

L'instabilité de l'être-avec: Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas

«Si, 'réellement', toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois la *pénétration irréal*e, *pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréal e au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être*. C'est un *lien* qui, par principe, est *sui generis*, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendante de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses» (Husserl E., 1947, p. 109).

«La vraie philosophie = saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement. Saisir ce chiasme, ce retournement. C'est là l'esprit» (Merleau-Ponty M., VI, p. 252).

«Certes celui qui tient un discours clair s'améliore lui-même, mais celui qui prophétise améliore la communauté [...]» (Bloch E., 1977, p. 228).

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ ET DE LA RECONNAISSANCE

La reconnaissance sociale est d'emblée problématique et polémique, donc instable: elle s'affirme, se nie, se trompe; elle se donne, se reçoit, se rétribue; elle se bat, elle se gagne, elle se perd. Ces opérations intersubjectives — avec leur possibilité et leur champ de signification — devraient être élucidées par la phénoménologie, science descriptive des mouvements génétiques et des formes, actuelles ou virtuelles, du sens vécu. Il semble, toutefois, que sur le terrain de la reconnaissance la phénoménologie sociale mène inexorablement à une oscillation entre un «autre moi» (fondé sur le pour-soi actuel du Moi) et un «tout autre»

(fondé sur le pour-soi virtuel d'Autrui) que seule la décision éthique sait interrompre et résoudre à partir de l'abîme de sa compétence législative (qui ne s'épuise dans aucune table de principes généraux) et, surtout, de son évidence kaïrologique particulière (qui déchiffre l'idiosyncrasie sémantique d'un événement). De fait, seule une éthique peut établir le primat pratique du commun sur toute différence, et ainsi rendre existentiellement efficace l'onto-phénoménologie de la vie: la nature co-affective de l'auto-affection. En conséquence, la vocation de la phénoménologie de la reconnaissance est le dépassement de l'opposition moi-autre pour éclairer la possibilité même de ces positions opposées et pour libérer la donation non intentionnelle d'un champ affectif.

De ce qui précède il s'ensuit qu'il doit y avoir un autre mode humain de l'apparaître et du sensible que celui de l'Autre-et-du-Même, car reconnaître quelqu'un, ce n'est pas un acte représentationnel, ce n'est pas la perception ni la cognition d'un X extérieur quelconque. La reconnaissance suppose une irréductibilité non-perceptive et non-cognitive, tout en déployant un certain «travail» perceptif et cognitif. Reconnaître l'ipsité de l'autre, c'est une certitude affective qui porte sur le caractère *ipse* de la vie elle-même. C'est toujours déjà un événement sans concept, un événement aveugle qui engendre sa propre évidence relationnelle dont le verbe le plus expressif est l'unicité du visage et du prénom capable de l'appeler; l'appel désintéressé étant le symbole même du souci de l'unique en tant qu'unique. Mais la reconnaissance est multiple, polysémique, et son affectivité abrite toutes les équivoques interhumaines possibles. Car reconnaître se fait en situation, partant toujours nécessairement au cœur de l'histoire concrète d'une relation intersubjective avec une modalité sinon intentionnelle, du moins proto-intentionnelle, spécifique. Donc, reconnaître c'est *reconnaître comme* ennemi ou frère, *comme* étranger ou familial, voire même *comme* égal, ou *comme* autre désirable. Reconnaître comporte ainsi l'expérience vécue d'un projet libre d'être-avec-autrui qui va de la négation (dans le meurtre et dans le simple mépris) jusqu'au sacrifice de Soi et de sa liberté, c'est-à-dire jusqu'à la *possibilité* de l'être-pour-l'autre. Le métaphénomène qui rend possible le *souci positif* de la reconnaissance — l'Absolu en l'autre — procède d'une liberté située à la limite du pouvoir et du non-pouvoir, là où les raisons n'épousent plus le réel, là où l'art antinomique du discours débouche sur l'art heuristique d'un idéal toujours interpersonnel — à caractère universel et singulier — de perfection ou de «vie bonne». Certes, l'art sigétique (du grec *siguê*, «silence») ou l'art musical de l'amour, essentiellement

inventif et proactif, peut couronner la phénoménologie de la socialité. C'est une possibilité, voire potentialité, de la liberté. Pourtant, la vigueur silencieuse, post-argumentative, post-critique, de la *volonté de non-pouvoir*, en tant que volonté du meilleur *com*-possible, fait la traversée des antinomies pratiques: d'abord, elle questionne, ensuite raisonne, argumente, et finalement se tait ou, mieux, change de «jeu de langage» engagée dans la croyance et dans l'action vers le meilleur. L'ancrage ontologique d'un projet existentiel pro-social réside dans l'affectivité originellement co-pathétique qui définit l'immanence du Soi et du Nous dans le processus de manifestation des puissances et des contraintes de la vie: l'incarnation en tant que temporalité auto-affective commune. Ce processus auto-affectif, dynamisme temporel d'individuation, distingue le vivant en tant que phénoménalité pure du Soi, et établit par là une communauté radicale de compréhension réciproque en deçà de toute médiation sémiotique et de tout cercle herméneutique.

LE «PROBLÈME D'AUTRUI»

À la recherche d'un nouveau modèle de *lógos* (au sens d'acte d'unification) qui puisse relier autrement le Je et le Tu, répétons les questions classiques par lesquelles la phénoménologie pose autrui sur le mode hybride du *fait vécu* et de l'*énigme pensée* qui met en branle un complexe de perception, émotion, cognition et volition, soit dans un processus empathique/sympathique soit dans un processus objectivant/réifiant. Répétition questionnante qui voudrait ouvrir un passage intérieur, une circulation intime, entre la phénoménologie d'autrui et la phénoménologie de la nostrité afin que l'interpersonnalité prime, génétiquement et existentiellement, sur les trois personnes du singulier absolu (*Je, Tu, Il*). Qu'est-ce que reconnaître un phénomène comme étant «quelqu'un», et par là irréductible à la chose et au phénomène? Comment, ou grâce à quelle vertu (perceptive, émotive, cognitive, volitive), un phénomène extérieur peut-il porter en lui l'épiphanie — nécessairement métaphénoménale — d'un *ego* invisible? Comment un phénomène, un vécu particulier, acquiert-il *en moi*, c'est-à-dire dans le champ immanent de mes représentations et de mes désirs, la qualité de signifier à la fois *un moi comme moi* et *un autre que moi*, un *moi autre*, appartenant au domaine supra- ou non-représentationnel, supra- ou non-libidinal? Y aurait-il une contrainte fondamentale, une saturation sensiblement supra-sensible

(Marion J.-L., 1997 et 2001), dans un mode déterminé de donation et d'apparaître qui m'obligerait à recevoir ce phénomène X comme *signe d'autrui* ou *déictique d'une vie* consciente, ici et maintenant? Autrement dit, le monde intersubjectif me pénétrerait-il originairement, constitutivement, pré-subjectivement, ou, au contraire, serais-je capable de m'en dérober, confiné dans un fonctionnement autonome? Et le «nous», dynamisme de co-production de la valeur et du souci symétriquement asymétrique de l'un-pour-l'autre, découle-t-il de ma manière *pro-animale* d'être au monde qui exige un rapport de type symbiotique et holistique aux semblables, ou répond-il plutôt, toujours vulnérable et fragile, à un projet existentiel qui se sait responsable de sa responsabilité, projection de soi pour-l'autre logiquement postérieure à l'injection en soi de l'autre, fondation sans fondement?

Ces questions relèvent d'un système problématique dont l'origine se trouve, selon notre hypothèse générale, dans le rapport affectif au temps, matrice première d'altérité à soi¹, étant donné sa nature extatique, excentrique, et pourtant intérieure. L'altérité serait donc entendue, dans sa généralité, comme *qualité* et/ou *modalité* de tout phénomène où le Soi découvre un excès de la part de la «chose» qui met à mal sa représentabilité même et qui ainsi la pose en tant qu'«autre». L'altérité exprime toute phénoménalité non-thétique qui, somme toute, est signe d'hétéronomie, indice d'une résistance, trace d'une spontanéité, renvoi à une absence, passivité d'une affection, transcendance et rupture de l'immanence, enfin non-moi sur moi. Pour renforcer la présence d'une *altérité à soi* chez Husserl sur le mode de l'*Urimpression*, de l'implicite, de l'être *en situation*, de l'appartenance à un monde préconstitué et de l'idée de l'infini, Levinas (*DEHH*, p. 125-135) décrit le moment primordial de la phénoménologie, la genèse du sens, comme étant précisément «la ruine

¹ C'est principalement sur cette figure de *l'altérité à soi* que N. Depraz s'appuie pour montrer le tissu non-solipsiste, donc égologique mais non-cartésien, de la pensée husserlienne de l'intersubjectivité. Pour cette auteure, Husserl opère un «approfondissement de l'égologie, non son rejet pur et simple, égologie dès lors enracinée dans une 'ipsologie' puis, corrélativement, dans une 'altérologie' [...]» et ainsi, soutient-elle, «la compréhension la plus aiguë d'autrui, loin de s'ancrer dans la recherche naïve d'un autre qui se trouverait résider à l'*extérieur* de moi, requiert la mise en lumière en moi-même d'une *altérité à soi* qui seule structure phénoménologiquement l'expérience d'autrui. Du degré d'aperception de cette altérité à soi dépend ma capacité à aborder autrui avec le maximum d'ouverture, c'est-à-dire à pouvoir l'approcher *comme tel*. Telle est l'hypothèse vectrice: chercher l'altérité non au 'dehors', mais au 'dedans', sans que ce dedans ne soit en rien réductible à une intériorité, à une pure réflexion subjective ni même à une immanence de la conscience close sur elle-même» (Depraz N., 1995, p. 23).

de la représentation», qui fait remonter la phénoménologie à sa racine métaphénoménologique, l'anarchie de l'avènement de la conscience à soi-même. Néanmoins, il faut souligner que cette altérité matricielle s'avère essentiellement ambiguë au sens où elle peut signifier: soit l'enveloppement dynamique, originellement présubjectif et préobjectif d'un Moi dans et par la matière de l'expérience, soit le processus d'auto et d'hétéro-développement de la subjectivité par le biais de la synthèse et de l'altération continues de Soi par soi. À la limite, rien d'absolument contraignant n'empêche de réduire l'hétéro-affection à un moment interne, peut-être le moment matériel ou sémantique, de l'auto-affection — c'est en effet la proposition difficilement contournable de l'idéalisme allemand, surtout dans sa version fichtéenne (Römpp G., 1999; Williams R. R., 1992). Dessinons, ensuite, l'horizon logique du questionnement qui guide notre recherche exploratoire, dont la topographie est celle d'une pensée par constellations ou par configurations. Ainsi décèle-t-on d'emblée, pour les éclairer de proche en proche, le point d'ancrage et l'orientation interne de notre désir de sens.

UNE HYPOTHÈSE: L'AVENIR COMME TEMPORALITÉ ARCHI-INTERSUBJECTIVE

Nous avançons l'hypothèse panoramique suivante, peut-être sous la forme d'une pétition de principe indémontrable: c'est dans la composition de l'avenir que l'élaboration affective de l'altérité temporelle et l'élaboration affective de l'altérité personnelle se croisent et se recourent. Aussi l'altérité de l'avenir ne se bornerait-elle pas à receler, phénoménologiquement, la figure de l'altérité radicale, le visage qualitatif de l'autre en général en tant qu'autre possible. Horizon de toute action et de toute œuvre significative, l'altérité praxique et poétique de l'avenir exhiberait «le type de rapport au sens» le plus apte à signifier la qualité du rapport à autrui. L'avenir en question n'est pas à prendre pour une *ek-stase* privilégiée au sein du jeu des *ek-stases* temporelles, toutes soumises à l'empire du *souci de soi*. Il est le style même du temps pratique en tant qu'altération non-schématizable, tâtonnement de l'imagination abandonnée par l'entendement, sol instable, *Schweben* du désir en quête du Désirable.

À l'encontre d'une habitude méthodologique, largement prédominante en phénoménologie, qui tend à effectuer un centrage sur l'altérité et sur la primordialité du passé pour montrer comment la genèse du sens convoque une spontanéité et une passivité co-originaires, nous insistons

sur la valeur absolue de l'avenir, à la fois comme méthode, thème et paradigme d'une existence résolument intersubjective et engagée dans des entreprises socio-politiques. En réalité, les diverses versions « affectives » de la non-synchronie entre l'origine et la conscience thématisent des figures du passé, privilégiant donc l'anachronisme qui renverse et déstabilise, du dedans, l'autoposition d'une conscience, activité hallucinatoire de fondation, révélant une obscurité primitive à l'intérieur de la transparence du présent et de la présence à soi. Dès lors, la phénoménologie identifie un noyau d'antériorité et de non-coïncidence qui légitime une ontologie de l'Être-passé, ontologie pour laquelle la première détermination de l'Être est d'avoir-été et, symétriquement, la première détermination de la conscience est de ne-pas-avoir-été. Car l'origine y est toujours préalable à la conscience, celle-ci émergeant invariablement *in medias res*, donc essentiellement en retard, en « sur-prise ». Songeons à plusieurs structures exemplaires de cette conscience *post-facto*, notamment à l'*Urimpression* de Husserl qui suscite et appelle sa modification rétentionnelle, ou à la *différance* sémio-ontologique de Derrida qui instaure le régime infini du jeu vide de renvois et de miroirs entre « signifiants de signifiants », ou à la *trace* de Levinas que le visage expose et où l'on peut lire le texte de l'Infini, passage et convocation d'un *Il Absolu*, ou à la *chair* du corps propre (et même du monde esthétique) de Merleau-Ponty en tant qu'unité préreflexive du sentant et du senti, ou à la phénoménologie de la relation immanente de la vie au vivant, proposée par M. Henry comme lieu d'autogénération et d'autorévélation du Soi que toute vie porte absolument en elle. Or, en dépit de cet accent mis, de manière fort consensuelle, sur un passé préconstitué au cœur du présent qui confère à l'altérité, sans aucun doute, l'épaisseur d'une certitude indéniable, il nous paraît soutenable, tout de même, que c'est la façon de composer l'avenir qui détermine le plus profondément le rapport à autrui, puisque l'avenir constitue l'ouverture nécessaire pour toute action, l'action étant le mode premier d'être-avec-l'autre, et que, en outre, rien n'est annulé de la passivité originare, dans la mesure où l'avenir associe intimement la possibilité avec l'impossibilité de la projection de soi, c'est-à-dire « le processus de constitution » avec « l'Être sauvage » du non-constitué (Merleau-Ponty M., VI, p. 257). Par ailleurs, dans ce qu'il renferme de partiellement *projectible*, l'avenir peut être investi par le désir et receler alors une efficacité *mesurante* et *transformante* unique qui s'applique sur toute action, œuvre et événement possible, partant sur le présent et sur le passé — conçus comme prégnants de futur et jugés à

l'aune d'un avenir désirable. En ce sens, l'avenir est le mètre-étalon (certes, aux mille mesures changeantes) de l'histoire, si bien que celui qui est incapable d'avenir est, du même coup, incapable de tout jugement et de tout raisonnement historique, au point de devenir un être sans récit, un être non-narratif, fragmentation et atomisation pure de l'instant. À cet égard, l'efficacité de l'avenir désiré comprend, tout au moins, une *efficacité érotique* (celle d'une force interne d'attraction), *critique* (celle d'un canon ultime de vérité), *heuristique* (celle d'un critère inventif de recherche), *herméneutique* (celle d'un procès infini de signification). De plus, étant donné que l'architecture intersubjective à esquisser ici vise à cartographier un espace logique comprenant la socialité des transformations ou des révolutions éthiques, l'avenir s'impose encore davantage comme catégorie majeure de toute compossibilité historique novatrice.

De la sorte, si l'avenir est nécessairement axiologiquement saturé, selon les investissements différentiels de chaque subjectivité s'autodéterminant au long de sa biographie, la coloration axiologique de *mon* avenir ainsi que celle de l'affectivité intersubjective de *ma* vie concrète ne cessent de s'entr'exprimer continuellement. Si, par exemple, pour une subjectivité X, l'avenir joue le rôle d'un *certain* Bien absolu et d'une *certaine* force/fin morphogénétique suprême de l'action, alors cette subjectivité devient une diachronie infiniment orientée vers une *certaine Idée* des meilleures compossibilités. *Mon* imagination de l'avenir refait de part en part *mon* imagination de moi-même et de l'intermonde de *mon* action. L'avenir produit un système de *perspectives utopiques possibles* (soit *eutopiques*, soit *distopiques*) qui dispose affectivement une vie suivant les degrés infinis du continu biophilie-nécrophilie. En un mot, sans avenir, pas d'*éros* possible, quoi qu'il soit. Ou avenir ou néant: celui qui ne désire pas l'avenir, souffre d'insuffisance érotique — et par conséquent ontologique — grave. L'avenir, en toute rigueur, n'est pas le véritable objet de désir mais le Désir en tant que sujet vivant et vie subjective. Aimer l'avenir et s'inquiéter pour lui exprime la puissance du Désir en tant que tel, exprime la vitalité du cycle tautologique primitif du désir de désir, qui est la possibilité de l'amour propre et de l'amour lui-même. Celui qui prend l'avenir pour Bien éthique, voudra aussi faire de lui un bien juridique et une maxime de l'action socio-politique. Il en découle que *ma* représentation de l'avenir déploie *ma* représentation de moi-même vis-à-vis d'autrui et de la socialité, de même que *mon* souci pour l'avenir exprime mon souci pour autrui et pour une certaine socialité. La position de l'avenir en moi fait donc co-varier *ma* métaphysique et *mon* éthique.

Pour des fins analytiques, distinguons trois dispositions typiques (au sens d'*habitus*) ou trois configurations principales de cette représentation et de ce souci théorico-pratiques, selon l'équilibre ou le déséquilibre dans la polarité *ego-alter* qu'ils présentent: une configuration déséquilibrée égocentrique, une configuration symétrique et une configuration déséquilibrée hétérocentrique, auxquelles l'on associera, respectivement, Sartre, Merleau-Ponty et Levinas. Néanmoins, soulignons d'emblée que cette typologie occulte, sous l'apparente étanchéité de ses cloisons, une sorte d'hybridité qui ne cessera de perturber son architecture conceptuelle par des tensions très fluides grâce auxquelles chaque configuration peut reconnaître, intérieurement, les autres pour s'y affirmer et s'y nier découvrant, tour à tour, des possibilités éthiques *sui generis*. Sans doute l'ordre de présentation obéit-il à l'habitude philosophique moderne de commencer toute recherche par l'être de *l'ego*, alors que le véritable point de départ de notre interrogation se trouve dans la nécessité de commencer *autrement*. Par conséquent, il y a un élément arbitraire dans l'ordre et dans l'agencement de ces configurations, de sorte qu'elles sauraient, à notre sens, composer diverses séquences historiques, biographiques ou imaginaires de stades spirituels, ordonnés selon toutes les combinaisons possibles.

PREMIÈRE CONFIGURATION RELATIONNELLE: LE DÉSÉQUILIBRE ÉGOCENTRIQUE

La première configuration, qui dissimule tant bien que mal une profonde anxiété «hétérophobe» ou «xénophobe» (comprise comme incapacité générale d'accueil de tout autre possible, tout *autre* étant *étranger*), place le Bien de l'avenir dans la renaissance d'un certain passé et le Bien d'autrui dans sa ressemblance à un certain Même. Cette position conservatrice *autocentrique* anéantit et diffère systématiquement le processus propre de l'altérité au profit d'un cycle de répétition et de renforcement du Même en général, et du Soi-Même en particulier, comme source unique de toute possibilité. Sa stratégie hétérophagique consiste en une reconnaissance par *identification indirecte*, au sens strict de *reconduction à l'idem* : le même — et ses variations eidétiques — deviennent alors le seul contenu significatif de l'Autre et, de ce fait, le non-assimilable ou non-analogique devient non-être, l'intraduisible devient non-sens. Le caractère intransitif de la subjectivité explique cette violence presque congénitale que le Maître *ego* exerce sur l'esclave *alter* en l'objectivant, en le dialectisant au sein du mouvement *magistral* de totalisation.

La servitude d'autrui, soumis à un régime égocentrique, le transforme momentanément (tout au moins) dans le *désir de soi* d'un moi s'élevant comme Maître, car la *Maîtrise* serait la forme même du Moi, forme universelle de tout contenu personnel possible qui dépasse et inaugure la singularité de chacun, à l'instar d'un dynamisme inconscient en vertu duquel le Moi se (pro)poserait de lui-même à travers un jeu d'oppositions intersubjectives ou interobjectives. Par définition, le Maître, c'est Moi en tant que Moi, un *Je* qui se possède Soi-même. C'est ainsi que la *position* du Moi-Soi exige l'élimination *ab ovo* de *tout autre possible*, sa position étant essentiellement *monarchique*, autocratique; elle se compose comme Désir absolu de reconnaissance et s'emploie à déposer tout pouvoir émergeant qui apparaîtrait «naturellement» comme faux, plutôt que menaçant. L'*érotisme* de cette hétérophagie radical s'avère «sadique», dans la mesure où il est question d'un Désir dont la satisfaction consiste à soumettre une autre subjectivité désirante, soumission qui débouchera sur la réification et l'appropriation. Il y aurait, certes, une intersubjectivité originaire, présubjective, mais génétique et dialectique, où le désir de la négation d'autrui médiatise le développement, virtuellement infini, de l'autoposition d'un Soi. Or, d'après la fameuse lecture hégélienne de Kojève (qui a beaucoup inspiré la phénoménologie française de l'intersubjectivité²), seul ce *Désir d'un désir* engendre la conscience de soi, et donc l'individualité humaine en général, qui se voit ainsi constitutivement vouée à la lutte mortelle et universelle de chacun pour Soi. D'après la lettre de Hegel, cependant, toute reconnaissance s'effectue dans un cycle où le reconnaissant est reconnu et le reconnu reconnaissant, aucune position identitaire ne pouvant être déterminée sans la conjonction synchronique où reconnaissant et reconnu s'impliquent et se calibrent mutuellement dans leur absoluté. En outre, dans la *Philosophie du droit*, Hegel soutient que la liberté personnelle

² Pour V. Descombes, la violence inhérente à la notion de sujet laisse la phénoménologie dans une impasse où l'équilibre intersubjectif *ego-alter* s'avère impossible, voire logiquement contradictoire: «Nouvelle version du récit de la rencontre de Vendredi par Robinson Crusoe, la phénoménologie d'autrui ne cesse de présenter les faces multiples de la contradiction: autrui est *pour moi* un phénomène, mais je suis, moi aussi, un phénomène *pour lui*; manifestement, l'un de nous deux est de trop pour le rôle de sujet et devra se contenter d'être *pour lui-même* ce qu'il est *pour l'autre*. On s'explique alors le succès de la dialectique hégélienne du Maître et de l'esclave, que la génération de 1930 ne se lasse pas de citer, et dont Kojève avait fait la clé de son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit*» (Descombes V., 1979, p. 36).

— et la consistance de la personnalité individuelle en tant que telle — ne saura émerger et être sauvegardée que par la médiation de la *Sittlichkeit* («vie éthique») où la liberté est instituée comme valeur absolue (y compris au sens juridique de *droit civil*) et comme source ultime de la rationalité du monde social (Neuhouser F., 2000). Liberté personnelle et institution sociale se médiatisent réciproquement. Néanmoins, selon l'esprit de la lecture saisissante de Kojève, la détermination ou la stabilisation d'une identité demeure précaire et conflictuelle par nature, car chaque Moi, laissé à lui seul, manifeste une criante disproportion entre la volonté d'être reconnu et celle d'être reconnaissant, de telle sorte que la symétrie des actes, qui fondent l'existence de chaque conscience de soi-même, porte en elle la dissymétrie des forces qui posent des contenus identitaires déséquilibrés. Un large éventail de «pathologies sociales», sinon la possibilité même de ces pathologies (Honneth A., 2000), dérive de la symétrie de l'égoïsme, plus précisément de la symétrie de la dissymétrie égoïste et du souci d'autopersévérance attaché à l'optimisation de la liberté. Persévérer dans l'être revient ici à persévérer dans la maîtrise du cycle de la reconnaissance. D'où l'instinct d'auto-protection du Je-reconnu, revendiqué à l'Autre-reconnaisant et animé par la violence du Je-reconnaisant qui contraint l'Autre-reconnu à donner toujours davantage et à se satisfaire avec le minimum. La vie de la conscience serait d'emblée une permanente lutte d'auto-assertivité menée par des sujets-substances (sujets pulsionnels, selon le modèle du *conatus essendi*) par le biais de la reconnaissance asymétrique, visant — au plus haut degré (le *superlatif* étant en l'occurrence une marque essentielle) — à renforcer le Même contre les autres et à stabiliser son Présent contre les renversements futurs. Par conséquent, le dynamisme de toute révolution ou de toute dialectisation réside, non pas dans le refus d'une supériorité tératologique, mais plutôt dans la redéfinition de la topologie sociale du supérieur et de l'inférieur par la destruction génératrice d'un nouvel ordre égoïste. L'esprit révolutionnaire ne saurait donc naître que d'un Moi en train de devenir Soi-même, car il n'y a de Moi qu'à partir du moment où surgit l'éveil — pour ainsi dire négatif — de sa supériorité absolue offensée (infériorisée), quand bien même celle-ci demeurerait relativement supérieure. L'*hybris* de l'offenseur s'engendre dans le *pathos* de l'offensé; ce pourquoi les violents sont l'objet naturel de la violence à venir. En somme, «le Désir d'un désir» porte en lui la science absolue — et la politique — de Soi comme Absolu:

«Le Désir n'est humain — ou plus exactement 'humanisant', 'anthropogène' — qu'à condition d'être un autre *Désir* et sur un *autre* Désir. Pour être humain, l'homme doit agir non pas en vue de se soumettre une *chose*, mais en vue de se soumettre un autre *Désir* (de la chose). L'homme qui désire humainement une chose agit non pas tant pour s'emparer de la *chose* que pour faire *reconnaître* par un autre son *droit* — comme on dira plus tard — sur cette chose, pour se faire reconnaître comme *propriétaire* de la chose. Et ceci — en fin de compte — pour faire reconnaître par l'autre sa *supériorité* sur l'autre. Ce n'est que le Désir d'une telle Reconnaissance, ce n'est que l'Action qui découle d'un tel Désir, qui crée, réalise et révèle un *Moi humain*, non-biologique. [...] Si d'une part — comme dit Hegel — la Conscience-de-soi et l'Homme en général ne sont, en fin de compte, rien d'autre que le Désir qui tend à se satisfaire par le fait d'être reconnu par un autre Désir dans son droit *exclusif* à la satisfaction, il est évident que l'Homme ne peut se réaliser et se révéler pleinement, c'est-à-dire *se satisfaire* définitivement, que par la réalisation d'une reconnaissance universelle. Or si — d'autre part — il y a une *pluralité* de ces Désirs de Reconnaissance universelle, il est évident que l'Action qui naît de ces Désirs ne peut être — du moins de prime abord — rien d'autre qu'une *Lutte* pour la vie et pour la mort. Une *Lutte*, puisque chacun voudra se soumettre l'autre, *tous* les autres, par une *action* négatrice, destructive.» (Kojève A., 1946, p. 169)

La dialectique du Maître et de l'esclave retentit, avec une résonance plus hobbesienne que proprement hégélienne, sur la phénoménologie sartrienne qui dessine la subjectivisation de la subjectivité par la violence hétérophagique, c'est-à-dire par l'impossibilité d'un rapport intersubjectif authentiquement décentré, puisque le Pour-soi est *liberté pro-jectante absolue* dont la seule limite gît à l'intérieur d'elle-même en tant que liberté non-choisie et en situation, c'est-à-dire liberté subie d'être-à-soi dans une situation ontologique, historique et existentielle toujours définie par le projet de soi. À telle enseigne que la condition interhumaine ou intersubjective, décrite — dans *L'Être et le néant* — sous le signe du «regard» et du «regardé», ne peut qu'être théoriquement contradictoire et praxiquement agonistique, aucune amitié ni aucune réciprocité (sauf celle de la négation en miroir) n'étant concevable entre des sujets absolus. Retenons le passage paradigmatique suivant :

«Ainsi, sans cesse ballottés de l'être-regard à l'être-regardé, tombant de l'un à l'autre par des révolutions alternées, nous sommes toujours, quelle que soit l'attitude adoptée, en état d'instabilité par rapport à Autrui; nous poursuivons l'idéal impossible de l'appréhension simultanée de sa liberté et de son objectivité; pour user des expressions de Jean Wahl, nous sommes tantôt par rapport à l'Autre en état de transcendance (lorsque nous

l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende); mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'autrui entraînerait la reconnaissance par Autrui de notre liberté.» (Sartre J.-P., 1943, p. 479)

Penser la pluralité de sujets absolus est autocontradictoire: l'absolu est unité et unicité totales de Soi. Effectivement, lorsque deux sujets structurellement absolus établissent un rapport, celui-ci nie immédiatement non seulement leur subjectivité inobjectivable (puisque chacun réifie l'autre) mais aussi leur absoluité incommensurable (puisque chacun relativise l'autre). La liberté signifie la conquête de soi où l'être se déséquilibre et se mue en force et énergie pures, néant dynamique dont la réalisation s'opère grâce à la matière des obstacles, y compris ces obstacles stratégiquement résistants et contre-réactifs qui sont les autres. Il n'en demeure pas moins que plusieurs voies d'issue du scénario sartrien, qui offre une version du *point de vue du pire*, sont envisageables pour refonder la possibilité d'un espace éthique de réciprocité.

Une première voie serait dialectique: le rapport négatif à l'Autre pourrait être lui-même *dialectisé* moyennant la positivité de la «lutte pour la reconnaissance» (Honneth A., 1992; Fraser N. & Honneth A., 2003) qui serait guidée, non plus par le Désir absolu, mais plutôt par les revendications réciproques de légitimité du Désir, donc par les attentes normatives de chaque «intersujet». Alors, celles-ci déclencheraient, d'une façon immanente, téléonomique, le progrès moral des interactions (obéissant à une attente historiquement déterminée, donc plutôt une *vis a tergo* qu'*a fronte*). Une telle dialectique de la reconnaissance s'inspire dans les textes théologiques du jeune Hegel et dans le rôle médiateur des institutions qui forment le royaume de l'*esprit objectif* (d'après la *Philosophie du droit*), évitant le scénario du conflit si prégnant dans la célèbre IV^e section de la *Phénoménologie de l'esprit*. On peut ainsi s'opposer à l'ontologie sartrienne de la subjectivité, enfermée dans l'actualité anhistorique de son autotranscendance vide ou dans l'ouverture infinie de son existence sans essence, subjectivité-Néant, événement de néantisation, et affirmer la possibilité d'une autre conception, proprement intersubjective de la subjectivité, au sens de processus épigénétique et herméneutique. De la sorte, il serait aisé de comprendre la résolution des conflits par une ressource interne à la conflictualité elle-même: un dynamisme d'inter-

transcendance historique de la part des acteurs sociaux, capables d'auto-interprétation et de co-construction des structures praxiques, normativement fondées. Au lieu d'être réduites à un effet intersubjectif destructeur, la réification et le crime en général seraient logiquement concevables comme un «oubli de reconnaissance» et un acte négatif qui développe la reconnaissance contre son oubli (Honneth A., 1992, 1995 et 2005). Il s'ensuit que, si la lutte pour la reconnaissance peut dynamiser et changer l'histoire sociale, c'est parce que, axé sur une image normativement positive de l'avenir, le cycle perfectible de la reconnaissance constitue l'atelier où l'Autre n'est plus la limitation de mes possibilités mais, bien au contraire, le co-producteur des meilleures compossibilités qui demandent continuellement des transformations qualitatives des identités et des rapports (Honneth A., 1995, p. 158-167). Il faut noter, cependant, que Sartre approfondira son hégélianisme, et ainsi son sens de l'optimisation dynamique, au détriment du mécanisme de Hobbes, dans la *Critique de la raison dialectique*, œuvre aux lectures multiples, où la totalisation deviendra un nom plus subtil et une tâche plus exigeante permettant de critiquer l'hégélianisme tronqué (voire l'anti-hégélianisme) des bureaucrates marxistes, et de défendre l'effort de différenciation infinie assumé par la pensée hégélienne contre l'unification démodée pratiquée par les appareils étatiques de spectre marxisant :

«Le formalisme marxiste est une entreprise d'élimination. La méthode s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de *différencier*, son but est l'assimilation totale au prix du moindre effort. Il ne s'agit pas de réaliser l'intégration du divers en tant que tel, en lui gardant son autonomie relative, mais de le supprimer: ainsi le mouvement perpétuel *vers l'identification* reflète la pratique unificatrice des bureaucrates. Les déterminations spécifiques éveillent dans la théorie les mêmes soupçons que les personnes dans la réalité.» (Sartre J.-P., 1960, p. 40)

Lisons ici, dans les interlignes, une vérité historique troublante, à savoir que la résolution des conflits peut envelopper un stade plus intense et étendu, voire hégémonique, de conflictualité. Sartre trouve dans la *différenciation* une méthode et un canon qui lui inspire une critique de l'action et une action de critique, toutes deux animées par des idées régulatrices, bien que non pleinement thématiques, de l'acteur social, des rapports sociaux et de l'unité systémique de la société, idées dont le fonctionnement ne saurait qu'être déontique, normatif. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre veut établir l'unité de droit et de fait entre l'Histoire en cours de totalisation et la Vérité totalisante en tant que

«double mouvement dans la connaissance et dans l'être» (p. 10) pour cerner la formation du *concret singulier*. Engendré mais refusé par le marxisme, l'existentialisme constituerait, à cette fin, un outil idéologique et méthodologique crucial. Car seul l'existentialisme aurait une «hiérarchie de médiations» capable d'approfondir l'intelligence du concret, tandis que le marxisme le dissoudrait dans «un bain d'acide sulfurique» en réduisant l'individuel au hasard et à l'impensable (p. 37 et 44). La dialectique serait alors, pour Sartre, le *modus operandi* des libertés concrètes relatives: «L'individu découvre la dialectique comme transparence rationnelle en tant qu'il la fait et comme nécessité absolue en tant qu'elle lui échappe, c'est-à-dire tout simplement en tant que les autres la font; pour finir, dans la mesure même où il se reconnaît dans le dépassement de ses besoins, il reconnaît la loi que lui imposent les autres en dépassant les leurs [...], il reconnaît sa propre autonomie [...] comme puissance étrangère et l'autonomie des autres comme la loi inexorable qui permet de les contraindre» (p. 133). Pourtant, en dernier ressort, la totalisation en cours résorbe la subjectivité. Elle est «totalisation sans totalisateur» (p. 134), donc machine ou organisme herméneutique qui révèle le dépassement des agents par l'action. L'espace relationnel devient un système où «la réciprocité des autonomies et des contraintes» déploie sa loi propre, «loi d'ensemble» qui travaille à l'intérieur de chacun mais qui échappe à tous. C'est pourquoi le visage d'autrui y brille par son absence: «l'intersubjectivité authentique» paraît étrangère au devenir totalisant³.

³ À cet égard, la note suivante de R. Aron paraît tout à fait instructive: «La dialectique des *praxis*, dans la *Critique*, diffère de celle de *L'Être et le Néant*. Le regard faisait de chaque pour-soi un objet pour l'Autre. Aucune conscience ne peut s'emparer de l'autre conscience puisque celle-ci n'est sujet que pour elle-même et, une fois possédée par l'autre, par son regard, par son vouloir, n'est plus qu'objet et par suite échappe en tant que telle à la possession. La conscience devenue *praxis*, travail, faire, peut être reconnue comme telle. En ce sens, la *praxis* travailleuse ne veut plus la mort de l'autre. Les quatre conditions de la reconnaissance réciproque sont-elles réalisables? Sont-elles la définition d'une intersubjectivité authentique, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty? Curieusement, Sartre se borne à les indiquer sans leur attribuer une portée particulière. La raison de cette quasi-indifférence me paraît la suivante. Dans le pratico-inerte, dans la société de masses, chacun se trouve emprisonné en des ensembles pratiques, qui entretiennent des relations conflictuelles les uns avec les autres. La *Critique* ne traite pas, ou seulement de manière marginale, de la vie privée. Elle traite de la vie sociale ou politique. Or celle-ci, tant qu'elle demeure dominée par les conflits de classes, ne peut pas comporter l'équivalent de cette intersubjectivité authentique» (Aron R., 1973, p. 257).

Une deuxième voie, susceptible de diverses ramifications, serait onto-phénoménologique et consisterait dans la mise à mal du caractère originaire et absolu de la conscience égologique, dans le détronement du *Cogito* comme premier moment de l'être, car l'hétérophagie est insurmontable si le Je est une subjectivité et une transparence absolues. Pourtant, du point de vue d'une ontologie phénoménologique, il est tout à fait légitime d'identifier une telle absoluité ailleurs, et plus originairement, que dans le Je — spontanéité intentionnelle, Regard abyssal. Cet *ailleurs* peut se retrouver soit dans un être Neutre primordial qui signifierait *notre* co-appartenance à un corps et à un monde, garantissant la possibilité de la réciprocité (Merleau-Ponty), soit dans l'altérité d'autrui qui *m'affecte* et me rend *sujet* sur le mode d'une «passivité plus passive que toute passivité», primordialement interpellée et univoquement responsable (Levinas). Mais situons ces possibilités onto-phénoménologiques dans le cadre des configurations du souci pour l'avenir et pour autrui.

DEUXIÈME CONFIGURATION: LA SYMÉTRIE OU L'ÉQUILIBRATION *EGO-ALTER*

La deuxième configuration s'attache à l'équilibration permanente des positions et des mouvements, de sorte que la structure *ego-alter* semble ici vouloir reproduire l'idéal de la justice distributive et rétributive, justice du calcul et de la quantité qui pèse tout pour tout égaliser. Cette configuration de l'équilibre se fonde sur une phénoménologie de la communauté et de la réciprocité où *ego* et *alter* s'inter-impliquent sur un horizon primordial non-constitué auquel ils co-appartiennent «toujours déjà», par l'inscription dans une corporéité intercorporelle. La distinction entre le Je et le l'Autre renferme ici une symétrie parfaite, car les sujets ou les personnes témoignent de l'efficacité d'une réalité onto-dialogique qui les englobe. Ainsi la position d'un intermonde vital — *Weltthesis, Lebenswelt* —, porteur d'un proto-savoir existentiel — *Urglaube, Urdoxa* —, prime-t-il sur la vie consciente des existants. Leur structure se révèle être une topologie sans centre, car seul un espace acentré saurait assurer l'isomorphisme sensible de tous avec tous.

À notre sens, le phénoménologue par excellence de ce deuxième *habitus* est Merleau-Ponty qui offre une lecture de Husserl insistant sur le primat du pré-réflexif en tant que dépassement de l'idéalisme, du constructivisme et du fondationnalisme solipsiste qui réduiraient autrui à l'objet d'une conscience constituante (certes, objet *sui generis*, analogi-

que, mais un objet, une visée intentionnelle). Or, tant qu'autrui est pensé sur le mode de la perception et de la connaissance dont la matrice est inévitablement objectivante, et tant que l'analogie égo-syntonique, égo-mimétique ou égo-projective, reste le fil conducteur d'un tel processus perceptivo-cognitif, Autrui demeure le résultat d'une constitution dont le Je est le protagoniste incontestable. Dans une opération expressément anti-cartésienne, Merleau-Ponty commence donc par s'attaquer à la notion de conscience constituante puisque celle-ci place l'activité, en tant qu'activité réflexive (la «pensée du sentir», au lieu du sentir lui-même) et activité absolue (la spontanéité égologique pure et autosuffisante, au lieu du corps et du monde) au cœur d'un Je simplement mental, *Cogito*, et, de ce fait, le rend incapable à la fois de sensibilité et de communauté, dans les divers sens de ces termes. Ainsi Merleau-Ponty tâche-t-il d'identifier l'épaisseur et la vérité d'une altérité préalable commune à toute conscience: l'absolu ontologique, immédiatement intersubjectif et médiatement subjectif, de l'inhérence et de la situation — d'où la notion de conscience (*radicalement* antéprédicative) comme téléologie et projet du monde (*PP*, p. XII-XIII). Cet absolu, soutient-il, on peut le déceler dans toute subjectivité: il contient un fonds d'irréfléchi, de présubjectif et de prépersonnel, qui s'avère antérieur et intérieur à la vie intentionnelle, constituante, d'un Je. Ce fonds est, tout d'abord, l'inhérence à mon corps propre, ce corps que je suis et qui me possède plus que je ne le possède. Ensuite, c'est l'inhérence au corps de ce corps, ce monde-ci, cette situation comprenant le physique et l'historique qui m'enveloppent et qui ne sont pas mes projets existentiels, mais plutôt leur possibilité radicale. Mon corps me dépasse comme *Je*, dans son efficacité pré-réflexive, et se dépasse lui-même comme mien, dans son fonctionnement intercorporel. De même, mon monde me dépasse et se dépasse lui-même dans son intermondanéité. L'immédiateté apparente du Je-Soi dissimule sa nature tardive, dérivée, qui renvoie à l'imperception et à l'ambiguïté foncières du «monde» et du «corps» partagés dont le Je procède. C'est pourquoi la phrase «La subjectivité transcendantale est intersubjectivité»⁴ présente

⁴ C'est une citation-emblème du «vrai» Husserl que Merleau-Ponty reprend plusieurs fois. Remarquons les trois occurrences suivantes: «Le *Cogito* jusqu'à présent dévalorisait la perception d'autrui, il m'enseignait que le Je n'est accessible qu'à lui-même, puisqu'il *me* définissait par la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à en avoir au moins dans ce sens ultime. Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'*on* peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature

la clé herméneutique qui ouvre pour Merleau-Ponty la pensée authentique de Husserl et l'entreprise phénoménologique en général. La pensée de Merleau-Ponty approfondit graduellement «le primat de la perception» (où le *percipi*-être prime sur le *percipere*-acte⁵) qui domine les premières œuvres (songeons à *La structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*) pour culminer dans l'ontologie de la chair qui s'attache au «primat du chiasme et de la réversibilité» (dans *Le visible et l'invisible*) après avoir travaillé «le primat de la créativité des médiations intersubjectives» (dans les textes sur le langage et sur l'art).

Malgré l'opération contradictoire qui caractérise la *perception d'autrui*⁶ et la rend théoriquement impossible⁷, l'expérience paraît montrer que l'on peut *vivre autrui* et que «la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe» (*S*, p. 293). Or, selon le primat de la perception, qui rabat la conscience sur l'intentionnalité sans actes, intentionnalité motrice ou opérante (*fungierende* ou *latente*), donc sur «l'intentionnalité intérieure à l'être», l'existence tout court⁸, l'Autre-

et la possibilité au moins d'une situation historique. Le *Cogito* doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendantale pourra, comme le dit Husserl (*Krisis*), être une intersubjectivité» (Merleau-Ponty M., *PP*, p. VII). «Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde. Dans sa retraite réflexive, le philosophe ne peut manquer d'entraîner les autres, parce que, dans l'obscurité du monde, il a appris pour toujours à les traiter comme *consortes* et que toute sa science est bâtie sur cette donnée de l'opinion. La subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité» (*ibid.*, p. 414-415). «Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, la présence du représenté qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps, et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl: 'La subjectivité transcendantale est intersubjectivité'» (*S*, p. 157).

⁵ Sur cette formule, voir Merleau-Ponty M., *VI*, p. 164. Par ailleurs, la perception est acte et intentionnalité latente, donc *ignorance de soi, imperception* ; ce qui fait l'ambiguïté de la conscience (*VI*, p. 266-267, 278).

⁶ «[...] Puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objets, et le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès que parce qu'il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui» (Merleau-Ponty M., *PP*, p. 402).

⁷ «La position d'autrui comme autre moi-même n'est en effet pas possible si c'est *la conscience* qui doit l'effectuer: avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant, et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue» (Merleau-Ponty M., *S*, p. 152).

⁸ Voir Merleau-Ponty M., *PP*, p. XII-XIII, et *VI*, p. 292 et 297. Voir aussi Dastur F., 2001, p. 40-41.

moi est possible grâce à la nature non-(auto)évidente du *je percevant*, en ce sens que le Je situé est «donné à lui-même»⁹, non pas «produit par lui-même» (à l'encontre du Je pur, fiction de l'imagination philosophique), et que mes perceptions sont «excentriques par rapport à moi comme centre d'initiatives et de jugements», si bien que moi et autrui sont «des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre» (S, p. 405). Aussi retrouve-t-on un nouveau transcendantal, le seul véritable, qui n'est plus égologique, mais cosmique, mondain, car il recèle «la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances» (PP, p. 418-419). Etant donné cette appartenance originare à la vie incarnée, c'est mon corps qui me révèle la structure de la transcendance et ainsi me révèle le corps d'autrui. Par suite, l'altérité de mon corps et l'altérité d'autrui s'entr'expriment, comme en-soi et pour-soi; c'est-à-dire que «la constitution [sic!] d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle» (S, p. 284). Mon corps exhibe une transcendance ou une *altérité à soi*¹⁰ sous le signe de la «quasi-réflexion» où se manifeste le paradoxe de l'unité des impossibles¹¹, c'est-à-dire l'unité du touchant-touché et du voyant-vu dont l'expérience témoigne aussi bien dans le rapport auto-affectif de mon corps à lui-même que dans le rapport à autrui: «Mes deux mains sont 'comprésentes' ou 'coexistent' parce qu'elles sont les mains d'un seul corps: autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporité. [...] Celui qui 'pose' l'autre homme est sujet percevant, le corps de l'autre est chose perçue, l'autre lui-même est 'posé' comme 'percevant'. Il ne s'agit jamais que de co-perception. Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite» (S, p. 274 et 278)¹².

⁹ «Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social [...]. Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. [...] La vérité du solipsisme est là» (Merleau-Ponty M., PP, p. 413). Mais, en réalité, le solipsisme est essentiellement *faux*. Merleau-Ponty le soutient avec force: «Le solipsisme est une 'expérience en pensée', le *solus ipse* un 'sujet construit'» (S, p. 282).

¹⁰ Il y a une prémonition du thème du «chiasme» dans la *Phénoménologie de la perception* (p. 511), lorsque l'auteur revendique la nécessité d'une qualité d'*autre* au sein de la qualité d'*ego*, une espèce d'affinité ontophénoménologique, condition de toute reconnaissance.

¹¹ À ce sujet, voir Gély R., 2000, p. 55.

¹² Ce passage est également préfiguré dans PP, p. 406.

À l'instar du dialogue où les interlocuteurs sont créés et transformés comme *styles singuliers* d'une langue/culture partagée (*PP*, p. 407; *PM*, p. 196-198), l'intercorporéité est une co-opération, un co-fonctionnement (*VI*, p. 268), dont aucun des sujets n'est le créateur et qui engendre une nouveauté permanente qui les dépasse et les constitue, à savoir la *poiésis-praxis* de la différence au sein du Commun, le processus inachevable d'incarnation (*VI*, p. 263). Effectivement, si le voyant est vu et si le touchant est touché — et cela dans un circuit de parfaite réversibilité —, alors il n'y a plus de centres polaires centrifuges, il n'y a qu'une cohésion sans centre, qui est l'être (*VI*, p. 121).

Toutes les contradictions du pour-soi et du pour-autrui, insolubles chez Sartre, sont ainsi entièrement dissoutes dans cette figure chiasmatisque du système de l'être, où moi et autrui deviennent «l'envers (et l'en-droit) l'un de l'autre», des «moments de la même syntaxe» (*VI*, p. 115), des *sensibilia* d'une seule et même chair¹³, concitoyens d'un seul et même *monde esthétique*. Car le nom propre du moi n'est plus conscience ni subjectivité ni spontanéité, mais co-implication, ouverture-à, chiasme sensible ou sensibilité déhiscente, toujours sentie et sentante. Outre la chair anonyme, qui est le tissu dynamique du monde, rien de plus ne jouit d'aucun privilège ontologique ou opérationnel: tout est efficace, tout est, réversiblement, crucial ou capital. Dès qu'un centre s'impose, une pathologie cognitive se déclare et une fiction métaphysique se profile, l'essence du pathologique consistant dans l'autoproduction d'asymétrie et de différenciation transsubstantielle. La conflictualité entre moi et autrui est résolue par l'institution primitive d'un régime de réversibilité et de réciprocité grâce auquel aucun des deux ne peut se définir de façon autoréférentielle; l'identité de leur paire n'est compréhensible que par leur participation dans le système de leur intergénéritivité, le singulier ne s'obtenant alors que par fragmentation de l'être un et unificateur. En toute rigueur, la conflictualité ou l'opposition moi-autrui expose une impossibilité *onto-logique*, puisqu'ils coexistent en transgressant toute autonomie, et que l'intermonde est le territoire sans frontières du Commun. Ici, l'être se manifeste sur le mode du transitivisme pur, de l'empêtement génétique, de la «dialectique» (proche du concept sartrien de «totalisation en cours»)¹⁴, du recouvrement et de la confusion (*VI*,

¹³ À ce sujet, les occurrences sont nombreuses, voir par exemple *VI*, p. 191, 268, 297, 299, 302, 309.

¹⁴ Voir la conception ontologique de la «dialectique» comme «cohésion globale, primordiale d'un champ d'expérience où chaque élément ouvre sur les autres» (Merleau-Ponty M., *AD*, p. 273-274).

p. 269-271, 274). Il n'est donc pas surprenant que le concept de «communisme» puisse avoir séduit Merleau-Ponty, et cela précisément par l'équivoque idéologique désirée d'une homogénéité qualitative entre le régime ontologique (de l'inhérence au Commun) et le régime politique (qui répondrait à l'ontologie par l'action prétendument vouée au salut de chaque individu, action créatrice de la Communauté universelle, garant de justice égalitaire)¹⁵. Toutefois, la symétrie pure ne sauvera jamais autrui puisque le vrai salut exige un rapport à autrui par le biais de l'absolu affectif: c'est-à-dire une expérience d'autrui conçue sur le mode de l'Impression qui est toujours déjà là dans tout Soi, non pas en vertu de l'impression elle-même, mais de l'impressionnabilité de la chair. Or, en approfondissant la passibilité de la chair, l'on passera de sa structure chiasmatisque et proto-réflexive, mise en évidence par Merleau-Ponty, à l'immanence d'un inconditionné absolu, l'ipséité essentielle de la Vie. Ainsi, la phénoménologie de la chair propre (acosmique, invisible, singulière), matière pure de toute auto-affection, suppose une phénoménologie de la Vie elle-même, comme son fondement ultime. Car, comme le soutient M. Henry, qui, guidé par le Prologue et par la Première épître de Jean, s'engage expressément dans un éclairage théologique de la première donation, la chair serait «cette passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la Vie infinie» (2003, p. 75). Dès lors, et d'après sa lecture johannique, le Verbe qui s'est fait chair constituerait «le Premier Soi vivant en lequel la Vie absolue s'éprouve elle-même» et chaque Soi fini serait «généralisé dans le procès d'autogénération de la Vie absolue en son Verbe» puisque seule cette Vie unique, ou puissance de vivre, jouirait en et par elle-même de l'unité entre Verbe et Chair, Soi et Donation, Archi-intelligibilité et Archi-passibilité, étant donc «la possibilité transcendantale de l'être-en-commun» (2004, p. 157-

¹⁵ Rappelons que, dans les années 1940, Merleau-Ponty, aux côtés de Sartre, entend par communisme et par marxisme ni plus ni moins que la résolution, universelle mais non totalitaire, du conflit Moi-Autrui, sujet-objet: «Les problèmes de la politique viennent de ce fait que nous sommes tous des sujets et que cependant nous voyons et traitons autrui comme objet. La coexistence des hommes paraît donc vouée à l'échec. [...] Le marxisme veut briser l'alternative de la politique subjective et de la politique objective en soumettant l'histoire non pas aux volontés arbitraires de certains hommes, non pas aux exigences d'un Esprit mondial insaisissable, mais à celles d'une certaine condition tenue pour humaine entre toutes: la condition prolétarienne. [...] Il reconnaît au prolétariat une mission, mais non providentielle: historique, et cela veut dire que le prolétariat, à considérer son rôle dans la constellation historique donnée, va vers une reconnaissance de l'homme par l'homme» (Merleau-Ponty M., *HT*, p. 119-120).

159). Aussi le lien au Premier Soi s'avère-t-il le lien intérieur qui relie la chair à soi et les soi à l'être-avec de la Vie. L'appel à un Fond christologique pour élucider l'autodotation du Soi peut susciter perplexité, voire scandaliser. En effet, si un tel rapport intime entre phénoménologie de la Vie et Archi-gnose de la déification de la chair évite des apories, ne pourrait-il ramener la phénoménologie au pathos de la croyance amoureuse et se détourner du pathos de l'évidence?

TROISIÈME CONFIGURATION: LE DÉSÉQUILIBRE HÉTÉROCENTRIQUE OU LE MESSIANISME ANARCHIQUE

Le chiasme et la réversibilité confèrent à l'ontologie de la chair et de la vie le pouvoir d'opérer une certaine naturalisation de la justice, opération classique dans les entreprises fondationnelles des codes du *justum* universel. Cependant, en ce qui concerne la reconnaissance concrète, viser l'égalité et la réciprocité ne constitue, à notre sens, que le but d'un programme éthique ou politique minimaliste, incapable de penser la «dépendance» ou le «manque» asymétrique d'un Autre possible, un proche vulnérable dont le visage le plus expressif est certainement celui de l'enfant, «paradigme *ontique* dans lequel le simple 'est' factuel coïncide à l'évidence avec un 'doit', [...] le nouveau-né dont la simple respiration adresse un 'on doit' irréfutable à l'entourage» (Jonas H., 2003, p. 251). Cette altérité, incapable d'échange actuel (quoique, peut-être, capable d'échange *in voto*) renvoie à la triade biblique de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger, ainsi qu'aux visages, peut-être plus problématiques, de l'exclu, du réfugié, de l'exilé, de l'immigrant, du sans-domicile, de l'apatride, du chômeur, du malade, de l'handicapé, de la personne âgée, de la victime. La réciprocité échoue face à cet Autre hétérogène (relativement irreconnaissable) et établit la topologie différentielle des solidarités fermées qui se traduit dans le communautarisme des réciprocables. Or, le bien de l'Autre requiert le passage de l'ontologie du Commun à l'éthique de la Différence, animée par la non-indifférence. À cet égard, la voix exigeante, voire déraisonnable, de Levinas peut provoquer le choc anti-égologique, nécessaire et suffisant au passage à la limite et à l'excès éthique du non-récaprochable. Là où la pauvreté et le manque définissent l'altérité d'autrui. L'œuvre de Levinas signifie d'abord une critique de l'ontologie et de la phénoménologie de la spontanéité noétique, en ramenant la subjectivité à la *sujétion et à la passivité*, aussi bien dans la

perception empirique en général que dans le rapport social (bien qu'ici la passivité soit plus passive que la réceptivité sensorielle). Tout langage et toute expérience deviennent alors réfractaires au savoir, et le sens se mue en sensibilité fragile, exposée. L'accueil de l'apparaître comme «révélation», constitutivement hétéronome et théonome, instaure la métaphilosophie ou la métaphénoménologie¹⁶. Celles-ci s'ouvrent sur le mode d'une herméneutique de l'exceptionnalité du sujet passif où la dimension axiale est celle de la hauteur, de la transcendance et de la donation absolues, qui en éthique s'appelle nudité d'un visage, lieu de passage de l'infini, possibilité de la bonté et de la vertu.

Étant donné que l'Autre prime sur le Même et l'infini sur la totalité (ainsi que l'*autrement qu'être*, le Bien, sur l'être), le statut de l'éthique ne peut qu'être celui de «philosophie première». Sous cette lumière, être-à-l'autre et être-pour-l'autre, n'exprime pas une modalité choisie et assumée de mon existence, mais constitue le sens premier d'exister comme Soi (*Je passif, altéré, mis-en-question*), qui présente la structure renversée de la liberté et de la volonté, comme si le *sujet pratique* portait en lui une culpabilité antérieure à toute faute possible, révélatrice de l'efficacité de la «fin en soi» que le *Je* subit. La fin instituerait la liberté — devenue liberté de pâtre — par le biais de la kénose libre du Je (l'usage du terme de *Kénose* prétend souligner le *christomorphisme*, la conscience renversée ou messianique, qui caractérise en propre le *Je* où travaille le Bien). Aussi, corrélativement, l'autonomie égocentrique de la liberté consisterait-elle en l'oubli de la prééminence de l'Autre-en-moi et accomplirait la chute dans l'autodynamisme de l'économie de l'être, dans la persévérance et violence de l'être, racine du mal radical. L'ontologie appartiendrait à la science de la guerre totale, serait polémologie pure. Si bien que Levinas dévoile, au fond de la raison pratique, dans son incoercible spontanéité, orientée vers l'universalité infinie, un «originel et généreux projet», un «élan généreux», dont le nom propre n'est autre que bonté: «dés-intér-essement» (sacrifice de l'intrigue du Je-Être) où se «disqualifie toute liberté» et où «Dieu vient à l'idée» (*EN*, p. 233-234).

À l'opposé — et au-delà — de l'universalisme de «la nature humaine» ainsi que du conventionnalisme juridico-culturel des «Droits de l'homme», qui s'épuise dans la justice de la réciprocité, la bonté et

¹⁶ Sur l'athéisme ou l'irreligion essentielles de la philosophie dont le texte fondamental resterait le *Je pense*, voir par exemple Levinas E., *DEHH*, p. 165-178; *DVI*, p. 93-127.

seule la bonté affirmerait *l'humain*, la possibilité exceptionnelle, *contra-naturam, contra-essentiam, contra-me*, de l'Absolu du droit de l'homme, qui est «droit de l'autre homme avant tout». Seule *l'axiologie du désintéressement* dont l'autorité prophétique, extra-institutionnelle, extra-territoriale, extra-étatique, réside dans la gratuité d'un *vœu de paix* qui dépasse toute loi universelle, peut servir la valeur de l'Autre. Cette universalité, *mieux* qu'universaliste, plonge dans la singularité et dans la concrétude d'un Moi responsable, dont la vocation est le bien de l'univers¹⁷. Cette attitude qui consiste à s'engager dans l'intrigue, toujours contemporaine et proche, de l'histoire humaine pour y introduire la possibilité du bien, peut s'appeler *messianique*. Et comme son Désir d'avenir — la *diachronie du futur* — se situe anarchiquement au présent, tout en reconnaissant la hauteur infinie de ce même Désir, ce messianisme n'est pas utopique, au sens où l'utopisme s'appuie sur des dogmes ontologiques et anthropologiques qui posent la vérité absolue, la «science dogmatique», de l'espérance immanente¹⁸. L'événement messianique convoque la responsabilité et l'œuvre, plutôt que la conviction de l'espérance — Levinas et Jonas¹⁹ se rejoignent ici partiellement. De plus, grâce à son enracinement dans le Moi, ce messianisme ne dépend d'aucune «doctrine» sur le Messie: il est préthéologique, voire athéologique ou même athée. Il s'agit d'une philoxénie absolue, ouverture inconditionnelle à tout messie possible, à l'advenant quelconque...: un messianisme désintéressé, «messianisme sans Messie», pour reprendre une expression de

¹⁷ À propos de la radicalisation éthique des «Droits de l'homme», voir Levinas E., *HS*, p. 157-170. Au sujet de l'universalisme et du messianisme (forme *superlative* de la responsabilité), voir Levinas E., *DL*, p. 146, 248-249, 260, 264.

¹⁸ L'admiration de Levinas par E. Bloch se heurte à cette limite métaphysique d'une «ontologie à deux dimensions» qu'une théonomie verticale ne peut accepter (voir Levinas E., *DVI*, p. 76). En ce qui concerne la critique chrétienne de l'immanentisme de la notion d'utopie qui affirme l'espérance absolue, voire nécessaire, en rabattant le *Deus absconditus* sur l'*homo absconditus*, ignorant cette autre dimension (*extra nos*) de la promesse où l'espérance se dresse contre toute espérance possible, voir l'appendice de Moltmann J., 1966.

¹⁹ Pour Jonas, l'utopie oublie l'ambivalence de l'humain et de l'historique car elle repose sur un homme véritable à venir, sur la nécessité et l'univocité du progrès, sur la dénégation de la valeur du présent. Ainsi l'espérance peut-elle aliéner la liberté de la responsabilité. Dès lors, dit Jonas, «Il faut *espérer* — tout à fait à l'opposé du 'Principe Espérance' eschatologique — que même à l'avenir chaque satisfaction engendrera son insatisfaction, chaque avoir son désir, chaque patience son impatience, chaque liberté sa tentation — et même chaque bonheur son malheur. [...] L'erreur de l'utopie est donc une erreur de l'anthropologie qu'elle présuppose, une erreur de la conception de l'essence de l'homme» (Jonas H., 2003, p. 411-412).

Derrida qui charrie, plus clairement, la teneur sémantique originaire de l'altérité, à savoir la structure de l'avenir ou, en d'autres termes, la neutralité agnostique et la brutalité ontique de l'événement — et de tout événement — comme irréductible révolution, avènement non-utopique, accueil inconditionnel de la Parousie de l'inconnu²⁰. L'événementiel, c'est l'étranger et le spectral, impossible de reconnaître d'avance ou d'attendre à proprement parler; partant, en tant qu'ouverture messianique indéfinie, l'accueil du sens demeure privé d'origine (an-archique) et privé d'horizon (Derrida J., 1993, p. 111-112). Centrée ici sur l'advenir indéconstructible du sens, la différence signifie désormais, après les *Marges* et surtout les *Spectres*, un cycle ouvert de catastrophes ou de mutations, à la fois génétiques et amnésiques, répétées et discontinues: un abîme au sein de ce qui ne cesse de différer de soi. Le désir de sens épouse donc le désir d'altérité et d'altération.

Tout autre que le besoin et la satisfaction, le fondement du Désir d'Autrui, c'est ce qu'il y a d'Infini, de l'au-delà de l'être, dans le désir même, puisque chez Levinas le Tu s'insère entre le Je et le Il absolu, et cette insertion n'annule pas la distance invincible. Être-pour-l'autre exprime un «désir métaphysique» (*TI*, p. 44), désir qui s'accroît en s'approchant du Désirable, et qui s'apprend et s'exerce dans la substitution, *in*-condition propre de l'otage. Ce désir du bien, qui, à l'image de la caresse, se transcende en transcendant la jouissance²¹, exhibe l'efficacité de l'avenir comme diachronie de l'*altération* du Moi et renoue le souci d'autrui avec le souci d'œuvrer. Ainsi l'œuvre ou la praxis déploie-t-elle le versant producteur de l'éthique. Car l'éthique, c'est l'éthique à l'œuvre, le passage à effectivité extérieure de l'œuvre, c'est «un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même» (*HAH*, p. 44). Autrement dit, «C'est viser un temps par-delà l'horizon de mon temps: eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps» (*HAH*, p. 46)²². Le messianisme sera, en dernier ressort, le *Moi à l'œuvre*

²⁰ «L'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir.» (Derrida J., 1993, p. 266.) Or, messianicité (*messianicity*) n'implique pas utopisme, car «elle se réfère, dans chaque ici et maintenant, à la venue d'un événement éminemment réel et concret; rien de plus 'réaliste' et 'immédiat' que cette appréhension messianique» (Derrida J., 1999, p. 248).

²¹ Sur le Désir de l'Infini, voir par exemple Levinas E., *DEHH*, p. 174-175, et *DVI*, p. 111 et 113.

²² *Ibid.*, p. 46. Et Levinas de citer Léon Blum, dans la même page: «Nous travaillons dans le présent, non pour le présent. Combien de fois dans les réunions populaires ai-je répété et commenté les paroles de Nietzsche: 'Que l'avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents'».

dans le don de soi (dans le don sans contre-don de son pouvoir-être)²³, responsable au présent de tout le temps passé et à venir.

«Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie» (DL, p. 139). La structure passive du Moi constitue l'essence du messianisme: «Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont le Messie» (*ibid.*). En somme, «Le Messianisme n'est que cet apogée dans l'être qu'est la centralisation, la concentration ou la torsion sur soi — du Moi. Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie» (*ibid.*). L'«identité du moi» contient l'unicité ou la «non-interchangeabilité» de ma responsabilité universelle.

L'érotisme messianique pourrait être dit *masochiste*, si le sacrifice s'avérait un mode et un *medium* pour faire refluer le Désir sur soi-même, si donc le sacrifice de soi se ramenait à un projet subjectif. Néanmoins, en rigueur, le Désir s'investit sur l'*In-fini* et, par là, demeure infiniment dans son processus, sortie sans retour. L'œuvre du sacrifice est essentiellement inachevable: mise en branle de l'Altération, altération du Même (où la responsabilité lui exige son être-pour-l'autre), altération de la Justice (où le don interrompt la réciprocité et où le singulier absorbe l'universel), altération de la sociabilité (où l'Autre *m'* affecte absolument) et de la société (où le don de soi détruit le capital ontologique des positions et des statuts²⁴).

L'éthique hétérocentrique pense la reconnaissance sans connaissance (c'est-à-dire sans le primat d'un *Je singulier*) et sans justice (c'est-à-dire sans le primat d'une *contrainte partagée*). D'un côté, elle frôle l'absurde, de l'autre elle pointe vers la source du sens et de la sensibilité

²³ La métaphore onto-économique du don répond à la métaphore de la *pauvreté* d'autrui: «Autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais approche 'les mains vides'. La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique» (Levinas E., DL, p. 100). À propos du don-structure qui signifie et déclenche l'humiliation et l'intimidation, songeons aux rituels du *potlatch* (qui ne sont pas sans parallèle dans nos pratiques de consommation) décrits par M. Mauss sur le mode d'un système de contrainte multiple (contrainte de donner, de recevoir et de rétribuer) où l'autre est considéré comme rival dans une «guerre de propriété» (Mauss M., 1997, p. 152-153, 201-203, 205-212).

²⁴ Au sujet du capital ontologique, rappelons la célèbre note sur mai '68: «Par-delà le capitalisme et l'exploitation, on contestait ses conditions: la personne comprise comme accumulation en être, par les mérites, les titres, la compétence professionnelle — tuméfaction ontologique pesant sur les autres jusqu'à les écraser, instituant une société hiérarchisée, se maintenant au-delà des nécessités de consommation et qu'aucun souffle religieux n'arrivait plus à rendre égalitaire. Derrière le capital en *avoir*, pesait un capital en *être*» (Levinas E., HAH, p. 122-123, note 9).

qui, à partir du Bien, innerve l'esprit du *justum*. De fait, la possibilité du don de soi (le don d'argent étant ici une métaphore forte de Soi), du don sans contre-don, signifie, tout d'abord, une non-impossibilité, au sens d'une potentialité proprement humaine d'arracher le pain à sa bouche pour la faim de l'Autre, et de mourir pour quelqu'un. En outre, et dans un sens quasi transcendantal, la *possibilité* d'une éthique de la grâce et du dépouillement *doit être nécessaire*. Cette possibilité *doit pouvoir être*. Si elle n'est pas nécessairement possible, alors la conscience humaine est rigoureusement amoral. Si donc, enfin, l'éthique de la kénose, allant *possiblement* jusqu'à la mort-pour-l'autre-quelconque — mort natal visant l'au-delà et le renversement du *Je* de l'être-pour-*ma*-mort —, ne comporte pas la nécessité de sa possibilité, voire le «*comme si*» de cette *nécessité du possible*, alors rien ne peut illuminer le passage du *Je* à la sensibilité, à l'affection et à la réponse. La «bonne foi» habite celui qui croit que tout *Je* agit «nécessairement comme si» mourir-pour-toi était le sens de la «vie bonne», quoique le *contre-sens* de l'être. Le rattachement de la nécessité de notre possibilité éthique à la figure poétique du «comme-si» signifie, pour nous, que l'immédiateté du prochain nous frappe en nous introduisant au cœur d'une situation d'intrigue, de langage, *tissu mythique en acte, prophétisme anarchique, inspiration ou spiritualité*, dont le sens nourrit avec lucidité notre Désir de sens.

L'existence d'un Moi hétérocentrique découle du spectacle insupportable de la souffrance de l'Autre, souffrance qui ne permet pas la dérobade ou le détachement du spectateur. C'est l'Être-spectateur qui, en vérité, est l'insupportable en soi pour le Bien. Peut-être l'Autre n'existe-t-il pas; peut-être le bien et le mal sont-ils des indiscernables métaphoriques de l'être et de l'agir; peut-être l'éthique est-elle un langage éphémère et absurde dans l'histoire du sens. Certes, le scepticisme moral, comme toute forme de scepticisme d'ailleurs, est une attitude ou une décision intrinsèquement indépassable, mais il doit répondre de lui-même sur la possibilité de l'Autre. Il faut se munir d'un anti-scepticisme lucide (Nagel T., 1978, p. 143), conscient de son sens indémontrable et de ses raisons non-indifférentes, mais toujours projetées et toujours urgentes. L'éthique se mue en discours inaudible de l'excès du Bien pour le bien, disons «sainteté», qui pose l'abîme au fond de l'humanisme et l'urgence au cœur de l'histoire. Sous le signe de l'excès, un «Nous» authentique serait peut-être celui d'une *communauté (inter)messianique* où chacun s'attacherait à perdre sa vie, et où *être-avec* serait d'emblée *être-pour*. Ainsi, quelle pourrait être la mission politique du Moi, sinon la mise à

l'épreuve des piliers de la cité? Car la *grâce* réalise une *possibilité démesurée* — rien de plus qu'une possibilité/potentialité humaine — qui fait écho au *pathos* des prophètes²⁵ et qui pense une *démésure mesurant* le vident et le déséquilibre de l'être qui sauve tout être prochain. La grâce accomplit l'autodestruction de la justice²⁶ au sens où le sacrifice de soi pour le prochain va de pair avec le sacrifice du non-prochain, *le sacrifice des autres autres, l'inattention au tiers*²⁷. La facticité et la concrétude de chaque don impliquent inexorablement la contingence historique constitutive de la rencontre éthique. Certes, au niveau des principes, l'indéclinable responsabilité pour «cet autre-ci en ce moment et en ce lieu» fait de lui l'icône de *tous les autres possibles pour moi*. Mais il n'en reste pas moins qu'être présent ici signifie être absent ailleurs, et qu'être responsable pour celui-ci signifie être non-responsable pour celui-là, ce qui déclenche *a priori* la *mauvaise conscience* du Bien qui se sait dans l'impossibilité insurmontable, non-choisie, d'atteindre le Meilleur. En réalité, étant nécessairement voué à la singularité, le don souffre de sa propre générosité et par là se heurte à son principe interne de non-contradiction (le principe du tiers exclu de la finitude éthique) qui met à mal l'intentionnalité universelle du Bien du donateur: *Je ne peux donner en même temps le même don à l'autre et à l'autre de l'autre*. Pour suppléer à cet irrationalisme de la finitude, il faut une instance transsubjective ou transpersonnelle qui puisse maîtriser la technique calculatrice de

²⁵ Levinas définit aussi la spiritualité de l'esprit comme *inspiration prophétique*, conscience habitée par l'Autre et par la *diachronie du futur* qui déstabilise toute stratégie politique qui résiste à la vertu de la perfectibilité, puisque celui qui prophétise veut un plus grand bien (voir *CH*, p. 47 et 101).

²⁶ Voir comment Derrida relit Nietzsche (*Généalogie de la morale*, §8 et §21) qui, en dernière instance, rend inintelligible le Dieu chrétien, la théodramatique auto-sacrificielle redondante, type absolu du don non-symétrisable, car Dieu se paye à lui-même pour libérer l'homme de ses dettes (Derrida J., 1992, p. 105-107). Mais ce don n'est véritablement divin, s'il ne procède d'une gratuité qui n'obéit qu'à la logique interne de son dynamisme excessif. Autrement, si le projet de salut répond à une offense, son caractère réparateur, pour démesuré qu'il soit à l'égard de la négativité, soulève naturellement une interrogation ironique qui dénonce l'absurdité d'un Dieu susceptible d'être offensé, soit par ses créatures (ce qui serait une négation formelle de son pouvoir et/ou de sa transcendance), soit par son propre agir, cause des créatures. Peut-être Dieu aurait-il été offensé au premier chef par lui-même en ouvrant l'ordre instable des créatures, et des créatures capables d'athéisme, voire de contre-théisme. Le Golgotha serait alors la mise en scène d'une réconciliation de Soi avec Soi, et toute l'histoire se réduirait au monologue d'une Toute-puissance tourmentée face à l'ambiguïté de son Pouvoir.

²⁷ Voir la lecture du paradoxe du sacrifice d'Isaac, en tant que paradoxe de la responsabilité absolue, par Derrida J., 1992, p. 66-69.

la justice sans être contrainte à s'épuiser dans la pratique du Bien face «au premier venu». Il faut donc un non-Moi qui puisse articuler le Bien avec la justice: c'est l'État libéral. Car seul un État libéral (c'est-à-dire perfectible) saura procéder à la «comparaison des incomparables» (comparaison du manque et administration rationnelle du don), à condition cependant que ce travail soit réalisé par des consciences qui injectent de l'unicité dans l'universalité (Levinas, *CH*, p. 110-111).

À Athènes, la cruauté procède de la violence de l'universel, tandis qu'à Jérusalem la cruauté peut dériver de la non-violence du singulier. Assurément doit-on habiter et travailler cette instabilité, possiblement à partir de sa nécessité même. En termes théologiques, le soupçon nietzschéen concernant une sorte de psychopathologie du Dieu Chrétien pourrait être neutralisé par l'inscription radicale de la sotériologie dans la créativité (ou dans l'être même) des personnes divines. L'*éthos sotériologique* manifesterait alors le divin dans toute personne possible, il serait l'expression de «la fin en soi» ou de «la valeur en soi et par soi», qui est le mode propre du rapport absolu de l'humain à l'humain, expression de la possibilité de l'humain comme désordre ontologique du Pouvoir. L'impératif catégorique, traduit dans la «Formule de l'humanité», reconduit exactement l'éthique et l'axiologie générales à leur source; à savoir au principe de transcendance que révèle une «bonne volonté», volonté sans contradiction interne, volonté donc qui veut le Bien suprême dans le Vouloir-subir, en tant que générativité du Bien. Être personne humaine signifierait reconnaître en soi ce subir voulu qui s'ordonne intrinsèquement au Bien de tout vouloir non-vouloir, partant au Bien de ce qui fait la personnalité de toute personne. Aussi, par l'unité entre personnalité et vocation messianique, place-t-on l'*éros* sotériologique au cœur de l'ontologie spéciale de l'être-personne, et ce nécessairement en amont de toute symétrisation dramaturgique, quantitative ou qualitative. La symétrisation calculée relierait offense et réparation, mérite et récompense, selon l'esprit d'une sotériologie hamartiocentrique (donc d'une économie du salut qui serait *fonction* du développement d'une «faute» toujours première). Or, le Bien radical est une possibilité nécessaire de mon agir, si et seulement si le Bien est à lui-même sa raison suffisante, raison pathique qui sait souffrir et passer à l'œuvre dans l'immédiateté absolue de l'affect, sans concepts ni inférences. Le don de soi, le don hors de toute structure, témoigne de cette métamorphose de la raison pratique en raison pathique et démontre l'effet excentrique de l'hétérodictée absolue, messianique, puisque le don part de l'évidence de la pauvreté d'autrui,

non pas de la pauvreté contingente ou circonstancielle, selon l'ordre statistique de l'avoir, mais plutôt de la pauvreté de l'être-autre, au sens constitutif et essentiel, qui me sollicite impérativement, *par principe*. La force catégorique de l'impératif désigne, cependant, une possibilité instable, et cette possibilité suppose une *condition* pour s'actualiser nécessairement: une sensibilité qui se laisse affecter par *le Tout Autre* dans tout autre. Pour une telle sensibilité, le don possible devient don nécessaire, et le *je* veut *ipso facto* se néantiser dans le don. «Se donner» revient à ne pouvoir rien être, rien avoir et même rien donner, pouvoir non-pouvoir, puisque se donner entraîne la consommation — presque *a priori* — du donateur individuel, de la propriété privée et de la chose en général. De sorte qu'il est légitime d'interroger la réalité psychique de la responsabilité généreuse. Ne deviendrait-elle pas, en effet, l'épiphénomène d'un mouvement supérieur, le cercle de Celui qui, en dernier ressort, ordonne tout (soit à l'être, soit au non-être), œuvre à travers tout et se donne dans tout don? Sous cet angle, l'hétérodocie redéploie et renouvelle la théodicée. De même que dans la théodicée l'efficacité de la preuve présuppose toujours l'adhésion au fondement de la recherche, dans l'hétérodocie il n'y a pas d'affection hétérologique sans adhésion à sa possibilité, sans un certain consentement ou une certaine naïveté lucide qui est au fond du *croire* («*credere*» qui selon une étymologie anagogique dériverait de «*cor dare*», donner le cœur).

On le voit de nouveau, une disjonction s'insinue invariablement dans tout récit phénoménologique qui se rattache à des pôles absolus: si le *Je* existe, l'Autre ne sera jamais; si l'Autre existe, le *Je* n'a jamais été. Sans doute est-ce le *Nous* qui fait défaut, un *nous ouvert à et par tous*. Et ce «Nous», en tant que production tacite de l'horizon des possibilités relationnelles (surtout des alliances), s'avère la demeure intime de la personnalité fin-en-soi. Le singulier pluriel de la «nostrité» appelle, dès lors, à la reconnaissance d'une archi-affectivité qui s'éprouve originellement comme ipséisation et altération continues. Le pathos du vivant est premier, c'est lui qui se prolonge dans la sensibilité fondatrice de l'intelligibilité et de l'amour propres de tout Soi et c'est aussi lui qui nourrit la communauté corporelle et symbolique des personnes. Le problème moi-autrui ne jouit d'aucune radicalité réelle, il appartient à une phénoménologie non originelle. La dissociation moi-autrui est un trouble intervallaire qui commence et finit avec le monologue d'une conscience insensible.

Paulo JESUS.

BIBLIOGRAPHIE

- ARON R. (1973). *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard.
- BLOCH E. (1977). *L'esprit de l'utopie*, trad. A.-M. LANG et C. PIRON-AUDARD, Paris, Gallimard.
- DASTUR F. (2001). *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Fougères, Encre Marine.
- DEPRAZ N. (1995). *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, J. Vrin.
- DERRIDA J. (1992). *Donner la mort. Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié.
- (1993). *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- (1999). «Marx & Sons», in *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso.
- DESCOMBES V. (1979). *Le même et l'autre*, Paris, Minuit.
- DE WAELHENS A. (1968). *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Presses de l'Université de Louvain.
- FRASER N. & HONNETH A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso.
- GÉLY R. (2000). *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia.
- HENRY M. (2000). *Incarnation. Philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- (2003). *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (2004). *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HONNETH A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1995). *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, ed. by C. W. WRIGHT, Albany, State University of New York Press.
- (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HUSSERL E. (1947). *Méditations cartésiennes*, trad. G. PEIFFER et E. LEVINAS, Paris, J. Vrin.
- JONAS H. (2003). *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. GREISCH, Paris, Flammarion.
- KOJÉVE A. (1946). *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- LEVINAS E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (TI)*, Paris, Kluwer.
- (1972). *Humanisme de l'autre homme (HAH)*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana.
- (1976). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme (DL)*, Paris, Albin Michel.
- (1982a). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (DEHH)*, Paris, J. Vrin.

- (1982b). *De Dieu qui vient à l'idée (DVI)*, Paris, J. Vrin.
- (1987). *Hors sujet (HS)*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana.
- (1991a). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre (EN)*, Paris, Grasset.
- (1991b). *Cahier de l'Herne (CH)*, Paris, L'Herne.
- MARION J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (2001). *De surcroît*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MAUSS M. (1997). *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY M. (1945). *Phénoménologie de la perception (PP)*, Paris, Gallimard.
- (1947). *Humanisme et terreur (HT)*, Paris, Gallimard.
- (1955). *Les aventures de la dialectique (AD)*, Paris, Gallimard.
- (1960). *Signes (S)*, Paris, Gallimard.
- (1964). *Le visible et l'invisible (VI)*, Paris, Gallimard.
- (1969). *Prose du monde (PM)*, Paris, Gallimard.
- MOLTMANN J. (1966). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- NAGEL T. (1978). *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press.
- NEUHOUSER F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- REYNOLDS J. (2004). *Merleau-Ponty and Derrida. Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens (Ohio), Ohio University Press.
- RÖMPP G. (1999). *Ethik des Selbstbewußtseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SARTRE J.-P. (1943). *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard.
- WILLIAMS R. R. (1992). *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany (N.Y.), State University of New York Press.

RÉSUMÉ. — Le rapport à l'altérité en général et à autrui en particulier condense un noyau de possibilités multiples qui, selon l'hypothèse esquissée, s'exprime et s'interprète dans le mode de penser et de vivre le Désir d'avenir. Oscillant entre hétérophagie et hétérophilie, ce type fondamental d'*érotisme temporel* s'incarne dans des configurations phénoménologiques dont la typologie idéale fait covarier une décision métaphysique (repérable au sein du spectre qui va de l'idéalisme constructiviste au réalisme affectif) avec une attitude éthique (située entre le scepticisme individualiste et l'hétérodocie absolue). L'analyse des contrastes qui définissent les positions onto-éthiques de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas devient une méthode heuristique pour mettre en évidence la topologie de l'incommensurable et de l'optatif.

ABSTRACT. — The relation to alterity in general and to others in particular encapsulates a logical space of multiple possibilities which, according to the author's hypothesis, may be expressed and interpreted in the manner of thinking and living the Desire of future. Oscillating between *heterophagia* and *heterophilia*, this fundamental type of *temporal eroticism* embodies various phenomenological configurations whose ideal typology reveals a deep correlation between a metaphysical decision (oriented towards either constructivist idealism or affective realism) with an ethical attitude (ranging from individualistic scepticism to absolute heterodicy). The analysis of mutual contrasts defining Sartre's, Merleau-Ponty's and Levinas' onto-ethic stances is adopted as a methodological device in order to elucidate a broad topology of *incommensurabilia* and *desiderata*.