à une situation naturelle et ne modélise aucun exil spatialement déterminé – *Romains* 8, 20-21 : « si [la création] fut assujettie à la vanité – non qu'elle l'eût voulue mais à cause de celui qui l'y a soumise –, c'est avec l'espérance

d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu ». C'est d'ailleurs bien en cela qu'elle peut rejoindre la chute phénoménale que nous avons déjà méditée – l'expérience humaine la plus essentielle étant sans doute celle de l'angoisse face à la vacuité, bouleversant tout repère et projetant l'être entre solitude subie et ennui pâti, lorsque le vouloir et le pouvoir ne peuvent désormais plus se coordonner. Or l'herméneutique biblique trouve ici sa parfaite correspondance dans l'expérience décrite par la phénoménologie : il faut vivre (d'abord) l'expérience de la chute pour pouvoir vivre (ensuite) l'expérience de la verticalité consistant à reprendre pied sur terre – l'être qui n'est jamais tombé ne s'éprouvant du reste jamais debout : « Nous rêvons en plein jour et les yeux ouverts. Nous sommes dérobés au monde objectif mais aussi à nous-mêmes. C'est le sentir <sup>8</sup> ». Mais dans la mesure où nous nous intéressons moins au traditionnel problème de l'être qu'à ce qui relève en fait du seul et non moins fondamental problème d'être, il nous faut convenir que la chute phénoménale, reflet de la condition même d'être au monde, se coordonne manifestement à la chute théologique en ce qu'en toutes deux se dit la perte (d'équilibre), se montre une aspiration (à l'équilibre) et se propose une soumission (vis-à-vis d'un équilibre toujours instable) – « cette auto-motricité comme auto-affection et rapport à soi, avant même la thématique discursive d'un énoncé ou d'un *ego cogito*, voire d'un *cogito ergo sum*, voilà le caractère qu'on reconnaît au vivant et à l'animalité en général <sup>9</sup> ». On conviendra dès lors qu'aux trois pôles de la chute théologique que sont le paradis perdu, l'intimité regrettée et la mission de s'occuper activement de la terre correspondent les trois pôles de la chute phénoménale que sont la perte des repères dans l'expérience de la déréliction, le regret de l'unité dans l'expérience de l'angoisse et la soumission à la lassitude d'être dans l'expérience de la fatigue – « dans la fatigue humaine il y va de l'homme même et non pas seulement d'une trop grande dépense musculaire ; tout peut fatiguer, tout peut lasser, et nombreux comme étroits sont les liens entre la fatigue et le découragement, le dégoût, le désespoir, le renoncement, l'exténuation du dévouement et de l'amour mêmes <sup>10</sup> ».

On n'hésitera donc plus à dire que la chute se révèle en vérité capable de corporaliser le corps de l'être en un formidable mouvement d'exhaussement. Je tombe donc je suis. Voilà la conviction primordiale d'une phénoménologie acceptant de relire patiemment le texte biblique.

Et nous songeons alors avec bonheur au beau poème d'Hélène Dorion :

*Pourtant la vie bruit encore, derrière le voile, d'autres voiles frémissent, effleurés du doigt, de l'âme, lorsque tremble l'être sous le poids du vide pressenti, — vertige, écrivez-vous, vertige du vivant qui remue en nous. / Qu'apprend-on de la chute sinon l'élan qui nous y reconduit, cette irrémédiable poussée de l'être vers sa propre révélation ? De l'impossible, quelle ardente traversée ? / Je vous écris dans cet abandon de ciel et de terre, cherchant à rejoindre ce qui m'échappe, — invisibles métamorphoses où nous advenons à nous-mêmes par-delà ce qui nous en sépare, mystérieusement nous éloigne. Et nous éloignant ainsi, nous déchire parfois .*

## NOTES

1. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. «Krisis», 1991, p. 108 et *Art et existence*, Paris, Éditions Klincksieck, coll. «Collection d'esthétique», 1985, p. 325.
2. Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. «Krisis», 2000, p. 451 et 312.
3. Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, coll. «Incises», 1993, p. 31.
4. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, coll. «Épiméthée», 2011, p. 26-29.
5. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. «Krisis», 1991, p. 280.
6. *Ibidem*, p. 207.
7. *Ibidem*, p. 296.
8. Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. «Krisis», 2000, p. 383.
9. Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2006, p. 76.
10. Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Philosophie», 1996, p. 72.

# ISABELLE RAVIOLO

## *L'imminence d'une coïncidence* (*La musique de l'existence*)

*Enfoncé parmi les odeurs sauvages et les concerts d'insectes somnolents,  
j'ouvre les yeux et mon cœur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur.  
Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde.*

Albert Camus

Il semble légitime de vouloir donner un sens à l'existence entendue comme ce simple fait d'être là, d'exister. Mais que faisons-nous quand nous donnons un sens ? Que recouvre cet acte de donation ? En premier lieu, nous donnons un contenu, une valeur ontologique et épistémologique à ce qui, de prime abord, en est privé ou encore à ce qui n'en délivre pas un de soi-même. En second lieu, nous apportons des réponses, logiques ou mythologiques, à notre présence au monde. Nous tâchons d'expliquer pourquoi nous sommes là, pourquoi il y a de l'être, et non pas plutôt rien. Par cet acte, nous exprimons un désir de rationalisation qui caractérise notre rapport au monde : « L'homme est un animal rationnel et parlant » affirme Aristote dans *Les Politiques I*. Donner un sens à l'existence serait alors la manière humaine, consciente, de se rapporter à soi-même et au monde. L'individu conscient qu'il existe se représente son existence. Il n'a donc plus seulement un rapport immédiat à elle, mais un rapport médiatisé par la réflexion. Il est donc légitime que l'homme conscient cherche à parler de son existence, à mettre des mots et du sens sur ce simple fait d'être au monde. Mais peut-il donner un sens à l'existence ? Est-il capable, par la seule puissance de juger qui réside en son esprit, de signifier cette énigme de l'existence ? Cela supposerait qu'il puisse lui assigner une origine et une fin. Or l'existence est précisément ce que l'homme reçoit sans le

commander. Il n'en est donc pas l'auteur. En effet, exister c'est sortir d'un autre, et par suite, dépendre d'une réalité autre, différente. Donner un sens à l'existence suppose ainsi que nous puissions savoir d'où nous venons et vers où nous allons. Mais notre intelligence est-elle capable de connaître le commencement et la fin ? Nous risquons bien de nous perdre dans un abîme de réponses au « pourquoi » de l'existence. Dès lors, comment parvenir à donner un sens à l'existence ? Et pouvons-nous déterminer la raison d'être de l'existence ?

### **1. L'exigence du sens comme acte de pensée : primauté et prévalence du sujet**

L'acte de donner un sens semble recouvrir une volonté d'emprise, comme si nous forçons l'existence à se tenir dans les cadres de notre raison. Car c'est *nous* qui donnons un sens, *nous* qui nous plaçons en position de « maîtriser » l'existence par un discours la signifiant, la limitant à un sens donné. Dès lors que nous donnons un sens, nous nous inscrivons dans un acte d'autorité et donc dans un rapport de distance entre un sujet qui donne et un objet qui est placé devant, un objet qui est défini, circonscrit, par le sens qu'on lui donne. Donnant un sens, le sujet acquiert une certitude sur son existence et sur celle des autres. Mais cette certitude ne tient alors qu'au sens donné et non peut-être à l'objet même. Ainsi, quand nous disons que nous voyons des hommes, qu'est-ce qui nous assure que ce sont bien des hommes sinon le sens qu'on donne à leur existence humaine : « et cependant, que vois-je de cette fenêtre, se demande Descartes, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? » En effet, le simple fait de la perception sensible ne suffit pas. En d'autres termes, ce n'est pas parce que cela existe que c'est vraiment existant. Car il se pourrait bien que ces formes mouvantes que je regarde de la fenêtre ne soient que de vains fantômes, des « spectres ou des hommes feints ». Alors qu'est-ce qui m'assure que ce sont bien des hommes qui existent réellement sinon la possibilité que j'ai de donner un sens à leur existence : « Mais je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. » (*Méditation seconde*). Donner un sens à l'existence revient à un acte de jugement du sujet. La perception humaine recouvre ainsi une action par laquelle on aperçoit, c'est-à-dire une « inspection de l'esprit » (*inspectio mentis*) : quand nous percevons des existants, qu'il s'agisse d'hommes qui passent dans la rue ou d'un morceau de cire, nous leur

donnons un sens ; notre esprit se les représente et nous jugeons, discernons. L'existence comme telle n'est rien sans le sens qu'on lui donne. Elle n'a donc de réalité que par « la seule puissance de juger qui réside en notre esprit ». J'ai donné un sens à l'existence, c'est-à-dire une consistance ontologique, je l'ai fait passer de « rien » au « quelque chose », lui donnant par là-même un contenu épistémologique. J'ai ainsi acquis la certitude de mon existence, de celle des autres : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? » (*Méditation seconde*). Toute la difficulté est alors de signifier l'existence, de la faire tenir à un sens comme à un fondement solide et durable, à un « sol inébranlable ». Car ce sens est relatif à la certitude d'un sujet qui pense, et donc aussi à son inscription dans le temps, à sa possible altération, à sa durée : alors comment donner un sens qui ait une valeur universelle et nécessaire ? Est-ce possible ? « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? » se demande Descartes. La durée du « je suis, j'existe » tient à la pensée : autant de temps que je pense, j'existe, et par suite, dès que j'arrête de penser, j'arrête d'exister, comme si ma seule existence était donnée par la pensée. Autrement dit, je n'existe qu'autant de temps que je pense : « car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. » (*Méditation seconde*). Toute mon existence réside donc dans le sens que je lui donne, c'est-à-dire dans l'acte même de pensée, dans sa durée. Car « je ne suis précisément qu'une chose qui pense » (*res cogitans*). Or qu'est-ce qu'une chose qui pense ? Si je réduisais l'acte de penser à l'acte de rationaliser, le sens que je donnerai à l'existence se limiterait au sens logique. Mais je peux signifier l'existence de multiples manières, en doutant de l'existence, en la sentant aussi ou encore en l'imaginant. En effet, une chose qui pense est aussi « une chose qui doute, [...] qui imagine et qui sent » (*Méditation seconde*). Or qu'en est-il de cette puissance d'imaginer qui est aussi un acte de pensée ? Ne peut-elle pas me conduire à une illusion d'existence ? Car il se pourrait bien faire que les choses que j'imagine existantes ne soient pas vraies. Qu'est-ce donc qui va m'assurer de leur vérité d'existence ? Cette puissance d'imaginer est réellement en moi puisqu'elle fait partie de ma pensée. Dès lors, je pourrai vraiment dire que cette chose existe en l'imaginant car son existence sera en quelque sorte « validée » par l'acte même de la *cogitatio*. Il en sera de même pour l'acte de sentir. On pourrait bien me dire que ce que je vois, ouïs, ressens revient à de « fausses apparences » et « que je dors », c'est-à-dire que je suis dans l'inconscient du sommeil, que je rêve, reste qu'« il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe. » Ce qui en moi s'appelle sentir ne peut être une existence rêvée ou encore une existence folle, mais bien mon existence. La certitude de cette existence

est donc arrimée à l'acte même de ma pensée, c'est-à-dire au sens qu'elle donne à mon existence : « *videre videor* » dit Descartes. Par suite, le seul fait qu'il me semble que je vois, ouïs, ressens suffit à donner un sens, une consistance, une validité à l'existence éprouvée.

Mais l'existence peut-elle se réduire au seul acte de penser ? Est-ce qu'elle ne l'excède pas ? Car il se pourrait bien faire que l'existence signifiée par la pensée échappe à l'existence comme telle. En effet, l'existence telle que je la pense n'est que l'existence telle que ma pensée en a la certitude. Mais rien ne m'assure que cela soit le tout de l'existence qui soit ainsi embrassé par ma pensée, c'est-à-dire son unité. Si je peux donner un sens à mon existence en me forgeant des raisons d'exister, puis-je rendre raison de l'existence ne comprenant pas seulement la mienne, mais aussi celle des autres hommes, et plus largement de tous les étants, bêtes, plantes et choses ? Puis-je soumettre l'existence de tous les existants à mon seul acte de penser ? Car il se pourrait bien que l'existence, dans sa simplicité, dans sa pauvreté, dans le « rien » qu'elle est, en-deçà de mon sens, soit l'existence dans sa vérité – non plus alors une vérité de jugement, mais une vérité d'essence. Qu'en est-il alors de cette vérité d'essence ? Qui peut dire ce qu'est l'existence en son fond ? Et jusqu'où l'existence comme mode d'être spécifique peut-elle s'inscrire dans un sens ?

Dès que nous donnons un sens à l'existence, nous situons l'existence quelque part, nous l'assignons aux contours d'un sens. Cela revient alors à tracer un cadre à l'existence, à la comprendre dans les limites de notre intelligence. Cette « emprise » sur l'existence est une manière de s'en assurer une maîtrise. Donner du sens est l'acte même de dire l'existence, de lui donner le contenu d'un discours rationnel, et de la ramener ainsi au domaine du pensable, en lui conférant un ordre et une cohérence. Mais pourquoi vouloir donner un sens à l'existence ? Serait-ce en raison du fait que l'existence est ce qui s'impose à nous comme une énigme ? L'énigme de notre présence au monde ne laisse pas de nous inquiéter : être au monde, venir dans ce monde, apparaître comme cet existant ayant reçu l'existence, s'inscrit-il dans un dessein ? Quelqu'un a-t-il voulu que nous existions pour quelque chose ? Pourquoi avons-nous reçu l'existence ? Y a-t-il une raison pour que nous apparaissions dans l'espace et le temps ? La question du « pourquoi » de notre présence au monde nous renvoie non seulement à la recherche d'une cause première, mais encore à celle de la nécessité ou de la contingence de notre existence. Si nous ne donnions pas un sens à l'existence, nous serions renvoyés à l'absurde, au fait que nous aurions pu indifféremment ne pas être. Et ne pas donner un sens serait alors se condamner à errer, à vivre pour rien ou à « attendre Godot <sup>1</sup> » : « Fini,

c'est fini, ça va finir, ça va peut-être finir. Les grains s'ajoutent aux grains, un à un, et un jour, soudain, c'est un tas, un petit tas, l'impossible tas. » (*Fin de partie*). « *To be or not to be. That is the question.* » se demande Hamlet, le personnage de Shakespeare (*Hamlet*, III, 1). La question se porte sur le *to be* plutôt que sur le *not to be*, de la part même de celui qui a pris conscience du caractère dérisoire du *to be*. Or justement, donner un sens à l'existence n'est-ce pas trouver une raison nécessaire à notre existence et ainsi nous permettre d'échapper au risque du non-sens ou à celui de la folie ? On comprend alors que donner un sens à l'existence réponde à l'exigence d'un fondement – sans quoi nous serions pris de vertige devant l'abîme de l'existence : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? », se demandait Leibniz dans *Les Principes de la nature et de la grâce* (§ 38). Si l'on peut répondre à cette question, on admet une raison d'être à ces choses qui se tiennent hors d'elles-mêmes dans le monde, on explique pourquoi quelque chose surgit de quelque chose d'autre (*ex-sisto*). Mais d'où vient l'existence de l'existant ?

Exister est l'acte de se tenir *hors de*, le surgissement à l'être, il est donc un surgissement à partir de l'être, à partir de l'être *autre* – à partir de ce qui *n'est pas* lui. Hors de quoi nous tenons-nous quand nous existons ? Si l'on adopte un point de vue onto-théologique, on peut alors dire que l'existence a été voulue par Dieu, l'Être suprême, et donc que tout ce qui existe vient de Dieu et retourne à Lui. Dieu apparaît comme le principe de l'existence : origine et fin de tout ce qui est, Il est le seul à pouvoir donner le sens de l'existence. Sans Dieu, aucun sens n'est possible puisqu'Il apparaît comme Celui qui fonde toute existence. Nous devons donc partir de Dieu si nous voulons donner un sens à l'existence. Mais si Dieu fait exister le monde et les étants, pourquoi le fait-Il ? Qu'est-ce qui anime son geste créateur ? Dire que nous existons par Dieu ne suffit pas à donner un sens si nous entendons par là une justification rationnelle à l'existence, et donc un ordre, une cohérence. Donner un sens à l'existence c'est justifier l'œuvre de Dieu même comme une œuvre intelligente. Comment le discours philosophique y répond-il ? Si c'est ce monde que Dieu a créé, il ne l'a pas fait au hasard ; il avait nécessairement une intention, un projet. En d'autres termes, exister pour un individu équivaut à être conçu par Dieu de manière harmonique. Car la volonté infinie de Dieu et son intellect parfait pouvaient-ils faire que ce monde n'ait pas un sens, qu'il ne soit pas ordonné et cohérent c'est-à-dire harmonieux ? Un Dieu juste et bon tel que nous le décrivont les religions révélées, ne pourrait donc pas faire une œuvre qui ne soit pas à son image. Mais comment faut-il l'entendre ? Est-ce à dire que l'existence temporelle et finie soit le reflet

d'un Archétype éternel, infini ? Mais alors comment expliquer le mal comme désordre, privation d'être, manque ? Que nous tenions notre existence de cet Être suprême n'implique pas que nos existences soient divines. L'existence comme « sortie » du principe est aussi dépendance au principe. À cet égard, l'existence de l'existant est limitée par le fait même qu'elle existe : une différence de nature essentielle éloigne notre existence de celle de Dieu. Mais la séparation n'empêche pas la relation. Et si nous pouvons donner du sens à notre existence, c'est précisément dans et par ce lien qui inscrit l'altérité au sein de la relation. Le sens donné par Dieu à l'existence n'est donc peut-être pas connu de nous, même si nous pouvons l'interpréter. Mais nos interprétations seront toujours des tentatives précaires devant l'unité d'un sens qui échappe à nos intellects finis. Or l'existence que nous avons est celle qui a été voulue par le Principe. C'est Lui qui en rend raison. Mais de quelle existence parlons-nous ? Est-ce de l'existence effective, ce qui s'est fait ou bien est-ce de l'existence possible, ce qui ne s'est pas encore fait ?

Si ce qui existe dans le monde vient de Dieu, c'est parce qu'Il actualise la possibilité d'un être, qu'Il porte à l'existence son contenu notionnel. L'existence ne fonctionne donc pas sur le même mode que la possibilité puisque l'existence est actuelle, effective. L'existant est l'œuvre de la volonté créatrice de Dieu alors que l'existentiable n'est qu'un être possible représenté dans l'entendement de Dieu par sa notion. Par suite, on peut dire que l'existence d'un existant a quelque chose d'irréversible, d'impossible à remettre en cause. Donner un sens à l'existence est-ce alors donner un sens à ce qui est déjà existant effectivement ou au possible à venir ? Du point de vue de l'entendement fini de l'homme, il ne peut être question que de l'existence réelle, effective. Car Dieu seul connaît le pourquoi de telle ou telle existence qui pourrait paraître absurde depuis notre seul point de vue (« Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. » *Théodicée I*, § 7). Parce que Dieu est omniscient, et parce qu'Il crée le meilleur des mondes possibles, le sens de tout existant est contenu dans son possible. « Autrement, ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a, contient cette action future libre. » (*Discours de métaphysique*, article 30). Mais alors pourquoi un tel Judas, le traître, possible dans l'idée de Dieu, existe-t-il actuellement ? Si nous ne pouvons pas répondre à cette action parce que nous n'avons pas un entendement divin <sup>2</sup>, Leibniz affirme qu'« en général, on doit dire, que puisque Dieu a trouvé bon qu'il existât, malgré le péché qu'Il prévoyait, c'est que Dieu tire un plus grand bien de ce mal, et qu'il se trouve en somme

que cette suite des choses dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi les autres façons possibles. » (*Discours de métaphysique*, article 30). L'existence de Judas a un sens, autrement dit Judas trouve une place dans l'unité de ce monde, car son existence telle qu'elle s'est réalisée effectivement s'intègre à l'œuvre de bonté de Dieu, « selon le principe du meilleur » (*Discours de métaphysique*, article 13). Si nous ne pouvons pas comprendre « l'admirable économie du choix de Dieu », nous qui sommes « voyageurs en ce monde » dit Leibniz, « c'est assez de le savoir ». Mais alors, du fait même de notre existence temporelle qui nous inscrit dans la durée et non dans l'instant éternel, nous ne pouvons pas donner un sens à notre existence entière, c'est-à-dire unifier en un sens total le divers multiple de nos expériences, des événements qui ont fait l'histoire de notre vie. Seule l'intelligence divine est capable de donner un sens à l'existence puisque Dieu n'est pas dans le temps et comprend, en son entendement même, la totalité de notre essence. Lui seul peut donner un sens à notre existence car Lui seul est capable d'un regard synoptique sur elle – le nôtre étant toujours limité au point de vue particulier : « La substance individuelle est le miroir de Dieu ou bien de tout l'univers qu'elle reflète à sa manière, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. » (*Discours de métaphysique*, article 9<sup>3</sup>). Par suite, il est nécessaire qu'une existence se soit achevée, qu'elle ait donc été pleinement vécue par un existant, pour qu'on puisse en donner un sens puisque nous nous inscrivons dans un segment de temps, dans une histoire, et que notre compréhension n'est que parcellaire ou fragmentaire. Si Dieu savait de toute éternité que César allait franchir le Rubicon et devenir dictateur de Rome <sup>4</sup>, il n'était pas permis à César de saisir en un sens la totalité des actions de son existence, car César est une substance individuelle inscrite dans l'espace et le temps. Il devait d'abord les vivre, traverser la durée du temps, et achever ce qu'il devait faire pour donner un sens à toute son existence.

*Car si quelque homme était capable d'achever toute la démonstration, en vertu de laquelle il pourrait prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse, il ferait voir, en effet, que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon que de s'y arrêter, et pourquoi il a plutôt gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il était raisonnable et par conséquent assuré que cela arrivât, mais non pas qu'il est nécessaire en soi-même, ni que le contraire implique contradiction. (*Discours de métaphysique*, article 13).*

Si, depuis notre point de vue particulier et temporel, nous ne saurions accéder à un sens achevé et nécessaire, un sens qui ait une valeur universelle, du moins nous est-il permis d'espérer atteindre un sens possible, c'est-à-dire une signification qui puisse donner une vérité de sens, une valeur d'être à l'existence, et qui, par suite, lui conférerait une orientation selon des principes universels. Toutefois, comment donner un sens à l'existence sans aussitôt courir le risque de s'approprier l'existence, de la ramener à notre représentation ? Se pose alors le problème de ce que nous entendons au juste par l'existence. En quoi l'existence comme mode d'être spécifique, comme mode d'arrachement à l'être et à la vie, peut-elle s'inscrire dans un sens ? Si l'existence est possible dans le cas de l'homme, est-elle possible en conscience dans le double sens, psychologique et juridique, du terme – c'est-à-dire en toute sincérité et en toute connaissance de cause ? Si du point de vue du fait, c'est-à-dire de la réalité biologique et de l'expérience psychologique, l'existence humaine est possible et infiniment désirable, du point de vue de la raison, cette même existence semble impossible. Car nous sommes bien incapables d'établir le *comment* de cette possibilité. Car quel penseur, quel moraliste pourraient nous apporter un sens capable de contrebalancer la pensée de la mort ? Car « tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais ; et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage. » (Pascal, *Pensées* 194, Br). Jusqu'où la philosophie peut-elle nous apporter un sens à l'existence, jusqu'où peut-elle nous faire échapper à l'angoisse de devoir un jour mourir ? Jusqu'où la philosophie peut-elle nous « consoler <sup>5</sup> » ?

\*\*\*

## 2. L'existence comme irreprésentable

Dire « l'existence », c'est d'une certaine manière ne rien dire du tout. Pour énoncer un sens, signifier quelque chose, il faut savoir de quoi l'on parle et par suite désigner précisément une réalité : dire l'existence, serait ainsi renvoyer nécessairement à une existence particulière – que ce soit la mienne ou celle d'un autre – autrement dit, signifier quelque chose ou quelqu'un : ce chien, cette racine, cet ami d'enfance. Comme telle, l'existence se décline en une multiplicité d'existants. Nous sommes alors confrontés à un paradoxe : si nous ne

saurions parler de l'existence en général sans risquer de ne rien dire, donner un sens n'est-ce pas cependant unifier le divers multiple sous une norme, réduire l'exception à la règle, le singulier à l'universel ? En effet, il semble difficile de réduire ce divers à l'exigence parménéidienne de l'unicité d'un sens, de dire que seul a du sens « ce qui est un-même » (Parménide, *Poème II*), puisque ce qui caractérise ces existants c'est leur variété, leur diversité et leur changement dans le temps. Mais peut-on pour autant céder au mobilisme héraclitéen pour lequel « tout coule » (Héraclite, *Fragments*) si bien qu'aucun existant n'est jamais le même, mais toujours autre ? Qu'est-ce qui va nous permettre de donner un sens à l'existence dès lors que tous ces existants semblent toujours en-deçà du sens, dépassant les contours définis d'une unité ordonnée ? On peut alors se demander comment sortir de l'aporie.

Quand je donne un sens à un existant, quand je dis *pourquoi* il existe, je le rapporte à ce qu'il n'est pas simplement en lui-même, je le soumetts à une rationalité, à une cause extérieure. En d'autres termes, donner un sens c'est se représenter une réalité singulière existante, la faire en quelque sorte entrer dans des normes universelles, donc subsumer une singularité sous une unité générale abstraite, comme le rappelle Aristote dans ses œuvres logiques : la science est la connaissance de l'universel et du nécessaire. Donner du sens à tout étant particulier, à toute réalité singulière c'est donc « l'ordonner en genres et en espèces. » (*Premiers Analytiques I, 2*). Donner un sens à l'existence revient donc à soumettre des singularités existantes à un concept, donc rapporter l'existence de l'existant à autre chose qu'à lui-même. Aussi est-ce plier l'existence de l'existant à l'autorité abstraite d'un concept. Mais ce que je réduis ainsi à de l'unité, ce que j'ordonne en genre ou espèce, est-ce que, paradoxalement, je n'en manque pas le sens ? Quand je donne un sens, je me détermine en position de sujet capable de démontrer, de produire un discours qui ait du sens, un contenu signifiant et une finalité. Mais donner un sens c'est aussi donner du poids à une réalité, et donc une valeur ontologique, et par-là établir une possible hiérarchie : certaines réalités ont plus de sens que d'autres. Alors quel sens donner à l'existence si nous pouvons lui en donner un ? Car l'existence est-elle au fond un « objet » de sens comme un autre ? Dès lors que l'on pose le rapport entre un sujet qui donne un sens et ce qui reçoit ce sens, à savoir l'existence, on se heurte au problème de la nature du sens que l'on va donner, et auquel on va « soumettre » son objet. Ce sens peut-il s'entendre sur un strict plan logique ? Donner un sens à l'existence est-ce comprendre l'existence comme on comprend un objet scientifique ou encore un phénomène dans l'espace et le temps ? Peut-on contenir l'existence dans l'œuvre d'un langage rationnel sans aussitôt perdre sa vérité d'essence ?

Si l'on détermine l'existence comme un objet de science, il semble qu'on puisse lui donner un sens, la circonscrire dans une définition précise, dire ce qu'elle est et ainsi pouvoir la soumettre à des critères logiques. Mais que signifierait que l'existence soit objet de science ? Partant de ce présupposé, on se heurterait à un problème : l'existence ainsi définie serait-elle encore vraiment l'existence ? Car tout se passe comme si elle se réduisait à notre représentation conceptuelle. Car on peut se demander ce qu'il en est de l'existence dès lors qu'elle se plie au sens que nous lui donnons, qu'elle n'a de signification et de direction que dans et par les critères de notre définition. Donner un sens à l'existence consisterait à réduire l'existence à *notre* sens, à l'y soumettre, à l'enserrer dans une objectivation rationnelle : je pourrais ainsi expliquer, analyser l'existence de cet existant comme j'analyse un phénomène en laboratoire. Mais n'est-ce pas d'une certaine manière outrepasser les limites de la raison humaine ? L'existence est-elle un prédicat qui serait contenu ainsi dans le concept et que je pourrais déduire ? L'existence de cet étant tombe-t-elle sous la démonstration d'un intellect limité à ses propres prérogatives ? La question est alors de savoir si en donnant un sens au fait d'exister, on ne destitue pas l'existence de son sens propre. Mais que serait ce sens immanent à l'existence ? Et pourquoi le présupposer ? Car si l'on dit que l'existence a un sens en elle-même, n'est-on pas encore en train de projeter une volonté d'emprise signifiante sur l'existence ? L'existence entendue comme ce simple *il y a* n'échappe-t-elle pas à la démonstration ? Il semble bien qu'il y ait un hiatus entre l'ordre de la chose qui existe et l'ordre de ma représentation. On peut donc se demander si l'existence même relève d'un savoir, et si ce n'est pas plutôt comme nous le dit Kant dans *La Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », « une position ». Précisément parce que l'être (au sens d'existence) n'est pas un prédicat réel, ce n'est pas un prédicat qui appartient à la chose : « Dans le simple concept d'une chose, on ne saurait trouver absolument aucun caractère de son existence », car pour savoir si une chose existe, il faut qu'elle nous soit donnée dans l'expérience par une perception, « la perception qui fournit au concept la matière [étant] le seul caractère de la réalité ». L'existence n'est pas un prédicat réel car elle n'ajoute rien à la possibilité ; l'effectif ne contient rien de plus que le simple possible : « Le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels. » (*Critique de la raison pure* <sup>6</sup>). L'existence comme catégorie dynamique de la modalité détermine alors la chose comme effectivement donnée dans l'expérience, sans ajouter rien de plus à son essence. « Par cette

existence en-dehors de mon concept, cent thalers conçus ne sont pas le moins du monde augmentés. » L'existence ne modifie pas l'essence du concept de cent thalers. L'existence n'est pas à proprement parler une « chose », mais une simple modalité du jugement relative à notre faculté de connaître.

Dans l'ordre de la raison pure, l'existence est ainsi imprédictible : l'existence est l'une des catégories de la modalité, lesquelles, comme le précise l'éclaircissement des postulats de la pensée empirique en général, « comportent ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître. » (*Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale »). Nous pouvons donner un sens à l'existence dès lors que nous nous limitons à l'expérience, au champ des phénomènes, car toute connaissance synthétique *a priori* n'est possible qu'autant qu'elle exprime les conditions formelles d'une expérience possible et que tous les principes n'ont qu'une valeur immanente, c'est-à-dire qu'ils se rapportent uniquement à des objets de la connaissance empirique, ou, en d'autres termes, à des phénomènes. L'expérience ne peut être connue que par le jugement logique et analytique seul, mais la connaissance de l'expérience suppose un « donné » préalable et absolu qui est irréductible à la pensée et que celle-ci doit « synthétiser » dans un jugement – appelé pour cela « jugement synthétique ». Comment faut-il l'entendre ? Quel est donc ce sens transcendantal que nous pouvons donner à l'existence ? « J'appelle transcendantale, écrit-il, toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets. » (*Critique de la raison pure*<sup>7</sup>). Dans la philosophie transcendantale, l'être ou l'existence réelle d'une chose n'est pas un simple prédicat du jugement, mais c'est une détermination qui dépend des conditions de possibilité de l'expérience dans leur totalité : « Le concept, écrit Kant, ne me fait concevoir l'objet que conformément aux conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, tandis que l'existence me le fait concevoir comme enfermé dans le contexte de toute l'expérience » (*Critique de la raison pure*). Aussi ne pouvons-nous savoir si un être existe réellement que dans la mesure où la totalité des moyens de déterminations de l'existence est prise en considération, à savoir : non seulement les concepts logiques et analytiques qui permettent de définir cet être, mais aussi les « formes pures de l'intuition sensible » que sont l'espace et le temps, ainsi que les sensations et perceptions au moyen desquelles un donné est reçu dans l'intuition. Sous ce jour, on comprend que donner un sens à l'existence recouvre une nouvelle ontologie, ou une nouvelle

conception métaphysique de l'être, qui s'inscrit en faux contre l'ontologie métaphysique de Leibniz. Car ce sur quoi repose le savoir ce n'est plus sur un être nécessaire, c'est sur la possibilité de l'expérience. En faisant de la finitude radicale de la condition humaine le point de départ d'une pensée de l'existence, nous ne sommes plus conduits à envisager le sens de l'existence à partir d'un premier principe (ou cause première) appelé(e) « Dieu ». Dire ce qu'est l'existence, signifier son essence ou rendre raison de sa vérité est impossible à notre intellect ectype (et non pas archétypique comme celui de Dieu). Ainsi en cherchant à démontrer l'existence de Dieu ou à savoir si le monde a eu un commencement, nous ne pouvons que tomber dans des antinomies de la raison pure car nous outrepassons le champ de l'expérience et donc les conditions de possibilité de toute connaissance <sup>8</sup>. Mais comment ne pas faire droit à ce besoin de la raison ? Si nous ne pouvons pas connaître quelle est l'origine de notre existence, il est cependant légitime de le penser <sup>9</sup>. En faisant droit au besoin de notre raison, nous posons alors un *focus imaginarius* (point de convergence imaginaire) qui va procurer une certaine unité à nos principes et à nos raisonnements, tout en nous mettant en garde contre la tentation d'hypostasier toute idée de la raison (âme, monde et Dieu) pour en faire une « réalité effective » (*Wirklichkeit*), c'est-à-dire une cause première ayant une quelconque efficence dans le monde phénoménal : cette idée a un « usage régulateur », mais non constitutif : elle ne nous permet pas de « connaître » quoi que ce soit : « Les idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiqués (dialectiques). En revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes ces règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension. » (*Critique de la raison pure*). Ainsi, paradoxalement, ce qui nous permet de donner un sens à l'existence est aussi ce qui nous interdit de dire ce qu'est l'existence, d'excéder ce qui est possible à notre entendement : « La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible, parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au-delà de ce monde, sur les ailes

des idées, dans le vide de l'entendement pur. » (*Critique de la raison pure*, Introduction à la première édition, 1781). L'air est bien cette condition du vol de la colombe, ce sans quoi la colombe ne volerait pas, mais il est également vécu comme une contrainte par la colombe. Il en va de même des limites de notre connaissance : ce qui nous permet de connaître est en même temps ce qui nous interdit de connaître au-delà de ce que nous pouvons connaître. Dès que je cherche à donner un sens à l'existence, je me heurte à cette catégorie de la modalité. Car l'existence n'est pas un prédicat réel qui appartiendrait au concept de la chose et que je pourrais démontrer. Qu'est-ce à dire ? Une chose existe dès lors qu'elle existe réellement, hors du concept. On ne peut pas conclure d'un concept, d'une idée, à une existence. Nous nous confrontons toujours à un hiatus entre la pensée, l'ordre de la représentation et l'ordre de la chose. C'est ce qui distingue notre entendement d'un entendement divin, archétypique (entendement qui crée ce dont il a la représentation). En effet, quand je constitue un objet, je ne le crée pas ; quelque chose précède mon activité de sujet, un point de départ irrécusable : la réceptivité, l'intuition sensible. Il y a donc un donné dans la perception sensible, dans le temps (sens interne) et dans l'espace (sens externe). Et j'applique mes concepts à ce donné de départ. Aussi est-il nécessaire d'adopter une attitude critique. Car l'existence échappe au domaine de notre savoir : elle est expérimentable ou elle n'est pas. Nous devons donc nous détacher de ce savoir illusoire de la métaphysique qui prétend tout déduire de l'essence, et ne jamais sortir de l'esprit pour arriver à rejoindre le monde.

L'écart entre ma représentation de l'existence et l'existence proprement dite, telle que je la reçois sensiblement, ne semble pas pouvoir être franchi. Car ma finitude m'inscrit dans cet écart au point que je ne suis pas autorisé à l'outrepasser. Le transcendantal est en effet ce qui construit l'espace entre le sujet et l'objet comme deux choses distinctes. La sensibilité est certes passive mais c'est déjà une passivité active. Je reçois un donné. Et ce sont les catégories de l'entendement qui s'imposent au sensible, qui le subsument. Dans cette perspective kantienne, nous ne sortons pas de la représentation, d'une structure de l'objectivité, d'un sujet qui rapporte tout à soi. Mais est-ce que le sens de l'existence vient bien de nous ? Est-ce que ce n'est pas d'abord l'existence qui donne un sens ? En d'autres termes, on est en droit de se demander s'il ne faut pas sortir de la structure du sens donné par les catégories de l'entendement pour recevoir pleinement l'existence et retrouver ainsi son sens profond. Sortir de la structure représentative nous permettrait ainsi de retrouver le contenu même de l'existence. Car si l'existence se situe en-deçà du sens, dans ce qui est vécu, elle est avant tout

ce que j'éprouve et donc ce qui se passe de preuves : elle est d'abord un sentiment d'existence, une pure immanence : « Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors, dit Montaigne ; voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi. » (*Essais* III, 13 « De l'expérience »). Cette pure présence à soi-même, à son existence, cette coïncidence à chacun de ses gestes ne nous renvoie-t-elle pas à une manière d'habiter l'instant même de l'exister ? Car l'expérience de la danse comme celle du sommeil sont plus sensorielles qu'intellectuelles. Il s'agit bien ici d'un sentiment d'existence plus que d'une réflexion ou d'une représentation de soi comme existant. Le sujet n'est plus dans un rapport de signification mais dans une épreuve de soi-même comme existant, c'est-à-dire dans une expérience d'être pleinement dans la vie. Il ne s'agit plus d'interpréter mais de vivre, de goûter l'intensité de la vie. L'existence n'est plus dans un contenu de sens, ou encore dans l'exigence de rendre raison de quelque chose, mais elle est tout entière dans la présence de soi à soi, aux autres et au monde. L'existant ne se questionne plus, ne cherche plus un « pourquoi » : il est, il existe. C'est cette même présence à soi et au monde qu'Albert Camus expérimente à Tipasa, en Algérie : « Que d'heures passées à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde ! Enfoncé parmi les odeurs sauvages et les concerts d'insectes somnolents, j'ouvre les yeux et mon cœur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur. Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde. » Mais comment retrouver sa « mesure profonde » sans désapprendre en quelque sorte le sens, sans revenir à l'essentiel ? « J'apprenais à respirer, je m'intégrais et je m'accomplissais. » (*Noces*). Exister n'est-ce pas alors éprouver l'offrande du réel, le don, toujours renouvelé de la présence ?

Certes, dès que je me représente l'existence, je reste dans la distance. En d'autres termes, je me représente quelque chose que je ne suis pas, quelque chose que je place devant moi ; la représentation me met en rapport avec un *objet*. Et ce rapport à ce qui n'est pas moi n'est possible que si je suis au-devant de moi, dans l'épreuve d'une attente. Comment sortir de cette dissociation entre le monde et moi ? Comment redonner un sens, une authenticité à l'existence ? Tout l'enjeu est ici de repenser un rapport entre soi et le monde, un rapport qui ne soit plus de l'ordre de la distinction. Et peut-être que pour cela, il nous faut nous détacher d'une conscience de nous-mêmes et du monde. C'est à la faveur de ses rêveries que

Jean-Jacques Rousseau retrouve ce sentiment d'être, et fait ainsi l'expérience de l'existence authentique. Dans la deuxième rêverie, racontant son réveil après un évanouissement, Rousseau décrit quelque chose de l'ordre d'une disparition. Qu'est-ce qui disparaît ici sinon précisément le moi de la conscience de soi, le moi de l'amour propre, ce moi substantiel de la tradition métaphysique ? La dualité entre le sujet et l'objet est ainsi gommée, la distance temporelle biffée : « Je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver. » (*Deuxième rêverie*). En-deçà du sens, seule reste l'existence ou plutôt le sentiment d'exister libéré de toute représentation. En d'autres termes, Rousseau nous rapporte ici une expérience pré-représentative, l'expérience d'une présence au monde dans un pur présent, un présent qui n'est précédé par rien parce que la mémoire est suspendue. Dans cet état, « l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir » (*Cinquième rêverie*). Le temps est alors comme aboli pour cette âme : « Le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière. » (*Cinquième rêverie*). Rousseau éprouve ici un sentiment de plénitude, de félicité <sup>10</sup> : l'expérience même d'exister, indépendamment de toute représentation. Il ne s'agit plus de devenir, mais d'être au sens strict du terme, d'être tout court. Cette expérience ontologique d'une pure présence est l'existence pleinement ressentie par une conscience sans sujet, par une substantialité dissoute : un pur « *il y a* » comme absence de tout support. L'existence ne requiert donc pas l'exigence d'un sens, mais celle d'une pure attention. C'est ce présent de l'attention qui remplit toute la conscience de Rousseau : une existence pure dont l'indice d'expérience n'est plus le sens que je lui donne mais la jouissance que j'éprouve dans un présent qui n'est que présent. Mais Rousseau ne décrit pas une fusion entre soi et les choses, mais un intervalle, un « entre-deux » entre un amont (la non-expérience du sommeil où le « je » disparaît et où règne le silence) et un aval (la représentation comme séparation). L'existence n'est ainsi ni dans l'inconscient pur ni dans la conscience pure. Elle se situe bien plutôt en cette zone d'embranchement qui se refuse à la mêmeté d'une pure immanence comme à l'altérité d'une pure transcendance. Elle est ce point de rupture, cette expérience limite qui sans rompre n'adhère pas pour autant. Demeure

en effet un écart, comme un soupir en musique : un petit quelque chose qui n'est plus de l'ordre d'une séparation ou d'une opposition. Cet écart semble plutôt infinitésimal. Or n'est-ce pas là que se joue tout le sens du « ex » d'existence, de cette visée hors de soi ? Ce pur sentiment d'être se tient comme un point entre le temps et l'éternité, une expérience entre unité et distinction, entre veille et sommeil. Tout se passe comme si on était dans l'imminence d'une coïncidence mais que cette imminence ne basculait jamais dans la coïncidence. L'existence ainsi éprouvée a quelque chose de musical : elle est cette voix de la conscience comme un écho intime, intérieur. Être là, simplement, dans le présent qui n'est que présent, dans cette pure présence qui est continuité, durée – une durée qui a quelque chose de symphonique et qui est peut-être ce qui donne sens à mon existence.

Comme le rappelle Henri Bergson au chapitre premier de *L'Évolution créatrice*, « Si notre existence se composait d'états séparés dont un « moi » impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. » (*L'Évolution créatrice*, chapitre 1 : « De l'évolution de la vie. Mécanisme et finalité »). Car en effet, notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors que du présent et pas de prolongement du passé dans l'actuel, et pas de durée concrète : la durée n'est-elle pas « le progrès continu du passé qui rongé l'avenir et qui gonfle en avançant » ? Notre existence présente est faite de notre existence passée. Et si ce passé se conserve de lui-même, n'est-ce pas à nous de lui donner un sens ? Car que sommes-nous sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue ? « Sans doute, dit Bergson, nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. » (*L'Évolution créatrice*, chap. 1). Si seule une faible part de notre passé devient représentation, celui-ci se manifeste entièrement à nous « sous forme de tendance ». De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont donc beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent toujours à un nouveau moment de son histoire. Quel sens précis notre conscience donne alors au mot « exister » ? « Nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. » (*L'Évolution créatrice*, chap. 1). Or il ne s'agit pas là de l'existence en général mais bien

de mon existence en tant que ma conscience lui donne un sens. Un sens est possible dès lors qu'il concerne notre existence propre, notre vécu d'expérience, celui dont nous avons conscience. Mais en-dehors de cette perspective, est-il encore possible de donner un sens à l'existence qui ne soit pas la mienne et donc qui puisse être celle du prochain – l'autre homme, mais aussi peut-être l'animal ? Pourquoi restreindre le sens à l'existence humaine et refuser un sens à l'existence animale ?

Depuis la rupture ontologique instaurée par Descartes, nous avons tendance à constituer l'existence comme distincte de la vie : exister, c'est ne pas vivre, ne pas se réduire aux fonctions biologiques, reproductives. Si l'homme est seul à exister, c'est qu'il est le seul à pouvoir donner un sens à son existence. Mais sur quoi se fonde cette prévalence ? Et jusqu'où peut-on la penser ? Car si l'homme existe alors que l'animal vit, c'est bien parce que l'homme est capable de penser, capable de parole et de conscience psychologique. Or cette rupture pose de réelles difficultés dès lors qu'elle nous renvoie au logocentrisme : « Le *Dasein* s'entend toujours à partir de son existence, une possibilité d'être soi-même ou de ne pas l'être. » (*Être et Temps*, § 4). L'existence détermine le *Dasein*. À lui seul il appartient essentiellement d'être en un monde. La primauté du *Dasein* se décline à plusieurs niveaux : la première est une primauté ontique : cet étant est déterminé en son être par l'existence. La seconde est une primauté ontologique : sur la base de sa détermination par l'existence, le *Dasein* est en lui-même « ontologique ». Mais, de façon également originale, il appartient au *Dasein* – et cela entre dans ce qui constitue l'entente de l'existence – d'avoir une entente de l'être de tout étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*. Le *Dasein* est alors la condition ontique et ontologique de toutes les ontologies. Il est l'étant qui chaque fois déjà se rapporte en son être à ce sur quoi porte le questionnement dans cette question. Le *Dasein* peut donner un sens à son existence et à toute existence parce qu'il est porteur d'une dimension existentielle. Heidegger sépare deux modes d'exister : l'exister humain qui signifie véritablement (l'existential). Et l'exister sur le mode du ne pas vivre vraiment (existentiel). « Seul le *Dasein* est ontologique » (*Être et Temps*, § 10) ; les animaux sont « pauvres en monde <sup>11</sup>. » Rien d'autre que l'homme ne peut donc être *Dasein*. Il se distingue de manière essentielle de l'animal par ce propre tout à fait unique dans l'univers : il comprend l'être, alors que l'animal reste prisonnier de l'étant. L'homme n'est donc pas immédiatement englouti dans l'étant qui l'encercle, il peut configurer le monde. Mais cette rupture entre l'existentiel et l'existential ne vaut qu'à partir du sens que l'homme donne à l'existence. Or si l'on se plaçait du point de vue de l'existence animale, ce sens aurait-il

encore une raison d'être ? Il semble que cette rupture rende compte d'un oubli non seulement de l'animal, mais aussi de l'animalité de l'homme, et par suite d'un certain mépris de la vie qui semble exclure toute pensée, tout langage, toute réflexion. Dans *L'Animal que donc je suis*, Jacques Derrida interroge le sens que l'homme donne à l'existence en dénonçant cet oubli de la vie :

*Si Heidegger commence, dans Sein und Zeit, par mettre en question la subjectivité et par expliquer pourquoi il doit éviter les noms de "homme" et de "vie" pour qualifier le Dasein, l'analytique commence bien par un "je suis" dont l'examen ontologique est repris là où Descartes se serait arrêté, mais par un "je suis" qui, pour Heidegger, comme pour Descartes, n'est pas d'abord un "je suis vivant" ou "je respire". Au cœur de toutes ces difficultés, il y a toujours l'impensé d'une pensée de la vie (c'est par là, par la question de la vie et du "présent vivant", de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s'ensuivre). (J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*)*

Il s'agit alors de remettre en question ce sens donné à l'existence, à savoir la construction, à la fois massive et fragile, de la rationalité occidentale par laquelle l'homme s'octroie un privilège dans l'ensemble de la Création qui lui permet de se distinguer de la multitude des autres vivants, dont il s'entête à ne pas vouloir faire partie et sans doute afin de fuir, mais en vain, sa propre finitude. De là découlent l'occultation de la sensibilité et les attributs métaphysiques que se décerne la raison humaine, dont celui d'être d'abord une âme pensante. Cette autopromotion de la différence qu'incarnerait la raison humaine s'érige sur une répression, voire une violence originaire, celle qui consiste à nier l'animalité de l'homme et, par conséquent, sa mortalité. C'est pourquoi il faudrait repenser le sens que l'on donne à l'existence à partir d'une déconstruction même du sens métaphysique traditionnel afin d'envisager une nouvelle manière de se rapporter à l'existence de tous les existants : non plus depuis une prévalence de la raison humaine qui se donne un pouvoir sur l'autre, mais depuis l'écoute attentive et respectueuse de l'autre existant, et dans la responsabilité à son égard. Mais pour respecter l'exister dans son être, dans sa liberté, il faut le penser dans sa dimension ontologique. Comment alors penser cette dimension ontologique de l'exister humain ? Ne doit-elle pas précisément s'inscrire dans cette distinction avec l'animalité, avec la vie simplement passive ?

\*\*\*

### 3. L'existence comme possibilité

Si nous ne pouvons pas donner un sens rationnel à l'existence, est-ce pour autant que ce qui échappe au sens soit inexistant ? L'inexistant est aussi peut-être là pour nous rappeler que l'existence ne se limite pas à l'existence achevée à laquelle nous avons donné un sens. Dès lors ne faut-il pas tenter une percée dans l'impératif du sens logique et métaphysique en ouvrant la possibilité d'un sens élargi à l'existence tout entière dans sa possibilité ? Car on n'existe jamais seul, mais dans un monde au sein duquel il y a toujours d'autres existants.

De prime abord, on a tendance à assimiler l'existence au fait d'être. Exister serait la même chose qu'être : être présent, *hic et nunc*, être au monde. L'existence serait ce fait nu d'être, autrement dit ce qui est immédiatement, sans faire sens, sans entrer dans le cadre d'une définition. Donc, ce qui est ou existe est là, simplement, spontanément, sans raison d'être, sans nulle nécessité. L'existence en elle-même échappe alors au sens dans la mesure où elle n'est rien qu'elle-même, dans sa pure contingence, telle cette racine de marronnier « pétrie dans l'existence » qui plonge Roquentin dans une « extase horrible ». Sa « masse monstrueuse et molle », « d'une effrayante et obscène nudité » (*La Nausée*) nous dit Jean-Paul Sartre, est « en trop » : autrement dit, elle sort de toute signification, elle est pure gratuité. Alors comment donner un sens à l'existence sans aussitôt se heurter à un impossible ? Toutefois, réduire l'existence à de l'insignifiant, à du rien, c'est courir le risque d'éprouver « la nausée ». Or exister en tant qu'homme n'est-ce pas précisément échapper à ce sentiment de l'absurde, sortir de l'obscurité et de la vacuité du pur être là ?

Donner du sens à l'existence serait alors tenter de s'extraire de la pénombre d'une vie simplement végétale ou animale, d'une pure passivité. Dans cette perspective, signifier représente un acte de détermination, un engagement de soi dans le monde : exister serait alors refuser d'être semblable à « un homme qui dort », à cet homme qui ne sait pas pourquoi il existe et dont les actions sont insensées, arrimées à une mécanique sourde qui s'emballe dans une inquiétante intemporalité : « Tu te laisses aller, tu te laisses entraîner [...] jusqu'à ne plus rien vouloir, attendre, [...] traîner, dormir, perdre [son] temps, être sans dépit, sans espoir, sans révolte. » (Perec, *Un homme qui dort*). Une telle existence, en effet, n'est rien, ne va nulle part : elle n'a pas de raison d'exister, et renvoie non seulement au vide, à l'absence de contenu ontologique, mais aussi, *ipso facto*, à un sentiment total d'impuissance, à une perte de repère spatio-temporel, et à une perte d'identité : le personnage de Perec ne sait plus *qui* il est

ni où il va car il n'a pas donné de sens à son existence, il se fond dans le flot mouvant des étants : il adhère immédiatement aux choses, sans savoir pourquoi, dans le pur être d'une vie simplement végétale ; il est passivement dissout au flot des étants. Mais alors peut-on encore dire qu'il existe ? Exister n'est-ce pas être renvoyé à l'exigence d'un sens à donner à son existence au risque d'être totalement perdu dans l'existence, désorienté et pris d'effroi devant « le silence éternel de ces espaces infinis <sup>12</sup> » ?

L'existence me confronte à l'absurde, et c'est peut-être parce que j'y suis confronté en tant qu'existant que je cherche à donner un sens à mon existence, et donc à l'inscrire dans la possibilité d'un avenir, à l'orienter vers une fin, à construire un projet. Et cela demande précisément de s'extraire de la pure facticité, de ne pas se résigner, de ne pas se soumettre au non-sens, mais de donner un sens, de construire un discours – quand bien même il faille, comme Hamlet, au plus fort de la mélancolie, feindre la folie. Cette attitude de l'existant qui refuse de subir, qui s'engage dans son existence, nous conduit alors à opérer un véritable renversement axiologique : nous passons d'un sujet résigné à subir une existence absurde, à un sujet acteur de son existence, s'arrachant à la pure passivité de la vie et par suite faisant le choix de s'ouvrir au possible de l'existence, de construire le sens, l'universel, en se choisissant : « Je construis le sens, dit Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme*, en comprenant le projet de tout autre homme, de quelque époque qu'il soit. Cet absolu du choix ne supprime pas la relativité de chaque époque. » Jean-Paul Sartre montre ainsi la liaison du caractère absolu de l'engagement libre, par lequel chaque homme se réalise en réalisant un type d'humanité, engagement toujours compréhensible à n'importe quelle époque et par n'importe qui, et la relativité de l'ensemble culturel qui peut résulter d'un pareil choix. Par suite, il semble qu'on ne puisse réduire l'existence au fait nu de l'être, qu'exister soit *autrement qu'être* – être sur un mode spécifique. Mais quel serait alors ce mode d'être de l'exister et en quoi déterminerait-il un certain rapport au monde et au temps ?

Si exister c'est être là dans un univers absurde et contingent, c'est aussi se construire et imprimer sa marque sur les choses. Car je ne suis jamais un simple spectateur du monde et des choses : je rapporte une chose à la totalité du monde dans lequel je me projette. Dans et par cette ouverture du monde, je cherche à être toujours du côté du possible. Aussi le sujet est-il toujours en rapport avec le monde dans son ensemble : il n'est pas au milieu du monde sans chercher à saisir l'unité de ce monde dans lequel il est ; il rapporte ainsi le singulier dans

l'unité totale du monde. Dans cette perspective, on comprend que celui qui a arrêté un sens à l'existence met fin à l'ouverture du monde à l'existence en tant qu'elle est l'acte d'aller toujours au-delà. Si exister c'est se rapporter au possible, à l'à-venir, arrêter un sens à l'existence serait alors proprement un non-sens. Car l'homme n'a de sens que s'il est « l'homme du lointain », s'il s'inscrit donc au-delà de ce qu'il est : cela suppose ainsi qu'on n'est jamais ce que l'on est. C'est pourquoi loin d'être dans une essence, ou dans ce que l'on est en soi, le sens serait plutôt à chercher dans ce qu'on projette. Exister n'a donc rien à voir avec être : c'est bien plutôt un acte qui s'inscrit dans une conscience d'extase, une conscience pensée comme une décompression d'être ou comme néantisation<sup>13</sup>. Comment faut-il l'entendre ? Dans l'existence comme ce possible auquel je me rapporte, s'opère l'étroite corrélation entre l'évidement de la conscience et la transcendance de son objet. La conscience surgit comme non-être, un non-être en présence de l'être, un non-être qui hante l'être dont il se fait être comme son manque. Par définition, le non-être *n'est pas* : ce non-être qui est en rapport à l'être par négation interne ou *manque* de l'être qu'il n'est pas, manifeste alors l'être en lui adjoignant le supplément d'un « il y a ». Car la conscience se rapporte à l'être comme à l'être déterminé sous un certain point de vue (cet arbre) qu'elle nie d'elle-même (elle n'est pas cet arbre mais *conscience qu'il y a* là un arbre, sur fond d'autres choses). Le phénomène suppose, de la part de la conscience, une négation interne par laquelle son propre vide d'être (la conscience ayant à exister comme étant son propre non-être, ou néantisation) ouvre un rapport entre cette conscience et l'être autre qui peut ainsi apparaître. Aussi la transcendance du phénomène ne vient-elle pas de sa seule extériorité par rapport à la conscience (différence des deux régions d'être) mais de la néantisation de la conscience par elle-même, au sens où ne pouvant coïncider avec son manque d'être, la conscience a à être son propre néant comme conscience du phénomène, sans qu'elle puisse pour autant se fondre avec ce même phénomène. Le « dépassement » de la conscience hors d'elle-même vers son objet transcendant est en fait le mode d'existence d'une conscience intentionnelle de quelque chose. La notion de conscience non-thétique ou préréflexive définit le mode d'existence de la conscience de soi : unité et dualité, ou la dualité comme unité, décrivent alors le rapport à soi d'une conscience de quelque chose. Cette conscience se fait *ne pas être* son objet afin de se réaliser comme relation à cet objet. Elle existe pour elle-même comme la structure d'apparition de l'objet dont elle est consciente au sens où elle nie (« néantise ») cet objet d'elle-même, comme ne l'étant pas. « Percevoir l'arbre, pour la conscience, c'est dépasser

l'arbre vers son propre néant d'arbre. Il ne faut pas, naturellement, voir dans le mot de dépassement l'indication quelconque d'un acte. C'est seulement un mode d'exister. La conscience existe pour-soi, par-delà cet arbre comme ce qui *n'est pas* cet arbre [...]. Ce qui signifie qu'elle est conscience non-thétique d'elle-même comme conscience thétique *de* cet arbre ; l'arbre est le thème transcendant de sa néantisation <sup>14</sup>. » Certes, il n'y a pas de rapport à soi – le soi devant être conçu comme rapport interne de soi à soi – sans conscience de l'objet, et il n'y a pas non plus de rapport à l'objet, sans une conscience de soi, mais cette conscience (de) soi, que Sartre décrit en mettant entre parenthèses le « de », est dite conscience *non-thétique* d'elle-même parce qu'elle ne se pose pas elle-même comme objet de sa propre visée. C'est pourquoi, je suis toujours en avant de moi-même, et ne puis, dans cette perspective, donner un sens fixe et figé à l'existence sans aussitôt m'arrêter d'exister et contredire ainsi le sens même de l'existence qui est tension en avant. L'homme doit donc être pensé sur le mode de sa propre néantisation : existence du manque dans l'être de la réalité humaine. On comprend donc qu'on ne peut concevoir l'existence sans un lien profond qui unit l'existant au manquant <sup>15</sup> : « Si ce manque est si profondément présent, dans son absence même, au cœur de l'existant, c'est que l'existant et le manquant sont d'un même coup saisis et dépassés dans l'unité d'une même totalité. Et ce qui constitue soi-même comme manque ne peut le faire qu'en se dépassant vers une grande forme désagrégée. Le manque est apparition sur le fond d'une totalité <sup>16</sup>. » Par suite, exister c'est bien se faire son propre manque : c'est cela même qui déclenche le geste du projet. « Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie *de soi* un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie c'est l'être-en-soi. Mais pas n'importe quel être-en-soi : la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie comme pour-soi, ce ne peut être que soi. » Par nature le *cogito* renvoie donc à ce dont il manque et à ce qu'il manque, parce qu'il est *cogito* hanté par l'être ; et telle est l'origine de la transcendance : la réalité-humaine est son propre dépassement vers ce qu'elle manque : elle se dépasse vers l'être particulier qu'elle serait si elle était ce qu'elle est : « La réalité humaine existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque. Ainsi l'événement pur par quoi la réalité humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque* <sup>17</sup>. » Dans et par ce propre manque à être, l'existence est possible comme « projet », réalisation de la liberté humaine. Or le sens de l'existence n'est-il pas à chercher dans cet engagement de l'homme libre dans le monde, un homme qui ne se réfugie pas dans

« la mauvaise foi » prétextant une essence humaine figée et préétablie ? Toute ma responsabilité d'homme existant n'est-elle pas de dessiner ma figure dans le monde ?

Car j'existe, je suis libre, autrement dit, j'ai la possibilité de mettre à distance la chaîne infinie des causes : je peux donner ainsi un sens à l'existence par le pouvoir que détient ma conscience de néantiser, c'est-à-dire de faire apparaître le néant sur fond de réalité, de pulvériser les diverses déterminations, motifs ou mobiles, de choisir. Or n'est-ce pas l'angoisse qui me révèle cette totale liberté comme saisie réflexive où ma conscience est soudain prise de vertige devant l'infini des possibles de mon existence. En me mentant à moi-même sur moi-même, certes je lutte contre l'angoisse, mais je ne prends pas alors la mesure de ma liberté et me réfugie dans une mauvaise foi qui en donnant des raisons à l'existence fuit l'existence comme possibilité. C'est bien notre volonté de sujet de donner du sens à un objet, l'existence, qui menace notre liberté d'exister, nous empêchant ainsi d'assumer notre existence comme ce pour-soi qui s'oppose à l'en-soi, c'est-à-dire comme cette manière d'être un existant qui ne coïncide pas avec lui-même, qui toujours est en avant, dans un mouvement de transcendance vers les choses. Dans et par le pro-jet (dans l'acte même de jeter au loin, selon l'étymologie latine du verbe : *projicere*), j'accomplis cet acte de ma liberté en tendant vers le futur, c'est-à-dire vers le possible. Il ne s'agit donc pas de donner un sens qui enferme l'existence ou la fige en essence, mais au contraire d'ouvrir notre existence vers ce qu'elle signifie, à savoir la possibilité incessante du pour-soi d'inventer, de faire jaillir du nouveau. Dans cette perspective, on peut dire que la vérité subjective existe : « Elle n'est pas *savoir* mais autodétermination ; on ne la définira ni comme un rapport extrinsèque de la connaissance à l'être, ni comme la marque interne d'une adéquation, ni comme l'indissoluble unité d'un système. "La vérité est l'acte de la liberté" dit Kierkegaard dans *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques* <sup>18</sup>. » Mais faut-il comprendre cette vérité subjective comme vérité du particulier ? Il s'agit bien plutôt de refondre le concept de vérité en le comprenant à partir de l'existence même. Qu'est-ce à dire ?

Dans son existence, l'homme est exposé à la dualité : ou bien, ou bien – alternative qui l'inscrit dans un choix, dans une responsabilité qui est celle de sa liberté. L'existence humaine est confrontée à cette dimension du « deux » : il est ainsi divisé entre le fini et l'infini, l'éternel et le temporel, le possible et le contingent. Ne faut-il pas alors dépasser l'alternative, donner un sens à l'existence en cherchant une unité qui rendrait possible alors une finalité.

L'existence doit devenir mon œuvre, mais ce mon est un nous et ce nous est un mon : car dès lors que je m'engage dans l'existence avec ma liberté, j'éprouve la passion d'exister comme la tâche même de l'homme dans le monde : « Tandis que la pensée objective place tout dans le résultat et pousse l'humanité entière à tricher en transcrivant et en récitant des résultats et des faits, la pensée subjective place tout dans le devenir et omet le résultat, en partie parce que celui-ci lui appartient, puisqu'elle a le moyen d'y parvenir en partie parce que, comme existant, le penseur est toujours dans le devenir, comme d'ailleurs tout homme qui ne s'est pas laissé duper pour devenir objectif, pour devenir de manière inhumaine la spéculation. » (*Papirer*).

En-deçà du sens, la « passion d'exister » ne doit cependant pas être assimilée à un emportement des sens, mais à la relation d'un existant avec lui-même. Cette passion est celle même de l'intériorité : si l'existant s'intéresse à sa propre félicité éternelle, il est alors sollicité par un intérêt infini. C'est bien là une exigence, une finalité, un sens donné à l'existence : mais quel est ce sens ? Il n'a rien du sens objectif, rationnel, donné par un sujet qui se représente l'existence comme un objet de pensée. Il y a en effet une disjonction entre l'acte d'exister et le savoir se constituant dans une conceptualisation. Toutefois, accentuer l'existence contre le système n'est pas refuser de la concevoir : pour Kierkegaard, c'est chercher à déterminer son essence, « dans une direction opposée à celle d'un système clos sur soi » (*Post-Scriptum*). Le sens se refusant à l'objectivité s'accorde bien plutôt avec la passion. On comprend ainsi que la vérité subjective n'est pas le subjectivisme, mais cette coïncidence du sujet avec l'existence, l'épreuve d'une passion d'exister. Autrement dit, ce qui est subjectif n'a rien de particulier mais c'est « la plus haute tâche de l'homme » en cela qu'en elle l'homme fait le lien entre son intériorité et le monde. La tâche de l'homme n'est pas de spéculer sur l'existence, de donner un sens objectif à l'existence, mais d'entrer dans l'existence pour ainsi dire, de devenir un penseur subjectif. Un tel homme rassemble en sa subjectivité « la tâche même de tout homme » (*Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*). En quoi le sens est-il alors dans cette passion d'exister ? Il est ici question d'une tâche consistant à se rapporter à sa puissance de dire le vrai, d'agir vraiment, d'être responsable. Cette exigence d'authenticité implique alors de rendre compte de soi-même et d'échapper aux idoles, aux illusions. C'est pourquoi la tâche du penseur subjectif est de se comprendre soi-même dans l'existence où extériorité et intériorité se trouvent entrecroisées (puisque exister

c'est sortir de soi mais aussi rentrer en soi). En cette acte de corrélation, nous risquons alors l'incertitude, comme Socrate : « Quand il croyait qu'il y a un Dieu, il maintenait fermement l'incertitude objective avec toute la passion de l'intériorité et c'est dans cette contradiction, ce risque que réside justement la foi. » (*Post-Scriptum*). « *Et s'il y avait une immortalité...* ». Dans ce « si », Socrate place toute son existence ; il risque la mort, il confronte sa vie entière avec la vie de l'infini. Y a-t-il meilleure preuve de l'immortalité de l'âme ? « L'incertitude socratique est alors cette expression maintenue avec toute la passion de l'intériorité du fait que la vérité éternelle se rapporte à un être existant et doit ainsi rester pour lui un paradoxe aussi longtemps qu'il existe. » (*Post-Scriptum*). Le vrai a partie liée avec l'incertitude, avec le questionnement. Donner un sens en décrétant la vérité du langage sur l'existence serait une manière de manquer la vérité subjective, de passer à côté de l'existence authentique. Socrate par son ironie propose une posture, une attitude qui est une manière de dire, de donner un sens à rebours du sens objectif : dans son « je ne sais pas », il y a un « presque rien », c'est-à-dire une miette d'incertitude.

Ainsi, loin d'inscrire l'existence dans un sens qui serait une autre idole de la raison, ne faut-il pas poser le sens véritable dans la suspension du sens, dans cette posture ironique qui caractérise tout penseur subjectif qui a la passion d'exister ?

Pour conclure, nous pouvons dire que donner un sens à l'existence apparaît comme un désir inhérent au sujet rationnel qui cherche ainsi à se rapporter à un objet de connaissance, à fonder en raison. Toutefois, ce désir se heurte à un impossible : celui de circonscrire l'existence comme un objet de pensée dès lors que celle-ci échappe à notre pouvoir représentatif. Car exister n'est-ce pas être tendu en avant, dans le possible de l'action qui nous déporte toujours au-delà des voies connues ? Par-delà le rapport entre un sujet et un objet, nous avons exploré l'existence comme projet qui inscrit l'existant dans un exister toujours renouvelé. Confronté à la vérité de l'existence, l'homme court le risque du paradoxe qui le met en contradiction avec le sens ordinaire. C'est donc en se détachant de notre volonté de donner un sens à l'existence que s'ouvrira à nous la possibilité de retrouver le sens de l'existence. Or ce « sens » ne sera plus celui que nous avons coutume de nommer comme tel, à partir de notre rationalité, mais il apparaît en quelque sorte comme un envers du sens convenu, comme un paradoxe : c'est lui qui vient mettre l'individu en contradiction avec le

sens ordinaire, avec les dogmes, les vérités de morale et d'église. Aussi lorsque Johannes Climacus affirme dans le *Post-scriptum* que « la subjectivité est la vérité », cette identification revient-elle à définir la vérité, en tant que lieu de rencontre de l'éternel et du temporel, comme paradoxe : « Le sommet de l'intériorité d'un sujet existant est la passion à laquelle correspond la vérité comme un paradoxe ; et le fait que la vérité devienne paradoxe repose justement sur son rapport à un sujet existant ». Ainsi subjectivité et vérité se correspondent-elles dès lors que l'individu expérimente le paradoxe de la rencontre de l'éternel. La pure contemporanéité à soi requiert alors d'être vécue dans une instantanéité ne se donnant que sur le mode de l'exister, et non du penser. Aussi est-il nécessaire de rétablir la primauté du vécu. Car la pensée abstraite, l'anticipation du présent ou inversement sa ressaisie intellectuelle, confinait l'individu dans cette absence à soi constitutive de l'esthétique et de la spéculation, et qui rendait l'existence inauthentique. Pour retrouver le chemin de l'authenticité, ne faut-il pas alors suspendre le sens au profit du geste, en engageant existentiellement sa propre vie ? S'il est impossible de donner un sens rationnel à l'existence, il convient alors de dépasser le stade réflexif et d'entrer dans le paradoxe : l'homme ose alors le saut de la foi, la rencontre avec l'absolu. Car la sphère du savoir échoue à résoudre le problème de cette vérité proprement existentielle. L'abstraction métaphysique ne propose en effet aucune solution à la question de la réunion de ces opposés qualitatifs au sein de l'existence de l'individu. Or, c'est à ce problème précisément que se trouve confronté tout individu qui, comme Socrate, tente d'approfondir sa connaissance de lui-même, ou alors comme le chevalier de la foi expérimente la rencontre de l'absolu. Le savoir rationnel reste impuissant devant la vérité de l'existence. Car il ne peut répondre à cette contradiction qualitative opposant l'être empirique et fini de l'homme aux exigences infinies de la transcendance. Seule la foi peut dissoudre ce paradoxe comme en témoignent les figures de Socrate et du chevalier de la foi, mais aussi celle du chrétien authentique, ou encore le personnage même du Christ incarnant ce « paradoxe absolu, qui est un scandale pour les juifs, une folie pour les Grecs et l'absurde pour l'intelligence ».

## NOTES

1. Le problème des personnages de Beckett n'est-il pas justement de se heurter à l'insignifiance de l'existence sans pouvoir lui donner un sens? Qu'il s'agisse de Winnie dans *Oh! les beaux jours!* ou de Vladimir et Estragon dans *En attendant Godot*, ils sont tous pris dans les glaces de la mort sans pour autant réussir à mourir. Si le sens est proprement impossible, du moins la tentative de donner un sens à l'existence est sans cesse réitérée dans les tentatives sans cesse réitérées de parler, langage qui signifie une vie continuée au sein même de la mort: «Il faut continuer. Je vais continuer.» (*L'Innommable*). Et pourtant c'est un cadavre qui parle. Il subsiste bien qu'enveloppé dans la mort, comme le Marcellus de Virgile: *At nox atra tristi caput circumvolat umbra* - (et pourtant une nuit noire enveloppe sa tête et son ombre triste).
2. Seul Dieu possède une certitude au sujet de toutes les vérités contingentes. L'existant concret, singulier, historique, a une notion infiniment analysable, qui ne peut être comprise que par Dieu.
3. «Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage.» *Discours de métaphysique*, article 9. Cf. La Correspondance avec Arnaud.
4. *Discours de métaphysique*, article 13: «Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui ne lui arrivera jamais, on y voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre, mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter.»
5. Boèce, *La Consolation de la philosophie*.
6. L'existence n'est pas un prédicat comme les autres. Dire «j'existe», c'est dire l'être dans sa séparation. Mais ce n'est rien dire de cet être séparé. Prononcer «*ego existo*», ce n'est pas dire quelque chose de plus que *ego*. (Avec la possibilité et la nécessité, l'existence fait partie des catégories de la modalité. Les concepts de la modalité ont la particularité de n'être synthétiques que subjectivement: ils n'augmentent pas notre connaissance de l'objet; ils ne concernent que le mode de position de l'objet).

L'existence n'est pas une propriété de l'essence, mais la position de l'objet dans l'intuition empirique. Cette thèse kantienne constitue le ressort de la destruction de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

**7.** Une connaissance transcendantale est donc une connaissance de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible *a priori*. Le champ du transcendantal recoupe ainsi celui des conditions de possibilité.

**8.** L'argument ontologique confond existence et prédicat. L'argument ontologique se résume ainsi: je conçois l'idée d'un Dieu parfait. Or, l'existence est une perfection. Donc, Dieu existe. Je fais donc de l'existence un prédicat ce qui constitue une confusion aux yeux de Kant. L'argument cosmologique consiste à tenir le raisonnement suivant: tout effet a une cause. Donc le monde (effet) doit avoir une cause (Dieu). Dieu existe donc. Il s'agit d'un usage illégitime du principe de causalité car ce principe ne vaut que dans le monde. L'argument physico-théologique consiste à dire que le monde est une œuvre d'art, une harmonie, ce qui suppose un Dieu ordonnant l'ensemble. Il ne s'agit pas d'une preuve suffisante.

**9.** La connaissance est ce que nous pouvons produire en termes de savoir (savoir d'ordre scientifique) relativement au monde, aux phénomènes, à la nature. La pensée est ce qui porte la raison vers ce qui est au-delà du monde (le suprasensible). Certes nous pouvons avoir une représentation de Dieu, de l'âme, du monde. Toutefois à cette représentation, à cette pensée, ne correspond pas nécessairement un objet, si ce que nous pensons existe vraiment.

**10.** «Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur.» *Cinquième rêverie*.

**11.** «La pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde et l'homme est configurateur de monde (*weltbildend*)». Cours de Martin Heidegger en 1929-1930: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: monde-finitude-solitude*.

**12.** Pascal, *Pensées* Lafuma 201.

**13.** Cf. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1983, p. 220-222.

14. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 221.
15. La subjectivité se constitue comme un être en question ouvrant la présence à soi et la présence au monde. La philosophie de Sartre conjugue une puissance de totalisation, qui vient de la subjectivité, en tant que celle-ci est une réalité de fait et une altérité de l'être, c'est-à-dire l'indifférence et l'extériorité de l'être.
16. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 124, Paris, Éditions Gallimard, 1943.
17. *Ibidem*, p. 125.
18. Jean-Paul Sartre, *Situations IX*, «L'universel singulier», p. 299.

# Entretien avec Alain CUGNO

réalisé par Isabelle RAVIOLO

## *Le paradoxe d'exister ou l'épreuve de la promesse*

Enseignant de philosophie en Khâgne au Lycée Lakanal, et au Centre Sèvres, à Paris, Alain Cugno a publié de nombreux livres aux Éditions du Seuil, notamment *L'Existence du mal* (2002), *La Blessure amoureuse* (2004) et *De l'angoisse à la liberté* (2009). Dans *La Libellule et le philosophe* (Éditions L'Iconoclaste, 2011) Alain Cugno s'émerveille devant la minutie et la précision de la construction des odonates qu'il qualifie de « guerrières ».

Pour le philosophe, tout se passe comme si les libellules étaient des « artefacts », comme si elles étaient « bricolées » par un artiste génial. Dans *Comment faut-il s'y prendre pour vivre ?* (Éditions L'Iconoclaste, 2014), Alain Cugno signe un petit bijou de philosophie, accessible et lumineux.

Un livre qui nous aide à vivre, longtemps après l'avoir refermé.

Isabelle Raviolo – Si la vie de l'esprit n'est faite que de rencontres et d'avoir à y répondre, comme à en répondre, ce sont ces rencontres qui, comme autant d'événements, ont motivé et nourri votre écriture philosophique, Alain Cugno. Je pense à celles de vos années d'étudiant en philosophie (avec Gilbert Simondon, Jean-Toussaint Desanti), celles avec vos élèves quand vous fûtes professeur de Khâgne à Besançon et à Sceaux – mais aussi, et de manière

décisive, avec un poète et un philosophe : Jean de la Croix et Søren Kierkegaard, que vous n'avez depuis cessé de lire avec la plus grande attention. Ils sont présents dans votre œuvre, ils l'habitent comme pourraient le faire des éveilleurs qui ont su aiguïser une vigile de l'esprit, une écoute attentive à ce qui est, un constant étonnement. C'est dans cette filiation spirituelle, philosophique, que vous développez une réflexion personnelle et exigeante autour de la question de l'existence et de la liberté humaine. Dans *L'Existence du mal*, mais aussi dans *De l'angoisse à la liberté*, vous réfléchissez sur ce qu'il en est de cette réponse singulière de l'homme à l'événement unique de son existence : Qu'est-ce qui y engage fondamentalement notre humanité ? Que signifie exister quand on est homme ? En quoi peut-on dire qu'elle constitue une blessure profonde si l'on rapproche la « blessure » de notre fragilité, de notre vulnérabilité, Alain Cugno ?

**Alain Cugno** – Ce qui m'a rendu sensible aux écrits de Søren Kierkegaard, ce qui fait qu'il est à mes yeux le plus étrange et le plus extraordinaire des philosophes, c'est qu'il est le seul ou en tout cas le premier à avoir pris au sérieux ce qui apparaît le plus souvent négligeable aux autres : la singularité du moi. La singularité a plutôt bonne presse : elle répond à ce qu'il y a de plus concret ; elle évite à la fois les impasses de la généralité abstraite et du particulier. Ce vocabulaire est hégélien. L'universel concret, il n'y a que la singularité pour lui correspondre et se tenir à sa hauteur. Mais le moi ! Il est l'exemple même du particulier, de ce qui ne saurait mériter de capter l'attention philosophique. Il est balayé par Hegel d'un revers de main au début de la *Phénoménologie de l'esprit* : il n'est qu'un mot, il désigne la répétition morne et vide, à des milliards d'exemplaires, de la même pauvreté absolue. Le mot « moi » n'a en effet aucun contenu de savoir, rien qui puisse être tenu pour universel. Le moi est haïssable, n'est-ce pas ? Et chez Kant, tous les honneurs reviennent à la personne ; le moi, le simple individu, lui, n'est tout au plus que ce qui permet à la personne d'exister afin qu'elle puisse s'ouvrir à l'exigence de la loi morale ; mais selon sa propre pente, il ne peut aller que vers l'égoïsme et fonder la plus déplorable morale utilitariste.

Il faut relire le début de *La Maladie à la mort*, il faut mesurer l'audace incroyable

de Kierkegaard quand il affirme, d'entrée de jeu : « Qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. » À ce moment-là, ce n'est pas un contenu de savoir qui est visé, mais une expérience – et bien plus qu'une expérience, tellement proche, tellement sous les yeux qu'elle passe inaperçue : l'ouverture radicale à toute expérience possible – l'acte de naissance de la possibilité d'un monde et d'une pensée. Car que serait un monde qui n'apparaîtrait pas à un moi ? une pensée qui ne serait pas celle d'un moi ? Malgré quelques apparences, même l'*ego* cartésien ne se risque pas à une telle altitude ; il demeure un moi qui est aussi bien celui de Descartes que le vôtre ou le mien. Ce que Kierkegaard vise, en revanche ? L'impossibilité de mettre un article devant le mot *moi*. Dès que je dis « le moi » j'ai déjà fait un pas de côté : moi, c'est moi *et personne d'autre*.

Une fois qu'on a dit cela commence le plus vertigineux paradoxe : du même mouvement que j'affirme qu'il n'y a que moi qui sois moi, je m'ouvre à la compréhension que cela-même, la racine de cela, de cette unicité, ne m'est pas réservée, mais que d'autres moi non seulement sont possibles mais évidents. Cette racine, absente, manquante, qui permet ainsi à l'unique d'être une multitude, Kierkegaard la nomme Dieu. Cette absence de mon origine ne fait qu'un avec le goût que j'ai de moi-même. Alors oui, en effet, je ne fais qu'un avec une blessure originaire, une fragilité, une vulnérabilité qui est celle de ma solitude originaire ; elle est indissociable d'une immense espérance, car ainsi donc, tout est possible, puisque même moi, je suis.

**I. Raviolo – Le problème des personnages de Beckett n'est-il pas justement de se heurter à l'insignifiance de l'existence sans pouvoir lui donner un sens ? Qu'il s'agisse de Winnie dans *Oh ! les beaux jours !* ou de Vladimir et Estragon dans *En attendant Godot*, ils sont tous pris dans les glaces de la mort sans pour autant réussir à mourir. Si le sens est proprement impossible, du moins la tentative de donner un sens à l'existence est sans cesse réitérée dans les tentatives elles aussi sans cesse réitérées de parler, langage qui signifie une vie continuée au sein même de la mort : « Il faut continuer. Je vais continuer. » (*L'Innommable*). Et pourtant c'est un cadavre qui parle. Il subsiste bien qu'enveloppé dans la mort...**

S'il est légitime de donner un sens à son existence, au risque d'être confronté à l'absurde, on peut se demander si l'existence comme telle se réduit à ce sens, si elle ne nous appelle pas au contraire à sortir d'un rapport d'objectivation où l'existence est supposée être quelque chose, avoir un sens sous peine d'être réduite à rien. Car si nous sommes en droit de donner un sens à notre existence, jusqu'où ce sens ne réduit-il pas l'existence à ce que nous voulons qu'elle soit, et n'obstrue-t-il pas ainsi le sens de notre existence, l'appel à notre liberté humaine? Dès lors toute la question serait peut-être de se demander si l'on ne doit pas se déprendre de cette volonté de signifier l'existence, de l'orienter dans un sens, à partir de la seule autorité de notre raison et s'il ne s'agit pas plutôt de revenir à l'existence comme telle en la laissant signifier par elle-même un sens auquel nous n'aurions peut-être pas pensé? Dans un premier temps, nous questionnerons les limites de la signification en repensant le rapport du sujet à son existence à partir d'un questionnement sur la nature du sens. Puis, dans un second temps, nous nous demanderons en quoi l'existence comme mode d'être spécifique, comme mode d'arrachement à l'être et à la vie, s'inscrit dans l'exigence d'un sens pour, dans un troisième temps, tenter une percée dans l'impératif du sens en ouvrant la possibilité d'un autre sens. Mais que dire alors d'un sens qui ne répondrait plus aux critères rationnels du sens connu ?

**A. Cugno** – Ce que nous rencontrons en premier, me semble-t-il, dès le moment où nous nous éveillons à la conscience, est un mélange d'effroi et d'espérance sans lequel nous serions restés dans une nuit sans rêve (car enfin la capacité qu'ont les tout-petits de hurler leur désarroi, comme si leur première découverte était la possibilité d'être infiniment malheureux, n'est pas moins impressionnante que l'immense joie de vivre qui leur fait explorer le monde avec une intensité inquiète). Or ce qui apparaît ainsi se montre sous la forme d'une exigence : nous ne savons pas comment vivre, mais aussi loin remontons-nous dans la couche la plus archaïque de nos souvenirs, nous rencontrons comme une évidence impossible à éluder que nous ne pouvons pas en rester là. Il faut faire quelque chose. L'exigence du sens de l'existence est aussi originaire que l'éveil. Il se confond avec lui.

Dès lors est-il possible d'affirmer que l'absurde apparaît en premier ? Je ne sais

pas. Ou plutôt je ne pense pas que la découverte de l'absurde soit originaire. Elle est bien plutôt acquise et se nomme le désespoir. C'est, dit Kierkegaard, bien pire que la mort et bien pire que tout ce que l'on peut imaginer en fait de souffrances. Le désespoir est une possibilité toujours offerte. Il se présente comme la disparition de tous les possibles. En lui, rien ne vaut, rien n'a de sens – vanité des vanités, tout n'est que vanité. L'intégralité des choses humaines dévoile sa radicale inconsistance, son mensonge viscéral. L'ambition sociale, par exemple ; ou encore l'activité artistique : mais ils y croient vraiment ? Ils ne se rendent pas compte, les malheureux, que leurs distinctions, leurs titres et leurs œuvres ne sont que de la paille ? Car telle est la force d'arasement du désespoir : il ne se revendique pas seulement de l'absurde, mais aussi de la vérité la mieux installée, de la puissance de désillusion la plus forte. Le fait même qu'il ne soit pas originaire, il s'en empare et le porte à son crédit : il est déniaisement radical. Bien qu'il soit dérivé, second par rapport à l'éveil, il éprouve que c'est lui qui a rejoint le sol originaire et trouve dans la mort sa meilleure alliée : vraiment, vous ne saviez pas que tout se terminait ainsi ?

Cette force du désespoir n'est pas rien. Elle fait sauter d'une manière irréversible la possibilité, en effet, de donner un sens à l'existence, d'être celui qui donne sens à son existence, elle me laisse à mon impuissance.

Ce qu'il s'agit de comprendre ici est double et toujours dans la voie ouverte par Kierkegaard. D'abord se rendre compte que le désespoir peut revêtir des formes multiples et, qu'entre autres, l'une de ses formes les plus banales consiste à ne pas savoir qu'on désespère, aller et venir comme si l'on était vivant, quand en réalité, on est mort ; mais une autre forme consiste à croire que l'on peut échapper au désespoir par ses propres forces, alors que tout en lui dit avec force que les possibles sont éteints. Ce volontarisme forcené demeure interne au désespoir, n'effectue aucune percée puisqu'il maintient qu'en réalité il n'y a rien d'autre que la dérision et le mensonge, seraient-ils héroïquement mobilisés pour donner du sens quand même. Mais si le sens que je donne ne relève que de ma seule décision, alors tout aussi bien se ruine-t-il *ab initio*.

Cependant l'incontestable lucidité du désespoir se trompe sur un point. Il croit, il ne peut que croire qu'il est originaire, qu'il a rejoint le sol le plus solide avant

lequel il n'y a rien. Il pense que sur ce sol d'une aridité absolue ne peuvent pousser que des illusions, alors que s'il peut accéder à ce savoir, c'est qu'il a été éveillé – et que l'on n'est jamais éveillé au désespoir, mais toujours et avant tout à l'espérance. Si une illusion peut naître, ce n'est jamais à partir de l'éveil, mais à partir du désespoir. C'est lui qui se cache au sein de toute illusion qu'il vient ensuite démasquer en disant « Tu vois, je suis le premier ! »

Dès lors, et c'est le second point, sortir du désespoir est impossible à moins de s'ouvrir à l'énergie de l'éveil en tant qu'elle est plus antérieure encore que le désespoir, en un geste qui est sans doute le plus libre dont nous soyons capables : se laisser traverser par ce qui se montre et apparaît avec toute la force qui nous a fait sortir de la nuit, qui nous a inventés, qui a franchi l'impossibilité radicale que je sois ; car avant que je sois, je n'étais pas possible, nul ne pouvait viser l'effectivité, le fait de ma singularité.

Ce geste d'ouverture, nul ne peut dire s'il relève de l'activité ou de la passivité. Ou plutôt il est les deux à la fois. Il est entièrement passif, puisqu'en lui j'accueille, je me laisse transir par ce que je n'ai pas inventé. C'est là la clef du savoir du désespoir : impossible de donner un sens à l'existence, puisque le sens, je ne l'invente pas. Mais cette formule est ambiguë, car elle ne vient ni contredire que c'est à moi, et à nul autre, de décider par quel chemin je vais passer ; ni la grande affirmation de Nietzsche : nous sommes là pour inventer les valeurs. C'est pourquoi il est également possible de dire que ce geste d'ouverture est entièrement actif, puisqu'il ne peut s'apparaître à lui-même que sous la forme de la nouveauté que je risque, afin que soit manifestée l'origine, mon origine. Le geste par lequel je m'en remets à la puissance de l'éveil est aussi un acte de souveraineté, l'attestation que je n'ai de comptes à rendre à personne. Décider en conscience dit Kierkegaard. Mais alors, ajoute-t-il, si nous prenons cela au sérieux, il faut bien reconnaître que seul le roi décide en conscience, et que par conséquent, toute femme de ménage qui décide en conscience exerce une souveraineté royale.

**I. Raviolo – Dans son *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Kierkegaard ne s'interroge pas sur la vérité du christianisme mais sur le rapport de l'individu au**

christianisme, à savoir la préoccupation de l'individu qui éprouve un intérêt infini à son rapport à une telle doctrine. Kierkegaard analyse ce problème selon l'opposition conceptuelle classique entre subjectif et objectif. Le problème objectif serait la vérité du christianisme. Quant au problème subjectif, il serait celui du rapport de l'individu au christianisme ; et c'est le problème subjectif que Kierkegaard a examiné dans les *Miettes : Comment moi, Johannes Climacus, je peux devenir participant de la béatitude que promet le christianisme*. Or le plan du *Post-scriptum* s'articule autour de cette opposition : Kierkegaard se propose de poser dans une première partie le problème objectif, et montrer comment celui-ci doit être traité ; ce sera la suite à proprement parler des *Miettes*. Dans la seconde partie, il posera le problème subjectif.

Le renversement philosophique opéré par Kierkegaard au XIX<sup>ème</sup> siècle est précisément de se détourner de la question de l'objet lui-même (la religion, Dieu) ; et de s'interroger sur le rapport du sujet (le croyant) à cet objet, c'est-à-dire de se demander comment il est devenu chrétien, s'il l'est réellement. Or c'est bien le problème fondamental dans lequel réside une part de la signification du christianisme : de la même manière qu'on ne peut comprendre ce qu'est l'amour sans l'avoir expérimenté soi-même dans toutes les douleurs et les joies qu'il procure, comme vous le montrez dans *La Blessure affective*, on ne peut probablement saisir la signification du christianisme sans avoir ressenti cette passion qu'est la foi. Or le sujet enquêtant, spéculant, connaissant, s'enquiert bien sans doute de la vérité, mais pas de la vérité subjective, de la vérité de l'appropriation. Il est sans doute, intéressé, mais il ne l'est pas dans sa relation à cette vérité. Le fait est pourtant que la vérité du christianisme m'intéresse infiniment, car ma béatitude éternelle en dépend : soit il y a un Dieu, et une vie après la mort, soit il n'y a que néant. Or l'on ne peut se pencher sur le christianisme en feignant d'ignorer ce qui s'y joue, et cet intérêt personnel infini qui vient colorer notre rapport au problème de l'existence de Dieu.

Dans votre œuvre philosophique, on retrouve cette empreinte kierkegaardienne, Alain Cugno. Dès lors comment concevez-vous cet engagement infiniment personnel et passionnel dans l'existence pour l'homme de ce début du XXI<sup>ème</sup> siècle ? Comment retrouver un rapport authentique à la religion sans dévier dans le fanatisme ?

A. Cugno – Il y a bien en effet le renversement que vous dérivez chez Kierkegaard, et il est considérable. Il part d'une constatation d'une rigueur

extrême : l'incapacité de dire, pour quiconque, s'il a la foi ou non. Regardez d'ailleurs les textes des *Évangiles*, les proclamations de foi y sont rarissimes. Elles sont d'ailleurs très fortement relativisées. En *Mathieu 25*, par exemple, le Roi mis en scène dans le récit du Jugement commence par dire que ce ne sont pas ceux qui disent « Seigneur ! Seigneur ! » Mais ceux qui font la volonté du Père qui sont justes. Le plus souvent, c'est indirectement que la foi est révélée à quelqu'un qui ne se demandait pas s'il l'avait ou non, qui ne savait pas qu'il avait la foi – et à qui il est dit, à cause d'un geste qu'il a fait, d'une parole qu'il a dite, « Va, ta foi t'a sauvé ! »

Donc personne ne sait s'il a la foi ou non. À commencer par Kierkegaard lui-même. Mais cette ignorance radicale ne laisse pas pour autant désarmé, car il y a le fait d'écrire, il y a la philosophie. Or l'écriture philosophique est capable de tout pénétrer (à mesure, certes, de la puissance conceptuelle de son auteur) de tout exposer, même ce qui est hors de portée, même le cœur insondable de l'expérience la plus singulière. S'il est vrai que je ne puis savoir si j'ai la foi, en revanche il n'est pas vrai que l'on puisse tenir des propos du genre : « Ah ! désolé, mais ici s'arrête la compétence de la philosophie, là commence celle de la foi. » Si la foi est bien quelque chose, et bien la philosophie doit pouvoir non pas en rendre compte de telle sorte que cette exposition puisse se substituer à elle, mais dire ce qu'elle est (et ce qu'elle n'est pas). Au fond, la position épistémologique de Kierkegaard consiste à dire : « Je ne sais pas si j'ai la foi, mais celui qui aurait la foi, que se passerait-il en son esprit ? »

**I. Raviolo – Si l'événement d'être soi est unique et irremplaçable, comme comprendre alors l'existence à la lumière de cette unicité, Alain Cugno ? Que nous apprend-elle de nous-même, du sens d'exister ?**

**A. Cugno** – Être moi, que moi soit tombé sur moi, voilà le seul *fait* qui soit aussi ouvert au sens. Pour le reste, il y a comme une sorte de dichotomie ou bien cela relève du réel qui comme tel est dur, opaque, fermé – ou bien cela ressortit au sens, à l'interprétation. Et certes je peux toujours donner un sens au réel,

tenter une interprétation mais qui ne pourra jamais prétendre pénétrer jusqu'au cœur de ce qui est en question, qui ne pourra jamais dépasser la simple hypothèse, laquelle peut toujours être démentie par les faits, justement.

Lacan a théorisé ces distinctions en disant qu'il y a le réel, fermé ; l'imaginaire, ouvert mais illusoire ; et le symbolique, ouvert et vrai, mais non pas réel. Mais le moi ? Les instances freudiennes du ça, du moi et du surmoi en parlent. Tout le travail en effet n'est-il pas que là où est le ça, le moi puisse advenir ? Mais ces catégories, pour éclairantes qu'elles soient, parlent *du moi* – elles ne parlent pas de *moi* et se déroulent elles-mêmes dans l'horizon symbolique (ou imaginaire !). Elles peuvent être démenties. Or que je sois moi s'ouvre à moi, non seulement comme imaginaire et symbolique mais comme moment du réel. Ouvert *et* réel. C'est le seul cas. Que je sois moi n'est pas une hypothèse qui pourrait être démentie. En ce moment même, il y a « pour de bon » un monde qui m'apparaît. Or cela est aussi effectif que sans cause. Un miracle pourrait-on dire et tellement extraordinaire qu'il passe en général inaperçu.

Cela ne nous apprend rien sur nous-mêmes. Cela ne donne aucun sens à l'existence – mais cette sidération d'être soi n'apparaît que sur le fond d'un désir infini de sens et ne fait qu'un avec lui. Être moi est une insondable et énigmatique convocation.

**I. Raviolo – Exister n'est pas seulement être là, mais aussi habiter le monde. Que nous dit de notre existence cette manière propre d'habiter le monde, Alain Cugno ?**

**A. Cugno** – L'auto-affection du moi, si nous empruntons cette expression à Michel Henry pour désigner l'ouverture du moi à lui-même, est pensée par cet immense auteur comme affectivité et comme intériorité ne devant rien à l'extériorité du monde. Et cependant je ne fais jamais aucune expérience de moi-même qui ne soit corrélée à la présence du monde, lequel est imprévisible (maintenant un jardin et tout à l'heure la cuisine), même si son surgissement n'excède jamais ce qui se déploie *en* moi, dans les profondeurs insondables de la mémoire dit Augustin (et chez lui, la mémoire est beaucoup plus que la faculté

de se remémorer). Jardin, tu ne fais pas partie de ce qui est en moi ; toi non plus carrelage de la cuisine et pourtant lorsque vous apparaissez, vous ne m'apprenez rien que je ne sache déjà et plus vous êtes nouveaux plus la chose est évidente. Vous faites monter à la surface de ma propre profondeur ce qui s'y tenait, et je ne le savais pas. Paradoxalement, il ne faut pas interpréter cela en disant « Rien de nouveau sous le soleil » mais au contraire « Tout est neuf et promesse de nouveauté ». La formule qui traduit le moins mal ce paradoxe est peut-être : je suis la profondeur du monde – le monde est ma propre profondeur, là-bas.

**I. Raviolo – Quand vous parlez de la mort dans votre dernier livre, à la page 77, vous dites que ce que nous appelons la mort n'est pas la mort, mais autre chose, qui est « le versant négatif, sordide, douloureux, coupable et triste de nos affaires et de nos vies », car de la mort elle-même, nous ne savons rien, elle est l'étrangère, l'inconnue. Exister pleinement c'est donc choisir la vie, rappelant ainsi la parole de Moïse à Aaron dans l'*Ancien Testament* : « Tu choisiras la vie pour vivre ». Que veut dire « choisir la vie », Alain Cugno ?**

**A. Cugno** – La mort est bien moins énigmatique que la naissance. Je peux toujours imaginer ma disparition, cette double nuit dans laquelle non seulement je disparaîtrai mais encore je ne saurai même pas que j'ai disparu. Pas besoin d'un outillage conceptuel très pointu ; tandis que penser qu'un nouveau moi, un moi vraiment pris au sérieux dans son effectivité, vient d'émerger, ça, c'est une autre histoire... L'espérance qui est en nous, et qui dit que la mort a été vaincue, n'offre aucune garantie. Ou plutôt elle n'en offre aucune autre que la possibilité de choisir la vie. J'aime beaucoup ce que dit Bruno Latour : il y a des centaines de messages dans la Bible. Pratiquement aucun n'a un contenu, mais tous transforment celui qui le reçoit. Devant la mort, à propos de la mort il est possible d'être tellement transformé qu'elle ne compte pas.

Cela signifie deux choses. D'abord la promesse que toujours, en toute circonstance, la profondeur de la vie qui s'est manifestée en moi (et en moi comme

être singulier, pas la vie en général – ou plutôt c'est *cela* la vie en général, ce qui se noue en chaque moi et nulle part ailleurs) offrira la possibilité d'être vécue. Or cette promesse est performative : il suffit que je la prenne au sérieux, il suffit que je lui accorde ma confiance pour que dans ce geste même surgisse la possibilité d'aller ailleurs et plus loin. C'est la très belle définition de la foi proposée par le théologien James Alison <sup>1</sup> : « disposition habituelle à être emmené ailleurs et plus loin. » Il y a de belles pages de Proust sur l'acte de la création artistique qui emplit d'une telle joie celui qui crée qu'il devient indifférent à la mort.

Ensuite vient évidemment à l'esprit la question : mais cette victoire sur la mort qui lui fait perdre son aiguillon et la détruit, est-elle de l'ordre du symbolique ou du réel ? Hélas, la question est indécidable. Et il ne peut en être autrement, puisqu'il s'agit de la foi et que celle-ci exige, pour parvenir jusqu'à elle-même, un geste d'absolue confiance qui accepte de courir tous les risques, le saut de la foi. Quelque chose comme : « Ô Vie, ce que j'ai cru percevoir en toi mérite qu'on s'y jette sans aucune condition ; mais tout ce que je sais c'est que tu es, en ton essence même, irréductible au seul symbolique. Mais dès le moment que je louche vers autre chose que toi, dès que j'essaie de savoir ce que tu me réserves en termes de proposition positive du genre : "Il y a une vie après la mort" alors, devant un tel manque de sérieux, tu te détournes et te retires. Ce qui veut dire : la mort n'est vaincue qu'en toi – mais en toi elle est vaincue. »

**I. Raviolo – Dans son *Entretien dans la montagne*, Paul Celan donne à entendre, comme en un conte hassidique : « chaque "je" est un "tu". Cela, aucune persécution ne l'annulera. » Comment comprenez-vous la phrase de Paul Celan, Alain Cugno ? En quoi cette présence profonde d'un « tu » dans le « je » donne sens à l'existence ?**

**A. Cugno –** Il est tout à fait possible d'affirmer que nous sommes des êtres relationnels, que nous n'existons pas indépendamment de nos relations avec les autres. Il n'est pas exagéré de dire que nous sommes tissés par le langage dès le sein de notre mère, et un langage que nous n'avons découvert qu'après notre naissance et parlé par un autre. Je n'ai pu accéder à la conscience de moi-même qu'en découvrant que je pouvais parler et pouvoir parler c'est non pas répéter

et mimer le langage de l'autre, mais, à partir de ce mime, un beau jour, retourner le langage vers celui qui me l'a adressé. Ce qu'il (ou elle) m'a dit m'est apparu sous la forme de l'inversion de la flèche intentionnelle : non plus de lui vers moi, mais de moi vers lui, parce que j'ai compris qu'il s'adressait à moi. À travers son adresse, j'ai vu un moyen de l'atteindre, lui. Comprendre qu'il s'adressait à moi, c'était comprendre que je pouvais m'adresser à lui. Autrement dit, j'ai commencé par être un *tu* bien avant d'être un *moi*. Françoise Dolto disait que lorsque les enfants en train d'apprendre le langage donnaient l'impression de parler d'eux-mêmes à la troisième personne, et que nous entendions : « Adrien veut manger », en réalité ils parlaient d'eux-mêmes en se tutoyant, depuis l'adulte auquel ils s'adressaient et qu'il fallait entendre « Adrien (tu) veux manger ».

Tout cela est vrai et éclairant. Mais il me semble qu'il faut apporter deux restrictions de taille. La première est qu'aussi profondément que puisse aller ce caractère relationnel, et jusqu'à la découverte et la constitution du moi en chacun, il laisse échapper le nœud de la singularité, le moi qui est moi. Une chose est un mode d'accès (la relation) une autre est ce à quoi il conduit (le moi). Et là, se tient la singularité, c'est-à-dire la solitude originaire absolue qui ne peut s'ouvrir comme telle qu'à un Autre qui ne fait pas nombre avec elle et qui est son origine manquante. Cette origine absente pour moi et présente à moi, cette dissymétrie, nous l'appellerons Dieu. Il ne faut pas dire trop vite que Dieu nous rassemble. Il y a un texte de Kierkegaard que je n'arrive pas à retrouver où il écrit : « Dieu, celui qui rassemble ? Celui qui disperse ! »

La seconde remarque, et là je pense que nous nous rapprochons de ce que dit Paul Celan, consiste à revenir vers ce que nous entendons par *tu*. Au sein même de la singularité originaire je ne suis moi que parce que l'origine m'a inventé, mais elle m'a inventé justement comme distinct d'elle, autrement dit je suis né parce que l'absolu m'a dit *tu* avant même que je n'existe, ce par quoi j'ai existé. Ce tu qui est moi, il ne se confond pas avec le tu relationnel qui m'a inscrit parmi les miens et dans la société. Il est certes ouvert vers l'altérité, non pas celle des autres humains, mais vers l'altérité de l'Autre. Je suis séparé, comme *moi*, à tout jamais. Mais je suis aussi séparé comme *tu*, à tout jamais, adossé à l'Altérité. Cela m'a

rendu à la fois capable d'entrer en relation avec d'autres mais m'a aussi revêtu d'une dignité inouïe, puisque je suis celui à qui l'Absolu s'est adressé. C'est pourquoi, en effet, « cela aucune persécution ne l'annulera ». Ce qui veut dire aussi la possibilité de rester disponible même pour ses bourreaux.

Dès lors, on peut comprendre pourquoi dire « tu » à un autre être humain peut revêtir une telle importance. En clair : nous pouvons tomber amoureux (et il y a mille manières d'aimer). Je peux discerner en l'autre sa singularité. En rigueur de termes, si tel est le cas, alors je devrais écrire que je découvre qu'il est moi, puisqu'il n'y a que moi à être moi. Mais non ! Et c'est là le prodige : découvrir la singularité de l'autre, c'est découvrir qu'elle n'est pas la mienne, quoique signifiant très exactement la même chose, le même rapport à l'Absolu. Vertige : il est possible de voir un moi qui n'est pas moi, toi. Il est possible de voir l'extériorité d'une intériorité, *comme telle*, comme intériorité. Cette manifestation inouïe est le corps de l'autre – on aimerait en voir plus. Tout l'érotisme de la nudité est fondé sur ce désir de voir la visibilité de l'invisible singularité là où le moi s'éprouve comme moi.

**I. Raviolo – Or on découvre ici un chemin poétique et spirituel très singulier – un *chemin sans chemin* qui passe par la forêt des mots, par un langage anonyme qui se transforme peu à peu en un dialogue fécond entre soi et soi – soi-même comme un autre : chemin « de moi vers moi », passage vers un accomplissement, une réalisation effective où il y va de l'authenticité d'une présence à soi, d'une pleine habitation de l'être. Présence d'absence car cette présence, pour s'ériger en sa réalité propre, éprouve cette pâque, ce dédevenir qui est le consentement à la perte (*Le grain de blé, s'il ne tombe en terre et meurt, ne peut pas porter de fruits*) : « *Il s'en alla et s'en vint, s'en vint, clopinant, se fit entendre, s'en vint bâton en main, s'en vint foulant la pierre, m'entends-tu, tu m'entends, c'est moi, moi, moi et celui que tu entends, que tu crois entendre, moi et l'autre – donc il s'en alla, on pouvait l'entendre, s'en alla un soir, alors qu'un certain nombre de choses avaient disparu, s'en alla sous les nuages, s'en alla dans l'ombre, la sienne et l'étrangère* ».**

En quel sens, Alain Cugno, peut-on dire alors que le poète renaît par le langage, qu'il retrouve son corps perdu dans le corps du texte, dans la chair des mots ; son identité devenue anonyme après la Shoah, retrouve une densité ontologique, une épaisseur d'être

**par ce dialogue dans la montagne, dans la roche dure et tendre de l'existence, qui, si notre désir est assez fort et beau, peut atteindre la cime. Alors jusqu'où peut-on dire qu'exister serait en quelque sorte son œuvre, sa création ?**

**A. Cugno** – Le langage est poétique en son essence même. Cela a un sens précis. Pourquoi, en effet, parlons-nous, que se passe-t-il lorsque nous prenons la parole ? Si nous parlons, c'est que nous avons quelque chose à dire. Mais qu'est-ce cela, avoir quelque chose à dire ? Je sais que j'ai quelque chose à dire, mais je ne sais pas encore ce que c'est. Pour le savoir, il faut que je le dise. Mais ce n'est pas du tout comme une boîte dont on ignore le contenu et qu'on ouvre pour le découvrir. Ce que j'ai à dire m'apparaît selon une modalité très spécifique, un frémissement, un chemin qui s'ouvre, la promesse que ce qui va être dit sera plus ou moins pertinent mais existe bien. Le geste par lequel je tente de m'emparer de cette pensée inchoative est justement de la dire. Faire attention à elle engendre la parole.

Il faut remarquer que les mots pour le dire ne sortent pas de moi, ils viennent vers moi. Ils se proposent comme dits par un autre qui pourtant est moi. La capacité de parler, de parler sérieusement, est donc avant tout la capacité d'écouter ce qui se murmure en moi et qui disparaît aussi vite qu'il était apparu, se réfugiant dans sa cachette dit Augustin dans le *De Catechizandis rudibus*. Je ne m'exprime pas, j'aurais envie de dire qu'au contraire, j'imprime en moi, je serre contre moi les mots qui me viennent. Mais les mots ne me viennent que parce que j'ai quelque chose à dire, c'est-à-dire que je suis en attente, je suis en quête, en manque de mots, parce qu'il y a en moi ce qui exige leur présence. Ce processus est considérable car il nous apprend que s'il est vrai, comme le dit Hegel, que c'est en mots que nous pensons, il y a autre chose que les mots dans le langage. Il y a cette attente qui est langagière mais non pas langage. Il y a du non langagier dans le langage. À y regarder de près, ce frémissement est un sentiment, une saveur. Le goût de la vérité. L'éclosion de la vérité en nous se donne sous la forme de l'exigence de trouver les choses visibles, sonores, palpables, olfactives et même gustatives qui entrent en résonance avec l'émergence du désir de vérité en nous.

C'est dire d'abord que si le langage est bien en nous la possibilité de la vérité, cette ouverture qui le constitue est bien plus vaste que le registre des mots. Elle est la capacité poétique d'exister. Elle concerne donc l'écriture et éminemment l'écriture poétique, mais aussi la vie quotidienne puisque tout peut se proposer pour donner corps au vrai, même, bien sûr, le goût d'un de ces petits gâteaux ronds qu'on appelle madeleines, trempé dans du thé. C'est dire ensuite que les arts plastiques tout autant que la musique ou la danse relèvent de la vérité. C'est dire enfin que, puisque l'éclosion de *la vérité, en nous*, se confond avec la perception du manque de l'origine qui nous a tutoyés, quiconque participe ainsi à la racine du langage est, au sens rigoureux des termes, régénéré, réengendré, ressuscité. Elle est le contact avec l'Autre.

**I. Raviolo – Or ce « détour par l'Autre », cette « sortie hors de soi », ne serait qu'une interrogation de Celan sur lui-même et sur la langue qu'il utilise : l'allemand. Deux de ces voix narratives utilisent en effet la langue populaire des juifs, certaines formes de judéo-allemand et de yiddish. Celan prendrait donc en charge son identité en rendant toute sa dignité au « langage des opprimés ». Alors, Alain Cugno, en quel sens peut-on dire que langage nous fait naître à notre existence propre, mais aussi la relie à toutes les autres ?**

**A. Cugno** – Tout, en effet, a commencé pour nous parce qu'on s'est adressé à nous – or cela a été fait dans une langue déterminée. Impossible de dire comment nous sommes entrés dans notre langue maternelle, mais le fait est que nous y sommes entrés. La langue, le français en l'occurrence, est l'une des possibilités de mon corps ainsi que marcher debout, manger avec un couteau et une fourchette, etc. Le français est, en termes aristotéliens, une *héxis*, un *habitus*, un savoir-faire. Tout savoir-faire est une possibilité du corps. Mais nul savoir-faire ne demeure dans le corps, il est au contraire tout entier orienté vers le monde, vers des objets comme l'*habitus* du violoniste n'a aucun sens sans son violon. Tout *habitus* est spatial. Ainsi le français est-il pour moi un milieu dans lequel je suis plongé. Je m'y déplace, j'y accomplis des choses, je peux

d'ailleurs aussi bien y trébucher ou m'y perdre. Cet espace bien sûr enveloppe encore les objets du monde et les qualifie. Ma langue transite les objets d'un certain style, détermine une certaine manière de les attraper. Les accents régionaux surdéterminent ce style, proposent une façon d'exister spécifique. Mais déjà Aristote le notait : le fait que nous parlions dans une langue déterminée tend à s'occulter. Nous avons le sentiment de parler, pas celui de parler en français – sauf, évidemment, dans le cas où nous rencontrons une autre langue. Et là, il se passe quelques phénomènes curieux. D'abord, nous n'éprouvons aucune surprise, nous nous apercevons que nous avons, dans notre pratique la plus spontanée du français, déjà abrité la possibilité de l'existence d'autres langues. Je pense que la première langue étrangère que j'ai rencontrée est l'occitan qui, à l'époque, s'appelait patois limousin. J'entendais, depuis ma chambre chez mes grands-parents, les matins de foire, les marchands monter leurs étalages s'interpellant. Je trouvais leur langage très beau, très chantant, incompréhensible ; mais à aucun moment je n'ai douté qu'il s'agissait bien d'une langue. De même que toute œuvre d'art certifiée, dans son apparence même, que d'autres œuvres sont possibles, de même toute langue, même si c'est la seule que nous connaissons, certifie qu'il en existe d'autres, ou plutôt dévoile dans son exercice même qu'elle n'est qu'une langue parmi d'autres aussitôt qu'elle en a l'occasion. Qu'ensuite la tendance soit de privilégier sa propre langue parce qu'il va de soi que sa propre culture est la seule légitime, la seule, en particulier, à discerner d'une façon correcte ce qui choque et ce qui convient, c'est une autre histoire, mais qui n'entache en rien le fait que toute langue parle déjà d'autres langues. Mais alors, de fil en aiguille, c'est dire que notre accès à une langue déterminée fonde la certitude qu'on peut être humain tout autrement que nous.

**I. Raviolo – Toute la question est donc bien de passer de l'objectif au subjectif : Comment fait-on pour acquérir sa singularité ? C'est une réflexion inaugurée dès *La Blessure amoureuse*, où vous écriviez que la maxime de Kant : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté soit une législation universelle » peut être renversée en « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté ne se réduise jamais à une législation**

**universelle, mais qu'elle inaugure toujours ta singularité. » Il s'agit d'exister comme un singulier, d'être soi dans le cadre du don. Aussi n'est-ce pas ce qui s'effectue dès lors que l'on transpose « la blessure amoureuse » dans l'horizon politique ? Par suite, en quel sens la solitude de l'existant désigne-t-elle le *summum* politique de la singularité ?**

A. Cugno – Curieusement il ne va pas de soi pour beaucoup, et c'est l'un des mérites de Michel Henry de l'avoir bien mis en évidence, que le *summum* du vivre ensemble soit, pour Marx, la capacité d'être un individu. Marx écrit dès *L'Idéologie allemande* qu'il appelle communisme tout ce qui s'oppose à ce qui s'oppose à l'individu. Là où les hommes sont vraiment humains, là aussi leur singularité est reconnue. Peut-on fonder une conception politique sur cette base ? Il me semble que oui.

La première question à poser est celle de l'essence du politique. Aristote peut servir de guide et en particulier *l'Éthique à Nicomaque* qui commence par affirmer que le but de la Cité est le bonheur et qui s'achève par l'affirmation que la meilleure vie possible est la vie théorétique, la vie de contemplation. Ce mouvement est vraiment génial, puisqu'il revient à dire que n'est véritablement politique que la Cité, la communauté politique, qui relativise le politique et dit qu'il y a plus qu'elle : la pensée. Alors il faut donc affirmer que le *summum* du politique est atteint là où les conditions institutionnelles et morales (au sens des mœurs) sont ordonnées à la pensée.

Dire « à la liberté de penser » serait un pléonasme, mais enfin il importe peut-être de le souligner : penser signifie en effet être le seul pôle d'autorité qualifié en dernier ressort pour déterminer le sens de son existence. En effectuant un certain nombre de courts-circuits, à mon sens, c'est là la pierre de touche de toute politique, de toute démocratie. C'est dire d'une part que le but de la politique est de permettre la solitude *à partir de laquelle* il est possible de parler publiquement ; Hannah Arendt a théorisé cela dans *La Condition de l'homme moderne*<sup>2</sup> en distinguant le domaine privé, espace de la pensée et de la prise de décision, et le domaine public, espace de la manifestation, de l'apparaître. Peu de choses seraient plus terribles pour la communauté politique que la disparition d'un des deux espaces. Il y a pourtant actuellement une tendance

lourde à refuser l'autorité de la singularité et à dire, *via* les médias, « Mais ce n'est pas du tout à vous de qualifier ce que vous faites ! C'est à nous, nous qui formons l'opinion publique ! Vous n'avez aucune compétence sur votre vie, mais, nous, nous savons le bien et le mal. »

D'autre part, ce serait un très lourd contresens de lire dans cette affirmation de la primauté absolue de la singularité une apologie de ce que la même opinion publique condamne sous le terme d'individualisme. L'individualisme accusé de tous les maux ne fait aucune place à l'individu, pas plus qu'au citoyen, paré, lui, de toutes les vertus – parce que l'un et l'autre, individu et citoyen, sont confondus dans le moins singulier des humains, le conformiste. Il est insignifiant, égoïste en tant qu'individu, obéissant en tant que citoyen. Hannah Arendt remarquait que les *seuls* Allemands à avoir résisté au nazisme étaient ceux qui s'autorisaient à juger par eux-mêmes (j'ai eu une étudiante allemande à qui son grand-père avait dit : « Je n'ai pas envie de te parler de ma guerre, je ne te dirai qu'une chose : "Pense par toi-même". ») Que l'opinion publique critique l'individualisme sous cette forme dévoyée est comique, parce qu'il existe le lien le plus étroit entre la puissance de l'opinion publique, le conformisme déguisé en individualisme et le néolibéralisme. Trop long à démontrer. Je me contenterai de rappeler que le père du néolibéralisme, Bentham, était aussi celui qui entendait fonder toute légitimité par le tribunal de l'opinion publique, *via* la presse.

En revanche, fonder toute politique sur sa capacité de permettre la solitude de la pensée est aussi donner une base à la solidarité. Pour le montrer, il faut remonter toute la filière, revenir vers ce que nous disions des langues : toute entrée sérieuse dans la langue est une mise au contact de la source de la singularité, c'est-à-dire de l'origine qui est mon origine et la tienne. Et de même que ce geste enseigne qu'il y a une pluralité de langues possibles, il enseigne aussi qu'il y a mille manières d'être humain tout autrement que la mienne – et que la bonne question à poser, devant quiconque, n'est jamais « À quelle catégorie appartiens-tu ? que je puisse éventuellement te dire ce que tu dois faire » mais « Qu'as-tu compris que je n'ai pas compris ? Qu'est-ce qui cherche passage en toi et comment l'accompagner ? »

**I. Raviolo – Plus que le mutisme qui tait la parole lorsqu'elle voudrait s'exprimer, le vrai parler naît alors sur fond de silence. Jean-Louis Chrétien, dans *L'Arche de la parole*<sup>3</sup>, avait cette belle expression, « l'hospitalité du silence », pour signifier ce fond du parler, sa source. Or, après vous avoir écouté, Alain Cugno, je dirais que l'existence comme geste singulier, prend chair dans ce phénomène du *maintenant-présent* qu'est la voix : l'appel et la réponse de notre dialogue rejoignent ainsi la communauté des hommes, là où la parole et le geste viennent s'unifier dans l'acte même d'exister, là où l'expérience du monde se rencontre avec autrui enracinant tout amour en un « tiers<sup>4</sup> ».**

## NOTES

1. *12 leçons sur le christianisme*, cité par Bernard Perret dans *Penser la foi chrétienne après René Girard*, Éditions Ad Solem 2018, p. 262.

2. Très mauvaise traduction du titre original *Human condition*, je suppose que ce choix provient de ce que le titre *La Condition humaine* était déjà pris par le roman d'André Malraux.

3. Jean-Louis Chrétien, *L'Arche de la parole*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1998, chap. III: «L'hospitalité du silence», p. 57.

4. Cf. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris, Éditions Vrin, 1992, p. 132 : «Dans la relation avec autrui, je suis toujours en relation avec le tiers. [...] Pour rendre possible une responsabilité pour autrui désintéressée, qui exclut toute réciprocité, il faut un tiers.»

# ROSELYNE DESGREMONT

## *L'existence sensible*

### 1. L'existence rendue sensible

Sumire écrit : « À travers l'écriture, je renouvelle quotidiennement l'affirmation de mon existence. » (Haruki Murakami : *Les Amants du Spoutnik*, 1999, collection 10/18, p. 173).

Quel rapport le sujet entretient-il avec « son » existence ? Quel besoin éprouve-t-il de l'affirmer et de réitérer cette affirmation ? Exister n'est-il pas de l'ordre du fait, au point que qui pense sait à tout le moins, cela est évident, qu'il existe ?

Pourtant nous sentons bien qu'un frisson d'incertitude fait ondoyer et la pensée, et l'existence. Qui pense se parle intérieurement. Quel besoin avons-nous de dire, ou de coucher nos pensées sur le papier, ou de les répercuter à tout instant par voie téléphonique ? Manifestement, le sujet qui recourt à des signes audibles ou visibles, se donne de quoi les percevoir ; il devient, par l'ouïe ou la lecture, le témoin de ses propres pensées. Comme si, senties, ces pensées existaient, et alors d'autant plus nous-mêmes. L'héroïne de Murakami écrit et se relit : c'est un acte qui l'assure de son existence. Notre existence doit se montrer, être rendue plus sensible. Elle se prouve. L'existence devient « son » existence, prouvée parce qu'éprouvée et perçue ; comme si, sinon, nous risquions le rien. Le « je » est juste un petit mot qui indique la place d'un être qui parle ou pense, mais sans rien dire de ce qui il est. De même, l'existence, bien sûr est le cas, mais c'est un presque rien, indescriptible lui aussi. Un « on ne sait quoi » est ce « je », et cette « existence ».

En un sens, que nous puissions dire « je pense, je suis, j'existe », il n'y a rien de plus beau, c'est comme un cadeau de la vie, car nous aurions pu n'être point. Mais en un autre sens, qu'est-ce qu'un point sans extension, qu'est une lueur qui scintille un moment sur fond de ténèbres ? Et chaque être humain tente, comme Sumire, de trouver les signes qui lui permettront, de jour en jour, d'affirmer « son » existence, de la sentir, non seulement du dedans, comme quand Aristote dit : nous sentons que nous sentons, nous sentons que nous vivons, et cela est en soi une bonne chose, c'est un plaisir ; mais aussi par le biais de « preuves » d'existence, d'écrits, d'images, d'œuvres, de manifestations de soi posées au dehors.

La raison de la nécessaire transformation du fait que j'existe en reconnaissance et affirmation de mon existence ne tient-elle pas à une dialectique de l'être-soi et de l'être-avec ? Dans sa magnifique page de définition de la *philia*, – mot qui signifie l'affection, l'amitié, l'amour tout ensemble, dans l'*Éthique à Nicomaque*, 1170a28 sq. –, Aristote n'écrit pas en « je » ; et il substitue rapidement à des propositions comme « celui qui voit sent qu'il voit, celui qui entend sent qu'il entend... » des énoncés formulés en « nous » : nous nous sentons voir, entendre, vivre, nous nous sentons penser ou exister, car « exister, *to einai*, signifie en effet sentir et penser » ; et ce « nous » est très précis et précieux : nous « con-sentons », (*synaisthanomenoi*) autrement dit, nous sentons ensemble ou plus exactement l'un sent « avec » l'autre : avec celui ou celle qui est à ses côtés. Nous sommes-avec, sentons-avec, pensons-avec, moi avec mon ami, *heteros autos*, autre moi-même ; lui avec son ami, moi qui suis son autre lui-même. C'est alors que la vie nous est véritablement douce. Alors nous pensons, nous existons, nous philosophons, autrement dit nous dialoguons.

Jamais en effet un philosophe n'aurait pu imaginer que l'on veuille métaphysiquement prouver l'existence d'autrui ! Quelle folie, qui découle tout droit du fait de débiter sa réflexion par un « je pense, je suis ». Non, nous con-sentons, nous con-pensons, nous consommes, C'est dès que le « je » est posé comme principe, que la séparation de chaque individu d'avec tous les autres provoque un effondrement central de son âme, et creuse un gouffre de soi à soi. En effet, l'ami lui manquant pour vivre, sentir, penser « avec », l'amitié avec soi, la

communauté de vie entre soi et soi est dissoute ; la conséquence fatale en est que du « je pense, j'existe... », chacun ayant perdu la relation intime de soi à soi, en vient à se conduire comme Sumire, à se demander : comment affirmer ma pensée, mon existence, comment les confirmer ? Husserl affirme que le point de départ de la vraie philosophie est là, dans la démarche cartésienne ; cette philosophie du « je » serait bien non-platonicienne, puisque, méthodiquement, elle perd par suspension ou « époché » le monde, les autres vivants, les langues, tous les autres hommes, se gardant de dire qu'ils sont. Dès lors, « je suis, j'existe, je pense » dans une sorte d'isolement fatal, puisque la conscience mise à l'isolement, est bien incapable de sortir de l'île qu'elle a inventée. Mais est-ce là de la philosophie, ou n'est-ce pas une robinsonnade, la fabrique du roman du je esseulé dans un monde frappé d'irréalité, qui apparaît aussi soudainement qu'il disparaît ? La phénoménologie est une erreur philosophique dès ses racines, marquée d'extravagance et de stérilité. Le lieu de pertinence pour le « je » esseulé est romanesque.

Murakami le souligne. Miu, qui avait emmené Sumire en voyage, décrit les choses ainsi :

*Nous étions de merveilleuses compagnes de voyage l'une pour l'autre, mais en fait à la façon de blocs de métal solitaires, chacun suivant sa trajectoire. Vu de loin, cela paraît aussi beau qu'une étoile filante, seulement dans la réalité, nous ne sommes que des prisonniers, enfermés dans nos habitacles de métal respectifs, incapables d'aller où que ce soit. De temps en temps, les orbites de nos satellites se croisent, et nous parvenons enfin à nous rencontrer. Nos cœurs réussissent peut-être même à se toucher. Mais juste un très bref instant. Sitôt après, nous connaissons de nouveau une solitude absolue. Jusqu'à ce que nous nous consumions et soyons réduits au néant. (op. cit., p. 155-6).*

Au lieu que nous vivions en êtres nés d'une mère, ayant tété son sein, nous étant accrochés à son dos, à sa main, nous lovant dans la chaleur de sa peau, et passant ainsi de proche en proche une vie toujours vécue « avec » d'autres, chacun connaît le sort paradigmatique de la chienne Laïka, envoyée seule dans l'espace, condamnée à mourir de faim, de soif, de solitude, et pourquoi donc ? Et à quoi bon ? Solitude forcée, mort, néant, pour rien.

Qui est seul se retrouve comme le prisonnier qui tape sur les murs de sa geôle dans l'espoir d'entendre des coups en réponse ; ou comme Boèce qui, parce qu'il a heureusement reçu feuilles, plume et encre, a pu composer *Consolation de la Philosophie*, dame qu'il convoque et

avec qui il dialogue, Sumire tape sur le clavier de son ordinateur pour affirmer son existence. Comme s'il y avait, dans la solitude, une incertitude fatale, et que le chemin de soi à soi soit long et difficile, et parcouru dans le doute. Qui est seul entretient certains doutes, extravagants, mais qui sont bien là, sur l'existence. Qu'est-ce qu'un monde sans autrui ? L'expression-même est absurde, aussi Robinson dans son île travaille-t-il, bâtit-il, légifère-t-il pour ses nombreux sujets fictifs, raconte Tournier.

L'humanité était toujours déjà là, et la langue, et tout ce que nous sentons. Nous vivons et philosophons en « nous » ; et non pas en « je ». Le « je » est littérature.

Aussi Wittgenstein dit-il, dans *De la certitude* (220) : « L'homme raisonnable n'a pas certains doutes ».

Notre existence de fait est incessamment sentie, parce que, dès le début, nous vivons et parlons avec d'autres vivants, dans un milieu. Notre existence a toujours déjà été réelle.

## 2. L'existence sensible en elle-même

Descartes, tant qu'il ne se reconnaissait que comme un sujet qui pense, disait : je ne peux pas répondre que ce sont mes parents qui m'ont mis dans l'existence. Tiens donc ! Mais comment pourrait-il maintenir cette identification à un pur esprit ? Qu'est-ce qu'un esprit, qu'est-ce qu'une pensée ? Est-ce quelque chose d'idéal, d'incorporel, d'insensible ? Y aurait-il eu un temps où, avant de coucher en latin les pensées qu'il avait eues, Descartes les aurait conçues en son esprit sans aucune formulation ? Peut-être, puisqu'il dit que l'esprit pense toujours, que l'enfant qui se forme dans le ventre maternel pense déjà. Mais alors, que sont ces pensées sinon des sensations, et des sensations qui déjà se lient, se suggèrent les unes les autres ? Une langue de signes s'élabore chez le fœtus, telle que chaque sensation est un signifiant pour une autre sensation qui se fait alors son signifié. Dans le ventre maternel, sont perçus des mouvements, des sons, des goûts ; et l'un suggérant l'autre, le petit attend et anticipe la sensation suivante. Évidemment, ensuite, dès les premiers mois de la vie, l'enfant associe, coordonne ses mouvements moteurs et les taches colorées qu'il voit, des mots entendus et des sensations tactiles, des odeurs avec les goûts en bouche qui leur succèdent, etc. Et, il faut le souligner, les paroles entendues font partie de cette première langue naturelle sensible. Penser

n'a jamais été « sans sensation », loin s'en faut : il y a « image acoustique », « image visuelle », « image gustative », etc. dans toute pensée. Il faut que peu à peu la « conception » se fasse aussi ; que l'odeur de pomme ne fasse pas que suggérer son goût en bouche et que déclencher la salivation, mais que, à entendre le mot « pomme », l'enfant pense à un genre d'existant qui rassemble certaines sensations (couleurs, formes, lisse, odeur, goût, etc.) : ce que les scolastiques appelaient un « concept » et les philosophes des Lumières « une notion ».

Or donc, penser suppose les langues naturelles et conventionnelles, élaborées et pratiquées par une communauté d'êtres.

Qui n'a dans son souvenir la définition que Platon avait proposée de la pensée : « un discours que l'âme se tient elle-même tout au long sur les objets qu'elle examine, *logon on auté pros auten é psuché diexerkhétai péri to skopé* » (Théétète, 189e), à savoir une suite de propositions qui s'enchaînent, se répondent, et portent sur un objet différent d'elles, qu'elles désignent ou signifient ou manifestent ? Penser, même en-deçà de l'expression verbale et écrite, n'est pas une action instantanée et fulgurante : c'est une activité qui se déroule avec une certaine vitesse, selon un rythme propre ; le discours intérieur est fait de propositions, qui comportent des voyelles longues ou brèves, des pauses et des silences, tout simplement parce qu'il y a une association entre quelque chose d'intelligible et quelque chose de sensible ; la notion même de « *logos* » ou proposition impose que jamais l'intelligible n'existe à part, séparé du sensible, ni le sensible ne se présente à l'état brut, coupé de l'intelligible. Que la pensée existe, oui, nous n'en doutons jamais : justement parce qu'elle est sensible ; nos pensées sont ce qui nous apparaît en nous, nous les sentons, les écoutons : c'est quasiment le premier phénomène, dont nous éprouvons de jour en jour l'indépendance.

Comme « *logos* », qui se justifie d'un système de signes, et sensibles et conçus, je suis, j'existe, a en quelque sorte comme preuve intime les pensées : elles sont senties, elles existent. Elles sont diverses et nombreuses. Et elles ont toujours pour sens ou signification autre chose qu'elles : le cercle dont nous avons idée, l'arbre que nous avons vu et touché, la lavande dont nous avons d'abord reçu le parfum, le sentiment que nous disons en poète.

Cette évidence de la visée d'un autre est exprimée par le fait que le verbe grec « savoir » est exactement « avoir vu ». Et de là vient que Théétète de son propre mouvement définissait la

science par la sensation, pressentant que la distinction de ce que l'on sent et de ce que l'on conçoit n'est pas source de distance mais que l'un ne va pas sans l'autre.

Qu'est-ce qui est prérequis pour que l'existence (sensible) soit ? La pensée, elle-même sensible. Et pour que la pensée, sensible, soit ? Ce qui était prérequis, c'était un organisme qui sente et mémorise le singulier : Socrate rappelle à Théétète qu'il avait dû « voir » la camardise propre à ce jeune mathématicien, en tant qu'elle était singulière, différente de toutes les autres, qu'il avait dû la mettre en mémoire pour reconnaître ensuite Théétète, (*Théétète*, 209c) ; il avait dû « entendre » ce nom propre, classificatoire, pris à la langue grecque, qui elle, avait un trésor de noms communs pour dessiner espèces et genres, de verbes pour dire ce qui arrive, ce que l'on pense ou fait ou dit, de noms propres pour désigner les individus. Il y a dans ces deux à la fois les sensations et les concepts ; tout énoncé fait la relation entre le senti absolument singulier et unique, et le conçu à chaque fois, qui est général. Je pense l'idée de cercle, et je trace ce cercle de tant de centimètres de rayon sur une feuille : le cercle est conçu, tracé, perçu, il est une image et il est une mémoire. Et celui qui énonce une proposition, donc pense, énonce que le prédicat est dans le sujet : Théétète, cet individu unique, est un jeune mathématicien grec qui... etc. (et là nous énonçons des genres). Intelligibles et sensibles sont tous les signes, dont ceux des langues. Et les langues sont dans le monde, avant que chacun ne pense.

Si était requis l'organisme, alors les parents et les autres vivants l'étaient aussi ; si était requise la langue, la communauté qui la parlait l'était aussi, et donc le monde dans lequel cette espèce d'êtres existe ou vit et communique avec les autres.

Monde, vivants, langues : tout devait être là pour que nous existions. Exister est coexister. Exister est un fait, senti, ressenti, con-senti.

### **3. Explique-t-on un existant par une perception distincte ?**

La sensation, comme phénomène intérieur, voire intime, cette sensation que nous sentons ou dont nous avons le sentiment, si elle fait preuve (d'existence) pour elle-même, pourrait, dira-t-on, aussi se limiter à elle-même. Ce qui est autre qu'elle et la déclencherait, à savoir une

sensibilité organique ébranlée, ce dont elle se fait signe et qui serait autre qu'elle (le parfum, la couleur, le lisse... d'une rose par exemple) et qu'elle indiquerait, n'aurait pas d'existence attestée. Notre sensibilité est ténébreuse : la vision des couleurs, l'audition des sons... n'indiquent rien de ce qui se passe dans nos récepteurs, nerfs ou neurones ; c'est une part cachée. De plus, une sensation « distinguée », comme l'appelle Leibniz, est comme une figure qui se détache sur un fond indistinct de petites perceptions qui, tout en étant là, sont à peine conscientes. Et, en un sens, même si chaque sensation est signe d'autre chose qu'elle-même, comme de cette rose-là, devant moi, elle ne fait pas directement « preuve » que la rose existe. Ce qui nous permet de ne pas bloquer l'existence sur « la » sensation, en un sens, c'est juste le multiple, que le « pluriel » exprime. En effet, comme « nous » avons « des » pensées (sensibles/intelligibles), de même nous avons « des » sensations, diverses et variées dans un même genre, et de plus hétérogènes, puisque nous avons cinq sens, qui ne nous donnent pas les mêmes sortes d'informations. Si une perception présente une unité, c'est sur fond de beaucoup de petites perceptions. Et une perception d'un seul genre, par exemple seulement visuelle, serait parfois l'objet d'un doute si elle restait unique. Il ne faudrait pas dire : si « une » sensation existe, alors aussi le sujet sentant et l'objet senti existent ; mais si « une » sensation a lieu, elle ne fera preuve d'existence que si, et seulement si, d'autres sensations ou s'ajoutent à elle ou la confirment dans d'autres registres. Ainsi un phénomène purement optique, comme un arc-en-ciel, n'est-il pour chacun confirmé qu'en tant que d'autres personnes auprès de lui l'aperçoivent aussi : car il n'y a aucune chance qu'en outre nous le touchions ou passions sous sa voûte ! Mais un sujet seul, s'il a senti l'odeur d'une rose, pourra confirmer cette odeur, et qu'elle fait signe vers l'existence d'une rose, s'il peut voir la rose, la contempler, la toucher, la cueillir, la dessiner, etc. : la rose existe, si je l'ai sentie, vue, touchée, et pourquoi pas, même, « goûtée » !

Exister ne serait pas exactement être senti, si une sensation devait être unique et isolée. Leibniz tire argument de « l'accord » des sensations ; il souligne que, ayant l'une, nous prédisons une ou des autres : ayant perçu l'odeur, nous prédisons la figure vue, ou le goût en bouche ; notre expérience a primitivement dépendu de ces liens-là, chez nous comme chez les bêtes, en-deçà même d'un raisonnement en bonne forme. Il parle des « consécutives » des empiriques que nous sommes tous. Le chien, ou entend le son du violon, ou voit son maître lever le bras : si sa mémoire a associé en une fois ce son ou cette vision à la douleur d'être

battu, il déduit et conclut : il se sauve ! La constitution de l'expérience est indispensable à la preuve d'existence des êtres dans le monde.

Leibniz parle de « congruence ».

*Cette longue chaîne d'observations établies le plus possible à dessein et avec discernement n'a certes pas coutume de se présenter ni dans les songes, ni dans les images qu'offrent la mémoire ou l'imagination, choses dans lesquelles l'image est la plupart du temps ténue, et disparaît à l'examen. Un phénomène sera congruent, lorsqu'il se compose de plusieurs phénomènes dont on peut rendre raison les uns par les autres... ; il sera, ensuite, congruent, s'il conserve la coutume d'autres phénomènes qui se sont souvent présentés à nous, de telle sorte que ses parties aient la même situation, le même ordre, le même résultat que les phénomènes similaires. Autrement ils seront suspects, en effet si nous voyions des hommes se mouvoir sur les hippogriffes de l'Arioste, nous douterions, je crois, si nous rêvons ou veillons.* (« Comment distinguer les phénomènes réels des imaginaires », Leibniz : *Discours de métaphysique et autres textes*, Éditions GF, p. 194)

Nous pensons, nous existons ; existent nos sensations, pensées, etc. ; existent les autres êtres, car « Il existe une pluralité d'esprits, outre le nôtre. » (*Ibid.*, p. 197) ; et existe le monde extérieur, nous en sommes certains, quand la congruence est là : autrement dit quand il existe une relation entre les choses qui assure à la fois leur identité et leur différenciation dans l'espace et le temps.

« Il faut que tous les existants aient commerce entre eux. » (Leibniz, *ibid.*, p. 197) La sensation montre ce commerce : car si toute existence est sensible, comme chaque sensation en suggère une ou des autres, alors les esprits qui sentent ou perçoivent, les choses sensibles ou perçues, existent. Berkeley l'avait exprimé sous la forme : exister c'est ou percevoir ou être perçu ; être un esprit ou une idée ou une chose.

#### 4.

En un sens, la neurologie contemporaine confirme que l'existence sensible pré-requiert un monde sensible, les vivants, les autres sujets humains, ainsi que le langage et l'expérience. Un monde de sensibles doit exister, pour qu'une sensation fasse preuve d'existence selon sa

corrélation qu'elle manifeste ou non avec le réseau sensoriel. En effet, des personnes devenues aveugles, ou qui vivent enfermées dans un milieu pauvre en autres vivants, en objets, en événements, sont très souvent victimes d'hallucinations visuelles, auditives, olfactives, etc., comme si l'activité cérébrale s'affolait, tournait et à vide et à plein régime, inventant alors des sensations déréelles, déconnectées de l'expérience. On a parlé du syndrome de Charles Bonnet, naturaliste suisse du XVIII<sup>ème</sup> siècle ; il a transmis les observations d'un certain Lullin, devenu presque aveugle, et dont les hallucinations se superposaient à des visions partielles de ce qui était devant lui. Un jour, il note qu'un mouchoir bleu apparaît, flotte un temps dans son champ de vision, puis disparaît... ; ou encore, alors que ses deux petites-filles sont en visite chez lui, il voit venir de la gauche deux jolis cavaliers, magnifiquement habillés ; il les salue, il en parle à celles-ci ; or elles lui assurent qu'il n'y a personne, et de fait, « les images de ces deux jouvenceaux disparaurent en un clin d'œil. » (Oliver Sacks, *L'Odeur du si bémol*, p. 21).

Une privation sensorielle importante suffit à nous perturber très gravement :

*Les kyrielles d'hallucinations brillamment colorées qui finissent par consoler ou tourmenter l'individu confiné en cellule d'isolement ou enfermé dans le noir ont reçu un nom spécial : c'est ce qu'on appelle « le cinéma du prisonnier. »* (Oliver Sacks, *L'Odeur du si bémol*, p. 49).

Cela met en valeur que normalement, nos sensations sont liées et ajustées entre elles, comme connectées et réglées par un travail cérébral qui nous est inconscient, mais qui a besoin de la variété des informations et de la modification des messages sensoriels. Il faut que le milieu perçu soit varié, complexe, changeant ; car la monotonie sensorielle suffit à déclencher des hallucinations.

« Les navigateurs qui scrutent les mers étales à longueur de journée “voient des choses” (en entendant éventuellement des bruits) ; il en va de même des voyageurs qui parcourent des déserts où rien n'accroche le regard. » Des conducteurs de camions sur routes désertes percutent des fantômes. (*Ibid.*, p. 49). Une personne anosmique parfois sent intensément des odeurs.

Les caissons d'isolation sensorielle inventés dans les années soixante, en supprimant le tactile,

le visuel, l'auditif, le goût, les odeurs, ainsi que tout mouvement, et de plus tout contact social, modifiaient profondément l'état de conscience des sujets : ils croyaient que leurs membres étaient absents, déformés, mal placés, ou aussi nombreux que ceux des dieux de l'Inde, ils entendaient des voix, voyaient des lumières, etc.

Leibniz disait qu'une existence trouve sa raison dans une autre existence ; et pour lui, la première existence, dont dépendaient toutes les autres, était celle de Dieu. Rien n'existe sans raison, et Dieu est la raison première. Mais l'appel au nom de Dieu, il en conviendrait en partie, est toujours un refuge, une solution magique ou merveilleuse. « Dieu existe, donc le monde, donc nous, etc. » Mais qu'entend-on par Dieu ? Est-Il un créateur démiurge, ou les premières minutes de l'univers s'expliquent-elles par des états de la matière ? Le nom propre « Dieu » de toute façon se donne à un être tel que nous n'en saurions jamais avoir une confirmation sensible. Par principe, Il n'est pas sensible. Ce n'est jamais que sous l'effet d'une fureur poétique qu'il est parlé de la main, du corps, de la face, de la parole... de Dieu ; ou alors c'est dans une fable cinématographique qu'Il prend figure d'une grande pierre noire qui parcourt l'espace. Mais toute image est trompeuse.

Si exister est toujours exister sensiblement, nous sommes tentés de dire : l'insensible in-existe, et c'est une raison d'écrire le nom de Dieu sous rature.

Les univers, les galaxies, les planètes, les comètes, les étoiles... sont. Nous en avons des preuves et visibles, et tangibles, de la vue du ciel étoilé aux images envoyées par des satellites, les sondes spatiales, etc. Le monde existe, c'est la première chose à poser. C'est de cette existence-là que chaque existant est une toute petite partie. Oui mais il faut bien avouer que c'est un peu court. Car nous sommes contraints par la pensée, par l'imagination scientifique, de postuler des existants qui nous sont parfaitement insensibles. Notre sensibilité, même équipée, a ses propres limites, même nos engins spatiaux ne parcourent qu'un espace déterminé encore par le point de départ et d'arrivée qu'est la Terre, par la durée d'un trajet qui a sens pour nous.

Dans son texte : *Du moyen de distinguer les phénomènes réels des imaginaires*, Leibniz rappelle qu'en plus des « choses qui apparaissent » existent des « choses qui n'apparaissent point et se peuvent toutefois tirer des premières. » (*Discours de métaphysique*, Éditions GF, p. 196). En effet, nos langues n'associent pas que des sensibles entre eux, ou des sensibles à des notions,

mais encore, elles doivent disposer de mots qu'on avait appelés un temps « signifiants flottants » pour parler d'existants virtuels, indéterminés encore, mais possibles ou probables ; dans notre langue, l'adjectif « noir » joue ce rôle. Pour rendre raison de phénomènes gravitationnels dans un univers en expansion, les astronomes postulent « des trous noirs », « une matière noire », « une énergie noire », etc. Comme le « noir » est la couleur de ce qui ne nous renvoie pas la lumière, de même une matière qui ne nous envoie aucun message, mais qui doit nécessairement exister, est appelée « noire ». Nous ne connaissons qu'une très petite partie de la matière de l'univers. De même que dans le ciel étoilé nous ne percevons qu'une infime partie, la lumineuse, mais que le ciel est pour l'essentiel ténèbres, de même nous comprenons bien qu'une théologie négative comme celle de Denys l'aréopagite posant l'antériorité de la Ténèbre sur la lumière met le doigt sur une évidence, et que, de façon analogue, les astronomes posent les êtres « noirs » comme beaucoup plus massivement existants que les sensibles.

Et Leibniz avance que, si dans le monde que nous percevons « tous les esprits ont commerce entre eux », il est possible qu'ailleurs existent d'autres esprits sans aucun commerce avec les nôtres. Nos cultures ont inventé des « extra-terrestres », fantômes d'esprits incarnés et dont rien n'empêche en droit l'existence au-delà de notre portée ; nos schèmes imaginaires sont devenus très stéréotypés parce que nous sommes avides de communication avec ces E.T., et il vaudrait mieux s'en tenir à cette certitude que des esprits comme des matières insensibles à nous existent. Des existants ne nous apparaissent pas. Ainsi avons-nous su mettre en évidence une distance temporelle inouïe, qui ne consiste qu'en très grands nombres, entre la naissance de l'univers et ce que nous en percevons présentement et localement, et nous prédisons aussi des temps ultérieurs sur des temporalités immenses, bien-au-delà de ce que nous pourrions jamais connaître dans la suite de nos temps dans notre espace terrestre. La pensée, la science travaillent au décentrement de l'humanité.

# JEAN-FRANÇOIS RIAUX

## *Jaspers (1883-1969) : De la phénoménalité empirique à la phénoménalité existentielle*

C'est comme médecin assistant à la clinique psychiatrique de l'Université de Heidelberg que ce grand penseur allemand a amorcé sa carrière : après avoir publié en 1913 un grand *Traité de Psychopathologie générale*, il s'attache à cultiver son attrait pour la philosophie, aussi se vouera-t-il à son enseignement à partir de 1921, enseignement suspendu en 1937 par le régime nazi. À la suite de l'effondrement de l'Allemagne hitlérienne, il reprendra en 1945 son activité universitaire. Déçu par la mollesse de la politique de dénazification, il acceptera en 1948 l'invitation d'aller enseigner à l'Université de Bâle et renoncera à sa nationalité.

Dans son ouvrage de 1932, intitulé *Philosophie, Orientation dans le monde, Éclairement de l'existence, Métaphysique*, Karl Jaspers indique clairement que toute interrogation portant sur ce qu'on nomme communément « réalité » nous expose à des situations où l'on se heurte à des limites que ni la science ni l'expérience en général ne peuvent franchir : elles ne sont d'aucun secours pour rendre compte de « ce qui apparaît en tant qu'il apparaît ». C'est à la limitation de son savoir et de sa propre liberté que le sujet se trouve renvoyé, il éprouve dès lors son être-au-monde comme *Existenz*, c'est-à-dire comme ce que seule une phénoménologie de l'existence peut éclairer ; ce que le titre complet de *Philosophie* laisse supposer puisqu'il inclut l'expression « *Éclairement de l'existence* ». Bien entendu, Jaspers, eu égard à la notion même de phénoménologie, a d'illustres prédécesseurs. Au demeurant, il est à peine utile de rappeler que Kant fut le premier à nous inviter à nous détacher de l'acception ordinaire du mot

« phénomène » entendu comme « ce qui apparaît aux sens » (comme dans l'expression *phénomène météorologique* » désignant un événement ponctuel retenant l'attention d'un observateur quelconque). Le philosophe de Königsberg subordonnait *in fine* tout donné sensible au statut qu'il a prêté à notre faculté de connaître en général ; grâce à lui, on passait d'une simple dénomination d'un événement plus ou moins saillant pour le sujet percevant à une conception de la connaissance tenue pour étant elle-même *phénoménale*, du moins dans sa prétention à promouvoir un savoir objectif (puisque, selon Kant, quand on se porte au-delà du champ circonscrit par une telle connaissance, toute prétention à l'objectivité disparaît, du *wissen* on bascule dans le *glauben*). En bref, Kant se fixait une perspective purement *gnoséologique* dans le discours qu'il tient sur la *phénoménalité*. Ses successeurs, essentiellement ce qu'on nomme « l'idéalisme allemand » et le mouvement philosophique initié par Husserl, vont renouveler l'acception à conférer à la phénoménalité ; la compréhension et l'extension de cette notion s'en trouveront enrichies ; quelle est la part proprement jaspersienne de cet enrichissement ? C'est à cette question qu'il nous faut brièvement répondre.

Jaspers est porté par cette intuition que toutes les situations existentielles authentiques portent vers un point de bascule où se joue quelque chose de conflictuel où ma liberté (celle du choix) doit se saisir d'elle-même : l'homme se découvre alors comme détenteur d'une liberté totale que Jaspers définit comme « fidélité à soi-même ». Or, exister, c'est consentir à cette fidélité à « l'être-soi », c'est s'engager à le faire éclore ; ce que, selon l'expression de l'auteur, les « situations-limites » (comme les plus lourds conflits de devoirs, par exemple) font valoir intensément : elles sont comme autant d'événements par lesquels, au cœur des pires tensions, une phénoménalité spécifique se fait jour, celle qu'on nomme avec l'auteur « phénoménalité *existentielle* » et qu'on va tenter d'illustrer, expression même d'une liberté qu'on ne peut plus rabattre sur le champ de la seule phénoménalité *empirique*.

Évidemment, le plus souvent, je ne peux choisir les modalités de mon existence que dans un périmètre étroit ; l'homme qui aspire à l'accomplissement de soi dans une liberté assumée reste toujours en partie prisonnier d'appareils, comme l'appareil d'État ; s'il trouve des raisons, au nom de sa liberté, de s'en prendre à lui, il s'expose à de grands risques (comme celui de la déportation en ce qui concerne Jaspers). Le sujet n'a finalement souvent le choix qu'entre la révolte stérile et le consentement *morose* (terme propre à Jaspers), bref, convenons

que l'expérience humaine lorsqu'on l'envisage avec lucidité est souvent une expérience de l'échec (cf. Julien Sorel dans *Le Rouge et le noir*, Meursault dans *L'Étranger*, Kaliayev dans *Les Justes*...). Liberté et réalité sont difficilement conciliables ; à l'idéalisme hégélien qui promeut une unité synthétique propre à concilier les contraires, Jaspers oppose une pensée du paradoxe, met en avant l'échec de la logique, la force desséchante de la science, quadrillant la seule phénoménalité empirique, il souligne nos déchirements et invite cependant à les dépasser, indiquant par là qu'exister, c'est en quelque sorte tourner le dos à cette phénoménalité.

### Quelques éléments d'introduction à la notion d'existence chez Jaspers

Dans son premier ouvrage, *La Philosophie*<sup>1</sup> (1932), Jaspers montre tout d'abord les limites de la connaissance scientifique et (ou) objective. En gros, il entend souligner que dans les sciences, tout ce qui est approché se trouve assujéti à une exigence d'explication qui enveloppe la chose appréhendée d'un point de vue extérieur, en d'autres termes, la raison « objectivante » a pour objet privilégié la *phénoménalité empirique* elle-même. Mais je ne puis par ce biais comprendre l'être que je suis moi-même, parce que je ne puis me comprendre moi-même que de l'intérieur, dans la prise de conscience de mes propres possibilités. La tâche de l'élucidation de l'existence est par conséquent de mettre tout individu sur le chemin de son *être-soi*, celui qu'on nomme, à dessein, le chemin de la *phénoménalité existentielle* dont il doit prendre conscience et qu'il est le seul à pouvoir actualiser, la difficulté pour nous étant d'apprécier ce qui « apparaît » en propre, en rappelant que, dans ou à travers cette *Erscheinung* ou apparition, quelque chose se manifeste.

Ce que peut être l'homme de façon *authentique* n'est pas encore donné avec son simple « être-là »<sup>2</sup> empirique, mais c'est la tâche qu'il doit accomplir lorsque, tout en ne pouvant nier sa réalité empirique, il la dépasse cependant.

L'existence (*Existenz* ou l'être-soi/*Selbstsein*) est donc chez Jaspers tout ce qui constitue essentiellement mon moi, à la différence de tout ce qui ne m'appartient qu'extérieurement, qui peut être échangé (mes biens, mes avoirs, mes fonctions...) et dépend de conditions que je n'ai pas moi-même posées, ordre de la *phénoménalité empirique*. Il s'agit là des conditions préexistantes de type naturel, culturel ou historique. Mais, quoi qu'il en soit de ces conditions, chacun, selon Jaspers, *décide* pour lui-même de ce qu'il est essentiellement, ce qui

donne voie à ce qu'on a nommé la *phénoménalité existentielle*. Jean-Paul Sartre se fera l'écho d'une telle thèse en soulignant – par exemple dans *Huis clos* – comment chacun décide pour lui-même, y compris de sa propre lâcheté (comme Garcin).

Jaspers convient qu'en règle générale l'homme semble aspirer à vivre volontiers dans la quiétude assoupie des conditions extérieures qui lui semblent aller de soi, il a donc besoin d'une *impulsion* particulière qui le confronte à sa propre existence (« *Existenz* »). Cette impulsion peut être fournie par la confrontation à des *situations-limites* : le combat, la mort, la souffrance (par exemple, ce qu'endure un Saint-Exupéry dans *Terre des hommes*), la faute, le serment, le sacrifice <sup>3</sup>. L'épreuve des situations-limites révèle que l'attachement aux conditions extérieures est superficiel et peut se rompre à tout moment : on se trouve alors radicalement rejeté sur soi-même, éprouvant sa propre existence comme point d'ancrage des valeurs les plus hautes – ou de la pire médiocrité (comme Fernand Cazenave confronté au trépas de son épouse dans le roman *Génitrix* de François Mauriac).

### **Caractérisons rapidement ce que recouvre la phénoménalité empirique elle-même.**

Ce terme renvoie à ma réalité en tant qu'être-là accessible à la rationalité « objectivante », à ses outils, il renvoie aussi à tous les objets mondains (ou « monde »), lesquels restent toujours disponibles à un degré d'intelligibilité que ma pensée peut mobiliser, voire produire, à condition de se soumettre aux lois identifiées en leur sein : « Appelons *monde* l'ensemble de tout ce qui peut s'offrir à moi lorsque je m'oriente par le savoir, en tant que contenu connaissable (*wissbarer Inhalt*) pour chacun de façon contraignante <sup>4</sup> ». Considérons, par exemple, cette feuille accrochée à la branche que je perçois : en tant qu'objet de perception, elle est toujours particulière ; elle est cependant perméable à mon entendement, faculté permettant que « je m'oriente par le savoir » dit Jaspers, en ce sens où, fort de la taxinomie arboricole acquise, je peux déjà la repérer comme feuille simple à limbes découpés (marronnier) ou à limbes non découpés (charme) ; si elle relève de cette dernière famille, selon qu'elle est entière, dentée ou denticulée, je vais pouvoir la ranger (« l'orienter ») dans une famille précise (charme, chêne, merisier etc..) ; je la place alors sous du général. En bref, la perception, toujours particulière, s'abolit tôt ou tard, dans la science à vocation universelle. Dans le fond, le réel, ce que l'on en perçoit ou ce qu'on n'en perçoit point encore, est saisi tôt ou

tard dans les filets de la rationalité de l'esprit et élevé au général ou à l'universalité, donc susceptible d'être objet d'assentiment pour tous, en bref d'être *communiqué* (problème abordé par Jaspers dans sa 3<sup>ème</sup> conférence de *Raison et existence* <sup>5</sup> – « *Vernunft und Existenz* »). Par ce biais, l'esprit humain s'empare de ce qu'on nomme commodément la réalité ou *l'être du monde* <sup>6</sup>. En bref, on pourrait s'en tenir à l'examen de cette phénoménalité que déploie l'être du monde, et souligner comme le fait Kant ce qui, dans la structure même de l'être pensant, permet d'en construire la représentation, donc se limiter à un parti pris majorant un parti pris gnoséologique ; ce serait s'en tenir à la conception d'une conscience en général se donnant le réel comme n'étant pas le réel lui-même, mais l'enserrant comme objet de représentation valant universellement pour elle, la *phénoménalité empirique* étant ce par quoi on pourrait désigner tout cet objet de représentation (c'est-à-dire valant pour toute conscience sachant manier les concepts et les lois qui les mettent en œuvre). Seul Dieu pourrait se donner le réel comme il est, puisque qu'il fait l'être du monde en le pensant, à ce titre, il est *intuitus originarius*, dirait Kant.

Qu'est-ce qui, en quelques mots, caractérise le rapport à l'être du monde par le biais d'une conscience mobilisant les moyens de la rationalité ? Ce qui caractérise un tel rapport, c'est de faire de tout ce qu'une telle conscience appréhende « un *être-objet* (*Gegenständlichkeit*), qu'il s'agisse d'un objet originel [une composition musicale, une toile de maître, par exemple <sup>7</sup>] ou de quelque chose qui devient objectif par adéquation [dire de cet animal que c'est un escargot, c'est le repérer tel qu'il est en conformité avec la définition de tout gastéropode] <sup>8</sup> » ; un tel *être-objet*, il est manifeste que « je peux m'en emparer, m'en servir, en « faire quelque chose », en tirer parti par la technique ou en argumentant avec moi-même ou avec autrui <sup>9</sup> ». En revanche, quelque chose « *peut être* <sup>10</sup> », comme le moment d'un engagement, l'acte procédant d'une promesse tenue, l'amorce d'une trahison, sans pour autant être intelligible comme le sont « les choses du monde » désignées par Jaspers comme *être(s)-objet(s)*. Ces types de *vécus* où quelque chose d'inédit apparaît sur l'horizon du monde « ne sont pas connaissables au sens où le sont les choses du monde <sup>11</sup> ». Donc, « *en face de l'être-au-monde dans sa totalité* <sup>12</sup> », c'est-à-dire le réel en tant qu'il est concevable ou intelligible, il y a « l'existence » (*Existenz*) ou l'étrangeté d'une manière d'être au monde qui tient de l'indicible et qui abrite ce que chacun éprouve comme unicité radicalement singulière, hors champ de la rationalité à prétention universelle. C'est cela même le champ de *phénoménalité existentielle*.

## Approche de la phénoménalité existentielle

Notre préoccupation est ici de faire comprendre en peu de mots comment l'on peut rendre compte de ces vécus, de ces moments où l'on existe de manière spécifique, moments qui constituent autant de points d'ancrage dans cette phénoménalité.

Comment préciser davantage ? Jaspers va soutenir que tant qu'on ne saisit pas ce qu'il nommera l'« éclaircissement » de l'existence en soi-même ou pour autrui, éclaircissement auquel, particulièrement, les situations-limites donnent voie, on n'est que comme *être-là*, autrement dit comme « sujet empirique » ou sujet *biologique* ou *vital*, sujet qui ne cherche que la satisfaction de ses besoins, ou encore sujet sommairement *pratique*, c'est-à-dire animé par les ressorts du seul utilitarisme. Que peut-on encore ajouter pour caractériser au mieux le sujet empirique ? Que sa finitude est à bon droit postulée alors même que le terme de toute vie n'est point fixé ; mais quoi qu'il en soit de sa vitalité propre à nourrir sa présomption quant à sa durée, le sujet empirique mourra : « Le sujet empirique, en tant qu'il est, vit et meurt [...] est tout entier temporel <sup>13</sup> ». Les morts cèdent la place aux vivants et les vivants aux morts.

*A contrario*, « l'existence (*Existenz*) [même s'il paraît encore difficile de la déterminer à ce point du développement] ne connaît pas la mort <sup>14</sup> », ce qui signifie qu'elle est dès lors pressentie comme soustraite à ce retour circulaire qui pèse sur le sujet empirique (c'est-à-dire le sujet qui naît, qui meurt tout en ayant donné la vie, qui détruit ce qu'il consomme, ou qui consomme ce qu'il produit, qui ne peut vivre qu'en détruisant ce qui le fait vivre) : l'existence, elle, est une *infinitude*, comme possibilité ouverte sur l'avenir, du type, par exemple, de celle qui détermine une vie par un engagement authentique. Celui-ci, quoiqu'empiriquement daté (comme celui que la moniale exprime le jour précis où elle prononce ses vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté) reste constitutif d'un *exister* dans la mesure où ce type d'engagement fonde la pratique quotidienne des tâches qui en procèdent. L'existence, telle que l'entend Jaspers, est ainsi ce qui donne voie à un véritable esprit créateur, esprit qui, certes, n'est pas à l'abri de l'échec, mais « qui, par sa liberté, donne naissance, en chacun de ses actes, à une forme nouvelle et singulière de moralité <sup>15</sup> ». C'est pourquoi « l'existence est dans le temps plus que le temps <sup>16</sup> », ce qui suscite la méfiance du *dasein* comme sujet empirique car « sa volonté de vivre, en effet, pour durer dans le temps, s'oppose nécessairement à l'exigence absolue de l'existence [ou sa portée

inconditionnée] dont les voies lui paraissent suspectes, puisqu'elles risquent de lui occasionner des pertes et même de le conduire à l'anéantissement ».

Autrement dit, le sujet empirique en tant qu'individu mû par ce que, strictement, son organisme réclame, obéit d'abord aux ressorts du calcul de ses avantages immédiats, à ses intérêts vitaux, il n'est donc pas d'emblée porté vers les appels d'une existence qui peut aller jusqu'à la négation de sa propre vie – moment de l'éclairement – (comme le résistant qui, ayant fait le choix de se taire pour protéger son réseau, tombe sous les coups de son tortionnaire, comme Polyeucte qui va à la mort par son propre martyre parce qu'il a pu faire taire en son sujet empirique les flatteuses voluptés de la terre). Cependant, on ne niera pas que la puissance des appétits propres au sujet empirique peut peser sur l'existence au point de l'exposer à l'échec : par exemple, le renvoi de Bérénice en Palestine par Titus signe l'échec de l'engagement sacré qu'on peut se devoir au titre de l'amour, au profit du calcul politique : « la volonté de vivre voudrait subordonner l'action existentielle aux conditions de sa propre sauvegarde mais pour l'existence [...] la saisie et la jouissance inconditionnelle de la réalité empirique est déjà une chute...<sup>17</sup> ». Autrement dit, la fidélité du cœur, la noble indignation, la légitime révolte, la conquête de la sainteté, bref, tout ce qu'une existence pourrait afficher ou accomplir peut s'abolir dans la médiocrité des inclinations ordinaires du sujet empirique, la rapacité, la cupidité, la sensualité, la vénalité, etc.

Ces réflexions laissent apparaître que l'existence ne se laisse pas appréhender ou manier comme un concept ordinaire. « Au niveau phénoménal de la réalité empirique<sup>18</sup>, » c'est-à-dire dans le monde des choses qui font notre environnement et que l'intelligence s'approprie, mon être, dans sa dimension existentielle au sens jaspersien, *n'est pas encore*, d'où la formule : il « *peut être et doit être*<sup>19</sup> » ; ce qui signifie que c'est au sujet empirique de donner voie à la manifestation de soi dans l'ordre de l'existence, c'est-à-dire de parvenir à un accomplissement de soi qui, tout en prenant source dans l'horizon de la temporalité (par exemple, l'Occupation) dont il relève, le hausse au rang d'une universalité manifeste<sup>20</sup>, c'est cela qui vient donner *déterminité*, selon un mot de Husserl, à la phénoménalité *existentielle*. Pour bien se faire entendre, on pourrait prendre ici l'exemple du pasteur Trocmé de Chambon-sur-Lignon qui, en la sombre année 1942, dit au préfet qui préparait un recensement des juifs sur le plateau de Chambon : « Nous ignorons ce qu'est un juif, nous ne

connaissons que des hommes » ; adossée à cette conviction qui fait la « détermination » d'un effet d'entraînement, toute la communauté villageoise s'impliquera, sauvant cinq mille juifs des griffes de Vichy, dépassant les automatismes égoïstes du quotidien, acquérant une conscience existentielle illuminant leur horizon. Il est patent que notre pasteur ne se contente point « de simples préconceptions, de simples esquisses de projet ne constituant pas encore de véritables buts ... C'est seulement par une thèse de la volonté que l'esquisse de projet devient une intention sérieuse. Mais ce terme, pris dans son sens habituel, ne désigne surtout pas quelque chose comme le simple "acte de la volonté", (*Willensakt*), c'est-à-dire le vouloir qui surgit et s'épanche dans la vie consciente en cours. Il ne désigne donc pas ce que l'on appelle un "vécu" dans le "courant des vécus" parmi d'autres vécus semblables [comme partager avec un autre patient la même chambre d'hôpital]. C'est plutôt la thèse de la volonté avec le contenu qui lui est propre (le but voulu) qui institue tout simplement la volonté dirigée de manière persistante vers le but persistant; persistant par-delà l'acte momentané qui s'écoule... Voilà ce qu'il y a dans ce "je veux" : je me donne ou je me suis donné préalablement le but et je suis maintenant, à partir de là, durablement – jusqu'à nouvel ordre – celui qui a voulu ainsi, celui qui a cette "volonté"<sup>21</sup> ».

Que peut-on brièvement tirer de tout cela ? Tant qu'un individu est dans ce qu'on peut nommer un état de subjectivité inaccomplie, il n'est précisément qu'un individu ou *dasein* dans sa réalité biologique, vitale, sociale ; lorsque ce même individu se hausse à l'*Existenz*, on dira qu'il fait advenir un rapport de soi à soi tel qu'il promet un « moi » libre de toute causalité prosaïque ordinaire, par exemple, en acceptant tous les sacrifices qu'exige la fidélité à un serment. Il faut cependant encore approfondir.

Si « le sujet empirique n'est [donc] pas existence...<sup>22</sup> », c'est-à-dire si l'être-là que je suis n'est certes que l'individu, stricte réalité organique abritant un montage psychique particulier (que Husserl dénomme aussi un « être psycho-physique »), il n'en reste pas moins ce siège effectif à partir duquel peut germer et s'amorcer le mouvement, la tension génératrice de l'élan qui scellera une existence par delà l'actuelle réalité, d'où ce qu'ajoute Jaspers « ... mais l'être humain est, dans le sujet empirique, existence virtuelle<sup>23</sup> ». Qu'on songe, par exemple, à ce film de John Ford, *Le Fils du désert* (1948), où trois bandits traqués découvrent une femme en train d'accoucher seule, dans un chariot abandonné, son mari s'étant enfui après avoir dynamité le seul

point d'eau de la contrée ; ces trois sinistres personnages se voient confier l'enfant par la mère qui rend l'âme et, dans son dernier souffle les fait parrains de son enfant ; dans le creuset de ses consciences assombries par le crime, va germer une imprévisible mue éthique (moment de l'éclaircissement de l'*Existenz*) qui les conduira à courir tous les risques pour le salut de l'enfant ; autrement dit, leur présente noirceur *actuelle* (au moment où la parturiente les fait parrains, ils ne sont que des bandits de grand chemin) de sujets empiriques n'exclut pas en eux « *l'être humain* » ou « *existence virtuelle* » (ce qui également laisserait entendre qu'il y a toujours à espérer d'un individu quel qu'il soit). Cette fiction est l'illustration même de la philosophie de Jaspers qui, comme le soutient Hannah Arendt, « glorifie le hasard comme ce en quoi la réalité totalement incalculable, entièrement impensable et imprévisible, envahit directement l'homme <sup>24</sup> ». Ce qu'elle complète en précisant qu'au bout du compte, Jaspers est conduit à chercher dans les « situations-limites » (ou situations qui poussent à « philosopher » dans le sens que notre auteur donne à ce terme, autant de moments clés pour chacun, la mort, la tentation de la faute, la rupture du cours ordinaire des choses, etc.), ce qui prend le sujet empirique dans une relation de soi à soi telle que ses propres limites habituelles n'ont plus cours, deviennent « indépendantes du fait qu'il est <sup>25</sup> ». L'illustration qu'on vient de proposer fait à sa façon apparaître que « nous vivons pour ainsi dire dans le déferlement des possibilités, constamment menacés d'être renversés, mais constamment prêts à nous relever néanmoins – prêts [...] à actualiser, en présence de ce qui nous met en question [ici ce serait le nouveau né que la mère expirant remet aux brigands], nos pensées réelles, c'est-à-dire celles qui produisent en nous l'humanité <sup>26</sup> ».

Il apparaît que l'existence est désormais moins insaisissable au regard de ce que nous avons déjà avancé, en particulier lorsqu'elle s'affirme dans ces situations-limites que le cours des choses fait surgir.

Peut-on être encore plus précis dans le repérage des voies qui permettent de l'interpréter au mieux ? Sans doute, et Jaspers nous l'a déjà indiqué par certaines formules récoltées au sein des extraits que l'on a déjà parcourus ou approchés.

## Existence et liberté

L'existence, d'après lui, ne s'offre pas comme un état réalisé ou accompli (comme la

croissance d'un jeune homme est désormais achevée), il dit du sujet empirique, sous l'angle de son accomplissement existentiel (nommé *être*), qu'il « *n'est pas, mais peut être et doit être* ». Ce qui signifie qu'une existence n'est que dans ce qu'elle *peut* viser, dans toute la tension vers ce qu'elle s'assigne (et qui n'est pas comme un objet pleinement déterminé mais qui d'ores et déjà *l'éclaire* (comme le sont une valeur, une foi, un engagement, une conviction forte, etc.) et qui fait que je me *dois* d'être ce que je m'assigne, ce que Husserl nous indiquait tout à l'heure ; si non, comme le soutiendra Sartre, on se trouve dans l'existence « inauthentique », la facticité, la mauvaise foi, voire l'existence du « salaud ». Dans quelle mesure suis-je apte à me porter vers ce que je (me) *dois* (d')être ? Dans quelle mesure je tends vers quelque chose qui me fait autre que ce que je suis comme sujet empirique ? Qu'on songe (*Évangile selon Luc*, 15) à l'attitude du père tuant le veau gras pour marquer le retour d'un fils dont la part d'héritage a disparu dans la débauche, alors que son autre fils, lui, a su patiemment faire fructifier la sienne. De la part du père, il y a là la marque d'un esprit de *décision* qui s'affiche à l'encontre de qui ordinairement aurait dû prévaloir (honorer le fils soucieux de piété filiale, déshonorer le fils à la vie dissolue) ; pour reprendre les termes mêmes de Jaspers, ce père « décide par là dans le temps de son être éternel <sup>27</sup> » ou, ajoute un peu plus bas notre auteur, son « existence s'achemine vers son être [...] par choix et décision <sup>28</sup> ». La troisième conférence de *Raison et existence* <sup>29</sup> permettrait de comprendre à quel point un tel père se hausse à un tout autre degré de *communicabilité* que celui qu'on sollicite dans la vie prosaïque. En règle générale, la vie se subordonne au seul mouvement immédiat, ici, ce serait celui de la colère d'un père bafoué par l'inconduite de son fils et donc porté à le chasser de sa maison, or ce père choisit de ne pas rompre la *communication* avec le mauvais fils : sa *volonté* d'accueillir en revêtant l'enfant de la plus belle robe, en lui passant au doigt un précieux anneau, en chaussant dignement ses pieds, tout en sachant que l'autre fils n'a ni sali son honneur, ni dilapidé le moindre de ses biens, participe d'une foi dans tous les possibles qu'abrite toute existence. Il restitue à l'enfant la *croissance* dont il est capable ; c'est bien ce que suggère cette page de *Raison et existence* : « Ainsi seulement la volonté illimitée de communication pourrait être gardée comme une volonté sincère. Il en naîtrait la vertu d'humanité, non comme mollesse, [le père n'est pas mou, il affiche une résolution dépassant la causalité ordinaire du courroux et de ses effets] mais comme pouvoir illimité de croissance [et pour lui-même et pour son fils], grâce à l'ouverture, comme disposition à être touché par toute substance réelle [la substance réelle étant ici le fils lui-même], comme conscience unique de la limite [autrement dit, comme conscience précise d'une situation-limite

dont il faut extraire l'enfant prodigue sous peine de le perdre à tout jamais], où, à la réalité de l'action se montre non pas une transcendance dogmatiquement figée [celle qui fixerait l'action au titre de l'application formelle d'un article de foi], mais une transcendance authentique<sup>30</sup> ». En résumé, « par choix et décision », on *acte* son existence, on existe par ce qu'on décide (et non dans la mesure où l'on respire, où l'on cède à un penchant, etc.). Qu'est-ce que l'existence révèle alors d'elle-même ? Tout simplement qu'elle est *liberté* : « l'existence (*Existenz*) diffère essentiellement de toute autre existence du fond de sa liberté<sup>31</sup> » ou selon cette autre formulation : « La liberté est le premier et le dernier mot de l'éclaircissement de l'existence<sup>32</sup> », (ce que Sartre reprendra au chapitre 1<sup>er</sup> de la 4<sup>ème</sup> partie de *L'Être et le Néant* : l'existence est « acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté »). Au cours de son œuvre, Jaspers ne cesse de revenir sur cette idée qui fait l'axe et le pivot de toute sa doctrine : la liberté « premier et dernier mot de l'éclaircissement de l'existence<sup>33</sup> » fait que le sujet empirique se porte par l'acte qu'il pose vers une autre dimension de son être propre : il n'est plus ce sujet mécaniquement instrumentalisé comme l'est l'exécutant docile d'une hiérarchie qui le manipule, il naît à lui-même comme manifestation certaine de son choix et de sa décision. C'est, par exemple, le cas du travailleur qui, au lieu d'« écarter toute responsabilité et laisser venir<sup>34</sup> » à l'occasion d'une menace de fermeture du haut-fourneau où il exerce son emploi, prend la tête du mouvement revendicatif, se charge de la confrontation directe à des dirigeants transnationaux, lesquels, en général, sont indifférents à une telle fermeture parce qu'ils privilégient les intérêts de leurs actionnaires. Du point de vue de sa genèse au sein du sujet empirique lui-même, convenons que ce choix décisif est le plus souvent précédé par « une foule de petites actions qui séparément passent inaperçues mais définissent ensemble mon être même ». Mais il est bien certain qu'à un certain moment, « j'accomplis des démarches par lesquelles je me perds ou je me trouve<sup>35</sup> » ; et au moment où positivement le sujet singulier se porte à la tête de la lutte, c'est-à-dire où moment où il « se trouve », moment du choix et de la décision, là, jaillit pour ce sujet son existence comme liberté. Il a dit non à la passivité, à la lâcheté, à l'indifférence, au laisser-venir, au confort de la connivence, par exemple en arborant l'étoile jaune par solidarité avec ses compatriotes israéliens ; je suis alors *in meinem freien Ursprung*, dira Jaspers, « dans mon libre surgissement originel », formule dont on trouve l'écho dans *Raison et existence* lorsque l'auteur fait entendre ce que peut être l'existence lorsqu'elle saisit à quel point dans un choix décisif, – moment de l'éclaircissement – elle *s'origine* à un échelon autre que celui où le sujet

empirique se tient habituellement : « c'est l'origine ne devenant elle-même que dans l'éclairement (*in Erhellen erst selbst werdende Ursprung*)<sup>36</sup> ». Cette sorte d'avènement originel consiste à poser un acte qui me soustrait au flux de la tranquille passivité, au « consentement morose », selon une expression que Jaspers emploiera ; Kant aurait dit qu'en cet avènement, je suis *commencement radical* ou « causalité libre ». Ce que Jaspers reprend dans ses propres termes comme suit : « être signifie trancher par un acte qui soit un commencement absolu<sup>37</sup> ». Est-il possible de s'assurer quelque peu du bien-fondé des thèses de Jaspers ? Est-il tellement envisageable de se disposer à une manière d'être au monde en « tranchant par un acte qui soit un commencement absolu » ? N'est-ce pas surtout le fait d'hommes exceptionnels ? N'est-ce pas le cas de César franchissant le Rubicon ? Son célèbre *alea jacta est* peut être interprété comme le coup d'envoi d'une existence qui saillit et initie une destinée personnelle et collective inouïe ? N'est-ce pas, plus près de nous, le cas du Général de Gaulle dont l'*Appel* du 18 juin 40 peut s'apprécier comme l'expression d'une décision « libre », scellant en cet homme un rapport de soi à soi le transmuant en un chef politique s'ignorant comme tel jusqu'alors ? Dans l'ordre de la fiction, une jeune fille comme Antigone, au moment où elle décide d'offrir une sépulture à Polynice, transgressant par là l'interdit de son oncle Créon, existe tout à coup et définitivement comme figure emblématique du refus de tout droit positif inique. Qu'en est-il des individus « ordinaires » ? Tout bien considéré, chacun d'entre nous peut être le siège d'un choix décisif, s'expérimentant lui-même dans la possibilité d'agir de façon *inconditionnelle* ; ce qui signifie qu'en un tel moment personne ne nous dicte notre conduite : que vaudrait, par exemple, le « oui » de notre engagement d'époux ou d'épouse s'il s'avérait que le mariage est « arrangé », que vaudrait les vœux prononcés d'une moniale s'il s'avérait que cet engagement procède d'un vil calcul ? Pour bien comprendre ce qu'est ce libre surgissement qui *me fait exister* selon Jaspers, il suffit de montrer ce qui le dénature dès que je m'assujettis aux préoccupations du sujet empirique qui persiste en moi. Ce dernier se consacre, lui, à un examen du pour et du contre, il pèse ou sous-pèse ce qui va advenir à partir du probable lui-même ordonné au principe dit de réalité, il manifeste le point de vue de la médiocrité en doutant de lui-même ou d'autrui, en proférant un « oui » qui ne colle pas à l'*ate* intérieur et spirituel de celui qui entend authentiquement exister. En vérité, exister, c'est décider, non pas au titre d'un choix dicté par un calcul – comme ce peut être le cas du « oui » d'un mariage blanc, lequel « oui » est donc purement verbal –, c'est décider par-delà toute raison empruntée au champ de la connaissance des faits (la statistique des divorces, par exemple)

parce que cette connaissance des faits ne peut qu'entretenir l'aterrissement ou le doute quant au bien-fondé du « oui ». Au bout du compte, pour éprouver son « oui » comme signe véritable d'un acte décisif, intérieur et spirituel,<sup>38</sup> il faut humblement soutenir qu'on ne dispose d'aucune mesure (qui peut prétendre vérifier la sincérité de cet engagement ?), il faut se convaincre que, par une sorte de saut *qualitatif*, on sait se faire sourd à la voix des faits et donc qu'on veut *être* selon quelque chose qui se confond avec une sorte de commencement absolu, c'est-à-dire détaché des déterminismes ordinaires, apparaissant comme un jaillissement originel auquel il est impossible de trouver un fondement comme la raison aime à en dégager.

Exister apparaît donc propre à des moments où, en agissant, je suis certainement conscient de ceci : ce que je veux et fais maintenant, je le veux proprement moi-même ; prétendre à l'existence (*Existenz*), c'est se porter vers un horizon bien différent de celui du laisser-faire dicté par la *doxa* ou de celui d'un banal mimétisme, produit d'un conformisme social, alors, « sur un tout autre plan, je suis ce qui décide encore soi-même de ce qu'il en est<sup>39</sup> » et « je deviens par ma décision origine de moi-même<sup>40</sup> ».

## BIBLIOGRAPHIE

Quelques ouvrages majeurs de Karl Jaspers parus en français :

*Philosophie, orientation dans le monde, Éclaircissement de l'existence, Métaphysique*, traduction de Jeanne Hersch, Paris, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo, Hong Kong, Éditions Springer-Verlag, 1989.

*Psychopathologie générale*, trad. par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Éditions Alcan, 1928.

*La Culpabilité allemande*, trad. par Jeanne Hersch, Paris, Éditions de Minuit, 1948.

*Nietzsche et le christianisme*, trad. de Jeanne Hersch, Paris, Éditions de Minuit, 1949.

*Nietzsche, introduction à sa philosophie*, trad. par Henri Niel, avec lettre/préface de Jean Wahl, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

*Introduction à la philosophie*, trad. par Jeanne Hersch, Paris, Éditions Plon, 1951.

*La Situation spirituelle de notre temps*, trad. par Jean Ladrière et Walter Biemel, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, et Louvain, Nauwelaerts, 1951.

*La Foi philosophique*, trad. par Jeanne Hersch et Hélène Naef, Paris, Éditions Plon 1953.

*Raison et existence*, trad. de Robert Givord, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France., 1987.

Nietzsche et le christianisme suivi de *Raison et existence*, trad. par Jeanne Hersch et Robert Givord, Paris, Éditions Bayard, 2003.

## NOTES

1. Édition Springer-Verlag, dernière réédition française: 1989; traduction de Jeanne Hersch (voir bibliographie en fin d'article).
2. Terme repris par Jaspers à Heidegger.
3. Nous n'oublierons pas de noter que Jaspers appartient à une époque, celle de la gestation du nazisme, idéologie et système qu'il a d'emblée combattus, ce qui, sans doute, «contextualise» toute son œuvre et lui suggère un registre lexical un peu particulier, seule une étude plus approfondie pourrait pleinement le prendre en compte.
4. Karl Jaspers, *Philosophie*, Paris, Berlin, Heidelberg, Éditions Springer-Verlag, 1989, p. 267.
5. *Nietzsche et le christianisme* suivi de *Raison et Existence*, Paris, Éditions Bayard, 2003.
6. Terminologie propre à l'auteur.
7. Tout ce qui sera placé entre crochets dans les citations est objet de notre seul commentaire.
8. *Philosophie*, I, 1, p.13.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 267, en italiques dans le texte.

11. *Ibid.*, p. 267.
12. *Ibid.*, p. 267, en italiques dans le texte.
13. *Ibid.*, p. 268.
14. *Ibid.*, p. 268.
15. Jean-Jacques Wunenburger, *Questions d'éthique*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1993, p.138.
16. Karl Jaspers, *opus cit.*, p. 268.
17. *Ibid.*, p. 268.
18. *Ibid.*, p. 267.
19. *Ibid.*, p. 267, en italiques dans le texte.
20. Ce qui signifie que l'être propre de chacun, dans l'horizon de la phénoménalité est à être selon la nécessité d'un choix qui le porte à un degré d'accomplissement de soi qui, tout en s'inscrivant dans le temps, le soustrait au temps lui-même.
21. Cet extrait de Husserl (*Sur l'histoire de la philosophie*, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», Éditions Vrin, p. 24) illustre clairement, selon nous, ce que Jaspers s'efforce de faire entendre; ce dernier ne cachant pas, d'autre part, ce qu'il doit au fondateur de la phénoménologie.
22. Karl Jaspers, *opus cit.*, p.268.
23. *Ibid.*, p. 268, les termes en italiques le sont dans le texte lui-même.
24. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, Éditions Rivage poche, p. 33.
25. *Ibid.* p.34.
26. Karl Jaspers, *Raison et existence*, *op. cit.*, p. 161.
27. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 267. Cf. note 19.
28. *Ibid.*, p. 268.
29. Cf. note 5.
30. Karl Jaspers, Nietzsche et le christianisme suivi de *Raison et existence*, Paris, éditions Bayard, 2003, p. 242.
31. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 268.
32. *Ibid.*, p. 405.
33. Jean-Paul Satre, *L'Être et le Néant*, N.R.F. Éditions Gallimard, p. 513.
34. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 408.

35. *Ibid.* p. 408.
36. *Raison et existence, in op. cit.*, p. 183; en italiques dans le texte.
37. *Philosophie*, p. 12, en italiques dans le texte.
38. Le philosophe analytique Austin parlerait ici d'énoncé performatif. Cf. *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, coll. «Points Essais».
39. Karl Jaspers, *Philosophie*, p. 12.
40. *Ibid.*, p. 407.

# LAURENCE LACROIX

## *Emmanuel Levinas (1905-1995) : De l'être à l'existence ou l'existence comme élection.*

*Ma vie se serait-elle passée entre l'hitlérisme incessamment pressenti et  
l'hitlérisme se refusant à tout oublier<sup>1</sup> ?*

La philosophie d'Emmanuel Levinas nous confronte à la nécessité de penser le passage de l'existant à l'existence. Il y a là ce qui peut sembler une subtilité, mais qui se révèle, à l'analyse, être un véritable changement de paradigme intellectuel. Lire Levinas nous contraint donc à penser autrement. Et ce renversement, voire cette inversion dans notre mode de penser, nous contraint aussi à agir autrement, tant envers nous-même qu'envers autrui.

Comprendre cette révolution à laquelle nous convie la philosophie de Levinas demande tout d'abord à ce que sa parole soit située. Celle-ci s'inscrit dans une opposition à la philosophie occidentale qui se présente comme une philosophie de l'être, c'est-à-dire comme une philosophie construite autour des principes d'identité et de mêmeté. Or, c'est cette position dans l'être que Levinas va critiquer. Son analyse de l'hitlérisme, ainsi que son expérience de la captivité, le conduit très tôt à prendre conscience que la conception de l'être est productrice de violence et de guerre. En d'autres termes, qu'elle est cause du mal. D'où la nécessité de s'en défaire, de s'en extraire, de s'en libérer. La philosophie de Levinas demande donc à ce que nous effectuions une sortie hors de nous-même, une sortie hors de l'être. En cela, sa pensée nous contraint à prendre au sérieux l'étymologie même

du terme « existence », qui vient du grec « *existere* », et signifie proprement « se tenir hors de soi ».

L'existence est donc chez Levinas conçue sur le mode de l'évasion. Mais comment réaliser cette mutation ? Comment passer de l'être à l'existence ?

Cette sortie hors de soi, Levinas nous la montre impossible pour un sujet isolé. Ce n'est que par la rencontre de l'autre, plus exactement de son visage, que va naître en moi la nécessité de me constituer en être-pour-autrui, c'est-à-dire de me décentrer de mon être-pour-moi. C'est parce que mon humanité se constitue par ma responsabilité pour autrui que je ne suis pas pour moi mais pour l'autre, ou, en d'autres termes, que j'existe.

Pour expliciter la philosophie de Levinas, nous montrerons tout d'abord en quoi l'élaboration heideggérienne d'une philosophie de l'être lui permet de déceler dès 1934 la logique exterminatrice inscrite au cœur même de l'hitlérisme. Puis nous verrons, dans un deuxième temps, en quoi ses années de captivité le confronte au poids de l'être, et l'incite ainsi à déconstruire l'ontologie heideggérienne pour permettre au sujet une évasion hors de soi. Mais cette évasion n'a de sens que si elle trouve en l'autre la raison d'être du sujet. C'est pourquoi nous verrons, dans un troisième temps, en quoi l'élection est au cœur de la pensée de Levinas, ce qui lui permet de réinterpréter le sens même de l'« être juif », et de faire de sa philosophie une éthique fondamentale.

### **La rencontre avec Heidegger.**

Emmanuel Levinas est né le 30 décembre 1905 à Kovno en Lituanie, alors territoire russe. C'est en 1923 qu'Emmanuel Levinas intègre l'Université de Strasbourg. Il a dix-huit ans. Il y découvre la phénoménologie. Disposé à satisfaire sa curiosité, il se rend à Fribourg-en-Brisgau en 1928-1929, pour y suivre l'enseignement de Husserl.

Levinas dira souvent à propos de ces deux semestres : « Je suis venu voir Husserl et j'ai vu Heidegger ».

En effet, à la fin du mois de juillet 1928 a lieu la dernière séance du dernier cours de Husserl. Mais la relève est prête : un professeur de Marburg se présente qui n'est autre que Martin Heidegger. Dès l'automne, le grand auditorium de l'université est bondé. Les cours sont pris d'assaut. Levinas est sous le choc, sous le charme. *Être et Temps*, *Sein und Zeit*, est à ses yeux un monument, et faire de la philosophie passe désormais par là.

*J'eus l'impression d'avoir accédé non pas à une construction spéculative inédite de plus, mais à de nouvelles possibilités de penser, à une nouvelle possibilité de passer d'une idée à une autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une nouvelle manière de dérouler les concepts. C'est cette nouvelle attention aux secrets et aux oublis de la conscience qui révèle le sens de l'objectivité ou de l'être qui m'a paru riche de possibilité<sup>2</sup>.*

Il ne reniera jamais ce qu'il reconnaît comme génie à la pensée de Heidegger, même après la découverte de son engagement nazi, et alors même qu'un tel engagement restera, aux yeux de Levinas, à jamais inexcusable.

Qu'est-ce alors qui l'attire tant dans la pensée de Heidegger ?

La révélation de l'existence comme nouveau départ pour la philosophie bien sûr, mais surtout cette éducation par laquelle Heidegger permet à toute une nouvelle génération de redevenir sensible à la sonorité du verbe « être », d'en saisir la distinction d'avec une simple théorie de l'étant, de comprendre la nécessité de parvenir à une pensée capable de s'élever à la question de l'être en tant qu'être, de déconstruire la conception traditionnelle de la raison pour se mouvoir, dans ce que Heidegger va nommer, « l'ontologie fondamentale ». Penser l'être, et penser le sujet comme *Dasein*, c'est-à-dire comme ouverture à l'être, comme éclaircie de l'être, voilà, pour Levinas, l'apport essentiel de Heidegger.

## **I. Les années de captivité.**

Les années passent et l'Europe s'endort sur le traité de Versailles, alors que s'affirme la montée des périls. Munich, à sa façon, consacre Hitler et la folie abyssale qui va suivre dès la déclaration de guerre en 1939. Emmanuel Levinas, sous-officier de réserve, fut mobilisé et partit au front. Il fera partie des centaines de milliers de soldats français tombés en masse aux mains des Allemands en 1940. Il demeura de longs mois dans un Frontstalag à Rennes, puis sera transporté en Allemagne au Stalag XI B de Fallingbommel.

### **A. La nausée et le il y a, ou l'existence comme évasion.**

La captivité fait saisir à Levinas que la perfection de l'être est sa brutalité, la brutalité de son *il y a*. L'être est, la proposition ne sort pas de la tautologie mais, en celle-ci même, elle signifie que l'être s'affirme ou se pose.

Qu'est-ce que cela signifie exactement ?

Décrivant sur un mode phénoménologique le rapport que l'homme entretient à l'être, Levinas le saisit, dans son essai sur *De l'évasion*, par le sentiment aigu que peut avoir l'homme « d'être rivé ». Ce sentiment « d'être rivé » se manifeste par une présence de nous-mêmes à nous-mêmes qui confine à l'étouffement, à la nausée, au désespoir, comme le décrit magistralement Levinas :

*Dans la nausée, on est rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé ; c'est l'expérience même de l'être pur* <sup>3</sup>.

Cette expérience de l'être pur, Levinas nous en donne plusieurs exemples dans son ouvrage de 1947, *De l'existence à l'existant*, qu'il rédigea en grande partie lors de sa captivité en Allemagne. Celui se rapportant à la nuit décrit de la façon la plus adéquate la nausée qui surgit de notre rapport à l'être :

*Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence. Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas le fait d'un pur néant [...] mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a comme l'irrémissibilité de l'exister pur* <sup>4</sup>.

### **B. L'hitlérisme.**

Le rapport que l'homme entretient à l'être est donc un rapport d'adhérence, une absence de distance par laquelle l'homme voit sa liberté niée, voit son propre être englouti. D'où, la nausée.

Or, une telle expérience, Levinas ne la réduit pas qu'à un vécu existentiel. Il s'en sert comme d'un schème structurel pour rendre compte du totalitarisme, et ce dès 1934. En effet, dans son essai, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Levinas thématise explicitement le corps comme lieu d'un enchaînement à soi, comme lieu où l'homme en vient à être rivé à soi :

*Le corps ne nous est pas seulement plus proche que le reste du monde et plus familier, il ne commande pas*

*seulement notre vie psychologique, notre humeur et notre activité. Au-delà de ces constatations banales, il y a le sentiment d'identité. Ne nous affirmons-nous pas dans cette chaleur unique de notre corps bien avant l'épanouissement du Moi qui prétendra s'en distinguer ? Ne résistent-ils pas à toute épreuve, ces liens que, bien avant l'éclosion de l'intelligence, le sang établit ? Dans une dangereuse entreprise sportive, dans un exercice risqué où les gestes atteignent une perfection presque abstraite sous le souffle de la mort, tout dualisme entre le moi et le corps doit disparaître. Et dans l'impasse de la douleur physique, le malade n'éprouve-t-il pas la simplicité indivisible de son être quand il se retourne dans son lit de souffrance pour trouver la position de paix <sup>5</sup> ?*

Le corps n'est donc pas, comme chez Descartes, conçu sur le mode d'un dualisme. Le corps n'est pas distinct du Moi, il n'est pas à distance. Il est au contraire ce qui adhère au Moi :

*Le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – Son adhérence au Moi vaut pour elle-même. C'est une adhérence à laquelle on n'échappe pas, [...] C'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif<sup>6</sup>.*

Or, c'est bien à partir de la reconnaissance de ce tragique du corps que l'hitlérisme va mettre en place une nouvelle conception de l'homme :

*Le biologique, avec tout ce qu'il comporte de fatalité, devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, c'est prendre conscience de l'enchaînement inéluctable, unique à notre corps. Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer <sup>7</sup> !*

L'idéologie de l'hitlérisme pose donc le caractère particulariste d'une société fondée sur cette revendication du corps comme lieu d'adhérence. Elle se présente donc clairement comme raciste, c'est-à-dire comme une société fermée sur elle-même, et s'opposant par là même à tout ce qu'elle considère comme étranger à sa nature, à tout ce en quoi elle peut voir un péril pour la préservation de son propre être. Levinas en tire alors, dès 1934, prophétiquement cette conséquence :

*Comment l'universalité est-elle compatible avec le racisme? Il y aura là – et c'est dans la logique de l'inspiration première du racisme – une modification fondamentale de l'idée même de l'universalité. Elle doit faire place à l'idée d'expansion, car l'expansion d'une force présente une toute autre structure que la propagation d'une idée<sup>8</sup>.*

En fait, l'expansion de l'hitlérisme « apporte sa forme propre d'universalisation : la guerre, la conquête<sup>9</sup>. »

L'année suivante, la prise du pouvoir par Hitler et le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale vont confirmer les analyses philosophiques de Levinas.

Mais un autre élément était, peut-être, encore prévisible : l'évolution de l'antisémitisme vers la « solution finale ». C'est, en effet, en parfaite cohérence avec les analyses de Levinas que le paragraphe 4 du programme du parti nazi énonçait que « celui seul qui est de sang allemand peut-être compatriote. Un juif ne peut pas être compatriote. »

Était ainsi créée une catégorie de « non-compatriote » et, par conséquence de « non-citoyen ». La catégorie même de l'étranger se voit ainsi biologiquement fondée, et politiquement déterminée, rendant par là même compte de cette purification que fut l'extermination. À l'homme qui est déterminé comme « autre », et comme tel ennemi racial du genre humain, il n'est plus laissé aucune issue pour échapper à la vindicte du regard qui le vise, pas même la conversion qui avait toujours servi d'échappatoire au cours des siècles d'antisémitisme chrétien. Éradiquer le juif ne pourra donc se faire que par une éradication du corps.

On comprend dès lors pourquoi Levinas peut conclure son analyse par ces mots :

*Ce n'est pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime dictatorial ou de politique religieuse que l'hitlérisme met en cause. C'est l'humanité même de l'homme<sup>10</sup>.*

### **C. Le nécessaire besoin d'évasion.**

Penser l'être du moi, c'est donc, pour Levinas, se situer nécessairement sur le registre guerrier qui consiste à privilégier l'ordre de la totalité. L'être se révélant comme guerre est toujours, chez Levinas, à l'avant ou à l'arrière-plan de sa réflexion. Briser la clôture de l'être-pour-la-guerre, revient à dénoncer, à déconstruire la logique selon laquelle la figure de l'autre, l'altérité radicale, est stigmatisée comme ayant « un être » à qui l'on devrait assigner non seulement une fonction sociale mais également une fonction dans l'histoire. C'est alors un dialogue serré que

noue Levinas avec Jean-Paul Sartre. En effet, le texte de Sartre, paru en 1946, *Réflexions sur la question juive*, est l'occasion pour Levinas de montrer en quoi l'« Être juif » est, antérieurement à toute visée antisémite à teneur politique ou sociologique, une *existence* métaphysique.

Voyons quels sont les principaux arguments de Sartre et comment se constitue la réplique de Levinas.

Cherchant à cerner l'origine de l'antisémitisme, Sartre la fonde dans l'effroi que suscite en l'homme sa propre condition : « L'antisémitisme en un mot, c'est la peur devant la condition humaine <sup>11</sup> ».

C'est donc, pour Sartre, de la crainte et de l'effroi que suscitent le spectacle du monde et de la condition humaine, que surgit la racine de l'antisémitisme, autrement dit la haine du juif. Dès lors, Sartre peut affirmer que :

*C'est l'antisémitisme qui fait le juif. C'est la société, non le décret de Dieu qui fait de lui un juif, c'est elle qui a fait naître le problème juif. C'est nous qui le contrainsons à se choisir juif, soit qu'il se fuit, soit qu'il se revendique, c'est nous qui l'avons acculé au dilemme de l'inauthenticité ou de l'authenticité <sup>12</sup>.*

Sartre pose donc clairement qu'il n'y a pas une essence juive. Est juif, celui que l'antisémite contraint à se reconnaître comme tel. En cela, le juif est toujours le juif de l'autre, ou pour l'autre, dans un rapport d'oppression et de stigmatisation.

Si la critique menée jusqu'à présent par Levinas de la philosophie de l'Être pouvait nous laisser présager son accord avec Sartre, la réponse qu'il lui fait dans son essai « Être juif » ne peut que nous surprendre. En effet, loin de vouloir se déprendre de son « être juif », Levinas en affirme au contraire la réalité. Il y a bien pour un juif une réalité d'être qui le fait être juif.

*Sartre a peut-être raison de contester au juif une essence. Mais si Sartre lui laisse une existence nue comme à tous les autres mortels et la liberté de se faire une essence – soit en se fuyant, soit en assumant la situation qui lui est faite – on est en droit de se demander si cette existence nue n'admet aucune différenciation. La « facticité » juive n'est-elle pas autre que la « facticité » d'un monde qui se comprend à partir du présent <sup>13</sup> ?*

L'ami de longue date, Maurice Blanchot, reprendra en 1962, l'analyse de Levinas et soulignera de nouveau avec force la pertinence de l'analyse sartrienne tout en montrant aussi les insuffisances :

*Sartre a décrit l'antisémitisme avec rigueur. Il a montré que le portrait-accusation, dressé contre le juif, ne révèle rien du juif, mais tout de l'antisémite, dans la mesure où celui-ci projette en son ennemi ses puissances d'injustice, sa sottise, sa méchanceté basse, sa peur. Mais, en même temps, Sartre, en affirmant que le juif n'est que le produit du regard des autres et n'est juif que par le fait que les autres le regardent comme tel, l'obligeant ainsi soit à se renier soit à se revendiquer, tend à reconnaître la différence juive, mais seulement comme un négatif de l'antisémitisme. Être juif ne peut être cependant le simple revers de la provocation antijuive ; être juif signifie davantage et sans doute quelque chose d'essentiel qu'il importe de mettre à jour <sup>14</sup>.*

Que signifie, par conséquent, le fait d'« être juif » ? Et comment entendre cette spécificité d'être ?

## II. Exister ou être-pour-autrui.

### A. Nécessité pour l'homme « d'être juif ».

La position de Levinas peut ici surprendre. Ce pourquoi elle nécessite d'être clairement saisie et entendue. Que nous dit Levinas de ce fait même d'« être juif » ?

*Le recours de l'antisémitisme hitlérien au mythe racial a rappelé au juif l'irrémissibilité de son être. Ne pas pouvoir fuir sa condition — pour beaucoup cela a été comme un vertige. Situation humaine, certes — et par là, l'âme humaine est peut-être essentiellement juive <sup>15</sup>.*

Et dans un entretien accordé en 1987 à Foulek Ringelheim, Levinas réaffirmera avec force cette idée : « Dans notre esprit, le juif, c'est l'homme en tout homme ». Que doit-on entendre par là ?

Pour comprendre cette « facticité juive », Levinas nous conduit à remettre en cause la conception sartrienne d'une humanité qui ne serait que condition, pour penser une « vraie humanité » qu'il trouve à l'œuvre dans les récits bibliques et dans ce qu'il appelle « l'impératif de la création qui se prolonge en impératif du commandement et de la loi <sup>16</sup>. »

Le concept de création, selon la lecture et l'interprétation biblique, est inassimilable au concept de destin ou de fatalité d'une histoire. Dans le fait d'être juif, cette distinction est fondamentale, car, pour annuler la facticité dont parle Sartre, il faut introduire un autre motif, celui de l'élection, qui implique *de facto* la volonté de Dieu :

*Faire la volonté de Dieu est, dans ce sens, la condition de la facticité. Le fait n'est possible que si, par-delà son pouvoir de se choisir qui annule sa facticité, il a été choisi, c'est-à-dire élu*<sup>17</sup>.

C'est là que la réflexion sur l'« Être juif » opère une sorte de percée dans la pensée métaphysique. « Être juif » ne signifie plus être assigné à l'antisémitisme. Cela signifie être élu par l'autre à la responsabilité.

Comment cela est-il possible ?

### **B. Élection-Visage.**

Levinas invite, dans *Totalité et Infini*, à chercher la réponse à cette énigme dans l'expérience de l'épiphanie du visage d'autrui, lieu où se rencontre l'idée d'infini. Cette idée d'infini par laquelle « se pense ce qui toujours reste extérieur à la pensée<sup>18</sup> », Levinas la reprend à Descartes. Celui-ci sut en montrer, dans sa troisième méditation, sa transcendance radicale ; il a su montrer en quoi, dans l'idée d'infini, la pensée se trouve débordée par ce qu'elle pense. Loin de signifier la limite ou la défaillance de la pensée, l'inadéquation de l'idée et de la pensée fait signe au contraire vers un excès, un surplus, un au-delà, que Levinas identifie comme un appel, l'Appel de l'autre.

Se comprend dès lors que si le visage est le lieu d'un tel appel, si en lui se manifeste cette idée même qu'est celle de l'infini, il ne peut se réduire à ce que l'on en voit. Allons même plus loin : voir le visage d'autrui, c'est justement ne pas le voir comme visage, c'est, au contraire, le dévisager, à savoir le réduire à son statut de chose, le maintenir dans sa dimension saisissable, exploitable :

*Je ne sais si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux*<sup>19</sup>.

En ce sens, la pensée ne peut contenir le visage. Il est l'incontenable qui mène ailleurs, au-delà, et qui ne peut, par conséquent, que déstabiliser le sujet dans sa certitude d'existence. La

rencontre d'autrui, de son visage, est donc ce qui génère en moi une mauvaise conscience, celle même d'être :

*« Ma place au soleil » – disait Pascal – « le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ». Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et conscient – peut accomplir de violence et de meurtre. La crainte d'occuper dans le Da de mon Dasein la place de quelqu'un. Crainte qui me vient du visage d'autrui<sup>20</sup>.*

La relation avec l'autre en tant que visage, l'éminente droiture du face à face et l'entrée dans le dialogue qu'elle suppose, défie donc mon « pouvoir de pouvoir. » Devant le visage d'autrui se révèle à moi l'antique parole du « tu ne commettras pas de meurtre ». Plus encore, cette présence en appelle à moi – et à nul autre – pour que je reconnaisse sa détresse, sa vulnérabilité, et que celles-ci priment sur le souci que j'ai de moi-même. En ce sens, le visage d'autrui arrête ma joyeuse prise de possession du monde. Cette attention à autrui, ce surplus de conscience, m'enseignent le privilège du prochain sur mon égoïsme naturel, ils m'apprennent que justice bien ordonnée commence par autrui.

Dès lors, cette crainte qui me vient *de* l'autre se transmue en crainte *pour* l'autre :

*Mais cet en face du visage dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'autrui était « mon affaire ». Comme si, avant même de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle<sup>21</sup>.*

Le visage d'autrui me demande donc, me réclame, m'assigne, m'élit sans dérobaie possible à la responsabilité. La littérature russe, et notamment cet extrait constamment cité des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, donne à Levinas le leitmotiv de sa philosophie : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres<sup>22</sup>. »

Cette prise en charge d'une responsabilité totale de l'autre implique alors de redéfinir la subjectivité, ce que Levinas entreprend dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Il est insuffisant de penser l'ouverture vers l'autre comme une simple rupture de notre égoïsme primordial. La subjectivité n'est pas une essence qui existerait en soi et pour soi avant de se tourner vers autrui. Originellement, avant toute définition de soi par soi, la subjectivité

apparaît comme réponse à autrui. À travers la réalité corporelle, le visage d'autrui signifie sa pure contingence, sa faiblesse et sa mortalité, sa pure exposition, qui n'est autre que la demande silencieuse que par sa seule présence il m'adresse. Le visage de l'autre est donc un Appel qui définit la subjectivité comme pure passivité, comme pure exposition à la requête silencieuse d'autrui. Cette passivité se dit aussi chez Levinas en termes de traumatisme que sa seule présence inflige à l'identité du moi, parce que à travers cette sensibilité originelle au prochain, son sort m'importe plus que le mien, et que, de ce fait, je suis requis de me « mettre à sa place », je deviens en quelque sorte son otage, de ce point de vue, le moi se dépouille en quelque sorte de son identité et d'une certaine manière se substitue à autrui. En un retournement paradoxal, c'est par cette substitution que le moi sera désormais défini : être moi, c'est être-pour-autrui.

C'est donc en abordant autrui, en en devenant responsable, totalement, absolument, que j'advies à moi-même, que j'existe. D'où, la nouvelle définition que Levinas peut donner du Moi : « Ne pas pouvoir se dérober à sa responsabilité, voilà le Moi<sup>23</sup> ». La sainteté est à chercher sur terre, parmi les hommes, dans le souci et la prise en charge d'autrui.

Se comprend dès lors la pensée de Levinas selon laquelle le juif, c'est l'homme en tout homme. La question de l'« Être juif » s'inscrit dans le prolongement d'une nécessité, tant philosophique que spirituelle comme réponse à autrui, c'est-à-dire comme réponse à une humanité qui se refuse à la clôture, privilégiant l'antériorité en l'homme de l'inscription et de l'impératif éthique. En effet, le judaïsme est la religion qui nous rappelle que la sainteté de l'homme passe par l'extrême conscience des devoirs qui incombent à chacun face au prochain, face à l'autre homme. Loin de toute effusion mystique le judaïsme plaide la cause d'une difficile conscience : celle de sa responsabilité pour autrui. Le judaïsme présente donc l'homme comme élu pour qu'il se sache irremplaçable en sa responsabilité, et qu'en cela il est voué à autrui, incapable de se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres. Telle serait l'ipséité de chacun, telle serait la vocation messianique, vocation révélée à un peuple qui a mission de veiller sur elle et de la transmettre à l'universalité des hommes.

Levinas nous a donc permis de comprendre comment la notion d'être se devait de laisser place à celle de l'existence. Il n'en va pas simplement de notre liberté, comment dans le cas de la philosophie sartrienne. Bien plus, exister, c'est saisir comment une subjectivité ne se constitue que par sa prise en charge de la responsabilité de l'autre. En ce sens, la vraie vie débute pour l'homme par sa rencontre avec autrui qui l'élit comme celui ayant à prendre en

charge sa propre faiblesse. En ce sens l'existence est élection, c'est-à-dire soumission à l'appel d'une transcendance qui la dépasse et la gouverne. C'est en cela qu'il ne peut, pour Levinas, n'y avoir de sujet qu'existant, c'est-à-dire que répondant à l'appel de l'Autre. À l'immanence de l'être doit donc faire place la transcendance de l'Autre pour qu'une humanité puisse se voir réalisée en l'homme, et éteindre ainsi le bruit et la fureur de la haine et de la guerre. Laissons, pour terminer, une dernière fois la parole à Levinas :

*L'humanité dans l'être historique et objectif, la percée même du subjectif, du psychisme humain, dans son originelle vigilance ou dégrisement, c'est l'être qui se défait de sa condition d'être : le dés-inter-essement. [...] La condition ontologique se défait, ou est défaite, dans la condition ou l'incondition humaine. Être humain, cela signifie : vivre comme si on n'était pas un être parmi les êtres*<sup>24</sup>.

En d'autres termes, exister.

## NOTES

1. Emmanuel Levinas *Qui êtes-vous?* Entretien avec François Poirié, Lyon, Éditions La Manufacture, 1987, p. 83.
2. Emmanuel Levinas, *Qui êtes-vous?* Entretien avec François Poirié, p. 73-74.
3. Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Coll. «Le livre de poche», 1982, p. 116.
4. *Id.*, *De l'existence à l'existant*, «de l'existence sans existant», Paris, Éditions Vrin, 2013, p. 82.
5. *Id.*, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Éditions Rivages poche, 1997, p. 16.
6. *Ibidem*, p. 18.
7. Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Éditions Rivages poche, 1997, p. 18-19.
8. *Ibid*, p. 22.
9. *Ibid*, p. 23.

10. *Ibid*, p. 24.
11. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Éditions Gallimard, p. 57-58.
12. *Ibid*, p. 144-145.
13. Emmanuel Levinas, *Être Juif*, Éditions Rivages poche, 2015, p. 60-61.
14. Emmanuel Levinas, Article rédigé en 1962, repris dans *L'Entretien infini* en 1969 dans la section intitulée «L'indestructible», Paris, Éditions Gallimard, p. 66.
15. Emmanuel Levinas, *Être Juif*, Éditions Rivages poche, 2015, p. 60.
16. *Ibid*, p. 62.
17. *Ibidem*.
18. *Totalité et infini*, Coll. «Le livre de poche», 1971, p. 10.
19. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Coll. «Le livre de poche», 1982, p. 79.
20. *Id.*, *Altérité et transcendance*, Coll. «Le livre de poche», 1995, p. 44.
21. *Id.*, *De l'Un à l'Autre: Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset, 1998, p. 155-160.
22. *Id.*, *Éthique et infini*, Coll. « Le livre de poche », 1982, p. 98.
23. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 97.
24. *Ibid.*, p. 96-97.

# PIERRE MAGNARD

## *Comment j'ai découvert l'existence*

C'était en 1947, à la Khâgne d'Henri IV, dans la classe de Jean Beaufret. On se disputait le texte d'une conférence de Jean-Paul Sartre, prononcée le 29 octobre 1945 et devenue un ouvrage de référence, *L'Existentialisme est un humanisme*, pour constater l'ambiguïté du mot « existence ». Pour Jean-Paul Sartre, l'homme, existant avant d'être quoi que ce soit, devait se définir lui-même et se trouvait ainsi « condamné à être libre ». Et l'on allait répétant : l'existence précède l'essence. C'est une tout autre acception que nous apportait Martin Heidegger, en sa patiente et très pédagogique exégèse du *Dasein*, témoin cette lettre personnelle à Jean Beaufret du 3 novembre 1945, où le maître de Fribourg, rejetant la traduction d'Henry Corbin par « réalité humaine », se livre à ce travail définitionnel : « *Dasein* est un mot-clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. *Dasein* ne signifie pas tellement pour moi *me voilà* mais si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible *être le là*, et *le là* est précisément *aléthéia*, décèlement, ouverture <sup>1</sup> ». Dire *Dasein* plutôt qu'homme témoignait d'une refondation ontologique de l'anthropologie et de la volonté de penser l'homme sous l'angle de l'être : l'homme n'est ni une chose, ni une substance, ni un objet ; il est ce par quoi tout ce qui est peut avoir lieu. Il est, comme le dira un an plus tard Martin Heidegger dans sa *Lettre aux lycéens de Paris*, « non pas le maître de l'étant, mais le berger de l'être <sup>2</sup> » ce qui veut dire que l'être a besoin de l'homme pour être, car, en dépit de son « essentielle pauvreté » le berger voit sa dignité résider en ceci : « être appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité ».

Ce qui fait l'humanité de l'*homo humanus*, c'est donc ce « service de la vérité de l'être <sup>3</sup> ». Le *Dasein* serait ainsi l'expression d'une prise sur l'être en deux moments privilégiés, le « maintenant » et « l'heure de notre mort ». Seul ce « maintenant » et cette « heure de notre mort » nous inscrivent dans l'être, notre temporalité nous ouvrant un espace, car l'être en définitive est moins lieu que temps, il est temps avant d'être étendue.

Que doit être le *sum* pour pouvoir assumer le *cogitare* ? L'analytique du *Dasein* pose, dès *Sein und Zeit* la question de l'être du *sum*, qu'il faut préalablement déterminer si l'on veut ensuite saisir le mode d'être des choses pensées. Il s'agit d'éviter toute constitution du sujet en *hypokeimon*, toute substantification de l'âme, toute réification de la conscience, pour ne retenir qu'une relation de proximité, qui fait de l'*être-là* une ouverture sur le monde, un accès au réel, une prise sur l'être. On ne pense qu'avec la main, répète alors Jean Brun, tandis que Maurice Blanchot renvoie ses jeunes auditeurs aux paragraphes 15 et 16 de *Sein und Zeit* sur cette « maintenance » que l'appropriation de l'outil assurait à la pensée. L'ustensilité de la scie, du marteau et des clous du charpentier, du fil, de l'alène et du tranchet du cordonnier était la représentation la plus directe de cette mise en forme par l'entendement d'une matière fournie par la sensibilité et déployée par l'imagination. Nous n'avions pas encore lu le *Kantbuch*, paru en 1929, qui attendait encore son traducteur français, que déjà nous préférions le *Dasein* ouvrier de Martin Heidegger au sujet tout spéculatif et abstrait d'Ernst Cassirer. L'alternative Heidegger-Cassirer sera le grand débat des dix années qui suivront. Certes, la *Philosophie des formes symboliques*, bientôt traduite par Pierre Quillet aura un profond retentissement sur toute notre génération, mais le paradigme du travailleur, mis en honneur par Ernst Jünger en 1932, aura plus de prestige que celui de l'homme de culture, dût-il se recommander de l'humanisme, bien compromis il est vrai, par ce que Blanchot appelait le « désastre ».

La confrontation Heidegger-Cassirer, illustrée par la rencontre de Davos de 1930, dont Maurice de Gandillac aimait à nous entretenir, était au cœur d'une reprise du criticisme kantien. L'interprétation radicale de la subjectivité transcendante pouvait-elle s'accommoder d'une acculturation de la pensée aux valeurs et structures mentales de l'Occident, quand Heidegger entendait faire plus profond en se prévalant d'un véritable enracinement dans « le sol et le sang » ? Déjà dans *Sein und Zeit*, Heidegger faisait état de ce besoin de radicaliser le coup de sonde effectué par Cassirer. Le *Kantbuch* poursuivra

l'approfondissement dans une nouvelle interprétation du rôle de l'imagination transcendante « racine commune de l'entendement et de la sensibilité », qui voit son importance étrangement restreinte de la première à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, comme si Kant avait eu peur de son audace. Heidegger tentera un retour en arrière, réhabilitant une intuition qu'il estime plus originaire. Dans son cours de 1931, publié dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, il avait fait du « mal du pays » la tonalité fondamentale du philosophe. La formule hasardée par Novalis, quand celui-ci voulait voir dans la philosophie « quelque chose qui pousse à être partout chez soi », passait pour être entendue : philosopher c'était s'enraciner, retrouver le pays natal, pouvoir se prévaloir d'un authentique retour aux origines. Contre l'uniformisation du mode de vie par la technique, le commerce et l'industrie, contre l'universalité des droits de l'homme et l'oubli des traditions familiales et régionales, le philosophe fait montre d'une invincible nostalgie, qui le saisit dès le lendemain de la Grande guerre et ne le quittera jamais. L'absence de sol pour la pensée était, selon lui, la cause du mal-être qui s'était emparé de la jeunesse européenne au sortir d'un embrasement apocalyptique qui n'avait résolu aucun problème. La guerre eût-elle été totale, n'avait pas été l'exercice spirituel dont avait rêvé Ernst Jünger et qui, selon lui, aurait dû régénérer l'humanité.

Mon propos cependant n'est pas de traiter de la pensée de Martin Heidegger, mais du sens précis que pouvait prendre pour nous le mot *Dasein* dans les années quarante-sept et suivantes. La constitution fondamentale du *Dasein* suppose un « être au monde » s'appuyant sur un « je suis », j'habite, je séjourne auprès du monde en tant qu'il m'est familier. On ne saurait avoir le sentiment d'exister qu'à partir de la « *Heimat* », ce « chez soi » qui est toute l'assise de notre existence ; c'est cet habitat, ce séjour auprès du monde, qui confère au *Dasein* toute sa prise sur la réalité. Je me demande aujourd'hui si ce Martin Heidegger n'était pas celui de Messkirch et de Beuron plutôt que celui de Todtnauberg et de la « *hütte* », dont le côté *kitsch* traduisait plus d'une infidélité à l'inspiration originelle du sol natal. Pourtant c'était bien à la « *hütte* » que, chaque fin de semaine, Jean Beaufret transmettait les questions de ses élèves en quête de cette pensée de l'origine que traduit le vers de Hölderlin : « Qui a pensé le plus profond aime le plus vivant ». Or que nous apporte le sol natal, si ce n'est un langage, un code qui nous met d'intelligence avec ce qui nous entoure ? Ce code ne s'invente pas, il suppose la familiarité de la forêt, l'intelligence du combat millénaire des chênes et des hêtres, la lecture

du vol des oiseaux, des inlassables jeux des alouettes des champs, l'interprétation des senteurs du bois aux différents moments de l'année. Pourtant vient un jour où l'enfant, du fait de l'école, change de code, adoptant les notions, concepts, dogmes de la civilisation et c'en est fini de la douce langue natale. La véritable philosophie serait-elle alors autre chose que cette longue déploration de celui qui a « perdu sa langue à l'étranger », une réponse à un mal du pays éprouvé en notre pays lui-même, voire un mal du pays sans avoir de pays ?

En 1950, je passais de la fêrue de Jean Beaufret à la fraternelle *manuductio* d'Henri Birault, qu'une constante fidélité à Pascal, encouragée d'ailleurs par Martin Heidegger lui-même, garda toujours des outrances du Fribourgeois. Birault devait en particulier, dans son cours sur Kant en Sorbonne, tenter de tirer parti du passage de la première à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, revenant sur le scrupule de Kant, pour remettre en relief le rôle de l'imagination transcendante, « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », auquel il imputait la prise de la pensée sur la réalité. Au « manque de sol » de la vie moderne répondait cet impressionnant effort d'enracinement, innervant un terroir généreux d'un réseau croissant de racines et de radicelles en quête de substance. Henri Birault brossait le décor d'une « fantastique transcendante », véritable matrice d'une philosophie réaliste. La rencontre de Maurice Merleau-Ponty et le suivi régulier de ses cours au Collège de France, à partir de 1951, m'incitait à approfondir cette pensée de l'existence à travers sa conception du « corps propre » et de la « chair du temps ». En 1956, nommé professeur au lycée Banville de Moulins, je succédais dans son enseignement à Gérard Debeuré, cassirérien convaincu, qui lui-même avait succédé à Pierre Bourdieu, futur auteur des *Héritiers* et déjà manieur du marteau-piqueur de la dé-construction. Autant dire que j'étais désormais en charge de reconstruire. Or c'est là-dessus qu'il convenait de ne pas se tromper.

Inscrivons notre propos dans le droit fil du § 6 de *Sein und Zeit*, où apparaît pour la première fois le mot « *abbau* » que Gérard Granel proposera de traduire par « dé-construction ». Quelle est la portée, quelles sont les limites de l'opération que Martin Heidegger désigne de ce mot ?

Citant Ferdinand de Saussure, Merleau-Ponty disait que les mots, retenant toujours quelque chose de leurs anciens usages, avait la faculté de se sédimenter. S'il est un mot du vocabulaire philosophique qui fait preuve de cette aptitude, c'est le mot « être » : est-il vocable qui se soit

plus lourdement sédimenté depuis l'aube de la pensée grecque ? C'est dès lors la relation de l'être au temps qu'il nous faut retrouver, d'un être sensible à ses flexions temporelles et non point figé dans ses acceptions révolues. Citons Heidegger : « Si l'on veut que la question de l'être s'éclaire par sa propre histoire, il faudra que se ranime une tradition sclérosée et que s'éliminent les surcharges dont celle-ci s'est embarrassée en se temporalisant. Nous comprenons cette tâche comme une destruction (*abbau*), menée en vue de la question de l'être, du dépôt auquel la tradition a réduit l'ontologie antique ; celle-ci devra être ramenée aux expériences originelles, où furent conquises les premières déterminations de l'être, qui devaient demeurer fondamentales pour l'avenir <sup>4</sup> ». Questionner l'être et le rendre questionnant exige qu'on l'arrache à son histoire et qu'on rende au temps lui-même sa flexibilité. À la faveur de cette dé-construction, temps et être sont amenés à concourir autrement.

Heidegger ne reprend pas ici l'histoire de l'ontologie ; il rappelle seulement, dès le § 1, le caractère indéfinissable du concept d'être, en se référant à Pascal : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité, car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci *c'est*, soit qu'on l'exprime, soit qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est* et ainsi employer le mot défini dans sa définition <sup>5</sup> ». Si l'être est toujours l'être d'un étant, il en est la traçabilité temporelle. Est-on alors en droit d'en faire l'expression d'une maintenance, d'une subsistance, d'une permanence ? On connaît l'usage que Heidegger fait d'un mot emprunté au *Crépuscule des idoles* : « L'être est un mot vide... la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise. » Dans une Europe où aux ruines de la guerre s'ajoute l'inconsistance d'un nihilisme généralisé, la conjugaison du verbe *être* semble relever de l'imposture.

Le § 6 de *Sein und Zeit* appelle une explication de texte. Celle-ci me fut administrée magistralement par Maurice Blanchot. Ce dernier racontait qu'il devait sa vocation philosophique à la lecture, à vingt ans, de l'ouvrage de Heidegger, publié en 1927. Pourtant la lecture, qu'il nous en donna en 1947, était décalée par rapport à celle qu'il aurait pu donner en 1927. À cette date, Heidegger partage son temps entre la « *hütte* » où il reçoit ses inspirations et la maison de Fribourg où il les met en forme, de sorte que la constitution fondamentale de son « être là » (*Dasein*) lui vient de la nature et du sol de sa « *Heimat* ». Quand dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), Heidegger revient sur la « destruction

phénoménologique <sup>6</sup>» effectuée dans *Sein und Zeit*, c'est pour garder son lecteur de l'interprétation négative qu'un contexte nihiliste inciterait à en donner. Que l'être alors soit parti en fumée ne faisait que traduire l'inconsistance des structures politiques, économiques et sociales, mais aussi l'effondrement des valeurs morales dans une Europe en ruines. L'histoire de l'ontologie méritait d'être revisitée, d'autant plus qu'à vingt ans de distance, la destruction heideggérienne trouvait une actualité dans la crise que traversaient les démocraties occidentales. L'être ne se rapporte plus à rien, mais dénonce, avec toute l'intégrité qu'on peut prêter au paradigme, l'inconsistance du monde dont on en fait le juge. Que les mots *sujet*, *substrat*, *substance* n'offrent plus aucun usage légitime, il n'est plus que le *Dasein* qui nous donne quelque chance d'une prise sur le réel. Encore fallait-il pour cela le doter d'un sol, pour qu'il pût y enfoncer profondément les racines de sa pensée.

Héritière sans qu'aucun testament ne la crédite de son hoirie, notre génération vivait un déracinement spirituel, dont mes condisciples Gilles Deleuze, Michel Foucault, Pierre Bourdieu et Jacques Derrida semblaient s'accommoder si bien, qu'interprétant de manière excessive la « déconstruction » heideggérienne, ils en prôneraient bientôt la généralisation. Ce n'était pourtant pas ce que le maître Blanchot, que tous prétendaient écouter, nous recommandait quand il nous commentait *Sein und Zeit*, dont il citait encore : « La destruction ne se propose pas d'enfouir dans le néant le passé, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure inexplicite et indirecte <sup>7</sup> ». Comment entendre « inexplicite et indirecte » ? Quelle était cette intention positive ? Elle était de conjuguer l'être selon toutes les flexions du verbe et de l'envisager ainsi dans la succession ininterrompue de ses métamorphoses qu'est l'histoire de la philosophie, comme le redira Heidegger au soir de sa vie, lors du séminaire de Zähringen du 8 septembre 1973 <sup>8</sup>. S'en aviser aurait permis d'éviter « la maladresse et proprement la naïveté de la destruction ontologique ». Ce qu'il s'agit de ne pas perdre de vue c'est l'ouverture du *Dasein* à l'éclaircie de l'être car c'est cette ouverture qui crée l'événement (*Ereignis*).

Ce fil d'Ariane guidera notre acheminement à la vérité. Comme Jean Beaufret, Maurice Blanchot était attentif au travail étymologique de Martin Heidegger sur *alêthéia*, entendant par vérité le « des- abriement » d'une pensée qui se cachait pour garantir ses certitudes, alors qu'elle aurait dû se risquer en renonçant à toute protection et à toute sécurité. Philosophe serait donc, selon Blanchot, remettre en cause « les donations qui sont

les manières dont l'être se donne en se retirant, *logos* chez Héraclite, *Un* chez Parménide, *idée* chez Platon, *energeia* chez Aristote et, dernier avatar chez les modernes *Gestell* (installation), interrompues dès l'instant que l'avènement advient, cessant de se laisser dérober par les donations de sens qu'il rend possible de par son retrait<sup>9</sup> ». Les donations d'être en lesquelles l'être se donne en se retirant, témoignent davantage de son « retrait » que de sa manifestation. L'être, en feignant de se donner, se mettrait donc à l'abri, en sécurité, se cachant pour se garder. Le mythe de la caverne de Platon serait une figure de cette mise à l'abri ; il proposerait de s'arracher à ce qui abrite, de s'en détourner, de se « des-abriter ». La « destruction phénoménologique », suggérée par *Sein und Zeit*, ne serait rien d'autre que ce « des-abritement » déjà proposé par Platon.

Quel besoin cependant Blanchot peut-il avoir de cette pratique de la « destruction phénoménologique », lui qui vit sous le signe de ce qu'il appelle le « désastre » ? Que faut-il entendre par là ? Le désastre c'est la perte de l'étoile. L'image s'impose à Blanchot à voir notre jeunesse aussi désorientée. Le climat affectif était à l'ennui, tel que le roman italien de Césaire Pavese et Alberto Moravia le traduisait. La *Nausée* de Sartre était toujours en honneur, qui transposait la jubilation biblique devant l'être en ce dégoût d'exister, inspiré par la fascination morbide d'une racine de marronnier dans la cour du lycée du Havre. Quand l'être, au lieu de rassurer, n'inspire plus que répugnance, c'est que tous les symboles, à travers lesquels il s'exprime, ont perdu leur valeur. Autant dire que se trouve vidé de sa substance, le monde des certitudes métaphysiques morales, politiques et religieuses. Le désastre cependant « ne fait pas disparaître la pensée, mais de la pensée questions et problèmes, affirmation et négation, silence et parole, signe et insigne. Alors, dans la nuit sans ténèbres, privé de ciel, lourde de l'absence de monde, en retrait de tout présent d'elle-même, la pensée veille. Ce que je sais... c'est qu'une telle veille ne permet ni éveil ni sommeil, qu'elle laisse la pensée hors secret, privée de toute intimité, corps d'absence, exposé à se passer de soi, sans que cesse l'incessant échange du vif sans vie et du mourir sans mort, là où l'intensité la plus basse ne lève pas l'attente, ne met pas fin à l'atemoiement infini. Comme si la veille doucement, passivement nous laissait descendre l'escalier perpétuel<sup>10</sup> ». Blanchot aura tout dit, accomplissant le geste heideggérien de *l'abbau*, plus parfaitement encore que ne l'eût fait Heidegger. J'entends encore le sphinx de la rue du Dragon laisser tomber ces mots bien lourds : « Qu'il ne soit question de rien, jamais, pour personne<sup>11</sup> ».

Pourtant, contrairement à ceux qui se donneront abusivement comme ses disciples, Blanchot veut que la veille suscite un veilleur qui ne cesse de « veiller sur le sens absent <sup>12</sup> » et cette veille est vigilante car « le désastre prend soin de soi <sup>13</sup> ». J'entends le fidèle de Maurras, passé à la Résistance s'exprimer sur la maison de France. Celle-ci a-t-elle échappé au sinistre ? Tient-elle encore debout ? On l'approche avec crainte et circonspection. Pourtant, en apparence, elle subsiste. Fantôme ou réalité ? Un coup de vent peut l'emporter. Aussi n'y pénètre-t-on que d'un pas suspendu. La magie du souvenir suffira-t-elle à la maintenir ? Il n'est qu'un mot pour désigner le monde ancien, précarité, ce qui veut dire qu'il ne subsiste que par notre prière. Dans cette Europe année zéro, au sortir de l'apocalypse, dans la fausse paix de la guerre froide, tout est frappé de caducité, vidé de sa substance et pourtant tout est encore là, d'une présence fantomatique, présence d'absence, car « le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable <sup>14</sup> ». Le pire ce ne sont pas les ruines accumulées par les armes de destruction, c'est le caractère révolu de ce monde ancien que l'on voudrait encore habiter, faute d'en pouvoir imaginer un autre, tout juste capable de bricoler dans l'incurable. C'est que « le désastre ruine tout, en laissant tout en l'état <sup>15</sup> ». Maurice Blanchot poursuit : « Nous sommes au bord du désastre sans que nous puissions le situer dans l'avenir, il est plutôt toujours déjà passé, et pourtant nous sommes au bord ou sous la menace, toutes formulations qui impliqueraient l'avenir, si le désastre n'était ce qui ne vient pas, ce qui a arrêté toute venue. Penser le désastre... c'est n'avoir plus d'avenir pour le penser <sup>16</sup> ». Qui oserait parler d'avenir, quand les philosophies de l'histoire elle-même marquent le pas ? Qui aura plus intensément vécu que Maurice Blanchot la disjonction de l'être et du temps ? Décidément, il n'est que le *Dasein* qui nous donne prise sur l'être au fil du temps.

Du *Dasein* il est encore question au séminaire de Zähringen du 8 septembre 1973, dernière manifestation publique de Heidegger, à laquelle nous avons déjà fait allusion. Nous devons à Jacques Taminiaux l'évocation de ce trait <sup>17</sup>. Heidegger aurait interrogé Beaufret sur la différence entre la conscience chez Husserl et la conception que de sa philosophie on pouvait induire du *Dasein*. Beaufret aurait alors proposé comme marqueurs du *Dasein* la finitude, puis l'être-pour-la-mort. Heidegger ne put se satisfaire de ces réponses. Taminiaux aurait alors répondu à la pleine satisfaction du maître : « La conscience est essentiellement immanente, alors que le *Dasein* est caractérisé par sa transcendance ». Que faut-il entendre ici par « transcendance » ?

L'homme n'est pas ici en posture de représentation, se donnant l'être en spectacle à travers un monde d'objets, il est un « étant » qui comprend l'être, dans son appropriation des outils qui sont à sa portée et dans leur maniement ouvrier. La représentation est purement spéculative, alors que la compréhension a le souci de ce qu'elle manipule : c'est la totalité de tous les renvois instrumentaux requis du travail humain qui constitue pour elle le monde. C'est en son être-au-monde que le *Dasein* est en prise sur l'être, qu'il existe de telle manière qu'il comprend l'être, n'étant pas un « étant » parmi les autres. Cette compréhension de l'être mérite le nom de transcendance : exister c'est être dans le monde, être dans le monde c'est déployer ses possibilités, déployer ses possibilités c'est se transcender. Le rapport du *Dasein* à l'être n'est pas catégoriel, il n'est pas celui d'un « étant » à son genre, il est compréhension, appropriation, maniement de tout ce qu'il promeut à l'être par le souci qu'il en a. Le *Dasein* est donc le lieu où s'accomplissent la saisie, le maniement, la compréhension de l'être. L'espace, dont l'étendue géométrique n'est qu'une idéalisation, est une possibilité du *Dasein*, comme le temps en est la possibilité existentielle première, celle de s'élancer hors de soi. Exister pour le *Dasein*, c'est être rejeté au milieu de ses possibilités et non pas disposé face à elles. Ainsi peut-on dire que le *Dasein* est toujours au-delà de soi, lui qui ne fait acte d'être qu'en se temporalisant.

Jeté au milieu de ses possibilités, le *Dasein* vit un véritable abandon (*Geworfenheit*) qu'il lui faut assumer. Comme je demandais à Blanchot ce qu'il convenait d'entendre par là, il me répondit par ces mots qui sont repris dans *L'Écriture du désastre* : « Quand je dis, à la suite de Nietzsche, il faut, avec le jeu entre *falloir* et *faillir*, je dis aussi bien il manque, il tombe, il trompe, c'est le commencement de la chute ; la loi commande encore en tombant et, par là, se sauve encore comme loi <sup>18</sup> ». Le lecteur de saint Paul que j'étais entendait : c'est la loi qui fait le péché, c'est la grâce qui en délivre. Me revient cependant aujourd'hui le leitmotiv de Heidegger à Davos : « Philosopher c'est être prêt à faire le saut dans l'être-là. » Encore faut-il, pour relever du falloir et non pas du faillir, que cet élanement tire sa force propulsive d'un terroir. Ce terroir Martin Heidegger n'aura cessé de le chercher de Messkirch à Todtnauberg et à Fribourg, du pays de Bade à la Grèce, sans oublier la Provence, où la montagne Sainte Victoire, vue par les yeux de Cézanne, lui inspire cette remarque : « Il n'y a pas d'œuvre essentielle de l'esprit qui n'ait sa racine dans un enracinement originel. »

Jean Beaufret, Maurice Blanchot, Henri Birault, ayant chacun à sa manière parcouru *Le Chemin de campagne*, m'auront initié à l'incontournable pensée du Fribourgeois à qui veut regarder en

face la modernité. Très vite ai-je pu me démarquer de mes aînés Gilles Deleuze et Michel Foucault, comme de mes condisciples Pierre Bourdieu et Jacques Derrida. L'amicale sollicitude d'Henri Birault m'accompagna jusqu'à sa fin en 1990 ; ensemble nous cherchions à échapper au nihilisme prophétisé par Nietzsche, entendu comme la dévalorisation des « valeurs jusqu'alors suprêmes », ainsi que le dit Heidegger dans ses *Holtzwege*<sup>19</sup>. Nous échangeons sur Pascal, mais aussi sur Heidegger et sur Nietzsche. Il m'enseignait de nouvelles lignes de partage, qui nous permettaient de configurer autrement l'être et le temps, la naissance et la mort l'amour et la fragilité, bref ce qu'il appelait « les choses de la vie ». À l'arrière-fond, la foi chrétienne toujours questionnait, à la manière d'une tâche noire sur la rétine de l'esprit, que la critique heideggérienne de l'onto-théologie l'empêchait d'élucider. Partagé entre doute et certitude, comme entre chien et loup, il ne cessait d'osciller. Le dernier livre sur lequel il nous fut donné d'échanger, intitulé *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, était essentiellement constitué du cours professé à l'Université de Marbourg par Martin Heidegger en 1927. L'ouvrage m'avait été aimablement adressé, en août 1985, par Jean-François Courtine, dont on doit savoir gré de nous avoir donné une scrupuleuse traduction et une méticuleuse annotation du cours en question. Rappelons que Heidegger avait été élu « professeur ordinaire » en 1923 à l'Université de Marbourg, avec le soutien de Paul Natorp qui devait mourir en 1924. L'histoire a son ironie, si l'on s'avise que lorsqu'il partira pour Fribourg afin d'occuper la chaire d'Edmond Husserl, il sera remplacé à Marbourg par Ernst Cassirer. Mais revenons au cours de 1927, contemporain de *Sein und Zeit* et largement consacré à « l'analytique du *Dasein* », comme s'il en était le prolongement.

« Le *Dasein* existe en tant qu'être au monde. Le monde fait partie de la constitution existentielle du *Dasein*. Le monde n'est pas simplement donné, mais il existe. Monde il n'y a qu'aussi longtemps que le *Dasein* est, c'est-à-dire existe<sup>20</sup> ». La compréhension du monde est ainsi impliquée dans la compréhension du *Dasein* c'est-à-dire dans la compréhension de soi-même. L'auteur renvoie alors à saint Paul : « Cosmos, dit-il, ne désigne pas seulement l'ensemble formé par les végétaux, les animaux, la terre, mais désigne en premier lieu le *Dasein* de l'homme au sens de celui qui est abandonné (*Geworfenheit*) par Dieu et relié à la terre, aux étoiles, aux animaux, aux végétaux<sup>21</sup> ». Plus extérieur que tous les objets, plus objectif qu'eux, sans en avoir le mode d'être, le monde est le transcendant au sens propre du terme, tout en étant « une détermination fondamentale de l'être au monde, autrement dit un

*Dasein*... Si le monde est le transcendant, le transcendant véritable est le *Dasein*... Le monde est transcendant parce qu'il appartient à la structure de l'être au monde et constitue le passage au-delà en direction de... comme tel... Ce ne sont pas les objets qui transcendent... Ce qui transcende, ce sont les sujets, au sens ontologique strict de *Dasein*<sup>22</sup> ». On comprend mieux alors le propos rapporté par Jacques Taminiaux lors du séminaire de Zähringen : l'intentionnalité n'est qu'un corrélat de la transcendance. Et c'est pourquoi Heidegger peut reprendre à son compte, pour caractériser le *Dasein*, la métaphore de la monade sans fenêtre : « Le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est au-dehors, non pas parce que, comme le croit Leibniz, tout ce qui est y serait enkysté, mais parce que le *Dasein* est déjà dehors conformément à son être propre, dehors c'est-à-dire auprès d'un autre étant, ce qui veut dire également toujours auprès de soi-même... Les fenêtres sont inutiles au *Dasein* en raison de sa transcendance originaire<sup>23</sup> ». Proche de Leibniz, Heidegger l'est encore davantage de l'Augustin des *Confessions* auquel il avait consacré sa dernière conférence de 1932 à l'abbaye de Beuron, où le temps vécu était présenté dans la triplicité de ses « extases ».

La mise en œuvre du *Dasein* était-elle à la hauteur des défis de l'époque ? Comment définir notre être au monde au sortir de trente années de guerre civile européenne, qui se soldent par la plus grande défaite qu'ait jamais connue l'humanité ? L'homme va-t-il retrouver, dans une Europe en ruines, un sol natal, connaître à nouveau avec un enracinement une impulsion originaire, qui lui permette d'inaugurer un nouveau chapitre de son histoire ? Après s'être entre-tués avec tant de frénésie, les peuples pourront-ils encore s'accorder ? Martin Heidegger n'a jamais prétendu formuler que des questions sans vouloir apporter de réponse. Tout juste nous constitue-t-il en veilleur de l'événement (*Ereignis*) dont il ne faudra pas manquer la venue. Seul l'amour cependant saura identifier Celui qui toujours vient.

## NOTES

1. Martin Heidegger, *Questions III*, p. 130.
2. *Ibid.*, p. 101.
3. *Id.*, p. 113.
4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, p. 39.
5. *Id.*, *Pensées et opuscules*, p. 169.

6. *Questions* III, p. 107.
7. *Sein und Zeit*, § 6, p. 39.
8. *Questions* IV, p. 482.
9. Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 158-159.
10. *Ibid.*, p. 87.
11. *Ibid.*, p. 86.
12. *Ibid.*, p. 72.
13. *Ibid.*, p. 10.
14. *Id.*, p. 109.
15. *Id.*, p. 7.
16. *Ibidem*.
17. *Philosophie magazine*, février-mars 2012.
18. Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 75.
19. Trad. frçse, p. 183.
20. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 356.
21. *Ibidem*, p. 357.
22. *Ibidem*, p. 361.
23. *Ibidem*.

HORIZONS p. 1 [I. RAVIOLO - Le sens de l'existence. p.1 ] • CORPUS p. 4 [ F. LAUPIES - Le sens de l'existence, un faux problème ? p. 4 | A. CHAUVE - Qu'est-ce que l'existence ? p. 17 | T. GRESS - L'existence comme hors-sens : de quoi parlons-nous quand nous parlons de l'existence ? p. 24 | J. DE GRAMONT - La fragilité comme existentiel. p. 45 | P. RICHARD- De la chute dans l'existence à l'existence dans la chute . p. 60 | I. RAVIOLO - L'imminence d'une coïncidence (la musique de l'existence). p. 69 ] • PAROLE p. 98 [ Entretien avec A. CUGNO p. 98 ] • TRAVERSES p. 117 [ R. DESGREMONT - L'existence sensible. p. 117 | J.-F. RIAUX - Jaspers (1883-1969) : De la phénoménalité empirique à la phénoménalité existentielle. p. 128 | L. LACROIX - Emmanuel Levinas (1905-1995) : De l'être à l'existence ou l'existence comme élection p. 144 | P. MAGNARD - Comment j'ai découvert l'existence. p. 157 ]