L'un, le multiple et la sagesse

Autor(en): **Leyvraz, Jean-Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **47 (1988)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883135

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Berührungen / Les domaines de la philosophie face à la sagesse

Studia Philosophica 47/88

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

L'un, le multiple et la sagesse

Si l'on conçoit la sagesse, à la façon des Anciens, comme un accord, ou une harmonie, de l'esprit humain avec le réel, avec ce qui est vraiment, cette sagesse, alors, est une connaissance non seulement de ce qui est – de ce que nous appelons les faits – mais aussi de ce qui est bon: il s'agit, en effet, d'un accord: l'âme se reconnaît, se retrouve dans ce qu'elle connaît; elle est sans cesse, comme le dit Platon dans le Banquet, auprès de ce qu'elle aime. Ainsi, l'âme qui désire la sagesse désire être toujours avec ce qu'elle aime. Cette quête est difficile, longue, semée d'obstacles et de séductions, parce que l'homme est insensé et qu'il s'attache aux faux biens, à la richesse, aux honneurs.

La pensée moderne est, le plus souvent, assez éloignée de cet idéal de sagesse, car on pourrait la qualifier, en pensant à Descartes, de conquérante. Certes, la philosophie moderne, avec Locke, Hume, Kant, insiste beaucoup sur la limitation de l'esprit humain, sur les bornes qu'il doit poser à ses ambitions de conquête, et l'on peut voir là une forme de sagesse, héritée de Montaigne, des anciens Stoïciens et Sceptiques. Mais il faut bien reconnaître que sous cette prudence se cache une volonté déterminée d'explorer le domaine humain accessible aux sciences physiques, et que ce domaine, considéré en lui-même, n'est ni bon, ni harmonieux. Si l'on met entre parenthèses les grands systèmes rationalistes de Spinoza et de Leibniz, l'attitude de l'homme moderne face au monde, face au réel, est une attitude de défi. Le monde, tel que le découvre la physique mathématique, n'est pas un monde où cet homme se reconnaît, se retrouve chez lui, comme le sage d'Aristote dans sa cité ou le citoyen du monde des Stoïciens. Les raisons de cette situation, nous les trouvons déjà chez Descartes: le monde de la physique

Correspondance: Prof. Jean-Pierre Leyvraz, 4, av. Jules Crosnier, CH-1206 Genève

mathématique semble dépourvu de vie: il se réduit à un vaste mécanisme. L'ambition, le défi de l'homme moderne, dans les bornes qu'il s'est fixées, est *sans fin*. Il n'y a plus là de chemin vers ce que nous aimons, d'harmonie ou d'accord avec le réel: les limites posées par les sciences semblent définir l'espace d'une prison, le temps indéfini de la recherche d'un improbable idéal. L'on pourrait dire que la modernité brise l'unité originelle du Cosmos antique, et installe en son centre une subjectivité volontaire, insatisfaite, pourvue d'instruments visant à organiser rationnellement un monde dont le fond reste chaotique. On pourrait dire, dans les termes dont je vais me servir dans cet article, que l'homme moderne ne perçoit plus les *signes* évidents d'une réalité ou *d'un monde des êtres*, et qu'au contraire il est fasciné par l'*image* (au sens religieux d''idole') du *néant*, hors de lui et en lui.

*

Sans vouloir le moins du monde idéaliser l'Antiquité, nous voudrions tenter ici de repenser le problème central de la pensée antique, l'énigme, pourrait-on dire, que les philosophes, alors, ont cherché à résoudre pour trouver la sagesse, l'accord avec la raison et la nature, la façon de vivre ὁμολογουμένως. (On ne dit même pas, chez les Stoïciens, avec quoi il convient d'être en accord. La formule est: vivez en accord.) Cette énigme, c'est le fameux «problème de l'un et du multiple».

Repenser ce problème, c'est revenir à des sources où la question de la connaissance ne saurait être dissociée de la question du bien et du mal. Il s'agit bien de la question du sens et du non-sens, dans toute son ampleur, telle qu'aussi bien la philosophie analytique actuelle que la postérité des phénoménologues l'ont posée.

*

Cependant, pour commencer, mettons entre parenthèses – en reprenant l'expression de Husserl – ces courants philosophiques actuels, pour y revenir ensuite. Cherchons d'abord à retracer à grands traits, à neuf, la question de l'un et du multiple, telle qu'elle a été sous-jacente à toute la pensée occidentale.

Ce qui s'offre à nous d'abord, ce sont les *voies du possible*. Il convient, comme le fit Parménide, d'entrée de jeu, de déclarer une voie impraticable. Cela est essentiel. Pourquoi? Quine, au début de son article célèbre sur ce qui est (on what there is) dit très bien qu'il est vain de répondre à cette question: tout. Oui, tout est, mais nous ne gagnons rien à parler ainsi. Nous n'avons dit qu'une trivialité. Nous avons dit, littéralement, n'importe quoi. Ce qui nous

manque, c'est d'avoir distingué les voies du possible de ce qui est impossible. Ces modalités sont essentielles. Qu'est-ce donc qui est impossible? C'est ce qui entraîne une contingence universelle. Penser la réalité uniquement comme ce qui peut ne pas être, c'est prendre une voie impraticable. Epicure le disait à sa façon: si toutes choses pouvaient ne pas être, alors il y a longtemps qu'il n'y aurait plus rien. Epicure et Lucrèce voyaient la contingence universelle comme une faiblesse, une inconsistance. Si nous n'avions point d'unités simples – et Leibniz reprendra cela – tout s'effilocherait, tout s'altérerait indéfiniment, rien ne serait. Ce que nous disons ici ne nous oblige pas à un atomisme matérialiste ou spiritualiste. Nous parlons seulement d'une voie impraticable: celle où se projette, non un vrai chemin, mais une image derrière laquelle il n'y a rien.

Dans cette question de l'un et du multiple, il est important – Descartes l'a vu, et les sceptiques – de s'assurer de ce qui ne trompe pas. Ce qui trompe, c'est ce qui se donne pour un être, et n'est pas. Il n'y a pas là qu'une question de fait, qu'une question empirique, de vérification. La question est celle du sens, des voies du possible. Il s'agit de la délimitation d'un domaine où il n'est pas vain de chercher. Et il est vain de chercher là où, au bout du compte, il n'y a rien, c'est-à-dire dans un monde où la multiplicité n'est qu'apparente: les êtres qui s'y montrent ne sont rien, ne sont que des semblants d'êtres. L'alternative aux voies du possible, à l'être même, c'est l'universelle contingence, où ce qui semble être est pour ainsi dire déjà marqué de néant. Ce monde où l'on compte trois pommes, puis deux autres, et voilà qu'en tout ça en fait quatre. Qu'est-il arrivé? Rien. A peine un mauvais coup du malin génie cartésien.

*

La démarche première – voisine du Cogito – est donc de distinguer l'impossible du possible, non seulement dans le domaine de la logique, mais aussi dans celui de l'expérience et des faits. Rappelons-nous ici la proposition de Hume: «Tout ce que je peux penser existant, je puis aussi le penser non-existant. . .»[1]. Dans une telle perspective, s'il existe bien un impossible logique ou mathématique $-2 + 2 = 5$[2] – il n'existe pas d'impossible dans l'expérience. En d'autres termes, du point de vue des événements, des états de choses, des processus,

1 Whatever *is* may *not be* . No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an idea as its existence. (Enquiry concerning Human Understanding, Section XII, Part III.)

2 Cf. op. cit., un peu plus loin: That the cube root of 64 is equal to the half of 10, is a false proposition, and can never be distinctly conceived.

tout peut arriver. Cette perspective est vertigineuse – et Hume, puis Kant, la voient bien comme telle: l'un et l'autre cherchent à *endiguer* ce flot chaotique, l'un au moyen d'un positivisme, l'autre par des lois a priori de la pensée humaine.

L'impossible, de manière tout à fait générale, peut être décrit comme le trompeur, ce que les Grecs appelaient ψεῦδος – et qui reste frappant dans les mots composés avec le préfixe pseudo –. On appelle aussi des faux, de faux semblants, des choses qui se donnent pour ce qu'elles ne sont pas. Ce faux-semblant peut n'être pas intentionnel: la nature produit des animaux qui peuvent, p. ex., ressembler à des cailloux ou prendre la couleur des surfaces où ils se posent. Un aspect de cet impossible est le truquage, où nous retrouvons le malin génie. Nous résumerons cela en disant que l'impossible implique le contingent, et le contingent est une figure du non-être. Le «faux» implique dans l'image qu'il propose, qu'il y a dans cette image une négation, que cette image n'est pas ce qu'elle se donne pour être. L'image «fausse», l'idole, porte en elle-même la possibilité, la menace d'un non-être que tôt ou tard elle révélera. C'est dans ce sens que les Stoïciens et Spinoza peuvent parler des faux biens: le plaisir, la richesse, les honneurs. Ils mettent dans ces termes un caractère *fallacieux*. Nous allons croire que le plaisir est le bien, le *vrai* bien, *notre* bien. Mais le plaisir se démasquera comme tristesse, ennui, désespoir. Ces choses-là sont contingentes en ce sens qu'elles portent en elles le néant de ce qu'elles promettent.

Restons-en là pour le moment quant à l'impossible. Nous reviendrons à son caractère d'idole lorsque nous l'opposerons au signe. Mais ce qui contredit ce «faux», ce ψεῦδος, c'est évidemment le possible. Mais ici, le possible n'est pas l'horizon d'expérience de Hume, où justement «tout est possible» au sens où tout peut tromper nos attentes. Le possible ici est l'alternative au contingent strict. Il constitue les voies du possible. Quel sens donner à cette expression? D'ordinaire, en logique, on distingue p et ◊ p. L'un implique l'autre, mais le possible n'implique évidemment pas le réel. Le sens que nous donnons ici au possible est différent. Il revient à l'être même. Un peu au sens où Leibniz admet une version affaiblie de la preuve ontologique: «Si Dieu est possible, alors il est». Il paraît étrange de dire que le possible, envisagé dans toute sa force, c'est l'être même. Seules les notions, à définir, de *signe* et d'*altérité*, jetteront, espérons-le, une certaine lumière sur ce qui apparaît comme une grave confusion conceptuelle: assimiler le possible au réel. Il va de soi que nous ne voulons pas dire ici: [il est possible qu'il pleuve → il pleut].

On peut toutefois éclairer déjà le contraste, l'alternative ontologique, du contingent et du possible. Dans la mesure où nous avons introduit dans la

contingence un caractère de néant, et l'avons identifiée au non-être, il va de soi que nous n'utilisons pas ici vraiment l'opérateur modal, car il n'y a aucune notion de néant impliquée dans l'affirmation: ‹il est possible qu'il pleuve, mais il est aussi possible qu'il ne pleuve pas›, où s'exprime le fameux futur contingent.

Nous avons introduit le non-être dans la contingence parce que nous avons défini l'impossible comme le trompeur (ψεῦδος). Le non-être, en ce sens, pouvait être inféré de l'impossible (ce qui trompe n'est pas ce qu'il se donne pour être).

Dans cette optique, le possible a le caractère de l'être, comme chez Spinoza. Que veut dire cela? Servons-nous ici d'une illustration psychologique. (Nous avons dit que nous mettons entre parenthèses la phénoménologie, et donc sa critique du psychologisme.) Le possible est une ouverture, une diversité dans l'unité, un choix (au sens où nous disons qu'il y a un grand choix dans un magasin). Le possible donne l'idée de la liberté parce qu'il donne l'idée d'une multiplicité *réelle*. Que veut dire ici ‹réel›? Un «faux» choix, une «fausse diversité» voudrait dire qu'en réalité, quoi qu'on choisisse, cela reviendra au même, à la façon d'un vote dans un pays totalitaire. Une diversité réelle suppose un monde qu'on pourrait dire non encore classé ou structuré, un monde dont il n'y a pas déjà le mode d'emploi, dont l'usage n'est pas fixé d'avance. Les théories de l'état de nature cherchent à exprimer cela et entendent, dans la notion de contrat, marquer l'autonomie d'une décision rationnelle.

Une autre approche ferait du possible un horizon non culpabilisant. C'est dans ce sens que Kierkegaard prend ce concept dans le ‹Traité du Désespoir›. Le contingent se donne alors comme le soupçon, le défi, de celui qui sait très bien que «tout va mal finir», et qui cherche, dans tout appel, dans toute promesse de joie, à déceler quelque part la faille, la déception. Il s'agit là de l'homme soi-disant «sage», «expérimenté», mais dont les Stoïciens disaient qu'il «singe le Sage». En effet, il mime la sagesse, tandis qu'au fond de lui-même il souhaite une folie libératrice. Il croit que la sagesse consiste à obéir à un ordre fixe. Il ne voit pas que le vrai sage, autonome, *invente* dans un champ de possibles réellement divers[3]. Spinoza le dit: c'est la joie qui permet de maîtriser les passions, et non la maîtrise des passions qui procure la joie. On voit donc ici que l'insensé est fasciné par une pseudo-unité du monde, qui interdirait la diversité. Nietzsche a bien vu cela: le «faible» accuse le «fort» de

3 Pascal a bien dit: Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. (Pensées, éd. Pléiade, p. 1095.)

se permettre de transgresser une «loi» qui n'est que la codification des soupçons du «faible». (Les termes «faible» et «fort» sont, chez Nietzsche, tout à fait ambigus et conduisent à des conséquences absurdes.) Cependant, Nietzsche a bien vu que le non-être, la contingence au sens où nous l'entendons, a pour caractère d'interdire, de condamner, et que le possible a pour caractère l'ouverture, la libéralité, la générosité. En effet, la vraie diversité est de l'ordre du don avant d'être loi, règle, structure. Elle est, cette multiplicité première de l'Etre qu'est le possible, ce qui se donne d'abord, qui tombe en premier lieu dans l'esprit – comme le dit Thomas de l'être – ce qui permet à la règle d'être règle. C'est dans ce sens qu'on dit que l'enfant saura conquérir son autonomie et obéir valablement à des règles, librement, s'il a reçu, en tout premier lieu, le don de l'amour maternel. L'enfant autistique, dit-on, n'a pas reçu cet amour, et ne peut ni s'ouvrir à la diversité du monde, ni se découvrir lui-même en son être. Cet enfant se trouve dans une situation *impossible*, au sens où il ne peut se fier à rien[4].

*

Ce que nous avons dit jusqu'ici ne permet pourtant pas de reprendre ou de transformer la problématique moderne du *sujet*. Nous avons pris la question – et il le fallait – comme si la philosophie critique, la problématique kantienne du sujet, n'existait pas. Nous sommes partis «naïvement». C'est que la philosophie moderne depuis Hume et Kant se fait du *possible* une idée que nous voudrions modifier. Le possible est rapporté par Hume, puis par Kant, à l'esprit humain considéré comme le lieu des conditions de la possibilité d'une connaissance de ce qui est. Cela signifie que, dans une telle perspective, la possibilité est aussi éloignée que possible de l'être. C'est d'ailleurs bien ce que, chacun à sa façon, Hume et Kant nous disent, et ce avec quoi nous nous battons encore. Ils nous disent: les choses n'ont pas en elles-mêmes leurs lois (et cela est vrai) et ils ajoutent: c'est l'esprit humain qui les leur impose (et cela est discutable). Cela est discutable, car il résulte de ce point de vue l'étrange conséquence qu'en imposant aux choses notre loi, nous nous condamnons à ne jamais les connaître telles qu'elles sont. Cette conséquence est due au fait que le possible n'est plus ici une ouverture à la diversité des êtres, mais qu'il se confond avec le contingent, avec le non-être. Notre imposition des lois revient alors à vouloir expulser le non-être loin de nous, à vouloir nous en garantir.

Il faut bien avouer que la pensée moderne avait toutes les raisons du monde

4 Il n'y a pas à proprement parler de situation impossible, mais l'aliénation autistique est une figure de l'impossible.

de «laïciser» la connaissance, et de la rapporter à l'esprit humain. La mathématisation de la physique, l'exploration par l'homme de son monde, dans tous les domaines, l'*Aufklärung* enfin, tout cela est venu briser des idoles, éclairer des erreurs, faire prendre conscience à l'homme occidental que le monde n'était pas tel qu'il le croyait, et qu'enfin il fallait se défaire de l'image trompeuse d'un monde qui simplement n'existait pas.

Mais il ne s'agit pas, dans notre propos, de justifier l'Aufklärung. Il s'agit de tenter de montrer comment la sauver d'une complète désorientation, puisque les possibles ouverts par les Lumières, le progrès de l'homme vers un «règne des fins», l'ouverture vers un avenir de liberté et de bonheur, ont révélé un envers d'obscurité et de chaos: l'impuissance de l'homme rationnel occidental à définir une sagesse, ce que nous avons appelé une harmonie de l'homme et du monde. Une voie effective des possibles. En effet, derrière les possibles de notre modernité se dissimule une contingence totale: la possibilité de néant. Dans la plupart des domaines où l'homme a rationalisé la société, les structures du monde où il vit, surgissent des problèmes éthiques dans lesquels la voie à suivre est inconnue, pour lesquels aucune règle de conduite ne peut être clairement définie, et où menace le non-sens.

*

Nous voudrions tenter ici d'esquisser une vision non anthropocentrique de la connaissance, une délivrance, non certes des sciences et de la rationalité, mais des fantasmes qui font de l'habitation humaine sur la Terre un bateau en perdition. Une telle esquisse revient à rouvrir les voies du possible afin de dénoncer l'image du «point de fuite» unique où nous irions nous perdre, ou celle du «mur» où nous irions nous briser.

C'est ici que nous voudrions introduire une notion malaisée à définir, et qui constitue la contradictoire de la contingence universelle, de l'altération indéfinie où rien n'est en vérité. Cette notion, appelons-la l'*altérité*, et disons d'emblée qu'elle est de l'ordre de ce qu'on appelle d'ordinaire un *signe*.

Pour donner un premier aperçu de ce que doit être la contradictoire de l'altération indéfinie, disons que l'altérité doit être de l'ordre de l'interruption, de la coupure, de la discontinuité, de la différence. L'altérité, si elle doit montrer les voies du possible, doit être ce qui permet un choix, ce qui interrompt la monotonie factice d'un déroulement fatal. L'altération est bien cette fascination par ce qui ne promet rien, que le néant ou le mal. L'altérité est bien, elle, la négation de cette fascination, l'ouverture d'un horizon de possibilités réelles qui ne dissimulent pas un retour au néant.

Mais comment caractériser cette différence, cette ouverture à l'être dans

l'horizon vrai des possibles? Ne faut-il pas que cette différence soit *signe de l'être*, signe non trompeur, non ambigu? Dans un tel signe, le flux de l'altération est d'emblée arrêté car en le signe est reconnu l'être, c'est-à-dire les voies du possible, et l'image impossible (»signe de rien») est niée.

Tentons d'éclairer un peu ces termes encore obscurs. Lorsque, dans le ‹Phédon› (73), Socrate nous donne, pour nous faire saisir la notion de réminiscence, l'exemple de la lyre qui rappelle à l'amant l'enfant qu'il aime, il illustre ce que nous entendons par le signe. La lyre n'est plus un moment du temps indéfini où se perd l'amant dans l'oubli croissant de l'aimé, altéré qu'il est jusqu'à ne plus jamais penser à l'aimé; la lyre arrête ce flot déformant, car en elle l'amant reconnaît la présence de l'aimé; il la reconnaît en une vraie pensée. Il ne s'agit pas ici de l'idée (de Hume), de cette pâle copie des vives impressions. Tout au contraire: la lyre suscite l'être de l'aimé, dont la présence donne sens à l'espace et au temps. Plus loin, dans le texte du Phédon, la lyre est remplacée par des morceaux de bois, de longueur égale, et le signifié n'est plus l'aimé, mais la forme de l'*égal*. Ici encore, l'à-peu près des bâtons égaux (qui vont aller se déformant avec le temps) est vaincu, non par le concept d'égalité, mais par la présence de l'égal, cette présence qui va ouvrir la géométrie, dégager la vraie diversité des constructions mathématiques possibles, la vraie diversité des Formes.

L'altérité est donc d'abord signe en étant rupture de la fascination, de l'indéfinie déformation, et reconnaissance (anamnesis) de l'être (du champ des possibles).

*

Ce langage reste pourtant obscur dans la mesure où l'esprit humain semble condamné, même si la réflexion paraît le délivrer de la fascination de l'immédiat, à un horizon inéluctable de contingence. Ce que nous venons de dire de l'altérité, du signe, ne semble pas entamer la position de Hume (c'est toujours la nôtre) selon laquelle le savoir dépend de la croyance, et celle-ci d'un horizon contingent où tout ce qui est imaginable peut arriver, c'est-à-dire d'un horizon livré à l'altération indéfinie. Certes, dira-t-on alors (et Hume le dit aussi dans l'‹Enquête sur l'entendement›), les sciences expérimentales, ordonnées par les mathématiques, suffiront à construire un monde humain largement à l'abri de l'aberration ou d'une imagination sans frein. Il demeure pourtant que ce monde des sciences est construit sur la contingence: il est comme un immense théâtre bien ordonné, derrière lequel est pressenti le chaos.

Reprenons alors notre notion d'altérité, de signe, comme la contradictoire de ce chaos (de la contingence pure).

Pourquoi semblons-nous échouer à faire voir cette voie des possibles? Pourquoi sommes-nous sans cesse ramenés à une situation où *n'importe quoi* peut arriver, y compris, à la limite, ce que nous considérons comme impossible? Pourquoi ne pouvons-nous rouvrir une voie des possibles où nous puissions *nous y reconnaître*, sans craindre que le signe de reconnaissance que nous saisissons ne soit un signe trompeur, dans un théâtre d'illusions? Si nous entendons l'altérité, ou le signe, comme contredisant une altération indéfinie, nous devons attribuer à cette altérité la propriété d'être une condition suffisante à ce que nous avons appelé le champ (ou la voie) des possibles. Cela signifie que la différence, la rupture d'avec l'altération, *suffit* à montrer clairement un ensemble de possibles dont le développement ne saurait jamais reconduire à l'impossible (c'est là une des exigences du fameux argument de Dominateur). Cette exclusion de l'impossible est très importante pour bien faire voir comment la multiplicité révélée par l'altérité (la différence) s'inscrit dans l'unité sans que jamais il y ait lieu de totaliser cette multiplicité, totalisation qui se révèle impossible. Ce que montre l'altérité, c'est une multiplicité *suffisante*; c'est un ensemble de possibilités où rien ne manque. Il n'y a pas lieu alors de poser dans ce champ des possibles une loi de réalisation. L'altérité (le signe) montre que tout ce qui a besoin d'être donné comme réel se trouve – comme son origine même – dans ce champ des possibles. Il faut alors comprendre que *la voie* des possibles est tout aussi bien une voie qui part de nous (de l'esprit humain, de ses formes et catégories) qu'une voie qui conduit actuellement et réellement à nous à partir d'une origine (loin de nous) dans laquelle nous nous reconnaissans.

C'est dans ces conditions (où l'unité réelle n'est pas tant à saisir que d'abord à recevoir) que nous pouvons dire: le signe – ou le système de signes dont nous nous servons (qui contredit l'altération) – ne peut pas se nier lui-même, c'est-à-dire ne saurait, en montrant le champ des possibles, à la fois se refermer, à la fois poser, à l'origine de ce champ des possibles, l'idole impossible qui nie l'ouverture même du champ des possibles. Il faut donc qu'en ce champ ouvert par les signes se montre *effectivement* un horizon d'être qui ne peut pas être démenti.

C'est ce que signifie ce que nous avons nommé différence, interruption, signe. Ces termes désignent le «saut» qui, de l'altération, du manque ontologique, passe à l'ouverture d'un champ où rien ne manque. Cette expression «où rien ne manque» suggère peut-être un total assouvissement des besoins. Mais là n'est pas la signification principale de ces mots. Ils signifient: dans ce champ, rien ne fera défaut *in fine*; rien in fine (à la fin) ne décevra, quoi qu'il advienne. Car bien sûr la contingence ordinaire des événements n'est pas ici

niée. Ce qui est nié, c'est la contingence *de l'être*. Cette contingence de l'être signifie la déception finale de toute attente, la vanité de toute espérance. La sagesse, la vision vraie de l'unité dans la diversité, sera donc telle que le développement des possibles peut aller jusqu'à quand l'on voudra, de la façon qu'on voudra; ce développement, envisagé dans l'altérité, dans la négation de l'altération, provient de l'unité d'un être où nous nous reconnaissons. Admettre cela exige le dépassement d'un univers anthropocentrique, car la vision de l'Histoire humaine isolée conduit inévitablement à projeter notre avenir dans le néant: Schopenhauer avait, ici, fort bien vu que la vie d'ici-bas, isolée, conduit à sa propre négation.

*

Voici qui nous conduit à envisager de plus près la nature de ce que nous appelons signe. Nous voyons assez vite en effet que le caractère *suffisant* du signe (à montrer l'être ou l'ouverture des possibles) nous mène à parler du signe non d'abord comme de l'image ou l'idée d'un objet, ou comme le concept de tel objet empirique, mais davantage et essentiellement au sens où un être *fait signe*, se signale, s'exprime, se montre dans le signe. Les distinctions de la logique, de la sémantique, du langage en général, seront alors postérieures à une définition du signe comme message de l'autre, message où je me reconnais, où je puis déchiffrer mon être.

On verra assez bien alors en quoi une telle définition de principe du signe fait de lui une contradiction de l'altération. On voit bien que l'altération indéfinie d'un horizon empêche les messages de passer, nie l'origine effective d'un message. C'est ainsi que, par exemple, dans toute l'oeuvre de Kafka, l'on peut montrer la description d'un état de choses impossible, c'est-à-dire d'un état de choses où l'origine des messages est niée, ou la possibilité de leur réception, soit que l'on ne puisse savoir qui a envoyé le message, soit que le message, loin de correspondre, chez le récepteur, à une reconnaissance de soi, constitue une condamnation sans raison, soit que celui qui adresse le message ait perdu tout moyen de le transmettre. Dans tous ces cas – où l'on reconnaîtra plusieurs oeuvres de Kafka – le signe est ce que nous appelons l'idole, c'est-à-dire il n'est signe *de rien*, ou encore il est ψεῦδος, mensonge, tromperie. Dans tous ces cas, l'altération est un exil indéfini de l'être; elle nie le signe, défini comme montrant clairement que nous nous reconnaissons dans qui l'envoie. Le signe est non-trompeur et il nous *suffit*. Qui donc, pour s'assurer que c'est bien son ami qui lui parle, éprouverait le besoin d'aller voir dans sa tête et de quêter indéfiniment l'information totale qui devrait l'assurer qu'il n'est pas trompé? Wittgenstein disait justement: Alle Erklärungen haben ein Ende.

Mais il ne s'agit pas ici seulement de l'intersubjectivité humaine corrélative de l'objectivité scientifique. Les signes, en effet, sont en principe publics, les systèmes de signes sont en principe compréhensibles. Mais il s'agit ici de beaucoup plus que cela. Il s'agit d'affirmer, en définissant le signe, qu'en lui nous nous reconnaissons. L'intersubjectivité, en elle-même, n'exclut pas une dérive du sens, un emportement collectif, une contagion du non-sens ou du mal[5]. Il s'agit d'ancrer le signe dans la négation de l'altération, et cet ancrage dans la reconnaissance exclut a priori un esprit humain *isolé*, une garantie restreinte à l'homme (dans son isolement) du sens des signes et, du même coup, de la vérité. Cela veut dire que, d'entrée de jeu, nos signes, nos systèmes, nos langages, nous débordent, et doivent, s'ils ont sens, venir à nous d'une origine où nous nous reconnaissons, origine qui justement a toujours été liée à l'intelligence et à la vraie sagesse, à l'élévation de l'homme au-dessus du fantasme du temps indéfini, de l'altération, de la destruction et de l'oubli (tempus edax).

*

Le caractère suffisant du signe, le fait qu'il constitue une condition suffisante à l'ouverture du champ des possibles, ce caractère nous montre qu'il n'y a pas lieu – en ce qui concerne l'être même – de concevoir le réel comme *s'ajoutant*, en leur champ, aux possibles. (Il va de soi que si nous parlons d'événements, il y a toute la différence du monde entre un événement possible et un événement réel.) Nous voyons alors bien en quoi consiste l'erreur de l'insensé. (Comme on ne sait si un seul homme est sage, nous sommes tous insensés.) Cette erreur, c'est, lorsqu'il a devant lui les signes évidents du champ des possibles – quant à l'être – de réclamer, en plus, la réalité de ce champ. C'est que le savoir humain se donne à lui comme portant sur l'horizon des *phénomènes*, dont l'ordonnance jamais n'exclura le hasard, la possibilité, pour cet horizon empirique, de n'être pas. Cette possibilité du néant peut s'interpréter comme possibilité d'un anéantissement de l'esprit même qui perçoit le monde. Elle peut aussi s'interpréter comme l'absence, pour cet esprit, d'une origine des possibles d'où lui vienne la reconnaissance de son être. En effet, le manque de réalité supposé d'un horizon phénoménal (quelles que soient les «structures» qu'on y découvre ou qu'on y trace), tient au fait que les possibles – dans un tel horizon phénoménal – ne proviennent de rien.

Ils sont sans cesse accompagnés, comme par leur ombre, du «possible que

5 Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe. (Pascal, Pensées, éd. Pléiade, p. 1112.)

non», d'une contingence de l'être même. Les possibles n'ont alors aucun caractère de *message*, de *promesse*. C'est pourquoi le soupçon et le malaise règnent chez nous – les insensés – car il nous manque. . . la réalité même, que nous avons pourtant devant nous. Wittgenstein, encore lui, a bien dit que la philosophie ne change rien à rien. Cela est vrai de la sagesse. L'insensé cherchait à imiter le Sage Stoïcien. Que faisait-il? Il se travaillait pour se changer lui-même, pour s'altérer, pour ressembler le plus possible au Sage dans ses gestes, ses paroles, son comportement. A quoi bon? Il ne parvenait, à vouloir ainsi se forcer, qu'à devenir le singe du Sage. Le pauvre homme ne comprenait rien à l'humour, à la grâce.

L'évidence des signes est dans la reconnaissance: elle est où il ne manque rien. C'est seulement à partir de là que le mal peut être combattu. Cette évidence ne nous donne pas *davantage* que ce que nous avions dans l'erreur: elle ne fait que montrer, dans le signe, que le *manque d'être* n'est pas un vrai manque (comme on manque de pain, d'eau, de chaleur). Ce n'est donc pas en s'efforçant de combler un tel «manque d'être» que l'on devient sage. La sagesse consiste précisément à découvrir (en soi ou au lointain comme signe d'un message) qu'il n'y a pas de «manque d'être». Et cette découverte, nul ne la fera pour nous, à notre place: il n'y a pas de recette de la sagesse.

*

Pour bien comprendre ce que signifie que le champ des possibles ne manque pas d'être, nous pouvons envisager ce champ dans un mouvement de transformation réelle. Nous devrons alors nous représenter qu'un agent supposé dans ce champ des possibles ne se trouve pas dans la situation du «tout ou rien» de la contingence. (Cela est dû d'ailleurs au fait que nous avons justement supposé cet agent comme dans l'être.) En d'autres termes, si nous imaginons pour cet agent des choix successifs dans ce champ des possibles, il faudra nous figurer ce cheminement de l'agent, non comme fixé d'avance, et donc comme constitué d'autant d'échecs possibles à chaque étape où l'agent peut manquer de se conformer à ce processus ou à ce «blueprint», mais comme constitué d'étapes indépendantes et aléatoires dans le champ global des possibles, de telle sorte que notre agent supposé pourra, à tout moment, modifier son choix par rapport à la nouveauté de la situation. Cela est une façon de définir l'espérance dans ce champ des possibles. Il n'y a pas de *moment réel* où ne se trouve pas, dans le projet global et unifié de l'être, une *diversité de choix*, une diversité essentielle à la définition même de l'unité de l'être. Cela pourrait être illustré par la formule: $\langle p \supset Mp \rangle$, où M est une possibilité réelle. En effet, l'insensé pourrait être défini comme celui qui soupçonne que l'impossible se

dissimule dans la situation réelle. Nous disons, devant un événement réel catastrophique: «Ce n'est pas possible!»

Dès lors, la rationalité présente dans la sagesse n'est pas un plan rigide de moyens à fins – une sorte de plan quinquennal – mais la prise de conscience d'une diversité de choix consubstantielle à l'origine même des possibles dans l'être. C'est la première vertu: le courage. (Il n'y aura pas de moment où il n'y aura plus rien à faire.) La tempérance s'y trouve exprimée elle aussi, car qui n'est pas tempérant saute vers un but qui le fascine sans regarder où il va, sans cette assurance que l'avenir n'importe pas comme possession, mais comme choix.

Quant à la justice, elle s'y trouve aussi, mais pour une raison plus profonde et qui tient à l'ouverture même de l'être. La sagesse n'est mienne – celle de cet agent que j'ai supposé – que dans la relation *ad alterum*. Mon existence d'agent ne peut être comprise que hors de l'isolement (hors de l'impossibilité du signe), et, en ce sens, cette existence est d'emblée dans un «être-ensemble», qui pourrait être rapproché de ce que Kant avait nommé le «règne des fins».

Cet «être-ensemble» situe l'agent dans le champ des possibles comme en une communauté dans laquelle – a priori, est-on tenté de dire – il n'est pas nié, il n'est pas aliéné, il est autonome.

*

Il ira de soi, alors, que le point de vue auquel il convient de se placer pour envisager la sagesse de la façon dont nous en avons esquissé la description, *ne peut pas être anthropocentrique*. Il va de soi, tout d'abord, que le mal qui existe dans le monde humain et animal n'est pas un «manque d'être». Ces maux sont on ne peut plus réels, et la sagesse ne consistera pas à nier qu'ils existent. C'est le point de vue sur ces maux humains qui peut être, ou non, un point de vue fasciné par le manque d'être. La fascination par le manque d'être donne pour origine à ces maux humains un mal fondamental, premier, qui précisément est un mal métaphysique, un manque d'être (un manque total d'être, car il ne s'agit pas ici du manque relatif d'être de la créature par rapport à l'être de Dieu). Dès lors, la projection de ce mal radical transforme l'ensemble des maux réels en une malédiction universelle, ou en une totale tromperie. Ce qui peut être (bon, heureux, réel au sens où, selon St Thomas, la véritable réalité est bonne: omne ens, in quantum est, bonum est) est alors d'emblée la simple surface phénoménale d'un mal plus profond, plus obscur, plus caché, plus insaisissable, souvent associé à des métaphores matérielles: c'est la destruction des êtres laissant apparaître l'horrible réalité, la nudité

opaque derrière le théâtre de la vie. Comme, dans les tableaux tardifs de Klimt, la dorure de la beauté révèle l'obscénité cachée des êtres.

Il faut donc tenter de retrouver, au delà de la fascination exercée par l'opacité ultime, l'horizon phénoménal comme signe, au sens où Berkeley entendait que les choses du monde signalent en elles – une fois écartée l'opacité absurde de la matière – la présence d'un esprit, d'un être réel. Il n'est sans doute pas possible, de nos jours, d'écarter une fascination par la matière (comme mal absolu), sans postuler que l'image de l'humanité *isolée* sur une planète infime dans l'espace sans bornes est fausse, est justement fondée dans la fascination. Le caractère d'*altérité* du signe, défini comme montrant la diversité du champ des possibles, nous conduit à penser que le *monde réel* où nous vivons *n'est pas tel que nous l'imaginons* dans cette fascination. En d'autres termes: l'altérité nous conduit à penser que l'espace et le temps où nous vivons ne sont pas une énigmatique «clairière» dans le vide sidéral de l'»être», mais un horizon où se signale, dans l'ouverture même des possibles effectifs, une unité de l'être où nous nous *reconnaissons*, et dont la *marque*, le *critère* est la vraie diversité (dont le contraire est une unité *factice* et en quelque sorte truquée).

Il faut donc penser que ce que Sartre appelait la «réflexion complice» ou le regard fasciné qui veut combler un manque d'être, est une réflexion sur un *ego* inexistant (qui veut sauver son âme la perdra), ego situé au centre fictif d'un monde isolé. La sagesse, alors, c'est de *comprendre* qu'il n'y a pas besoin de combler un manque d'être, que, déjà, notre être véritable se trouve au loin, signalé dans l'altérité; que le plus intime de nous-mêmes, ce que nous aimons, est de l'autre côté, non du côté où cet être nous manque, mais du côté où, paradoxalement, c'est une rupture avec lui qui nous montre qu'il ne nous a jamais quitté.

Ce que la femme de Lot n'avait pas compris.

*

Mais voyons plus exactement, pour finir, comment la question de l'un et du multiple, si on l'envisage dans cette perspective non-anthropocentrique, renvoie à l'identité des êtres et à leur localisation spatio-temporelle.

Hume et Kant avaient tous deux bien aperçu qu'on ne saurait envisager un être réel comme fixé en un point dans l'espace *et le temps*. Hume est assez embarrassé par cette difficulté dans le ‹Traité› et l'explique obscurément par une distinction entre «un objet identique» et *plusieurs* objets que l'on croirait être un seul objet à cause de leur grande ressemblance. Mais Hume s'en tient, pour «l'objet identique» à l'idée d'un objet que l'esprit *ne perd pas de vue*. Cette idée est absurde, car mon regard fixé sur un objet ou une sensation n'en

fait pas un objet plus «identique» que si je cesse un instant de le regarder[6]. Pour Kant, la question se tranche radicalement; il n'y a, dans l'espace et le temps, aucun être réel. L'identité dans le temps est donc du domaine de la représentation et relève des catégories de l'entendement, surtout de la *causalité*. Ces façons étranges de traiter de l'identité *des êtres* proviennent de la dichotomie entre le *sujet* humain et l'*objet* dans l'horizon humain.

Ce qu'il faut en retenir, c'est qu'il est impossible de fixer un être en un point ou en un ensemble de points à la fois dans l'espace et dans le temps. Intuitivement, il n'est pas besoin de hautes mathématiques pour comprendre qu'une personne, par exemple, ne peut pas être ainsi fixée et comme pétrifiée. Ce qu'on va saisir et identifier par les signes qui nous présentent une personne, nous renvoie, non à une «chose» occupant un espace en un instant donné, mais à un *être* d'où *proviennent* ces signes. Cet être ne saurait être localisé de cette façon. Pourtant, c'est ce que nous faisons sans cesse: nous considérons l'existence d'une personne comme un parcours linéaire de ce genre, dans l'espace et le temps. Nous ne tenons pas compte des problèmes de *localisation*, et ces problèmes ne peuvent recevoir une solution anthropocentrique. En effet, lorsque nous disons qu'une personne n'est pas localisable absolument (dans l'idéalité d'un plan cartésien), nous ne voulons pas dire seulement qu'il existe un certain flou probabiliste dans cette localisation, dû à la complexité du corps envisagé; nous voulons dire beaucoup plus: dans le champ des possibles – dans l'être même – le fait que je ne puisse *fixer* la personne (en un instant idéal) implique bien autre chose. Cela implique que la personne envisagée comme un être ne peut pas être enfermée dans un parcours temporel idéalisé, mais qu'il faut concevoir – ce qui paraît presque impossible de nos jours – que ce qui est *visé*, l'être même, dans la personne, et par les signes qu'elle donne, n'est pas du tout *totalement* ici, maintenant (idéalement) mais est à la fois ici *et ailleurs*, à la fois maintenant *et en un temps différent*. Cela n'est peut-être pas si difficile à comprendre, puisque, lorsque j'identifie un être, je vois venir à moi en lui des temps et des lieux divers dont l'unité réelle n'est pas idéale. Proust montre très bien cela. Et la physique le montrera peut-être un jour, s'il est vrai que des particules qui se sont séparées conservent comme une mémoire de leur parenté commune. Mais ce qui est ainsi *visé* réellement (dans les voies du possible) est en vérité un autre monde, non pas au sens d'un monde fictif, ou de science-fiction, mais au sens très concret où l'on veut dire que cet autre monde se *distingue*, dans l'altérité, de la fausse idéalisation ou fausse structuration de ce monde-ci, s'en démarque, et se montre à nous.

6 Treatise on human nature, Part IV, Section II.