

Vladimir Jankélévitch

Le paradoxe de la morale

Éditions du Seuil

Vladimir Jankélévitch

Le paradoxe de la morale

Éditions du Seuil

Du même auteur

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

PHILOSOPHIE

Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien

Tome 1. La Manière et l'Occasion

« *Points Essais* », n° 128, 1981

Tome 2. La Méconnaissance, le Malentendu

« *Points Essais* », n° 134, 1981

Tome 3. La Volonté de vouloir, 1980

et « *Points Essais* », n° 182, 1986

Sources

recueil

1984

L'Imprescriptible

1986

et « *Points Essais* », n° 327, 1996

Premières et dernières pages

(avant-propos, notes et bibliographie de Françoise Schwab)

1994

MUSIQUE

Ravel
1956, 1995

Alberniz, Séverac, Monpou et la Présence lointaine
1983

La Musique et l'Ineffable
1983

La Musique et les Heures
1988

ISBN 978-2-02-128509-3

(ISBN 2-02-006028-0, 1^{re} publication)

© 1981, Éditions du Seuil

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.



Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

TABLE DES MATIÈRES

Du même auteur

Copyright

Chapitre I - L'évidence morale est à la fois englobante et englobée

- 1. Une problématique omniprésente et prévenante.*
- 2. La pensée devance l'évaluation morale. Et réciproquement !*
- 3. Une « vie morale ». Continue ou discontinue ? Le for intérieur. Cercle de la temporalité.*
- 4. De la négation au refus. Refus du plaisir, refus du refus.*
- 5. L'interdiction. Interdiction de l'interdiction.*

Chapitre II - L'évidence morale est à la fois équivoque et univoque

- 1. Ambiguïté du maximalisme, excellence de l'intermédialité.*
- 2. Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre. Au-delà de tout « quatenus », de toute prosopolepsie.*
- 3. Vivre pour l'autre, a en mourir. Amour, don et devoir. Au-dela de tout « hactenus ».*
- 4. Tout ou rien (option), du tout au tout (conversion), le tout pour le tout (sacrifice). Avec l'âme entière.*
- 5. Les trois exposants de la conscience. Débat ou coïncidence de l'intérêt et du devoir : l'irremplaçable chirurgien ; devoirs envers les êtres chers.*
- 6. La bonne moyenne.*

7. *Neutralisation mutuelle.*
8. *Jusqu'au presque-rien. Le moindre-être.*
9. *Le battement oscillatoire.*
10. *Faire tenir le plus possible d'amour dans le moins possible d'être.*

Chapitre III - Le moindre mal et le tragique de la contradiction

1. *L'élan et le tremplin. Rebondissement. L'effet de relief. Positivité de la négation.*
2. *L'un après l'autre. Médiation. La douleur.*
3. *L'un avec l'autre : ambivalence. De deux intentions l'une.*
4. *L'un dans l'autre : paradoxologie de l'organe-obstacle. L'œil et la vision selon Bergson. Le bien-que est le ressort du parce-que.*
5. *Ce battement d'un cœur indécis. Une méditation emprisonnée dans une structure.*
6. *La piqûre de l'écharde, la brûlure de l'escarbille, la morsure du remords. Le scrupule.*
7. *L'anti-amour (minimum ontique), organe-obstacle de l'amour. Pour aimer il faut être (et il faudrait ne pas être !), pour se sacrifier il faut vivre, pour donner il faut avoir.*
8. *L'obstacle et le fait de l'obstacle (origine radicale). Pourquoi en général fallait-il que...*
9. *Être sans aimer, aimer sans être. Interaction de l'égoïsme minimal et de l'altruisme maximal. Contrecoup afférent de l'élan efférent.*
10. *L'être préexiste à l'amour. L'amour prévient l'être. Causalité circulaire.*
11. *Un don total : comment s'arracher des gonds de l'être-propre ? Abnégation.*
12. *L'apparition disparaissante entre l'ego et la vive flamme d'amour... Le seuil du courage.*
13. *L'onction. Le ressentir minimal de l'abnégation (afférence de l'efférence). Le plaisir de faire plaisir.*
14. *L'horizon du presque. Du presque-rien au non-être. Résultante instable de l'ambition et de l'abnégation.*

Chapitre IV - Les complots de la conscience Comment préserver l'innocence

1. *Pléthore et sporadisme des valeurs. L'absolu plural : cas de conscience.*
2. *Tout le monde a des droits, donc moi aussi. La revendication.*
3. *Tout le monde a des droits, sauf moi. Je n'ai que des devoirs. A toi tous les droits, a moi toutes les charges.*
4. *Réification et objectivité des droits, imparité et irréversibilité du devoir.*
5. *La première personne passe dernière, la seconde devient première. Je suis le défenseur de tes droits, je ne suis pas le gendarme de tes devoirs.*
6. *Dessillement des yeux. La perte de l'innocence est la rançon que le roseau pensant doit payer pour prix de sa dignité.*
7. *Tes devoirs ne sont pas le fondement de mes droits.*
8. *Le précieux mouvement de l'intention.*

CHAPITRE I

L'évidence morale est à la fois englobante et englobée

On nous assure de toutes parts que la philosophie morale est actuellement en honneur. Une morale honorée par l'opinion publique étant a priori sujette à caution, nous devons accueillir avec quelque méfiance ces propos réconfortants. On peut douter d'abord que les croisés de cette nouvelle croisade sachent réellement de quoi ils parlent. Au cœur de la philosophie, déjà si controversable par elle-même, si occupée à se définir et à s'assurer de sa propre existence, la philosophie morale apparaît comme le comble de l'ambiguïté et de l'insaisissable ; elle est l'insaisissable de l'insaisissable. La philosophie morale est en effet le premier problème de la philosophie : il faudrait donc tirer son problème au clair et s'interroger sur sa raison d'être avant de plaider sa cause.

1. Une problématique omniprésente et prévenante.

En fait, il est plus facile de dire ce que la philosophie morale n'est pas et avec quels produits de remplacement on est tenté de la confondre. C'est donc par cette « philosophie négative » ou apophasique que nous devons commencer. La philosophie morale n'est évidemment pas la science des mœurs, s'il est vrai que la science des mœurs se contente de décrire les mœurs, au mode indicatif et comme un état de fait, et (en principe) sans prendre parti ni formuler des préférences ni proposer des jugements de valeur : elle expose sans proposer si ce n'est indirectement, en contrebande et par sous-entendus ; rites, traditions religieuses, coutumes juridiques ou usages sociologiques — tout peut servir de documentation préparatoire, en vue du discours moral proprement dit. Mais comment passer de l'indicatif au normatif, et, a fortiori, à l'impératif ? Dans l'immense collection d'absurdités, de préjugés barbares ou saugrenus dont l'histoire et l'ethnologie déroulent pour nous le film pittoresque, comment choisir ? Devant cet océan de possibilités hypothétiques et finalement indifférentes où toutes les aberrations de la tyrannie paraissent justifiables, trouverons-nous jamais un seul principe de choix ? une seule raison d'agir ? Et pourquoi l'un *plutôt que* l'autre ? un concept *plutôt que* l'autre concept ? Le principe de la préférabilité, sous sa forme élémentaire, serait capable d'expliquer le tropisme de l'action et d'aimer la volonté : mais il ne trouve pas à s'employer dans un monde fondé sur le caprice, sur l'arbitraire et sur l'isosthénie des motifs.

Or, voici que notre embarras, sur le point de tourner au désespoir devant l'incohérence des prescriptions et la stupidité des prohibitions, nous laisse entrevoir une lumière ; et, plus nous tâtonnons, plus l'entrevision se précise, dans et par l'équivoque elle-même. La *problématique* morale joue par rapport aux autres *problèmes* le rôle d'un a priori, qu'on entende l'a priori comme *priorité chronologique* ou comme *présupposition logique*. Autrement dit la problématique morale est à la fois *prévenante* et *englobante* ; spontanément, elle devance la réflexion critique qui fait mine

de la contester ; mais non pas comme le préjugé précède en fait le jugement ; ni davantage sous prétexte que la prise de position morale, dans ses interventions expresses, dépasserait en rapidité et en agilité la réflexion critique : paradoxalement, chacune des deux est plus rapide que l'autre ! Plus rapide à l'envi, c'est-à-dire à l'infini... D'autre part — et ceci revient au même — : la moralité est co-essentielle à la conscience, la conscience est tout entière immergée dans la moralité ; il s'avère après coup que l'a priori moral n'avait jamais disparu, qu'il était déjà là, qu'il était toujours là, apparemment endormi, mais à tout instant au bord du réveil ; la morale, parlant la langue de la normativité, voire du parti pris, *prévient* la spéculation critique qui la conteste, car elle lui *préexistait* tacitement. Et non seulement elle l'enveloppe de sa lumière diffuse, mais encore, dans une autre dimension, et pour user d'autres métaphores, elle imprègne l'ensemble du problème spéculatif ; elle est la quintessence et le for intime de ce problème.

2. La pensée devance l'évaluation morale. Et réciproquement !

La pensée, selon Descartes, est toujours là, elle aussi — elle surtout —, implicite ou explicite, immanente et continuellement pensante, même si on n'en prend pas expressément conscience ; mais elle se découvre présente en acte à elle-même, dans un retour réflexif sur soi, à la faveur d'une interrogation ou à l'occasion d'une crise. La pensée pense l'axiologie, la pensée pense les jugements de valeur, comme elle pense toute chose : l'axiologie n'associe-t-elle pas à l'évaluation (ἀξιολογῶν) un logos, c'est-à-dire une certaine forme de rationalité ? Le « jugement de valeur » n'évalue-t-il pas sous la forme d'un jugement ? Dans l'ambiguïté du « juger », l'opération logique et l'évaluation axiologique déteignent l'une sur l'autre.

Sans doute cette « logique »-là est-elle une logique sans rigueur et de mauvais aloi : elle a, semble-t-il, quelque chose de partial, d'approximatif, et même d'un peu dégénéré. Pourtant, c'est encore la raison qui détermine ici le statut spéculatif de l'évaluation... Rappelons-nous que Spinoza voulut démontrer l'éthique à la manière des géomètres ! — Or la réciproque n'est pas moins vraie : la morale, à son tour, qui s'exprime sur le mode normatif, et même à l'impératif, fait comparaître la raison spéculative devant son tribunal, comme si la raison et la logique pouvaient dépendre d'une telle juridiction, comme si elles avaient des comptes à lui rendre. Mieux encore : la morale s'interroge sur la valeur morale de la science ! N'est-ce pas un comble ? le comble de l'impertinence et de la dérision ? Insistons encore : quand la morale demande des comptes à la raison, ce n'est pas en vertu d'un privilège exorbitant et régalien qu'elle s'arrogerait arbitrairement... Qui sait ? Elle en a peut-être le droit. Pascal, considérant l'irrationnel de la mort et le néant auquel nous sommes voués, se demandait si philosopher en vaut la peine. Certes oui, la philosophie en vaut la peine, à condition de ne pas éluder le problème radical de sa propre raison d'être, qui est toujours moral à quelque degré. La question peut être posée plutôt sous cette forme : la vérité est-elle aussi bonne qu'elle est vraie ? Parce que l'homme est un être faible et passionnel il y aura toujours une déontologie de la véracité et un rapport mystérieux entre la vérité et l'amour. Cette déontologie et ce mystère ne sont pas le paradoxe le moins troublant de la problématique morale. Tout ce qui est humain pose donc tôt ou tard, par un côté ou par un autre, sous une forme ou sous une autre, un problème moral. Car la morale est partout compétente, même... et surtout dans les affaires qui ne la regardent pas ; et quand elle n'a pas le premier mot, c'est qu'elle aura le dernier. La prise de position morale ne tolère aucune abstention, aucune neutralité ; du moins à la limite et théoriquement.

L'homme est un être virtuellement éthique qui existe *comme tel*, c'est-à-dire comme être moral, de temps en temps et de loin en loin — de très loin

en très loin ! Car les intermittences sont ici anormalement fréquentes, les éclipses de conscience démesurément prolongées : pendant ces longues pauses la conscience, apparemment vide de tout scrupule, semble frappée d'anesthésie morale et d'adiaphorie morale, c'est-à-dire incapable de distinguer entre le « bien » et le « mal ». Ou, pour parler ici le langage traditionnel de la théologie morale : la *vox conscientiae*, tant que dure l'inconscience morale de la conscience spéculative, reste silencieuse. Qu'est devenue la voix de la conscience, si loquace en général aux dires des théologiens ? Elle est devenue muette et aphone — elle est en panne, la voix de la conscience ; ses oracles infaillibles se taisent. Vivre d'une existence vraiment morale et par suite *continuellement* morale en tant que telle — au sens où l'on dit : avoir une vie religieuse — est peut-être à la portée des ascètes et des saints en odeur de sainteté, et grâce à des ressources surnaturelles, si cette chimère est concevable... Tolstoï aspirait à une « vie » chrétienne et se désespérait de ne pouvoir jamais y atteindre, ou si, l'espace d'un instant, il y atteignait, de ne pouvoir s'y maintenir. Que font l'austère et le mystique entre deux observances ? Quelles sont leurs arrière-pensées ? Dans la suite des jours l'homme moyen qu'on peut appeler *homo ethicus* va à ses grandes affaires, court à ses petits plaisirs et ne se pose aucun problème ; il n'est même pas un chrétien « du dimanche matin » ! L'être pensant est bien loin de penser tout le temps. A plus forte raison, l'instinct, dans l'animal moral, ne dort-il que d'un œil : les revanches de la naturalité, sensualité ou voracité, sont fréquentes ; non moins fréquentes les retombées de l'amour-propre ; quant aux somnolences et aux distractions de la conscience morale, elles occupent la majeure partie de notre vie quotidienne.

3. Une « vie morale ». Continue ou discontinue ? Le for intérieur. Cercle de la temporalité.

Ceci dit : toute la question est de savoir, s'agissant de l'être moral, quel sens il faut donner à l'adjectif qualificatif, épithète ou prédicat. L'être moral *est-il* moral au sens ontologique — moral de la tête aux pieds et de part en part ? Moral tout le temps et à tous les instants de ce temps ? Moral même quand il mange sa soupe ou quand il joue aux dominos ? On peut, avec Aristote, croire à la pérennité d'une manière d'être (ἔξις) qui serait chronique, comme toute manière d'être : quand cette manière d'être est morale, elle mériterait le nom de vertu. A merveille ! Mais la vertu n'est en aucun cas une habitude : car, à mesure qu'elle devient habituelle, la manière d'être morale se dessèche et se vide de toute intentionnalité ; elle devient tic, automatisme et radotage d'un perroquet vertueux ; elle est alors bien pire que le geste de l'eau bénite qui, au moins, ne s'adresse à personne sur la terre : elle est plutôt le geste de la dévote qui, sans même regarder le mendiant, laisse tomber un sou dans la sébile. A plus forte raison ne peut-on parler d'une seconde nature qui se substituerait à la première, à la nature naturelle, et qui serait la nature surnaturelle des surhommes (ou des anges !). Aristote lui-même en convient : une disposition morale ne devient vertueuse que si elle existe en acte (ἐνέργεια) ; autrement dit, elle s'actualise à l'occasion d'un événement ou d'une crise. Ce sont les dangers de la guerre, ce sont les circonstances exceptionnelles de la vie qui révèlent le courage et l'homme courageux ; sans l'invasion allemande, sans les épreuves de l'occupation, de la déportation, de l'humiliation, on n'aurait peut-être jamais su que ce jeune résistant était un héros ; personne n'est jugé héros simplement sur sa bonne mine ou sur ses discours (sauf quand la parole elle-même implique un engagement de tout l'être) : on ne fait pas crédit à un héros virtuel s'il n'a jamais été que candidat ; l'héroïsme ne se

lit pas d'avance sur le visage ou dans la démarche de ce petit ouvrier, de ce modeste fonctionnaire, dont on aura découvert après coup qu'il fut capable de l'abnégation la plus sublime face à un ennemi implacable.

Car c'est après coup et au futur antérieur que l'*héroïsme*, comme la vocation et comme le mérite en général, aura été une « virtualité » ; c'est rétrospectivement qu'il affirme son atroce, sa mystérieuse évidence dans le sacrifice suprême. Quand le patriote est tombé sous la salve, une voix clame en nous, plus haut que les fusils des assassins : c'était un juste ! La vertu n'était donc ni une potentialité inerte et purement logique, fortuitement suscitée par quelque accident de parcours, ni une aptitude immuable, une aptitude prédestinée inscrite par avance dans le caractère : la conjoncture ajoute quelque chose, synthétiquement, et n'ajoute rien à ce qu'on pouvait savoir du héros — les deux ensemble ; il faut dire à la fois que les sursauts du courage, comme les élans de la sincérité, ont besoin d'une occasion ou d'une difficulté pour exister en acte, c'est-à-dire méritoirement, coûteusement, dangereusement, et qu'une manière d'être courageuse garde pourtant toute sa sublime évidence. La vertu reste paradoxalement chronique alors même qu'elle surgit et disparaît dans le même instant. Disons plus : le sens moral est virtuellement présent chez tous les humains alors même qu'il paraît être chez tous en léthargie. Quand on considère des formes moins exceptionnelles, moins hyperboliques de la vie morale, on ne sait jamais s'il faut garder confiance en l'homme ou désespérer de lui : on est plutôt renvoyé indéfiniment de la confiance à la misanthropie. Les élans de la *pitié* la plus sincère et la plus spontanée chez un être apparemment insensible nous réconcilient parfois avec l'humain de l'homme ; on ne s'attendait pas à ces heureuses surprises ; nous recommençons à croire au « bon fond » de la nature humaine, ou plutôt nous oscillons entre deux thèses inverses à son sujet. Et, de même, la possibilité permanente d'une violente insurrection morale, capable d'éclater à tout moment et de franchir ainsi le seuil du scandale, atteste, quoique d'une manière toujours un peu

ambiguë, notre besoin de justice ; la flamme de la colère et de l'*indignation* morale n'était pas éteinte, elle était seulement en veilleuse. C'est ici, dans la flambée passagère de l'émotion, dans l'attendrissement de la pitié et dans les emportements de la colère, que se manifeste une vie morale soudainement réveillée de son apathie. Mais il arrive aussi que ce réveil s'accomplisse sans accès de fièvre, dans la passion chronique du *remords* et de la *honte*. Le remords est une persécution morale qui poursuit en tous lieux et à tout instant le coupable, et ne lui laisse aucun répit. Caïn a beau s'enfuir au bout du monde, se barricader à mille lieues sous la terre, il reste inexorablement en tête à tête avec le souvenir obsédant de sa faute : la vie morale, au lieu de se concentrer dans l'explosion de la colère, d'une colère toute prête à décolérer, s'immobilise dans l'idée fixe du remords. Mais la brûlure du remords est un tourment exceptionnel. Plus communément le remords brûle en veilleuse, et il s'appelle alors *mauvaise conscience* : cachée sous la cendre de l'indifférence et des intérêts sordides, la petite braise infinitésimale de la mauvaise conscience se ravive de temps en temps : l'homme est alors bourrelé par des reproches intérieurs qui n'ont pas cessé de hanter ses nuits d'insomnie. La mauvaise conscience monte bonne garde : aussi l'ancienne théologie l'appelait-elle *συντήρησις* : vestale fidèle, la « syntérèse » veille sur le feu sacré devenu latent et peut à toute minute en rallumer la flamme. Une vie morale qui s'identifierait à la mauvaise conscience peut être dite rétrospective ou conséquente, puisqu'elle est tournée vers le passé de la faute ; aussi convient-il de lui opposer une *conscience morale* antécédente qui serait tournée au contraire vers l'avenir des problèmes à résoudre, et notamment vers les « cas de conscience » : le problème moral est ici vécu non pas dans le piétinement de la souffrance et dans les ressassements de l'angoisse par une conscience malheureuse, mais dans l'hésitation et la perplexité par une conscience inquiète qui n'est pas toujours stationnaire. Conscience morale et mauvaise conscience forment ainsi la trame d'une vie irréaliste : la vie morale est

comme le remords de la vie élémentaire ou « primaire » ; et elle n'a pour objet ni la conservation de l'être-propre ni la pléonexie. Cet orphelin vêtu de noir en qui le poète nous invite à reconnaître la solitude, on nous permettra de l'appeler *conscience*. La conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en vérité un monologue. Et quel nom donner en effet à ce double qui partout me tient compagnie, me suivant ou me précédant, et pourtant me laisse seul avec moi-même ? Quel nom donner à celui qui est ensemble moi-même et un autre, et qui n'est pourtant pas l'*alter ego*, l'*allos autos* aristotélicien ? Qui est toujours présent, partout absent, omniprésent, omniabsent. Car le moi n'échappe jamais à ce tête-à-tête avec soi... Cet objet-sujet qui me regarde de son regard absent, on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel : la « Conscience¹ ».

Et non seulement l'a priori de l'évaluation morale devance et imprègne toutes les démarches de la conscience, mais il semble même que, par l'effet d'une ruse ironique, le rejet de toute évaluation en accentue le caractère passionné : comme si, dans la clandestinité, l'axiologie avait repris des forces, et acquis une vitalité nouvelle ; réprimée, traquée, persécutée, elle n'en devient que plus fanatique et plus intransigeante ; chassez-la par la porte, elle revient par la fenêtre, ou par la cheminée, ou par le trou de la serrure ; ou, mieux, elle n'était jamais partie ; elle avait fait mine seulement : elle était restée assise tranquillement à notre table, sous la lampe... *Dubito ergo cogito*. La pensée s'affirme dans sa présence et sa plénitude à l'intérieur même du doute qui prétend la nier. Le doute nous renvoie immédiatement et d'un seul coup à la pensée, à cette pensée dont il est la fonction essentielle, s'il est vrai que la contestation, ou plutôt la problématisation, est la pensée elle-même, la pensée en exercice, la pensée en travail : cette pensée constitutionnellement inhérente à l'acte de douter dément elle-même le doute et restaure la première vérité ; avant qu'on n'ait eu le temps de le dire, ou seulement d'en prendre conscience, le doute a

déjà reconstitué la vérité inexterminable dont il espérait se débarrasser. La pensée qui doute ne peut plus, à moins de se contredire sur place, être douteuse à son tour : et ainsi, le doute, épargnant par définition même la pensée qui est son armature spéculative, aura involontairement rétabli une première vérité ; sur cette première vérité, comme chez Descartes, se reconstruiront toutes les vérités ! Le doute s'était contredit en pensant. Or il est peut-être à craindre que la pensée ne se contredise en doutant : la pensée, trempée par l'épreuve et devenue consciente de soi dans cette épreuve, est tentée de se démentir et de se renier elle-même, de s'appliquer à elle-même les arguments et instruments supplémentaires d'un scepticisme doctrinal ; l'homme se sert maintenant de ses facultés critiques pour douter encore plus à fond. Mais peut-être suffisait-il de distinguer soigneusement un cercle vicieux et un cercle bien portant. Le cercle fiévreux, diallèle ou pétition de principe, nous renvoyait indéfiniment du doute à la pensée et de la pensée au doute : ce cercle est un sophisme, autrement dit un jeu clandestin avec la logique, qui joue au plus fin avec cette logique comme le contrebandier avec les douaniers. Le sophisme d'Épiménide, condamnant l'esprit à tourner en rond jusqu'à la fin des temps dans un cercle ensorcelé, résulte en quelque sorte d'une logique malveillante, d'une logique honteuse, d'une logique noire. Ce cercle maudit ne fait-il pas penser au supplice éternel d'Ixion sur sa roue ? Si le cercle maudit ressemble à une machination du malin génie, le cercle bien portant serait plutôt une espèce de ruse malicieuse. C'est peut-être ce génie malicieux qui, retranché dans le Cogito, oppose une résistance impénétrable aux entreprises dissolvantes du malin génie. Au lieu de nier diaboliquement toute vérité, y compris la pensée pensante elle-même, nous nous en tenons à la pensée et nous y revenons sans cesse ; aussi bien est-elle l'instance suprême ; tout y aboutit, tout en découle, tout rebondit sur elle ; elle est l'alpha et l'oméga, elle est première et dernière... La négation de la négation n'est plus une dialectique nihiliste et destructrice ; elle est tournée vers la positivité du sens, vers la

plénitude de l'esprit et vers l'enrichissement continu de la pensée. La pensée est l'instance de suprématie, et nous tenons ferme à cette instance... Nous ne la lâcherons plus ! Or il s'avère après coup que nous ne l'avons jamais lâchée ! Telle est la malice bienveillante, telle la malice bienfaisante du cercle bien portant.

Récapitulons ce mouvement de va-et-vient, qui n'est pas une simple oscillation sur place, mais aussi un approfondissement. Plus je doute et plus je pense ; et réciproquement : plus je pense, plus je doute ; mais à nouveau je pense en recommençant à douter, et de plus en plus activement : le cercle se ferme, s'entrouvre, se referme continuellement, mais chaque fois à un exposant supérieur ; l'auktion ne cesse de croître, l'enchère de monter ; le doute et la pensée rivalisent à l'envi, se renforcent l'un l'autre à qui mieux mieux... Mais dans tous les cas les fractures se ressouderont, les solutions de continuité seront comblées. La pensée aura le dernier mot.

L'omniprésence de l'évaluation morale, malgré sa spécificité qualitative accentuée et apparemment très subjective, ou à cause de cette spécificité même, n'est pas sans analogie avec l'omniprésence du Cogito. Plus je la nie, plus passionnément elle s'exalte. Mais d'autre part l'évaluation morale est, comme la temporalité, une espèce de catégorie du langage : l'axiologie adhère si étroitement au logos qu'on ne peut l'en dissocier ; avant de viser l'impalpable de son for intérieur, découvrons-le d'abord dans le discours. Impossible de caractériser le temps, sinon avec des mots déjà temporels : la définition, en ces matières, présuppose inévitablement le défini ! Le temps n'est-il pas une instance ultime, irréductible, qui renvoie toujours à elle-même et se définit, circulairement, par elle-même ? L'analyse ne peut aller au-delà. Monsieur Jourdain, pour définir la prose, s'exprime en prose, et suppose tacitement le problème résolu. Mais la pétition de principe est a fortiori légitime quand il s'agit du temps, puisque le temps est un « a priori ». Impossible de parler du temps sans que le discours lui-même prenne du temps, sans raisonner dans le temps, sans employer les mots du

temps, verbes et adverbess, sans qu'une temporalité prévenante ait devancé furtivement notre analyse et notre réflexion elle-même. Quand on définit le temps comme la succession de l'antérieur et de l'ultérieur, la temporalité diverse et indivisible a déjà reflué dans chacun de ces trois concepts, et puis dans chacun des instants infinitésimaux du présent où il plaira au philosophe de la poursuivre et de la rattraper. La régression va à l'infini... Nous disons : c'est à la logique de la proposition que les jugements de valeur doivent leur statut. Il n'est certes pas question de retrouver l'axiologie, même sous forme de traces indépistables, même à doses homœopathiques, dans un traité de géométrie. Et pourtant le principe de finalité permet à Leibniz de parler en physique le langage de la morale. Au demeurant, c'est le discours spéculatif en général qui est pétri de normativité, imprégné d'axiologie. Quand nous disons axiologie, il ne s'agit nullement de tables, échelles ou jugements de valeur inspirés par les besoins et par les désirs de l'homme. La préférence reste anthropocentrique et relative tant que le principe de la préférabilité restera moralement indéterminé ; et le « principe » du meilleur, loin d'être un principe de choix, ne sera jamais qu'un tropisme physique indifférent, c'est-à-dire un attrait naturel, si l'on n'en découvre pas le principe « surnaturel », ou les ressorts idéaux, ou les motifs rationnels ; certes la « monade », ayant (comme dit Leibniz) un point de vue unilatéral, préfère ceci ou cela, est attirée ici ou là, au gré des tensions inégales du milieu où elle évolue et selon la disparité des attractions qui la sollicitent. Mais, si l'on parle ce langage, où sont l'activité morale et l'autonomie morale de la volonté ? Et qu'est-ce qui est « meilleur » ? Meilleur pour qui et pour quoi ? Meilleur à quel point de vue ? Meilleur pour la santé ? Ou plus utile et conforme à mon intérêt général ? Ou recommandé par l'administration ? Le désiré est-il désiré parce que désirable ou comme source d'un plus grand plaisir ? *Désirable, préférable...* Il est bien difficile de ne pas justifier l'attrait de fait par une priorité de droit, par une légitimité normative qui reste sous-entendue et qui

est la consécration de l'attrait. Mais on peut craindre, inversement, que l'évaluation morale, avec ses hiérarchies, ses dénivellations, ses comparatifs et ses adverbes de manière, ne soit récupérée par la logique à titre de modalité formelle... Or la modalité est une forme de l'assertion ; et le jugement de valeur, lui, est d'un tout autre ordre ; et il ne suffit pas de dire que cette modalité, si modalité il y a, est appréciative : elle exprime une exigence normative du sujet devant certains comportements, certaines paroles, certaines manières de vivre ou de sentir — mieux encore, elle est un geste naissant, l'ébauche du rejet ou de l'adoption qui est sa manière drastique et militante de participer à un combat. Mais l'action elle-même n'aurait aucun sens éthique si nous ne pouvions donner un nom aux valeurs qui demeurent sous-entendues dans l'évaluation et qui justifient tacitement la normativité axiologique du « valoir ». En tout cas cette charge impalpable et invisible de valorisation s'insinue dans les mots, parfois même s'y engouffre ; toute notre rigueur objective ne suffit pas à endiguer un tel débordement. Vues de haut et de loin, c'est-à-dire par approximation, les nuances innombrables de la manière se résument dans la polarité dramatique et quelque peu manichéenne de la bienveillance et de la malveillance ; mais c'est le langage en général qui révèle toujours à quelque degré une prise de position, un parti pris infinitésimal, une partialité imperceptible. L'indicatif, sans même glisser dans l'impératif, suggère indirectement un choix normatif, une préférence qui n'ose pas dire son nom. Les jugements de valeur dénoncés par l'esprit scientifique se reconstituent à l'infini.

4. De la négation au refus. Refus du plaisir, refus du refus.

Mais voici le comble de l'ironie : l'exigence morale est d'autant plus pressante qu'on fait mine de la traiter plus négligemment ; le plaidoyer était dans le réquisitoire lui-même, et il n'a donc pas besoin d'arguments supplémentaires. C'est cette économie de preuves qui est ironique : car la revanche qu'elle réserve à l'exigence morale, cette revanche était impliquée dans la contestation elle-même ! Rappelons ici que la pensée, chez Descartes, a nihilisé la négation sans presque bouger, sans faire un seul pas hors d'elle-même, et en quelque sorte sur place. Mieux encore : l'homme parfois prétend être matière, et rien que matière, machine pensante, gélatine désirante ; et plus il s'obstine dans cette affirmation, avec pour toute arme les ressources de la réflexion et du raisonnement, plus il prouve la suzeraineté d'un esprit seul capable de conférer le sens. Car la négation de la pensée est encore une pensée... Et combien complexe ! Et combien pensante ! La négation, disait Bergson dans *l'Évolution créatrice*, est une affirmation au deuxième degré (nous disons : une affirmation avec exposant), une affirmation sur une affirmation qui reste sous-entendue, une affirmation qu'on profère au sujet d'une affirmation qu'on ne profère pas. Par-delà l'affirmation pure et simple, qui est tautologie, et indépendamment de toute succession, distinguons trois degrés dans la négation, selon l'intensité du passé : 1° La négation est une affirmation indirecte, complexe, secondaire qui s'exprime par le voie d'un détour, ou dans la pudeur d'une périphrase embryonnaire (« la neige n'est pas noire ») ; elle peut être du même ordre que la litote ; l'affirmation se décompose en deux temps, mais la deuxième partie est d'autant plus énergique qu'elle reste tacite. Bergson l'a bien montré : cette complication dans les mots, qui semble superflue ou inutilement agressive, lui donne un caractère pédagogique et parfois même polémique : l'énoncé négatif, pour prévenir une erreur peu vraisemblable et défendre une évidence qui n'a guère besoin d'être défendue, s'élève à l'avance contre le paradoxe et en fait éclater l'absurdité. Sans doute avais-je mes raisons pour m'exprimer ainsi... En tout cas la négativité implique ici

une protestation du sens commun qui, pour telle ou telle raison, se juge menacé par le non-sens. 2° La négation de l'apparence, rejetant l'apparence comme erronée, se situe sur le plan du paradoxe : elle proteste contre une fausse évidence, contre une spécieuse apparence, contre une ressemblance superficielle qui cache une profonde dissemblance. Non, l'apparence n'est pas la vérité, l'apparaître n'est pas l'être. 3° Et voici la négation de la négation. Si : la neige est bien blanche. L'esprit fait retour à l'apparence, mais en faisant profession d'un empirisme conscient de lui-même.

Laissant de côté l'adhésion naïve à l'instinct et à la naturalité, qui est en deçà de l'éthique, nous retrouverons dans la vie morale les deuxième et troisième stades déjà distingués : seulement la négation s'appellera désormais *refus*. Et pourquoi « refus » plutôt que « négation » ? Parce que la vie morale met en question des énergies biologiques, tumultueuses, émotionnelles, contradictoires, avec lesquelles la volonté est aux prises dans l'expérience du devoir ; c'est alors le plaisir qui est en jeu, le plaisir et le désir et l'affirmation vitale. La négation, opération logique, donc notionnelle et platonique, ne suffirait pas à nihiliser ces forces orgiaques ! Nier, c'est *dire que... ne... pas*, et, pour le reste, s'en remettre à un vœu platonique ou à une féerie ; mais refuser, c'est *dire non*, d'un mot tranchant ; et ce mot est un acte ; et cet acte, indépendamment de toute rationalité, peut être un accès de colère ; car le monosyllabe « non » est bien un acte effectif, un acte exprès et décisif à l'intérieur de l'action, ou mieux le geste *drastique* de quelqu'un qui, tapant du poing sur la table, met fin aux transactions et aux tergiversations ; c'est le geste brutal du rejet pur et simple ; ce rejet est une agression naissante. Rassemblant les membres épars de la négation (*dire que... ne... pas*), le refus s'en sert comme d'une arme, pour mieux frapper et blesser. Je réponds non à ce qui a eu la prétention de me séduire, l'insolence de me tenter. Les voies de fait ne sont pas loin ! Le non est une sorte de magie.

1° Le premier refus se situe au niveau des morales surnaturalistes, qu'elles soient intellectualistes, ascétiques ou rigoristes. Sur ce plan, le non de Platon, opposé au *oui... mais* d'Aristote, rejoint le non inconditionnel de Kant opposé à l'optimisme indulgent du XVIII^e siècle. Les mots eux-mêmes indiquent toute la distance qui subsiste entre la négation (ou la simple contestation) de l'apparence et le refus catégorique du plaisir : le scepticisme envers l'apparence fait volontiers acception des nuances, du degré, du point de vue, en un mot du plus ou moins ; et, d'autre part, il n'a pas nécessairement de conséquences pratiques : c'est la terre qui tourne, et pourtant les hommes, le sachant, continuent à faire comme si c'était le soleil qui se levait et se couchait, et ils règlent leur conduite sur cette apparence anthropocentrique. En revanche, la répudiation du plaisir répond à l'alternative du tout-ou-rien... C'est un ultimatum passionnel. Et, pour intimider et faire frémir ceux qui seraient tentés malgré tout par la mauvaise solution, les théologiens inventent les mots les plus abominables ; ils parlent d'une concupiscence de la chair. L'apparence n'est pas la vérité, encore qu'elle puisse en participer ; mais le plaisir n'est absolument pas le Bien, en aucun cas, à aucun degré, d'aucune façon, même s'il en a l'air. ... Que dis-je ? Surtout s'il en a l'air ! En outre, l'apparence peut être partiellement fausse ou spécieuse, mais elle n'est pas à proprement parler fallacieuse ni trompeuse ; elle ne me veut aucun mal ; elle n'est d'ailleurs ni malveillante, ni bienveillante — elle est ce qu'elle est, voilà tout, et en soi plutôt indifférente ; c'est l'interprétation de l'homme ébloui ou ébahi qui lui prête des intentions. Au contraire, l'attrait du plaisir est plus qu'une erreur : c'est une tromperie. Autour de cet attrait s'est formé le complexe de la beauté perfide, acharnée à me nuire ; autour de ce complexe s'est formé le mythe de la séductrice. A l'égard de la séductrice nous éprouvons non pas défiance, mais bien plutôt méfiance : non pas une défiance fondée, mesurée, raisonnée envers des informations sujettes à caution ou à l'égard d'un renseignement douteux qu'il faudrait contrôler et rectifier, interpréter à

l'aide des réducteurs habituels — mais une méfiance infinie et irréprouvable. L'objet hautement suspect de notre méfiance s'appelle mauvaise volonté. — Tel est le premier refus. Ce premier refus est en nous l'amorce du premier complexe et de la première ambivalence : la répression instituée par la loi transformait le plaisir naïf en tentation honteuse, la volupté sans complexes en désir plus ou moins trouble. La tentation est tout ce qui reste du plaisir après la censure. L'homme moral... et tenté éprouve de l'aversion pour ce qui est naturellement attirant, et dont il a bien envie. Cette situation d'un être écartelé, secondairement attiré par la raison et retenu par le désir, nous disons qu'elle est passionnelle ; cette situation indécise, où le mouvement-vers, qui est l'attraction, contrarie le mouvement pour éviter, qui est aversion, on l'appelle phobie. Deux voix dont chacune est, selon les cas, le regret ou la nostalgie de l'autre, deux voix dont l'une est subordonnée à l'autre sont en quelque sorte associées dans la polyphonie du complexe ; quand il s'agit du premier complexe, c'est la voix du désir qui est, sinon l'arrière-pensée, tout au moins l'arrière-goût, et qui s'exprime en sourdine ; et c'est par conséquent le plaisir qui est refoulé, interdit, condamné à une existence souterraine et illégale ; le désir devra vivre en régime de clandestinité avec de pauvres plaisirs de contrebande et des satisfactions imaginaires. L'ambivalence du premier degré, travaillée par la contradiction intestine qui la déchire, engendre la violence du premier degré. C'est une violence induite... Comme le plaisir prohibé n'est pas absolument exterminé, et qu'il n'est d'ailleurs pas nihilisable, l'ascétisme exterminateur, non content de l'étouffer, s'acharne contre son cadavre, traque en tous lieux son ombre, persécute son souvenir lui-même, et jusqu'au souvenir de ce souvenir. Le plaisir proprement dit, on peut s'en priver, l'effacer, y renoncer... Mais la tentation, qui est un jeu mental avec la possibilité, un effleurement de l'imaginaire, à peine un « flirt », comment s'empêcher soi-même d'y penser ? Le tenté n'a pas de prise sur une volonté qui est en coquetterie avec la subvolonté contraire et qui est secrètement

velléité ou même nolonté ; il livre un impossible combat contre une insaisissable, une impalpable, une impondérable hypocrisie dissimulée au plus profond de lui-même. C'est cette hypocrisie infinitésimale qui fait notre impuissance ; et c'est cette impuissance qui explique la rage presque désespérée de l'ascétisme, sa sainte fureur, le supplice infini auquel inlassablement il soumet le corps. Il ressusciterait sa victime, s'il pouvait, pour le seul plaisir de la retuer... Car il est des morts qu'il faut qu'on tue !

2° Le refus numéro deux est le refus du refus, c'est-à-dire (du moins en apparence) le refus de la morale « idéaliste ». Avant de montrer comment l'antimorale restaure elle-même la plus fanatique des morales, tentons de débrouiller les arrière-pensées denses et complexes du refus avec exposant. Car le refus du refus enveloppe un complexe comme le premier refus, mais les termes de l'ambivalence sont inversés. En réalité, l'ambivalence variant elle-même selon le dosage respectif des deux éléments qui constituent son ambiguïté, d'innombrables transitions sont représentées entre le complexe simple (premier refus) et le « complexe compliqué » (refus du refus), entre le Non absolu, intransigeant et inconditionnel, et le refus nuancé, annonciateur d'un Oui. On glisse, sans presque s'en apercevoir, de l'extrémisme fanatique à l'ascétisme polisson qui multiplie les clins d'œil en direction du péché ; mais déjà (ou encore) dans l'ascétisme extrémiste l'attrait est mêlé au dégoût et compose avec lui une espèce d'horreur sacrée. A un bout de la chaîne, l'ascétisme vomit les limonades et les sirops écœurants du plaisir ; à mi-chemin de ce supranaturalisme et du naturalisme radical, il arrive que la conscience sourie timidement aux suavités et les regarde de côté ; dans la ligne du *Philèbe* plutôt que dans celle du *Phédon*, Baltasar Gracián, à la fois infidèle et fidèle à Platon, accepte de mélanger le plaisir avec la vérité. La complaisance au plaisir est un premier pas en direction de l'hédonisme. Converti par le premier complexe, l'ascète ressentait une aversion contre nature pour ce qui est naturellement attirant ; converti une seconde fois, mais par la complication de la complication, le

voluptueux, à l'inverse, reconnaît l'attrait de la naturalité et méconnaît la valeur surnaturelle de la norme. Toutefois, la deuxième conversion n'est pas une perversion qui serait le symétrique inversé de la première conversion. Les deux ambivalences favorisent l'une et l'autre le foisonnement des paradoxes et l'exubérance des monstres, mais elles ne sont guère comparables : la première ambivalence était la duplicité clandestine de l'ascète tenté par les images lascives — saint Antoine dans le désert ! Et la seconde ambivalence est celle du voluptueux qui a des prétentions moralisatrices ; après le vertueux-vicieux et ses complicités libertines, voici le vicieux-vertueux qui recrute ses complices dans le camp des puritains. Telles sont les deux générations de monstres, telle la double tératologie, engendrées non pas à proprement parler par le redoublement du refus, mais par son dédoublement : car *renier*, ce n'est nullement nier deux fois en aggravant la négation et en l'étendant à d'autres objets niables du même ordre, c'est au contraire nier les effets mêmes de l'acte de nier en annulant presque toujours à cent pour cent, et quelquefois partiellement, les effets dirimants de cet acte ; le reniement n'est pas une deuxième négation qui s'ajouterait arithmétiquement à la première, c'est un repli réflexif, et qui nie en arrière ou à reculons ; d'un mot, la négation de la négation n'est pas répétition, mais *réflexion*. La négation de la négation, ayant abouti à l'émancipation du désir, rend superflues les protestations du corps : la passion n'a plus besoin d'exutoire ; pourtant le complexe avec exposant est tout aussi orgiaque et passionnel que le premier complexe : mais les termes de la contradiction qui l'habite sont inversés. Le plaisir, réduit à la clandestinité de la tentation, était l'arrière-goût de l'idéalisme austère : l'idéal, ou bien la loi, sera l'arrière-pensée et l'arrière-intention de la volupté sans frein... — l'arrière-intention et, qui sait ? peut-être le remords ; si l'on ose dire, par manière de s'exprimer, que le plaisir persécuté est le scrupule de l'ascète, à plus forte raison l'idéal bafoué est-il le scrupule du libertin, et ceci au sens propre. Chacune des deux volontés

prolonge ainsi en elle-même le retentissement et l'écho de sa propre arrière-volonté. Car la conscience a bonne mémoire : convertie à l'ascétisme, elle n'avait pas oublié le goût du plaisir ; reconvertie au plaisir, elle a retenu les leçons de la raison. La voix secrète qui chuchotait à notre oreille les conseils persuasifs du plaisir chuchote maintenant à l'oreille du plaisir les reproches de la raison. L'ascétisme avait cru exterminer le plaisir, mais le plaisir respirait encore ; un filet de vie subsistait en lui, une sensibilité, un reste de chaleur... Il n'était que trop facile de le ranimer. Maintenant que l'orgie du plaisir, tel un raz de marée irrésistible, a tout submergé, c'est au tour de la loi de protester : mais, bien entendu, l'idéal témoigne à voix basse, et sa faible voix se fait à peine entendre dans la tempête des désirs. La négation de la négation ne défait pas entièrement ce que la première négation avait fait. La grammaire dit que deux négations, la seconde annulant la première, équivalent à une affirmation — une affirmation en deux temps. Mais — ce que la grammaire ne dit pas — la seconde négation peut fort bien laisser intacts certains acquis positifs de la première et, en l'espèce, l'idéal auquel le dénigrement du plaisir aura servi de repoussoir ; si la négation avec exposant annule la première négation, et par conséquent restaure le plaisir, elle n'annule pas nécessairement ni totalement l'affirmation corrélatrice qui lui faisait pendant ; il peut fort bien rester quelque chose de l'idéal... à moins, bien entendu, que cette affirmation ne contredise formellement la souveraineté du plaisir ; en dehors de cette incompatibilité, il n'est pas absurde qu'un résidu de normativité, qu'une espèce d'auréole n'idéalise encore la vie de l'instinct. En tout cas la négation de la négation, au terme de son circuit, n'aura pas restauré « à l'identique » le monde du sens commun : son monde est un autre monde, son plaisir, un autre plaisir, et qui, comme le fils prodigue, tient compte des épreuves subies, porte la marque des aventures vécues, et en retient la leçon.

La présence insolite du devoir en pleine fureur sensuelle, tout comme, réciproquement, la présence inavouable de la tentation au plus caché de l'intimité morale, engendre des promiscuités explosives, des contradictions pantelantes, et avant tout des violences scandaleuses. Ici la violence induite est une violence du second degré, une violence de surenchère. Le sacrilège éprouve un semblant de respect et même un restant de gratitude à l'égard de ces valeurs qu'il piétine, recrache, renie aujourd'hui rageusement ; et cette piété qui ne veut pas dire son nom est assaisonnée d'un vague arrière-goût de remords. La survivance du respect complique encore davantage le second complexe en surenchérissant sur sa complexité, en le multipliant par lui-même. Pourtant la bizarre nostalgie d'une loi maintenant reniée ne fait que rebondir passionnellement de regret en aversion, nous renvoyer moqueusement de la vénération à la haine. La libération des instincts n'est pas seulement le signal de la délivrance, elle annonce une tension extrême. L'agressivité austère dirigée contre le corps n'est plus qu'un souvenir, mais elle exalte à présent l'agressivité inverse, agressivité profanatrice et sacrilège ; je continue d'en vouloir aux valeurs après leur faillite, malgré leur faillite, et parfois à cause de cette faillite elle-même — et ceci inlassablement ; je m'en veux à moi-même de mon propre remords et de mon respect inavoué ; et plus je respecte, plus je m'en veux. Cette faiblesse passagère attise encore davantage la rancune du sacrilège contre les vieux interdits et contre l'imposture hypocrite qui nous frustra si longtemps de nos petits plaisirs ; les petits plaisirs si longtemps persécutés prennent maintenant leur revanche sur les obligations et sur les privations. Grâce aux débauches vengeresses, grâce aux orgies provocatrices, le temps de la pénitence sera vite oublié. A la provocation ascétique fait écho la provocation cynique, à la violence ascétique qui piétine le corps et malmène les plaisirs du corps répond la contre-violence cynique qui crache sur les valeurs ; l'acharnement ascétique est plutôt fait de malédictions, de mortifications et de supplices — l'acharnement cynique, plutôt de

blasphèmes, de sarcasmes et d'injures, mais l'ambivalence aiguë les habite l'un et l'autre. Au sens ambigu et ambivalent du mot « horreur », le luxurieux a horreur de la morale comme l'ascète a horreur de la volupté : exotériquement le devoir fait horreur au luxurieux, mais les contraintes du devoir, ésotériquement, lui font envie ; la loi morale est pour lui une sorte d'intouchable ; cette horreur, horreur « sacrée », horreur amoureuse, est donc des plus suspectes ; comme est suspecte la phobie qui nous écarte d'un tabou et qui est une attrayante aversion, c'est-à-dire la résultante irrationnelle de la terreur et de l'attrait.

5. L'interdiction. Interdiction de l'interdiction.

Il arrive que, renvoyé de l'un à l'autre, et puis de l'autre à l'un, et ceci indéfiniment, l'homme soit pris de vertige et ne sache plus à quel saint se vouer ; cette oscillation indéfinie entre les deux pôles l'ayant privé de tout système de référence, l'homme est livré corps et âme à la contradiction éperdue, à la confusion orgiaque, au chaos de l'absurdité. Il est interdit d'interdire : c'est ce que la contestation infinie inscrivait naguère sur les murs en lettres noires, noires comme le drapeau noir de l'anarchie. De même que la négation d'une négation vaut une affirmation et le refus d'un refus une acceptation, de même l'interdiction d'une interdiction équivaut à une autorisation : elle est la périphrase en quelque sorte pudique d'une autorisation qui ne veut pas dire son nom. Si l'accent est sur les interdits eux-mêmes, levés l'un après l'autre, le refus de toutes les interdictions débouche à la limite sur la licéité universelle, et par conséquent sur le caprice, sur l'arbitraire, et en fin de compte sur l'indifférence quiétiste ; le *plutôt-que* (*potius quam*) n'a plus cours ; la liberté ne se définissait que par rapport à certaines choses interdites : un sens interdit, un passage interdit,

une entrée interdite ; ce qui n'est pas expressément défendu est tacitement permis ; et, de fait, la permission, à cet égard, a un sens déterminé. Toute détermination est négation, implique une limitation qui consacre l'avènement du fini à l'existence. Mais quand tout est licite, il n'y a plus de place que pour la licence, et celle-ci, n'est guère préférable à la paralysie totale. Tout est permis, même les contradictoires qui s'entre-détruisent et se démentent les uns les autres. La licéité générale, et la bacchanale qui s'ensuit, empêche un ordre de se former, fût-ce l'ordre du désordre, un règne de s'instaurer, fût-ce le règne de l'anarchie. Et peut-on même parler d'« instauration » ? La situation n'est pas moins bloquée quand, au lieu d'aboutir par extrapolation ou généralisation à la licéité universelle en faisant tomber de proche en proche tous les veto, on commence par l'assertion prohibitive elle-même : ce qui est interdit maintenant, ce n'est pas telle ou telle chose interdite ; il ne s'agit pas d'interdire ceci ou cela — interdictions de détail dont la levée étendrait, au fur et à mesure, notre latitude d'agir —, non ! ce qui est interdit, en quelque sorte à la deuxième puissance, c'est le fait d'interdire en général et globalement, et c'est l'intention même d'interdire. Toute velléité d'interdire, fût-elle naissante, est réprimée a priori. *Il est interdit d'interdire* est une assertion générale, et cette assertion avec exposant ne tombe pas à son tour sous le coup d'une nouvelle interdiction qui la rendrait facultative : ce serait là une absurde régression à l'infini, et peut-être un cercle vicieux comme celui où le sophisme d'Épiménide nous fait tourner en rond ; *il est interdit d'interdire* est donc un veto à sens unique, une assertion irréversible ; aucun veto de sens inverse ne renaît sur les pas de cette interdiction générale pour l'annuler ou pour la dévorer ; aucune interdiction régressive ne vient neutraliser l'interdiction d'interdire. Au demeurant si tout, en définitive, est permis, l'interdiction d'interdire est permise elle aussi ; il n'est pas interdit, mais il est au contraire très utile, voire même recommandé de se souvenir que l'interdiction est, par principe, systématiquement interdite : cette

interdiction est affirmée sans appel, mais l'affirmation de ce veto des veto échappe elle-même au veto. Exception nécessaire pour que le discours ait un sens. Si cette aération ne nous est pas accordée, le silence est notre seul recours. Il est interdit d'interdire : vous ne pouvez m'empêcher de le professer, de justifier le droit d'interdire toute interdiction et finalement, au nom d'une philosophie dangereusement dogmatique de la liberté, de faire respecter ce droit et, le cas échéant, de réprimer toute infraction au veto des veto ; il est interdit de penser autrement, interdit de faire obstacle à la philosophie de la licéité universelle, de la saboter par ruse, de la limiter hypocritement. Cette interdiction d'interdire quoi que ce soit se formule elle-même en termes menaçants ; la permissivité absolue, assurant sans limites ni entraves l'exercice de toutes les libertés, est garantie, s'il le faut, à coups de gourdin. La liberté nous est donc imposée autoritairement, et dans un langage comminatoire propre à intimider les indécis. La liberté du tout-est-permis et le terrorisme vertueux se rejoignent donc, ou mieux ne font qu'un. L'interdiction d'interdire, réduite à l'impuissance par sa contradiction interne, trouve du moins son fondement dans une philosophie morale libertaire.

L'interdiction recèle toujours plus ou moins une tentation terroriste. Or l'interdiction qui est non seulement interdiction directe des choses interdites, mais interdiction de l'intention même d'interdire, et non seulement interdiction de cette intention, mais interdiction radicale de toute interdiction, — cette interdiction infinie fraye la voie à la surenchère du fanatisme moralisateur. Pourtant, la restauration d'un terrorisme vertueux peut s'opérer de façon beaucoup plus simpliste et en quelque sorte mécanique. Depuis que la loi morale est devenue pour le profanateur une sorte de plaisir défendu (car toute vertu est impure et tout désintéressement suspect), c'est le plaisir qui fait la loi. Il y aura un devoir du plaisir, et même une religion du plaisir, et même une théologie du plaisir ! Si bien que le « renversement » des valeurs se réduit en général à un report de la valeur,

mutée d'un extrême à l'autre. Ce renversement, d'ailleurs irréversible (car il n'implique pas l'inversion qui, au terme de l'aller et retour, rétablirait le statu quo), est plutôt une interversion, une simple permutation des rôles. Échanger les rôles, ce n'est pas transformer intrinsèquement le sens des valeurs ; intervertir les geôliers et les prisonniers, ce n'est pas abolir les geôliers et les geôles, ni supprimer le principe même de ce qu'on appelle aujourd'hui l'« univers carcéral ». En prison le veto ! En prison le devoir et la loi morale ! Maintenant que les dévergondages du plaisir règnent sur la place, le veto à son tour est devenu martyr ! Les derniers seront premiers, du moment que les premiers sont passés derniers... Mais il y aura encore des premiers et des derniers. Cette révolution, qui consiste à changer de geôliers, n'est-elle pas une sinistre dérision ?

La morale est essentiellement refus... encore que tout refus ne soit pas nécessairement moral ! Tout dépend de ce qu'on refuse... En l'espèce, la morale est refus du plaisir égoïste. Et par conséquent le refus qui refuse la morale est très généralement le refus du refus *moral*, le refus de renoncer à son plaisir propre, à son intérêt propre et à son amour-propre : en ce cas, le premier refus (le refus de refuser) ne se déduit pas du second par soustraction — il l'annule, il le raye d'un seul coup et d'un seul trait. Tel est *le Non* des égoïstes en sa désolante sécheresse. Mais il arrive aussi que ce refus du refus soit le refus d'une austérité complaisante, le refus des jeûnes inutiles et des pénitences suspectes. C'est dans ces privations intéressées que Fénelon reconnaissait les symptômes de l'« avarice spirituelle ». L'anti-morale devient donc elle-même un chapitre de la morale. Car la morale a un si grand pouvoir assimilateur qu'elle récupère à l'infini tous les *anti* capables de la réfuter. Dans la dialectique de Pascal, tout prouve Dieu et tourne à sa gloire, le contre autant que le pour, les objections autant que les arguments : et de la même manière l'anti-morale est dans bien des cas un hommage que l'immoralisme rend à la morale.

Les peintres de mœurs qui aux XVII^e et XVIII^e siècles décrivent les « caractères » et les types sociaux de leur temps, on les appelle « les moralistes français » — et ce n'est pas sans raison : La Bruyère et Vauvenargues ne sont pas les spectateurs désintéressés et amusés de la comédie humaine ; ce ne sont pas des dilettantes ni des amateurs contemplant de leur fauteuil, avec la lorgnette de théâtre, le théâtre du monde. Et Théophraste, le disciple d'Aristote, dont ils se réclament, n'est pas davantage ce spectateur détaché : la galerie des portraits satiriques et des tableautins pittoresques présuppose chez Théophraste une autre galerie dont celle-ci est en quelque sorte l'envers ou le négatif ; toutes les formes de la mesquinerie humaine, flatteurs, sycophantes, maîtres chanteurs, poltrons, hypocrites et filous en tous genres se sont donné rendez-vous sur la place et sur le port : mais elles renvoient à un type d'homme meilleur, qui reste en général anonyme — car la perversion paraît toujours variée, fortement marquée et foisonnante auprès de l'idéal. Pour tout dire, la « caractérologie » ou, mieux, la « caractérographie » de Théophraste et de La Bruyère est discrètement normative, et sur fond de manichéisme : il reste entendu (sous-entendu) que la loyauté est préférable à l'hypocrisie ; le dénonciateur et le calomniateur servent de repoussoir à l'homme vrai. Selon les moralistes chrétiens de l'âge classique, notamment La Rochefoucauld et Pascal, ce modèle de l'homme vrai et pur est défiguré par les suites du péché originel, c'est-à-dire par la chute, mais il est facile de le retrouver sous le masque grimaçant de l'hypocrisie et de l'égoïsme. Saint François de Sales dénonce lucidement le poison de la pieuse concupiscence chez les collectionneurs de pénitences qui thésaurisent les perfections en vue de leur salut. A ces accapareurs il reproche leur *avarice spirituelle* ! Une profession de foi éminemment morale s'exprime donc aussi bien dans la misanthropie que dans la philanthropie. Le relativisme éthologique lui-même, s'il exclut tout dogmatisme, admet une sorte de système de référence virtuel : il débrouille, il déjoue les mille et une petites manœuvres et manigances qui

forment la stratégie de la mauvaise foi. — Gracián lui-même tient compte de la misère de l'homme quand il propose au courtisan, en guise de pis-aller, une belligérance fondée sur la feinte, et sur le bon usage des faux-semblants. Se résigner au moindre mal, ce n'est pas nécessairement de l'immoralisme ! A plus forte raison est-ce une entreprise hautement morale que de démonter les mécanismes économiques de l'imposture. Telle est l'entreprise de Marx : les superstructures sublimes sont déjouées qui camouflaient les intérêts sordides ou bassement alimentaires. A quoi se réduirait le marxisme sans l'opposition toute morale de la justice et de l'injustice et sans le concept d'une aliénation qui est exploitation, c'est-à-dire spoliation, et qui est fondée sur le scandale de la plus-value ? La spoliation ne serait, au pire, qu'une ingénieuse escroquerie. Pour avoir le courage de faire la révolution et de descendre dans la rue, pour passer de la spéculation au tout-autre-ordre de l'action militante, pour franchir ce seuil vertigineux, il faut une idée-force, et cette idée-force ne peut naître que de l'indignation morale. Sans l'élément intentionnel de la mauvaise volonté et de l'imposture, la spoliation réduite au seul fait du salaire lui-même serait une simple machination, une mécanique à démonter, alors qu'elle est une révoltante tricherie.

La prise de position est discrète et parfois dépourvue d'indulgence, sinon d'humour, chez tous ces moralistes, mais elle était véhémence et violente dans l'immoralisme doctrinal des cyniques. Chez les « moralistes », la variété des perversions innombrables suggère indirectement et comme par allusions le dessin d'un modèle idéal. Dans le cynisme (nous ne parlons ici, bien entendu, que de la *doctrine* cynique), il ne s'agit pas d'un jeu allusif, mais d'un contraste agressif. Le cynique, en principe, ne joue pas : il est des plus sérieux, ou du moins le prétend. Le contraste brutal de l'immoralisme et des vertus ne se ramène nullement à une antithèse de caractère esthétique ou à un effet de relief. La morale de l'anti-morale peut s'interpréter ici de trois manières différentes : 1° Une

ironie abrupte nous autorise à conclure tranquillement, automatiquement, avec une froide insolence, du contradictoire à son contradictoire et de la contre-morale à la morale ; l'ironie cynique nous invite d'elle-même à prendre le contre-pied de ses prétentions ; par une lecture directe et une transposition immédiate nous lisons la vertu dans le vice et le bon sens moral dans le non-sens immoral : la contradiction n'est en ce cas que la forme extrême et scandaleuse de la corrélation. Les injures cyniques étant une feinte, la traduction de ce texte transparent se fait à livre ouvert. 2° Et voici notre deuxième approche : il n'y a rien à transposer. Il n'y a aucune dialectique. C'est vraiment le mal qui *est* le bien (ou vice versa) et pour toujours. L'inversion, la perversion cynique, n'appelle à son tour aucune interversion capable de remettre à l'endroit ce qui est à l'envers, de rendre un sens au non-sens, de replacer le contresens dans le bon sens. Voilà l'extrémisme du défi cynique. L'absurdisse absurdisse cynique est-elle justiciable de cette « logique du pire » dont Clément Rosset² analyse les mécanismes d'une manière si originale et si pénétrante ? Tout le monde le répète depuis Platon et avec Platon : le Bien est, par définition même, le suprême désirable ; c'est là un jugement analytique ou tout simplement une tautologie que le principe d'identité nous impose ; et si je dis que le suprême choississable s'appelle le Mal, cela revient au même, c'est que j'appelle le Bien un mal, et en conséquence que le Mal est un bien. Il n'y a donc rien de changé ! Celui qui prétend « vouloir le mal » veut le mal comme un bien : ainsi s'exprimait l'optimisme de Leibniz. Dans notre deuxième approche, le monstre d'une volonté du mal peut donc apparaître comme un effet de rhétorique, et le pire comme un moindre mal ou comme un mal nécessaire. Quant à l'extrémisme de l'absurde, il est ici surtout verbal. Une sorte de « bluff » ! Le Bien est ce à quoi on répond oui ; et si l'on répond non, c'est que le soi-disant Bien est un mal camouflé : la paradoxologie est libre d'invertir les deux pôles, mais elle déplace simplement la polarité, qui seule importe : seuls les signes et les noms des

deux pôles sont intervertis ; la paradoxologie croit professer le non-sens, mais ce non-sens a encore un sens, auquel l'insolence oratoire donne un visage scandaleux. Personne ne peut faire mentir le principe d'identité. Et, de même, la morale nous donne la force du refus et de l'abnégation, mais elle n'est pas faite pour être elle-même refusée ni sincèrement reniée, ni a fortiori contredite. Ce que l'on rejette, c'est une fausse morale, hypocrite et puritaine, donc une imposture à laquelle on préfère *l'autre morale* et d'autres « valeurs », celles de l'instinct, de l'épanouissement vital et de la naturalité. Ni le fanatisme ni même le rigorisme ne manqueront à cette morale-là ! 3° La mauvaise volonté est aussi évasive et fugace que la bonne, et pourtant la volonté perverse existe : elle s'appelle malveillance ou méchanceté ; la conscience, loin de rebondir du mauvais vouloir au bon, apparaît déchirée, écartelée entre les deux vouloirs : elle est habitée par la nostalgie de l'abnégation, mais elle est tentée par l'existence égoïste ; et plus la nostalgie est grande, plus irrésistible est la tentation. Et réciproquement. Et *de plus en plus*. Cette loi paradoxale de l'*auction*, qui préside à tous les dérèglements passionnels, elle seule explique la fureur inexplicable, disproportionnée, démesurée du sacrilège : la loi morale est reniée, bafouée et injuriée, piétinée, suppliciée, traînée dans la boue, massacrée ! L'exagération même de ce refus et de ces invectives a quelque chose de suspect, et annonce l'ambivalence : est « suspecte » en effet une pensée qui implique une arrière-pensée derrière ou par-dessous la pensée avouée, est suspecte une première intention qui cache une arrière-intention. Le cynisme oppose à la morale le même refus que la morale oppose à l'immoralisme : non pas qu'il ait simplement inversé les rôles, mais pour se faire mal à lui-même ; le profanateur porte ainsi à l'aigu la tension qui résulte de l'attentat sacrilège. Ce complexe de tourment et de joie diabolique n'est pas sans rapport avec le masochisme. Le cynique éprouve à sa manière les angoisses du parricide. Ou, dans des circonstances moins tragiques : il fait des scènes à la morale comme l'amant fait des scènes à sa

maîtresse... La rage démente de Nietzsche est peut-être une rage amoureuse, amoureuse de la morale. La violente réaction de rejet à l'égard des valeurs normatives n'est pas une colère morale à l'envers, ni une caricature d'indignation morale, elle est plutôt la frénésie d'une conscience dédoublée, crucifiée, déchirée par son insoluble contradiction. Plus la valeur est apparemment sacrée et révérée comme telle, plus scandaleuses et triviales sont les manifestations du dégoût cynique : cracher, vomir et rejeter ! Aucun geste n'est assez énergique pour exprimer le dégoût cynique, la volonté cynique d'expulser de notre vie, de notre substance, d'éliminer de notre être en général les valeurs réputées les plus saintes : les valeurs morales sont considérées comme allant en sens contraire de la vie. Le cynique se fait plus méchant qu'il n'est. Dans son impuissance à étouffer complètement l'irrépressible besoin moral, à faire taire la « voix de la conscience », il couvre du vacarme de ses imprécations et de ses anathèmes cette faible voix qui, dans un chuchotement imperceptible, persiste à *remurmurer* en nous. Comme s'il exorcisait ou, du moins, désamorçait le mal en le professant à haute voix... ou plutôt à tue-tête. On dirait qu'il s'immunise lui-même magiquement dans les excès mêmes du langage et les abominables injures. Les blasphèmes vérifient expérimentalement que Dieu n'a pas d'amour-propre, que Dieu n'est pas « susceptible », que Dieu n'est pas irascible, que Dieu ne saurait être ni défié ni offensé, que le divin est au-delà de nos ridicules et impuissants anthropomorphismes. Le discours cynique est donc bien malgré lui une manière d'alibi ; son intempérance elle-même est révélatrice. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'attacher une importance excessive à la rhétorique du juron et du gros mot. Parlant d'Eudoxe de Cnide³, qui était à la fois un théoricien de l'hédonisme doctrinal et un savant de mœurs fort austères, Aristote s'exprime à peu près comme s'exprimera Bergson⁴ : n'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font. Rien n'est convaincant ni décisif ni révélateur d'une intention sincère sinon l'engagement dans l'effectivité du faire ; seul compte

l'exemple que le philosophe donne par sa vie et dans ses actes⁵. Il n'y a pas de témoignage plus authentique et plus probant que celui-là ! Or tel était selon les Anciens le cas d'Antisthène, philosophe dédoublé, cynique par doctrine et ascète par l'exemple de sa vie ; et telle sans doute l'ambiguïté du cynisme en général, doctrine anti-doctrinale qui préférait l'exercice et la peine à la spéculation et qui, par-delà tous les conformismes, politiques, sociaux ou verbaux, rêvait peut-être d'une impossible, d'une invivable pureté.

Pour éviter les tentations périlleuses de l'ambivalence et pour que la morale ne soit en rien lésée, l'hédonisme prend soin bien souvent de reconnaître en droit et *de jure* la valeur normative du plaisir ; le plaisir et l'instinct ne sont pas seulement réhabilités, ils sont directement sacralisés ; la naturalité n'est pas simplement justifiée, elle est aussi sanctifiée ; une injection de valeur a d'avance transfiguré, moralisé cet objet attrayant qui fut objet d'aversion. L'hédonisme devient ainsi une sorte de religion dont le voluptueux ose célébrer les messes noires. « Les baisers défendus, c'est Dieu qui les ordonne. » Gabriel Fauré a mis en musique ces paroles apparemment sacrilèges dans son *Shylock*. Sade lui-même, quand il invoque l'instinct, a sans doute trouvé le moyen de sacraliser le sacrilège, de valoriser l'anti-valeur et la naturalité de ce qui est contre nature, de conférer une monstrueuse légalité au nihilisme de l'absurde. Mais surtout, qu'on envisage le culte du plaisir sensible ou l'immoralisme provocant des cyniques, on peut affirmer sans risque : ils sont tous moralistes, et ceux qui le sont le plus sont ceux qui le paraissent le moins. Impossible de trouver une doctrine philosophique qui puisse tenir rigoureusement la gageure de l'indifférence à l'égard de toute prise de position morale : une différence, fût-elle infinitésimale, entre mal et bien, une partialité imperceptible, une invisible polarité, voire un parti pris, peuvent toujours être décelés ; sans le principe élémentaire de la préférence naissante, sans un plutôt-que minimal, ni le choix, ni la vie ni le mouvement ne seraient possibles. Aussi

l'immoralisme absolu a-t-il quelque chose de cadavérique. Nivelant à la fois les décisions drastiques de la volonté et les disparités dramatiques de l'émotion, l'immoralisme s'adresse non pas à des êtres humains passionnément concernés, mais à des momies. Le cardiogramme moral est plat et la charge d'affectivité tombe à zéro. La morale, vilipendée, assassinée par les groupes soi-disant amoraux, se réfugie sous d'autres formes dans les « codes » de ces catégories sociales ! Les apaches ont un « honneur » et les prostituées observent gratuitement certaines règles de camaraderie désintéressée ou de piété filiale. La morale a toujours le dernier mot : traquée, persécutée par l'immoralisme, mais non pas nihilisée, elle connaît toutes sortes de revanches et d'alibis ; elle régénère à l'infini, elle renaît de ses cendres, pour notre sauvegarde. Car on ne peut vivre sans elle.

-
1. C'est le titre que Victor Hugo donne au drame de Caïn dans *la Légende des siècles*.
 2. Presses universitaires de France, 1971.
 3. *Eth. Nie.*, X, 2. 1172^b 15-16.
 4. *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 26, 149. 172, 193.
 5. Cf. Xénophon. *Mémoires*, IV, 4, 11 : « ἡ οὐ δοκεῖ αἰ ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι ».

CHAPITRE II

L'évidence morale est à la fois équivoque et univoque

1. Ambiguïté du maximalisme, excellence de l'intermédiation.

La morale est insaisissable non seulement parce que, défiant l'alternative spatiale du dedans-dehors, elle est à la fois englobante et englobée, et que sa place ne saurait par suite être localisée ni assignée, mais parce qu'elle est à la fois équivoque et univoque. Cette deuxième ambiguïté, qui rend évasive sa nature intrinsèque, aggrave les effets de la première. *Essai d'éthique paradoxale* : c'est le sous-titre que Nicolas Berdiaev donne à son ouvrage *De la destination de l'homme*¹. Mais peut-on concevoir une éthique qui ne soit pas paradoxale, et dont la seule vocation serait de justifier les idées reçues et les préjugés et la routine de l'éthique « doxale » ? Or le renversement paradoxologique n'est peut-être qu'une échappatoire verbale... Il répond à la question par la répétition de cette question, c'est-à-dire par l'énoncé même du mystère dont il fait profession. Il abonde dans le scandale et le défi. L'alternative déchirante, l'alternative insoluble, faute de pouvoir être résolue, est tranchée par décision

« gordienne ». Telle est la « folie » du sacrifice. Pourtant on aurait tort de considérer ce dilemme comme une conjoncture toute théorique : il apparaît quand je ne puis sauver à la fois ma propre vie et la tienne, et quand un cas de conscience m'oblige, mais d'une obligation toute morale, autrement dit d'une *obligation facultative*, à sacrifier la mienne. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas à la transcendance platonicienne qu'il faut demander une justification du conformisme ! L'éthique de Platon, tout comme la dialectique de Platon, obéit à l'élan ascensionnel qui l'emporte dans la région sublime où rayonne le soleil du Bien. Pourtant, si le dessein de l'homme moral n'est pas de s'établir au centre de la zone tempérée qu'Aristote appelle le juste milieu, ce dessein n'est pas davantage de s'élever jusqu'à la cime de la perfection ni d'atteindre le sommet de la valeur. Qu'en est-il, d'abord, de la culmination ? Baltasar Gracián parle d'un héros en qui se résume le summum de la perfection, en qui s'incarne la perfection des perfections ; il est le comble de la plénitude ; chez lui toutes les vertus sont à l'apogée, il en est lui-même le parangon ; il est grandeur éminente et merveille des merveilles ; le bouquet des fleurs les plus rares, des parfums les plus exquis, des couleurs les plus splendides rend son excellence évidente et manifeste. Quand sont réunies dans la même couronne tous les éléments de la sagesse sans excepter une seule perfection, comme, par exemple, chez l'homme de bien, ou chez le vieillard à la fin de sa vie, l'expérience du sage se répand en sages conseils, en sentences raisonnables et sereines, ainsi qu'un fleuve tranquille ; le sage omniparfait au zénith de son excellence laisse s'écouler le flux des paroles bienfaisantes et apaisantes. Telle est aussi la sagesse stoïcienne où toutes les vertus ne sont qu'une seule et même vertu. — Pourtant, la négativité est déjà sous-entendue dans cette excellence, comme la terminaison (τέλος) est déjà impliquée dans la perfection : l'achèvement dit tantôt oui tantôt non selon qu'on regarde en deçà ou au-delà, autrement dit selon le versant envisagé. Baltasar Gracián, discourant sur son héros², définit ainsi, ou à peu près, la

septième « Excellence » : le héros est le premier en tout, le premier partout ; il mérite en somme le prix d'excellence ; il est le plus grand de tous, et il bat tous les records : on ne peut monter plus haut, ni aller plus loin ; qu'il s'agisse de priorité ou de primauté (c'est le langage de Plotin), de majesté ou de « maximité » (c'est le langage de Nicolas de Cuse), une limitation tacite est dialectiquement impliquée dans la suprématie du superlatif relatif ; ou, plus simplement : le superlatif relatif est la limite extrême et suprême du comparatif. La limite est donc essentiellement ambiguë : par rapport aux grandeurs de l'empirie, elle est l'apogée, mais, par rapport à la métempirie, elle est ce qu'on ne peut ni dépasser ni outrepasser ; elle est un record indépassable-insurpassable, mais du même coup elle fait allusion à une impossibilité. Telle est la faiblesse de sa force ! Il y a dans le « maximum » du *maximalisme*, tout comme dans les « extrêmes » de l'*extrémisme*, une duplicité constitutionnelle qui fait toute la misère et toute l'impuissance des surenchères purement quantitatives. L'homme de la mitoyenneté s'accommode aisément d'un maximum autorisé par le destin : il est d'avance adapté à ce superlatif très relatif ! — Le superlatif relatif est la limite extrême du comparatif, mais il est du même ordre et de la même espèce que ce comparatif : il en diffère simplement par le plus ou moins dans la série ordinale, scalaire et continue des grandeurs. De même, et dans la terminologie d'Aristote, les contraires, loin de s'exclure l'un l'autre comme les contradictoires, sont les deux pôles extrêmes d'une même zone médiane : les extrêmes opposés font partie eux aussi de l'en-deçà. Qu'on envisage les contraires, les degrés de la comparaison ou la temporalité générale, toutes choses restent dans les limites de l'intermédiarité : la contrariété, qui est une extrême différence, une différence aiguë, mais toujours une simple différence de degré ; l'autre, qui est un autre moi-même et reste toujours, quoi qu'on fasse, une altérité égomorphique ; le superlatif empirique, qui est en somme un extrême comparatif ; la terminaison empirique, qui fait encore partie de la continuation, et qui est un chaînon

dans l'enchaînement de l'intervalle... Toute perfection — si perfection il y a — s'inscrit fatalement dans le registre de l'immanence et des grandeurs moyennes. La chose parfaite est chose accomplie ou achevée, au sens statique du participe passé passif. Le dogmatique a décrété arbitrairement qu'il convenait de s'en tenir là : ἀνάγκη στῆναι ! L'idolâtre a désigné son idole comme le *nec plus ultra* de toute comparaison et de toute recherche ; la recherche est donc finie avant d'avoir commencé ; et l'idolâtre se dit en contemplant l'idole : ne touchons plus à rien ; en voilà assez ! Au modèle lui-même, entre tous admiré, il ose dire, comme le photographe pendant la pose : surtout ne bougez plus, vous êtes parfait. Il est bien évident qu'un maximum ramené aux dimensions d'un quantum déterminé, assignable et univoque, n'a aucune signification morale ! Ce que nous cherchions n'est pas une totalité close, une totalité en acte au terme d'une totalisation : ce que nous cherchons est évasif à l'infini. Car notre point de mire est situé au-delà de tout horizon.

Dans une optique anthropocentrique, les extrêmes (τὰ ἄκρα) font encore partie de l'en-deçà et, réciproquement, le milieu peut être à sa manière un très relatif apogée. Si le primat que l'extrémisme simpliste ambitionne est bien souvent, en fait, un superlatif des plus bourgeois, la médiocrité où la philosophie de la « médiété » s'installe complaisamment et dont elle fait profession — cette médiocrité peut être dans certains cas une culmination et une sorte de sommet. Mais, tandis que le maximum du maximalisme est juché apparemment au plus haut degré de l'échelle, la philosophie du juste milieu vise, au centre, l'optimum, et l'optimisme qui est la philosophie de cet optimum. La vie moyenne émoussée et obtuse en sa routine s'effile ainsi à la fine pointe du juste milieu. Par opposition au maximum, superlatif quantitatif, l'optimum, superlatif axiologique, implique la qualité et la valeur. Le milieu qu'Aristote nous recommande n'est-il pas un *juste* milieu ? La justice, après tout, est une vertu, et, du même coup, la justesse aussi, en quelque sorte ; le juste milieu (μεσότης)

est donc normatif. D'un regard aigu l'esprit mesure, évalue, détermine l'équidistance du point médian par rapport aux deux extrêmes, excès et défaut, situés de part et d'autre. Ce regard aigu, à la recherche d'une détermination univoque, n'est-il pas la forme optique de l'esprit de finesse ? L'équidistance, impliquant l'égalité des rapports, et la proportion elle-même, sont des symboles de justice. Ici apparaît pourtant l'ambiguïté de ce juste milieu. Certes la modération grecque n'est pas, comme l'intermédiarité de Pascal, perdue entre deux infinis, mais, au contraire, harmonieusement adaptée à sa finitude, parfaitement installée dans son juste milieu, à mi-chemin du trop et du pas-assez, parfaitement en équilibre, semble-t-il, sur la pointe de son optimum... Parfaitement — ou, plutôt, passablement ! « Parfaitement » et « moyennement » tendent ici à se confondre. La vertu centriste est en équilibre, mais cet équilibre est instable ; cet équilibre est une chance continuellement reconduite ; cet équilibre est menacé des deux côtés, par les deux indéterminations contrastées de l'insuffisance et de l'abus qui débordent sur lui. A cette double tentation elle oppose une double résistance qui est, comme l'ἐποχή des sceptiques, retenue et pudeur. Le pire est l'ennemi du bien, comme cela va de soi, mais le mieux aussi, comme il est paradoxal et comme il ne va pas de soi. Toutes sortes de vertus prospèrent dans cette zone de l'en-deçà et de l'immanence intra-mondaine : cette zone est la zone de la mitoyenneté ou, si l'on peut ainsi s'exprimer, des perfections moyennes. Et en premier lieu de la *modestie* : par opposition à l'humilité extrême, à l'humilité mendicante de celui qui, dans son abnégation infinie, renonce à tout être propre et s'annihile soi-même, la modestie réserve sa modeste part. Tel est surtout le rapport de la *justice* à la charité : la déchirante, l'absurde charité reconnaît le droit des autres en sacrifiant injustement son propre droit ; la justice est plus proche de la vérité rationnelle et même de la logique et de l'arithmétique ; le juste ne s'oublie pas lui-même et se considère légitimement comme un de ces autres qu'il respecte. Par opposition à une

impossible pureté métémpirique, à une pureté limite qui serait quelque chose comme la forme spirituelle de l'asepsie, la *sincérité* se contente d'être sérieuse : elle ne prétend pas être littéralement, chimiquement pure, ni sincère à cent pour cent, pure de toute réticence et de toute arrière-pensée, mais elle tient compte autant que possible des circonstances et de la totalité du donné psychologique. Et il y a encore une foule d'autres vertus, de perfections mineures dans cette vallée de l'existence moyenne : la discrétion et la retenue qui nous épargnent la jalousie de Némésis, la timidité, la pudeur enfin ; et surtout la mesure, qui est à la fois moyenne et souveraine — μέτρον ἄριστον, dit Cléobule — ; car elle fonde, chez Platon, une métrétique, et, en ce sens, elle est normative ; mais, du même coup, elle dit combien, jusqu'à quel point, jusqu'à quel degré ; et ce degré s'exprime dans un nombre déterminé ou assignable. La condition qui rend possible la métrétique, n'est-ce pas la finitude ?

2. Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre. Au-delà de tout « quatenus », de toute prosopolepsie.

Il y a dans le for intime de la vie morale une contradiction secrète que le train-train de la continuation et de l'intermédialité quotidiennes laisse rarement apparaître, mais qui éclate de loin en loin à la fine pointe incandescente des situations tragiques. Cette contradiction intestine et presque toujours invisible, nous pourrions la formuler dans un double axiome qui est à la fois une indémontrable évidence et le comble du non-sens, qui est donc un impossible-nécessaire : *vivre pour toi, vivre pour toi à en mourir*, mort comprise. Ce dilemme du tout-ou-rien, qui est dans le sacrifice hyperbolique l'ultimatum irrationnel par excellence, ce dilemme

débouche en droit ou à la limite sur une exorbitante et absurde exigence. Exigence purement gratuite, semble-t-il... Vivre pour toi, vivre pour toi à en mourir — ces deux paradoxes forment à eux deux un seul et même impératif : car l'offrande qu'on fait à quelqu'un quand on vit pour lui, et ceci à *fond*, sans rien réserver pour soi, en lui sacrifiant tout, implique que l'on consente tacitement à mourir pour ce quelqu'un, et à sa place, si telle est la condition de sa survie. Cet impératif à la fois double et simple attend de moi non pas une réponse platonique, mais un acte ; je suis personnellement concerné, instamment interpellé par l'urgence drastique d'une demande où ma vie entière immédiatement et passionnément s'engage. — Commençons par le vivre-pour-toi (sans en mourir). Même si on fait abstraction de la mort, même si le paradoxe n'est pas métémpirique, ce vivre-pour-l'autre est déjà en soi paradoxal. La préférabilité inconditionnelle de l'autre ne peut pas être rationnellement justifiée. La vie de l'autre a un prix infini, *quel que soit cet autre*, indépendamment des qualités, talents ou compétences de cet autre ; je dois donc me dévouer à lui uniquement parce qu'il est un autre ; parce qu'il n'est pas moi. Et puis-je même dire, en général : *parce que* ? Comme nous le verrons, c'est cet inexplicable qui explique l'inexplicable du second paradoxe, l'absurdité du vivre-à-en-mourir. Voilà bien le comble de l'arbitraire ! Le fait de l'altérité n'est même pas, à proprement parler, la raison abstraite qui explique l'amour. Si l'existence de mon prochain était éminemment précieuse, il n'y aurait aucun paradoxe dans l'amour inconditionnel que je lui porte ; si ta vie valait plus cher que la mienne, mon dévouement rendrait simplement justice à la vérité et ne différerait en rien d'une constatation raisonnable sagement motivée. Or un impératif rationnel, justifiable et démontrable ne peut être moralement que conditionnel : j'aime délibérément après avoir soupesé le poids, évalué la valeur, apprécié le mérite de l'aimé. C'est la conclusion logique d'un raisonnement. Mais où est alors la surnaturalité miraculeuse, où sont la sublimité et la divine folie du sacrifice ? Il faut donc dire juste le

contraire : parce que l'impératif d'amour est radicalement immotivé, il est catégorique ! Je t'aime parce que c'est toi... Ce qui n'est évidemment pas « une raison » ! Au mieux : c'est une mauvaise raison ! Ou plus simplement : j'aime sans raison. Et mieux encore : j'aime contre toute raison ! J'aime parce que j'aime... Il n'y a pas de parce-que. Le parce-que est la pure et simple répétition du pourquoi. On reconnaît en général la sublimité du sacrifice au fait dérisoire que l'aimé ne mérite pas un tel amour... : c'est alors que la pitié est le plus déchirante. A moins que (il y a toujours un *à-moins-que*) cette préférence pour un aimé indigne de notre amour ne soit elle-même une suprême affectation et une fausse humilité, quelque chose comme une surenchère suspecte de l'ascétisme ; parfois même un défi et une provocation, le désir de battre un record — le record du désintéressement ! Aristote, qui pourtant considère l'ami comme « un autre moi-même » et s'enferme volontiers dans la *clausura* xénophobique de l'hellénocentrisme, Aristote trouve pour l'amitié un langage paradoxalement « altruiste » : il faut aimer l'autre, il faut être juste envers l'autre... L'altruisme prêche la vertu d'amitié sans spécifier la nationalité de l'ami, ni sa religion, ni sa race. Le principe d'une ouverture infinie est déjà entrevu. Il n'apparaîtra en pleine lumière que dans l'universalisme et le « totalitarisme » de la *philanthropia* stoïcienne. La « philanthropie » est paradoxologique parce qu'il est « paradoxal » d'aimer l'homme *en général* et pour la seule raison qu'il est un homme. Car cette raison, dans les concepts de la morale close, n'est pas « une raison ». Le plus souvent un homme aime son prochain quand ce prochain est son coreligionnaire, son concitoyen ou son compatriote, ou à la rigueur son « collègue » ! Le plus souvent un homme aime les autres hommes à condition qu'ils appartiennent, eux et lui, au même troupeau ; ou encore à condition qu'ils fassent partie du même clan, de la même tribu, de la même caste. Celui qui aime son prochain si ce prochain est paroissien de la même paroisse n'aime pas les hommes ; celui qui aime une femme en tant qu'elle appartient à la

même caste ne sait pas ce qu'est l'amour. Le paradoxe philanthropique est du même ordre que le paradoxe cosmopolite ; les deux paradoxes sont liés l'un à l'autre dans la même paradoxie, et la sagesse stoïcienne les professait l'un et l'autre. Le cosmopolite est citoyen du monde. Citoyen d'une cité, et non pas d'une autre cité, cela a un sens. Mais comment peut-on être citoyen de l'*univers* ? Citoyen de la planète, citoyen du globe terrestre — lequel n'est d'aucune manière une *cité*, ce sont des façons de parler et, pour une oreille grecque, ces façons de parler sonnent plutôt comme des contradictions ou des absurdités. Autant parler d'un patriotisme de galaxie ! Et pourtant, c'est cette extension infinie, à la limite de l'absurde et du dérisoire, qui mesure l'impensable démesure de la fraternité humaine.

Le prophète Isaïe dit que Dieu ne discrimine pas les étrangers : car il n'y a pas d'étrangers. Le Nouveau Testament exprimera une idée analogue en se servant du mot grec προσωποληψία³ ; la prosopolepsie est la duperie qui consiste à faire acception du masque (πρόσωπον), à prendre en considération le faciès et la couleur de la peau, autrement dit le personnage. *Prosopon* est en somme une apparence superficielle. Ce qui est inessentiel et accidentel, ce qui est grimace ou appartenace « adjectivale », Dieu n'en tient pas compte : Dieu ne tient compte que de l'essence, il ne tient compte que de l'humanité de l'homme, sans considérer la pigmentation de sa peau ni la forme de son nez. Parce qu'il est au-dessus de toute mesquinerie, de toute prosopolepsie, Dieu considère la substance et non les épithètes plus ou moins pittoresques ou folkloriques. Le refus de la prosopolepsie traduit dans l'Évangile la foncière indifférence à tous les distinguo sociaux, professionnels ou ethniques, et par là même le double maximalisme de la charité — extrémisme, universalisme — qui est à la source de cette indifférence. Mais le paradoxe moral pourrait être formulé aussi bien dans d'autres langages philosophiques, même s'il n'était pas fait pour eux. On peut, par exemple, adopter le langage du relativisme monadique : aimer quelqu'un de tel ou tel point de vue, sous tel ou tel angle

et sous certains rapports, et, corrélativement, ne pas l'aimer sous d'autres rapports, et même le détester franchement sous ces rapports-là ; or ce n'est pas là de l'amour, c'est une dérision ; aimer à certains égards, détester à d'autres égards, la détestation étant sous-entendue dans l'amitié comme un effet de relief, c'est sans doute aimer d'amitié, mais c'est tout au plus assurer l'ami de sa considération distinguée ; l'amitié est un amour assorti de restrictions circonstanciées qui le motivent et le justifient en le limitant. Aimer conditionnellement, moyennant certaines précisions et discriminations, n'est-ce pas subalterniser l'amour ? Allons jusqu'à dire que le paradoxe moral est virtuellement impliqué dans l'idée rationaliste de l'universalité humaine. L'homme qui est le sujet moral des *droits de l'homme* et des *devoirs de l'homme*, cet homme n'est pas l'homme considéré comme tel ou tel, l'homme en tant que ceci ou cela, bref l'homme *en tant que*, mais l'homme purement et simplement, l'homme sans autre précision ou spécification ; l'homme sans *quatenus*. Et d'abord, l'homme des devoirs de l'homme est essentiellement le porteur de la loi morale et des valeurs en général, responsable de ces valeurs et de cette loi — ce qui n'est pas pour nous étonner, puisque le devoir, par lui-même, ne nous parle que d'efforts et de peines, d'austérité et de privations. Je ne suis pas seulement concerné par mes obligations professionnelles et par des besoins que l'horaire et le calendrier limitent dans le temps, mais par une tâche infinie et toujours inachevée ; et cette tâche indéterminée et sans limitation de temps dure autant que la vie, et peut exiger le sacrifice de cette vie. L'assistance à un homme en danger me concerne non pas *en tant que* professeur, sapeur-pompier ou maître nageur, ou représentant d'une certaine catégorie sociale particulière, celle des sauveteurs : elle m'incombe parce que je suis un homme et que le noyé est un homme comme moi. Tels sont les devoirs les plus urgents et les plus impératifs. Je ne cherche pas à vérifier, avant de me jeter à l'eau, si l'homme en danger est mon coreligionnaire ou seulement mon collègue, s'il est de ma tribu, s'il appartient au même club ou au même

clan que moi... Non ! Je me porte séance tenante au secours de l'homme en danger de mort, parce que nous avons, lui et moi, même essence et même origine. Celui qui demande *pourquoi* et celui qui se croit tenu d'expliquer *parce que* ceci ou cela sont aussi pitoyables l'un que l'autre quand ils ergotent sur l'assistance à donner, ou à ne pas donner, aux êtres en danger. Je ne laisserai pas se noyer l'homme en péril de mort sous prétexte qu'une misérable prosopolepsie, une mesquinerie criminelle, me dissuade de lui accorder aide et assistance ! — Et de la même manière : le militant des droits de l'homme ne s'attarde pas à spécifier les catégories sociales ou professionnelles concernées par son combat : l'homme des droits de l'homme n'est pas l'homme *en tant que* ; autrement dit, les droits de cet homme ne sont pas les droits d'un homme considéré comme citoyen, électeur ou contribuable, ou comme voyageur, comme locataire, comme abonné au téléphone ou comme usager des transports en commun — et ce n'est pas non plus l'addition de tous ces droits partitifs qui composerait, dans son ensemble, les droits de l'homme. Les droits de l'homme en général ne sont pas les privilèges qu'un groupe humain plus ou moins clos revendique par rapport à un autre groupe humain... Et sont-ce même des « droits » ? Le « droit » de vivre, le « droit » d'exister et de respirer, le « droit » à la liberté sont des droits élémentaires si évidents qu'ils n'ont ni goût ni saveur ; ils vont de soi, et je ne vous dois aucune reconnaissance particulière pour le cadeau que vous croyez me faire en me les concédant. Voilà une bizarrerie paradoxale et, en cela même, éminemment morale !

Je suis à tout le moins l'un de ces « autres » en faveur desquels on réclame la justice et le droit. Je ne fais pas exception à la loi commune, même si elle me favorise ! Faudra-t-il que la justice soit justice uniquement quand elle est à mes dépens ? Que mon droit me revienne par le biais des devoirs d'autrui ? Ce serait pire qu'une chance dérisoire, ce serait une absurdité ! Je n'admets pas d'être personnellement exclu de la communauté juridique et morale qui s'étend à tous les sujets moraux. Moi aussi, après

tout, je suis un représentant de la grande communauté humaine. Il n'y a pas de raison (au sens rationnel) de m'excommunier. Or il faut bien parler ici d'un mystère... Cette choquante inégalité que la raison se refuse à admettre, le pessimisme moral la rend plausible : mon prochain a sur moi tous les droits, et ces droits sont pour moi autant de devoirs, sans que je puisse m'en prévaloir moi-même, ni en déduire moi-même directement mes propres droits et ma propre latitude d'agir ; si tes droits dessinent en relief mes devoirs, la réciproque est loin d'être vraie et la proposition est loin d'être réversible : tes devoirs ne sont pas automatiquement mes droits ; du moins n'est-ce pas à moi de m'appliquer à moi-même une telle règle. Telle est donc la double paradoxologie qui gouverne les droits et devoirs de l'homme.

Cet amour qui aime l'*hominité* de l'homme — et l'aime d'amour, non par raison —, qui aime le genre humain comme on aime quelqu'un, qui aime incompréhensiblement la personne-en-général, qui aime le genre humain incarné dans la personne et la personne élargie aux dimensions de l'humanité, cet amour est évidemment paradoxal. Comme il n'existe pas sur la planète d'autres sujets moraux que les hommes, un amour philanthropique est nécessairement un amour œcuménique ; et s'il y avait dans le cosmos d'autres planètes habitées que le globe terrestre, et sur ces planètes d'autres êtres doués de raison que les hommes, la philanthropie s'étendrait à eux, et je commencerais à les aimer fraternellement. Toute communauté, en se refermant sur elle-même, peut devenir un clan parmi d'autres clans, une tribu parmi d'autres tribus. Mais la « communauté » humaine est, par définition même, un superlatif ; cette communauté est la plus vaste qui se puisse concevoir, et elle offre à l'amour l'ouverture maximale, qui est celle de l'universalité : car elle est omnilatérale et coextensive au genre humain. Et il n'y a qu'un seul genre humain ! — La loi du tout-ou-rien est ici valable. L'universalisme n'est vraiment universel qu'à la condition de ne pas souffrir la moindre exception. Il n'y a d'autre

exception que le sauf-moi, l'injustifiable exception à mes dépens, le mystère impénétrable du sacrifice ! C'est à la fois le scandale de la théodicée et l'aporie insoluble de l'anthropodicée. Cette exception-là confirme mystérieusement l'universalité qu'elle devrait logiquement contredire. Hormis l'unique, la paradoxale, l'irrationnelle exception de la première personne, l'universalisme ne tolère aucune exception ; et cela par définition même : car s'il y a une exception dans la prétendue universalité absolue, c'est qu'elle n'est pas universelle, ne l'a jamais été. Une seule, une toute petite exception, rien qu'une et pas plus d'une, suffit à ouvrir la première faille dans l'universalité : la minuscule exception est en effet la faille par laquelle la discrimination raciste s'insinue d'abord insidieusement, s'engouffre ensuite irrésistiblement ; la fissure entrouverte laissera passer le torrent du racisme crapuleux. C'est donc a priori, et sans avoir besoin d'énumérer les cas particuliers, que l'universalisme moral exclut toute discrimination, dit non par avance à tout *distinguo* naissant, à toute velléité de discriminer ; la plus fugitive exception à cet égard est récusée comme absurde et contre nature ; elle est une grave insulte à l'homme, une menace mortelle pour tous les hommes. Même chez les êtres apparemment convaincus de l'égale dignité, confraternité, concitoyenneté de tous les humains, il arrive qu'une nuance imperceptible de dédain, qu'une impalpable différence de traitement se fasse jour ; différence d'autant plus choquante qu'elle est impondérable et d'autant plus injurieuse qu'elle s'exprime en termes mesurés. Une certaine condescendance à peine perceptible dans le langage ou les manières exprime parfois un racisme infinitésimal beaucoup plus perfide et venimeux que le racisme grossier ; la discrimination raciale aura vite fait de dégénérer en ségrégation raciste. La moindre réserve, une restriction presque invisible, une bréviissime hésitation, ou à l'inverse une amabilité un peu affectée, un empressement suspect, je ne sais quelle prévenance exagérée suscitent en nous un malaise inexplicable ; ces personnes condescendantes sont sans doute des racistes

mal guéris... Et nous avons envie de leur répondre : à quoi bon cette surenchère ? Ne vous fatiguez pas, ne vous mettez pas en frais ; rien ne remplace le naturel et la spontanéité.

La préférabilité inconditionnelle d'autrui par rapport à moi se résume dans un premier paradoxe qui est aussi le premier aspect du désintéressement : l'abnégation n'a ni cause ni motivation rationnelle. Mais le parce-que fait si intimement partie des mécanismes de la pensée et de l'explication qu'il reparaît, sous une forme ou sous une autre, pour restituer un équilibre rassurant, offrir une compensation, une légalité, un sens explicable aux mouvements gratuits du cœur ; la décision du sacrifice ne restera pas longtemps immotivée, irréciproque et arbitraire. Irrésistiblement notre incurable rationalisme, ou plutôt notre besoin d'intelligibilité, régénère le lien causal qui justifierait, ou du moins expliquerait, l'amour sans causes : tant notre langage renonce difficilement à la catégorie de la causalité ! 1° A une philanthropie indéterminée et en définitive immotivée d'aucuns préféreraient peut-être une « philadelphie » fondée sur la consanguinité et sur une solidarité très vaguement motivée : j'aimerais les autres hommes *parce qu'ils* sont mes « congénères » ; parce qu'ils sont mes frères ou cousins en humanité. Cette parenté biologique ou générique serait donc la raison d'aimer ! Voilà une raison qui a tout l'air d'un prétexte... Raison symbolique et plutôt métaphorique. On dit : c'est la voix du sang qui me parle dans la détresse de mes semblables, de mes frères et sœurs créatures... Mais ce sang n'est pas le sang des races dites supérieures, c'est le sang de la vie humaine en général, c'est le sang qui coule dans les artères de tous les hommes. Non ! un tel amour ne doit rien à la formule sanguine ! 2° Mais la causalité reparaît sous un autre déguisement, plus subtil encore, pour faire valoir ses droits : nous aimerions *même si* la personne aimée n'en vaut pas la peine, *bien qu'elle* n'en vaille pas la peine, et *précisément parce qu'elle* n'en vaut pas la peine et *surtout parce qu'elle* n'en vaut pas la peine ! Pourtant, une causalité concessive est encore une causalité, et le

bien-que est ici un simple parce-que à rebours. Nous voilà donc renvoyés au défi cynique ! Faire exprès d'aimer les gredins les plus abominables par la seule raison qu'ils ne le méritent pas, préférer expressément la gredinerie des gredins, préférer en vertu d'une prédilection systématique les êtres les plus rebutants, un bourreau nazi par exemple, ce n'est pas une forme d'amour gratuit : c'est tout le contraire ; c'est au mieux une surenchère provocante, et plus probablement c'est une honteuse perversité. 3° Peut-on dire, du moins : j'aime l'autre parce qu'il n'est pas moi tout en étant comme moi ? parce qu'il est comme moi sans être moi ? parce qu'il est mon semblable-différent ? Par rapport à l'autre le bien-que et le parce-que coïncident ! Cette interprétation dialectique et réflexive des rapports ambigus entre identité et différence expliquerait peut-être l'inexplicable de l'altruisme. Mais alors pourquoi l'amour ? De nouveau le *parce-que* est de trop ! 4° Vivre pour l'autre, quel que soit cet autre, et uniquement parce qu'il est un autre — certes on peut le dire, quand il est décidément impossible d'éviter le parce-que... Car l'étiologie a la vie dure ! C'est le désintéressement lui-même qui devient alors une motivation... la motivation d'un altruisme immotivé et l'intérêt d'un amour désintéressé ; et c'est enfin la gratuité elle-même qui est devenue le ressort d'une espèce insolite d'étiologie ! En d'autres termes : c'est ici l'absence de cause qui est elle-même la cause... Cette absence de cause, on peut l'appeler l'Autre, nom pour ainsi dire anonyme qui implique le report infini, l'ouverture sur l'avenir et l'incognito : la cause, ce serait alors le fait inexplicable de l'altérité ou du moins la nue altérité de l'autre. Mais il reste entendu que l'altérité n'est pas par elle-même une raison d'aimer ; elle n'est pas une raison, et encore moins un motif ! Le fait de l'autre peut être pour moi aussi bien une raison de redouter, ou même de haïr. N'existe-t-il pas, après tout, une haine « désintéressée » ? A la limite extrême de la gratuité, il n'y a sans doute plus rien que le pur amour.

Il nous faut conclure : la première personne s'élance vers l'autre d'un élan prévenant, spontané, qui, loin de se laisser aimanter par une valeur antécédente, fonde lui-même cette valeur, et ceci indépendamment de toute considération utilitaire ou sociale, de tout motif rationnel, de toute préféralité objectivement fondée : c'est en effet l'amour lui-même qui est fondateur ; car il est la source jaillissante de toute légalité. Pourquoi cet amour de l'un pour l'autre ? Oui, pourquoi ? Parce que c'est l'un, parce que c'est l'autre ; parce que c'est elle, parce que c'est moi. Parce que... parce que... Ce parce-que buté n'est évidemment pas une raison ; ni une relation causale où la cause et l'effet, bien distincts l'un de l'autre, s'articuleraient l'un sur l'autre logiquement et chronologiquement. Ici l'on comprend mieux comment le parce-que renvoie à lui-même, comment la causalité se recourbe sur elle-même, comment la cause se répète elle-même dans l'effet : le rapport circulaire de l'effet-cause à la cause-effet est sinon une tautologie, du moins un cercle réduit finalement à un point ; l'ancienne théologie donnait à ce point le nom de *causa sui*, cause-de-soi, et le considérait comme le mystère central de la création divine. Car c'est par cette *aséité* elle-même que l'amour est divin. — Le *quatenus* (*en-tant-que*) dont nous parlons ici est circulaire comme la réciprocité causale. L'homme des droits de l'homme et des devoirs de l'homme, l'homme de l'amour philanthropique est un homme au-delà des *quatenus* ; sa dignité d'homme, il ne la possède pas comme un privilège spécialement conféré à son mérite ou comme une distinction accordée en récompense des services rendus ; les distinctions qui soulignent le *distinguo*, semblables en cela à toute discrimination, résultent de la *prosopolepsie* ; et les « honneurs » aussi sont attribués (ou refusés) en fonction de la *prosopolepsie* : mais l'« honneur » d'être un homme n'est honorifique que par manière de parler ; cet honneur exclut toute *prosopolepsie*, et personne ne peut refuser à un autre cet honneur sans se détruire lui-même et sans redevenir une bête. Il est *doxal*, c'est-à-dire conforme au sens commun, d'aimer son prochain en tant qu'il

est ceci ou cela, et de l'aimer d'autant plus que ses mérites sont plus grands, que ses états de service pèsent plus lourd ; mais il est paradoxal de l'aimer sans faire acception de ses titres ni de ses mérites. Le paradoxe c'est d'aimer l'homme non pas en tant que tel ou tel, parce que ceci ou parce que cela, juif ou grec, mais en tant que rien du tout, ou plutôt sans nul en-tant-que ou, ce qui revient au même, d'aimer l'homme en tant qu'homme. Comme la *causa sui*, au-delà de laquelle on ne peut remonter, la circularité annonce ici l'ultime recours et la suprême instance. Aimer l'homme sans *quatenus*, c'est aimer tout court et absolument, aimer *un-point-c'est-tout*.

Quand deux hommes l'un à l'autre étrangers et inconnus l'un pour l'autre se rencontrent dans l'immense solitude d'un désert ou dans le silence éternel des montagnes, ces deux hommes esseulés se regardent et se saluent ; ils entrent en rapport sans avoir besoin d'être présentés l'un à l'autre ; ils se serrent la main sans autre forme de protocole. Ils sont seuls dans la nature hostile, mais ils se connaissent déjà, bien qu'ils ne se soient jamais vus ; ils échangent une première parole et le vent, les rochers, la nature élémentaire leur renvoient l'écho de cette parole. Cette parole est déjà en elle-même une bienvenue. Telle est la parole que le voyageur solitaire, perdu dans la nuit, adresse à un autre voyageur solitaire ; telle la parole qu'au-delà de toute prosopolepsie mesquine l'homme adresse à un autre homme sur le chemin de la vie. Dans un monde inhumain cette salutation atteste la fraternité de deux visages et célébrera la rencontre de deux regards.

**3. Vivre pour l'autre, a en mourir. Amour,
don et devoir. Au-dela de tout
« hactenus ».**

Vivre-pour-toi fait *implicitement allusion*, d'une manière indirecte, à la possibilité de la mort. Mais vivre-pour-toi-à-en-mourir, le second paradoxe, fait *explicitement acception* du sacrifice mortel et de la mort-propre. C'est un engagement qui nous engage, théoriquement, jusqu'à l'absolu. Ce second paradoxe met en jeu le degré d'amour. Vivre à en mourir n'aurait évidemment pas de sens si le vivant était impérissable par sa constitution ontologique, s'il était a priori incapable de mourir (ce qui est absurde) et, par suite, condamné à l'immortalité obligatoire : il vivrait alors pour ses frères sans effort, sans mérite et sans risques, et il se dévouerait à eux corps et âme aussi aisément qu'il respire ; l'abnégation serait une fonction de la vie ni plus ni moins que la circulation du sang dans les artères ; le sacrifice serait un acte simple comme bonjour, bonsoir et bonne nuit ! Les mots « sacrifice », « héroïsme », « courage », « vertu » n'auraient donc plus de sens... A moins que le supplice de la vie perpétuelle, incompréhensiblement, ne soit lui-même cette mort, cette éternité de tourment, cette damnation dans la lumière de midi — cet enfer ! « Je meurs de ne pas mourir », disait sainte Thérèse. Nous dirions alors, comme Emilie Makropoulos, l'héroïne de Čapek et de Janaček, condamnée à la vie perpétuelle par l'élixir de son père : « Vous avez de la chance, vous autres, vous allez mourir. » Or l'homme est un être faible et vulnérable en qui la mort peut entrer par tous les interstices de l'organisme, s'insinuer par le moindre pore des tissus... Cette précarité de la vie humaine s'appelle la finitude. Et c'est la disproportion entre la finitude de l'être et l'immensité du devoir qui explique le second paradoxe. Il y a dans la mort une dimension qui nous échappe et nous échappera toujours. Cette aporie nous renvoie à la mystérieuse, à l'insoluble contradiction qui oppose la pensée et la mort : la pensée a raison *contre* la mort puisqu'elle en a conscience, mais la mort a raison *de* la pensée puisqu'elle anéantit *l'être pensant*. Un être pensant-mortel, mortel en tant qu'être, immortel par sa pensée, n'est-il pas en lui-même une sorte d'hybride inviable, un paradoxe incarné ? La pensée,

dans une certaine mesure, englobe la mort, mais le néant opaque de la mort englobe l'être pensant dans sa nuit. Comment expliquer cette réciprocité contradictoire ? Et de même le devoir, la valeur et l'action morale ne font pas acception d'un anéantissement définitif, ils n'ont pas de concepts, pas même de langage, pour rendre compte de ce non-être ; ils ne connaissent que la plénitude et la continuation infinie de l'être par-delà la mort. Et pourtant l'agent, c'est-à-dire le sujet de l'action, est dérisoirement mortel ! — Comment un être fini, limité dans le temps et dans ses pouvoirs, peut-il assumer un devoir infini ? Cette tâche démesurée est une tâche impossible a priori, une charge que des épaules humaines ne peuvent supporter. Non, ce n'est pas là un programme vraiment sérieux et réaliste pour les hommes. — Et, sur la même lancée : comment un être fini peut-il aimer d'amour infini ? On répondra : en jetant toutes ses ressources dans l'amour... Celui qui aime sans partage, qui aime intensément, durablement, infatigablement, celui-là aime peut-être à la folie, mais non pas à l'infini : car il n'est qu'un homme ! Et s'il devient fou d'amour, c'est que son cœur est trop petit et trop étroit pour une ivresse infinie. Les ressources de l'amant ne sont-elles pas limitées ? On peut mourir, d'amour, mourir d'aimer... Celui qui aime à l'infini rencontre la mort sur sa route. L'amour est fort comme la mort : c'est-à-dire qu'il est à la fois plus fort et plus faible — surtout plus faible... puisque, en définitive, l'amant ne survivra pas. L'ambiguïté penche du côté de la misère... — Et enfin : comment un être fini peut-il se donner infiniment ? Dieu, oui. Il le peut. C'est en quelque sorte sa définition selon Plotin : l'Un, c'est-à-dire l'Absolu, donne sans compter : ce qu'il a donné, il l'a encore — et c'est un paradoxe ; plus il donne, plus il est riche — et c'est un miracle ; un conte de fées ! Sa générosité est inépuisable. Il est donc au-delà de l'alternative : c'est dire qu'il ignore toute mesquinerie, toute pénurie, toute lésinerie. Comme Jean-Louis Chrétien l'a subtilement montré, cette paradoxologie a pas le même sens dans les *Ennéades* et dans le christianisme⁴. Quoi qu'il en soit, l'homme n'est pas Dieu : ce qu'il a

donné, il ne l'a plus ; ce qu'il a donné est en moins : ses imprudentes prodigalités doivent être prélevées ou retenues sur son avoir, soustraites de son crédit, déduites de ses richesses. L'être fini, soumis aux tristes lois de la misère et d'une arithmétique impitoyable, sait qu'il ne peut compter ni sur une jeunesse éternelle ni sur le renouvellement infini de ses trésors. Il devra se résigner au rationnement ; il guette dans l'angoisse le tarissement de ses ressources, l'épuisement lamentable de ses forces vives.

Pourtant il y a dans le cœur de l'homme une ambition morale qui proteste follement, désespérément contre l'évidence de la faiblesse et de la finitude. Défiant toute vraisemblance, l'agent moral n'hésite pas à déclarer : vouloir, c'est pouvoir. Est-ce un paradoxe, ou l'attente d'un miracle qui possibilise l'impossible ? L'impératif du sacrifice infini et du désintéressement absolu ne reconnaît en principe (c'est-à-dire théoriquement) aucune limite, n'admet aucune restriction. Énonçant le premier paradoxe (vivre pour autrui, mais sans en mourir), nous disions que la paradoxie de ce paradoxe consiste dans l'exclusion de tout parce-que, de toute causalité ou motivation ; le désintéressement philanthropique tourne le dos à la partialité et dédaigne la prosopolepsie autant que le folklore ; son seul objet est la nudité austère de l'humain ; par opposition à l'amour clos qui se plaît seulement dans le jardinier de sa petite paroisse ou dans sa minuscule confrérie, le désintéressement philanthropique est essentiellement l'amour ouvert. Le second désintéressement est désintéressé avant tout par rapport à l'être-propre du sujet. De là l'épreuve déchirante et même sanglante, de là l'initiation violente qu'on appelle sacrifice. Le sacrifice n'est pas simple renoncement à ceci ou à cela, le sacrifice est l'arrachement de tout l'être à la totalité de son être. Dire oui au non-être, c'est là une décision inconcevable que la volonté assume en quelque sorte extatiquement. A la première extase, par laquelle le moi ouvrait toutes grandes les portes de son cœur et s'élargissait extensivement aux limites de l'univers, opposons la seconde, par laquelle l'âme s'arrache

douloureusement hors des gonds de son être-propre. La générosité du premier désintéressement était celle d'un cœur œcuménique qui accueille tous les hommes sans leur demander leur passeport, et qui leur dit : entrez tous, il y a de la place pour tout le monde dans ma demeure — et qui ne sait même pas l'usage de la conjonction *quatenus*. Et quant au désintéressement déchirant, il ignore plutôt l'adverbe *hactenus*, celui qui signifie : jusqu'ici, mais pas au-delà ; *jusqu'à ce point*, mais pas plus loin.

4. Tout ou rien (option), du tout au tout (conversion), le tout pour le tout (sacrifice). Avec l'âme entière.

Les déterminations circonstanciées — degré ou « pourcentage », intensité, durée, posologie et chronologie — auxquelles se rapporte l'adverbe *hactenus*, ces déterminations et catégories n'ont plus cours s'il s'agit de morale ; elles n'ont plus besoin d'être ni spécifiées ni stipulées : bien au contraire, une telle stipulation serait plutôt injurieuse et dérisoire dès l'instant que l'impératif catégorique du devoir ou l'exigence imprescriptible de l'amour sont en question. Nous disions : l'homme est un être fini à qui incombe un devoir infini, et qui aime son prochain d'un amour infini. Montrons comment l'homme moral, obéissant à cet impératif radical, engage le *tout-ou-rien*, se convertit *du tout au tout*, joue *le tout pour le tout*. La loi du tout-ou-rien, selon le Stoïcisme, gouverne le royaume des vertus, qui sont toutes en chacune, et elle gouverne la sagesse elle-même, qui règne sur ce royaume. La loi extrémiste du tout-ou-rien a pour conséquence immédiate l'égalité des fautes qui est, dans les *Paradoxa* de Cicéron, le troisième des six « paradoxes » stoïciens : ἴσα τὰ κατορθώματα. Une peccadille est un grand péché, et réciproquement :

faute vénielle, faute mortelle, cela revient au même ; celui qui est arrivé le plus près du but et celui qui en est le plus loin ont l'un et l'autre manqué le but : il n'y a pas de milieu ; ils sont tous les deux logés à la même enseigne ! Toute une arithmétique extravagante, dépréciant le progrès moral, joue avec l'intransigeance du tout-ou-rien : les rapports du grand et du petit, du plus et du moins, sont intervertis, bouleversés ; les catégories d'espace, de temps et de quantité sont mises sens dessus dessous. Mais le paradoxe de l'égalité des fautes, tout comme les « contre-pied » des Béatitudes dans l'Évangile, peut aussi avoir une signification intentionnelle : car dans le monde des intentions, du devoir et de l'amour, ce paradoxe, loin d'être un jeu, est la vérité journalière de notre vécu. Et d'abord la grande loi simpliste et simplificatrice du tout-ou-rien rend oiseuses et caduques les gradations du plus-ou-moins. Tant qu'il s'agit des tâches et des besognes et de leur rémunération, le peu et le beaucoup peuvent être dosés, pesés, mesurés, comparés, échelonnés ; mais au regard de ce mouvement du cœur, de cet élan indivis qu'on appelle l'intention, le peu et le beaucoup s'avèrent équivalents ou plutôt indifférents. Le principe du tout-ou-rien, subalternisant la quantité, n'attache d'importance qu'à la qualité intentionnelle ; c'est pour lui à prendre ou à laisser ! Il n'a pas le temps de peser et soupeser les motifs, il ne se soucie pas de compter les gouttes, les granules et les centimes. Il n'entre pas dans les détails ! Il se montre magnifiquement négligent en matière de posologie. Ce n'est pas un épicier, mais un grand seigneur. Il s'en tient aux approximations et aux grandes options essentielles. L'intention aimante n'est-elle pas toujours entière et complète ? Toujours indivisible ? Le principe du tout-ou-rien veut savoir seulement si le cœur y est ou si le cœur n'y est pas. « *Ama, et fac quod vis.* » Aussi y a-t-il toujours un élément de manichéisme dans l'extrémisme du tout-ou-rien. C'est ici la pureté intrinsèque du mouvement intentionnel qui est en question. Fénelon, phénoménologue avant la lettre, ne transige pas sur ce point : le pur amour est sans aucun mélange d'intérêt-

propre, ou il n'est pas ; la purissime pureté de cet amour limite est nécessairement un superlatif absolu dont on peut se demander si l'homme en général, être charnel, épais et sensuel, est capable de l'éprouver en ce monde : comme un grain de poussière suffit, selon le *Philèbe*, pour que la blancheur maximale tourne au gris, ainsi un milligramme de mercenarité sordide, un tout petit calcul d'égoïsme, un soupçon d'intérêt-propre, une arrière-pensée infinitésimale suffisent à ternir cette transparence et ce désintéressement ; du pur amour il ne reste rien — rien qu'une innommable mixture — : car le mélange du pur et de l'impur est évidemment impur ; d'un seul coup la goutte d'hypocrisie a fait de ce breuvage un poison. — L'homme n'a donc le choix qu'entre l'amour tout-aimant et l'hypocrisie ; entre la bonne volonté d'un seul tenant et la duplicité. L'homme mitoyen égaré a perdu le juste milieu. Une seule bulle d'air dans le bloc de cristal transparent dont le nom est amour, un seul défaut, une minuscule opacité dans cette transparence, une ombre d'amour-propre dans cette lumière, le moindre pli ou la moindre complication dans la simplicité, la moindre duplicité dans cette simplicité — et le prétendu amour n'est plus sincère (*sine cera*), c'est-à-dire d'un pur aloi. A peine sorti de la simplicité, l'homme mitoyen s'est tout de suite embourbé dans la duplicité. Car une petite impureté est déjà une grande, une mortelle impureté... La moindre réserve en ces matières, la restriction la plus fugitive, jette un doute grave sur la sincérité du sentiment : la manie du *distinguo* n'est-elle pas déjà le camouflage d'une réticence suspecte et l'alibi d'une mauvaise volonté, d'une volonté fêlée ? Ces mesquineries et ces subtilités traduisent les précautions d'un amateur plutôt que les élans d'un amant passionné. L'amour partitif et partiel aime du bout de l'âme comme les promesses verbales et superficielles promettent du bout des lèvres... L'intransigeance amoureuse, elle, est caractéristique du devoir autant que de l'amour : amour et devoir — ils n'admettent aucune condition restrictive ni de temps ni de lieu ; ni de degré ni de délai. En droit ou théoriquement, c'est-à-dire

abstraction faite de la question de savoir si c'est possible, l'amour et le devoir ne connaissent qu'un seul degré : le superlatif ; une seule grandeur : le maximum ; une seule philosophie : le maximalisme ; une seule tendance : l'extrémisme.

Cet engagement de la personne entière dans l'amour ou dans le sacrifice s'accomplit sous la forme, plus saisissante encore, de l'initiation et de la conversion : l'impératif du tout-ou-rien devient alors une conversion du tout-au-tout. En principe et à la limite, le Bien résume l'exigence superlative du devoir, comme l'aimé incarne l'impératif extrême, l'impératif absolutiste de l'amour ; et les autres valeurs n'ont elles-mêmes de valeur que par rapport à l'aimé ; sans lui rien ne vaut la peine. Il exige, l'infiniment exigeant, que nous l'aimions de tout notre cœur et non pas d'un cœur partagé, et non pas avec un quart de cœur, avec une seule oreillette, ou un seul ventricule. Et peut-on même parler d'un rapport de l'amant avec l'absolu ? L'idée du rapport implique l'angle de vue, c'est-à-dire l'unilatéralité du *quatenus* ou du *hactenus*. La conversion de l'âme totale, prêchée par Platon au septième livre de la *République*, et ensuite par Plotin, suggère une identification d'essence plus qu'elle n'institue un rapport unilatéral ou partitif ; l'Évangile lui-même confirme la parole si souvent prononcée dans le Deutéronome, et qu'il considère comme le premier commandement de toute la Loi. Bergson en renouvelle le sens quand il retrouve dans le paradoxe de la liberté cette relation irrelative de la conscience avec elle-même. — L'avènement révolutionnaire d'une vie nouvelle implique le reniement de la vie ancienne, et même il ne fait qu'un avec ce renoncement. Le prisonnier tourne vers la lumière du soleil non pas son regard seulement, ni seulement sa tête, mais son corps tout entier ; et il ne se tourne pas seulement de quelques degrés ou d'un angle aigu, comme un sectateur qui diverge un peu des autres sectateurs, mais il fait volte-face et demi-tour, et il prend la direction diamétralement inverse : c'est un virage radical ; et il ne fait pas mine seulement, tel un fanfaron qui se croit au

théâtre, crie « bravo » et « en avant ! » et puis, ayant salué d'un grand coup de chapeau les vérités immortelles, reste immobile, planté sur place comme un piquet — mais, joignant le geste à l'intention, il se lève pour de bon et marche effectivement vers le grand jour, à la rencontre des périls et au-devant de la vérité : il ne se contente pas de dire qu'il le fera, aux calendes ou à la deuxième puissance, mais il le fait purement et simplement, immédiatement. De même l'homme passionné de vérité se convertit à cette vérité, et se convertit d'une conversion (ἐπιστροφή) qui est inversion radicale ou mieux interversion du tout au tout, qui est donc accession à la *vita nova* : cette vie nouvelle, il ne l'effleure pas d'un baiser hâtif et négligent, mais il l'adopte et l'embrasse comme on embrasse l'épouse. Car telle est la différence entre l'amateur pressé et l'amant passionné ! Le captif délivré se convertit au Bien non pas avec une petite portion de son esprit, telle que, par exemple, la connaissance, ou a fortiori avec une portioncule de cette portion, comme le raisonnement, mais de toute son âme, ξύν ὅλῃ τῇ ψυχῇ⁵, avec toute l'étendue de son savoir, toutes les forces de son pouvoir, toute la tension de son vouloir, toutes les fibres de sa sensibilité. En un mot : avec l'âme tout entière et avec l'être tout entier. « *Avec l'âme tout entière* » : tels sont les mots platoniciens sur lesquels Gabrielle Ferrières termine le livre consacré à son frère Jean Cavaillès, « philosophe et combattant ».

Le paradoxe moral est plus aigu encore si on le traduit dans les catégories de la quantité ou de la temporalité. Le principe du tout-ou-rien et la dépréciation du progrès scalaire n'étaient chez les Stoïciens qu'un seul et même paradoxe. S'agissant de besoins matérielles, la volonté échelonne, dose et fractionne son effort en fonction des circonstances, des possibilités physiques et de l'emploi du temps : les demi-mesures, le travail à mi-temps, les compromis et les distinguo, — voilà son pain quotidien ; une tâche succède à l'autre dans l'horaire journalier ; les travaux se prêtent commodément à l'intermittence et au périodisme : car ils sont toujours

quantifiables ; le rendement en ces matières est la seule fin. et l'économie la seule loi. Mais tous ces concepts deviennent dérisoires quand il s'agit de l'obligation morale. Pourtant ils suffisent à ceux que Kierkegaard appelait les chrétiens du dimanche matin... Une fois par semaine, n'est-ce pas une périodicité des plus raisonnables et une promesse d'équilibre pour la complaisance bien-pensante ? Mais justement, les satisfactions que procure une bonne moyenne régulière à la bonne conscience bien contente et bien-pensante, ces satisfactions dégagent une forte odeur d'hypocrisie, c'est-à-dire de moisi ; et elles n'ont pas plus de rapport avec la vertu qu'une gymnastique bien graduée avec l'ascétisme. Quand l'homme de devoir est l'homme d'une obligation délimitée, chronométrée et administrative, on peut concevoir qu'il décrète à tel ou tel moment : en voilà assez ! Jusqu'ici, mais pas au-delà ! Car, passé une certaine limite, l'homme d'un tel devoir n'est plus redevable et le responsable n'a plus de responsabilité ; de par sa rigidité ou à tout le moins de par sa rigueur, l'obligation close peut sembler compatible avec un tel quadrillage. Mais le devoir moral ne l'est pas, et l'amour encore bien moins ! Notre prochain veut être aimé le plus durablement, le plus fidèlement, le plus intensément possible, autant que le permettent les ressources et les forces de l'amant ; et même au-delà de ces ressources et de ces forces ! Un amour qui planifie à l'avance sa propre entreprise amoureuse et ses progrès amoureux, qui aime l'aimé à partir de tel ou tel degré et jusqu'à un certain point (!), autrement dit cesse d'aimer au-delà de ce point, cet amour fait semblant d'aimer, et par conséquent n'aime personne ; celui-là est nécessairement une âme tiède et de peu de foi. Comment qualifier l'amant pressé qui, ayant un rendez-vous ce soir avec l'aimée, annonce à l'avance : j'attendrai l'aimée ce soir jusqu'à dix-huit heures, mais pas davantage ? Celui qui, vivant l'éternel présent de son amour, se place dès maintenant en dehors et, de gaieté de cœur fait acception de sa propre désaffection, celui-là n'est pas un amant sincère. — L'amant passionné, situé au sein de ce présent éternel *dont le centre est*

partout et la circonférence nulle part, attendrait plutôt jusqu'à la fin du monde s'il le devait, et au-delà même de la fin des temps s'il le pouvait. Infinie est sa patience. Il ne sait pas ce qu'est un délai. Il ne regarde pas le chronomètre, l'amant passionné. Amour ne compte ni les centimes ni les minutes ; il ne lésine ni ne marchande. Tolstoï le sait aussi bien que Kierkegaard : être un chrétien du dimanche — du dimanche matin entre onze heures et midi —, c'est la seule ambition des bourgeois de la paroisse. Mais Léon Tolstoï n'a pas renoncé à devenir un chrétien de la *vie* chrétienne, c'est-à-dire un chrétien de la *continuité chrétienne*... Que soient bénis et sanctifiés non pas seulement les jours fériés, mais aussi tous les jours ouvrables, et toutes les heures de tous les jours, et chaque minute de chaque heure, et chaque instant de chaque minute ; que la vie entière en sa plénitude et dans les plus humbles détails de sa durée soit une fête perpétuelle ; que la temporalité soit toute festive en sa quotidienneté et jusque dans l'infiniment petit des repas journaliers et jusque dans les vides du sommeil ! Contrairement à Aristote, Tolstoï eût admis volontiers une sanctification de l'inconscience nocturne et de l'innocence enfantine. Or une fête continuelle est épuisante, et une sanctification de tous les instants est chimérique ; et le désespoir de Tolstoï est d'autant plus profond. Tolstoï ne s'en remet pas aux méthodes de la *Philocalie*⁶ pour assumer dans son cœur la continuité et la sérénité de la prière ininterrompue.

L'extrémisme est systématique par profession, mais l'amour et le devoir sont extrêmes par vocation. L'extrémisme professionnel s'installe bourgeoisement dans ses outrances, comme s'il en faisait commerce, mais l'amour extrême, lui, regarde l'horizon et, au-delà même de l'horizon (ἐπέκεινα), à l'infini... Et Platon dit pour sa part que le Bien non seulement nous rend présente (παρεῖναι) la connaissance des connaissables, mais par surcroît qu'il fait être (προσεῖναι) les connaissables en leur conférant l'être et, avec l'être, l'essence de cet être (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), le Bien lui-même étant, par sa dignité

morale et par sa puissance créatrice, infiniment au-delà de l'essence (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος⁷). Démonique hyperbole, s'écrie Glaucon au sixième livre de la *République* en invoquant Apollon dieu du soleil. Or cette exclamation n'est pas seulement humoristique puisque Platon établit, dans ce même Livre six, la correspondance analogique du soleil et du Bien, de la lumière et de la vérité : du moins sur ce point, Platon ne s'associe guère à la condamnation de la démesure (ὑβρις), condamnation qui fait l'unanimité de la tragédie grecque, de la poésie gnomique et de la sagesse grecque en général : mais la médiocre démesure des tyrans n'a rien de commun avec la divine hyperbole platonicienne... Platon, en cela, serait lui-même le premier des néo-platoniciens, ou plutôt des ultra-platoniciens, puisqu'il nous renvoie, comme Plotin⁸, à une transcendance suressentielle (ὑπερόντως αὐτός) ; et Plotin dit encore : le Bien est plus que beau (ὑπέρκαλος) et il règne dans le monde intelligible par-delà les choses les plus excellentes (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ⁹). Essayant d'exprimer l'inexprimable, la théologie négative du Pseudo-Denys empruntera la voie paradoxologique de la contradiction et nous parle du *rayon ténébreux* de la divine suressence, et même (ici la contradiction se double d'une poétique incohérence) nous laisse entrevoir la Ténèbre plus que lumineuse du silence. C'est ainsi que Nicolas de Cuse, théoricien de la docte ignorance, nous propose une coïncidence des contraires : l'identité du Maximum et du Minimum est alors incompréhensiblement comprise !

Entre la finitude d'un pouvoir limité par la mort et l'infinité insondable du devoir moral ou de l'amour, la contradiction paradoxale s'aiguise jusqu'au paroxysme de l'absurde et de l'intenable. C'est donc dans la carrière de la temporalité et au terme de cette carrière que la vocation infinie de l'homme rencontre le mur opaque de la mort et de la finitude. Le devoir moral nous dicte une tâche épuisante autant qu'inépuisable, le devoir exige une tension et une volonté infatigables à la mesure d'un effort

toujours recommencé et toujours inachevé. Le devoir, comme tel, ne fait pas acception de la mort. Il y a entre le *devoir* et le *pouvoir* une disproportion que le *vouloir* cherche follement à compenser : l'existence morale, en vertu même de cette disparité infinie, sera toujours controversable. Aussi les religions s'arrangent-elles pour adapter à un emploi du temps les obligations et les pratiques de leurs fidèles. *Hactenus* ! disions-nous en parlant le langage d'une conscience économe de ses ressources et de ses forces. Jusqu'ici, mais pas plus loin ! Voilà ce que décide arbitrairement le sage et prudent gestionnaire du devoir clos. *Hactenus* appartient en effet au vocabulaire des maisons de commerce et des marchands occupés à marchander. Le travailleur consciencieux, pour se rassurer, affecte de ne voir aucune différence entre le devoir qui est infini et les besognes qu'on peut programmer ou graduer. Mais le devoir n'est pas une besogne. Ici il faut choisir entre tout et rien. A plus forte raison le devoir qui m'incombe au nom des valeurs intemporelles ne tient-il pas compte de la mort, c'est-à-dire de l'obstacle par excellence : car la mort, en première apparence, ressemble à une contingence physique et littéralement indifférente ; la mort, contingence naturelle, coupe court dans le temps et sans autre explication au dessein infini de la volonté morale ; et par contre le devoir, exigence idéale, ignore de plein droit cette limitation aveugle que la mort impose en fait à notre vocation : le devoir nous donne du travail pour l'éternité ! Son rôle n'est pas de nous mettre en garde contre le danger d'exténuation et le péril de mort. Or si la législation morale, si les valeurs morales sont éternelles, comment le porteur de ces valeurs, comment le sujet de cette loi sont-ils mortels ? Précisons toutefois : la mort elle-même n'est pas un simple accident empirique, un *impedimentum* fortuit ; la mort est notre destin ;... un destin qui ne nous destine à rien, qui nous destine à je ne sais quoi d'inconnaissable ; nous croyons l'entrevoir en l'appelant destinée. La mort est un mystère, notre mystérieux destin : la collision

incompréhensible d'un devoir infini et d'une mort absurde est sans doute pour quelque chose dans la sublimité du sacrifice.

Mais si le *hactenus* est déjà sordide et mesquin quand il est la loi d'une conscience économe toujours soucieuse d'aménager son propre labeur et toujours encline à se mettre en grève et à marchander son effort, le *hactenus* est à plus forte raison une bouffonnerie quand l'amour se l'applique à lui-même... Une pitoyable bouffonnerie... Ou mieux encore : *hactenus* est une excuse et un prétexte de la mauvaise foi. Ce *jusqu'ici* est en fait un sophisme spatial. L'amour — celui, naturellement, qui est « enfant de Bohême » — a pour seule loi la spontanéité ; la spontanéité et l'inépuisable générosité ; et, bizarrement associé à cette générosité, le désir insatiable. De même que l'être n'implique pas analytiquement la cessation d'être (car il n'y a aucune raison, en dehors de la violence, pour que l'être cesse d'être !), ainsi le fait de désaimer n'est jamais, lui non plus, impliqué directement dans l'amour ; le pur amour ne trouve pas en lui-même et par lui-même la raison de se déprendre : il trouve cette raison dans des facteurs extrinsèques. Précisons pourtant : il y a une grande différence entre la continuation de l'être et un élan d'amour ; l'être est *tenace*, mais l'amour est *vivace*. Plus simplement : l'être est inexterminable ; la nihilisation de l'être-en-général est un non-sens et une contradiction, et il est absurde de prétendre la concevoir ; l'être, parce qu'intemporel, n'implique pas, mais au contraire exclut a priori et logiquement la négativité du non-être et de la mort ; l'être, pour persévérer dans son être, c'est-à-dire pour « se conserver », n'a pas besoin d'efforts : le principe d'identité lui suffit ; au néant il oppose statiquement son indestructible plénitude en acte et son inertie inexpugnable : car l'être ne demande, en sa « tautousie », qu'à continuer d'être. Là où est l'être, il n'y a pas de place pour le non-être : ainsi l'exige l'absurde de la contradiction... Mais il est, sinon contradictoire, du moins contre nature qu'un amour sincère envisage de sang-froid sa future désaffection : ce reniement n'est pas tant une absurdité qu'un scandale !

Tourné vers la plénitude de la positivité vitale, vers l'affirmation et la perpétuation de la vie, l'amour proteste violemment, désespérément contre ce qui le renie ; l'amour se cramponne de toutes ses forces à l'existence : car son dynamisme dit non à toute limite ; l'être nie la négation appelée non-être, mais l'amour, passionnément, *refuse* la haine nihilisatrice. Il ne veut pas mourir. Aussi trépigne-t-il d'impatience. L'amour brave la mort au point d'aller, par défi, au-devant de sa propre perte. Ou plus précisément : l'amour se révolte contre le scandale de la mort et contre la menace que la mort fait peser sur l'être aimé, mais l'élan de l'amour n'est pourtant pas, en fait, assez impétueux pour outrepasser la mort. L'amour est plus fort que la mort, mais la mort est plus forte que l'amour : l'amour et la mort sont donc non pas aussi forts l'un que l'autre — car ils seraient alors en équilibre et se neutraliseraient réciproquement —, mais plus forts l'un que l'autre — ce qui est contradictoire et engendre une situation instable et déchirée, dramatique et littéralement insoluble ; non pas à proprement parler une situation dialectique, mais plutôt une espèce de réciprocité incompréhensible ; une alternance convulsive et crispée ; un conflit passionné porté au paroxysme de la tension : l'amant meurt d'amour, mais l'amour triomphe en succombant. L'amour et la mort tirent chacun de son côté et se disputent notre chair écartelée et pantelante. L'amour ne possède pas le pouvoir magique d'arracher l'aimé aux griffes de la mort, mais surtout il n'immunise pas l'amant contre l'épuisement ni même contre la simple fatigue. Sa toute-puissance est donc assez métaphorique. L'amour est à la fois plus fort et plus faible que la mort. Lequel des deux aura le dernier mot ? Et y a-t-il seulement un dernier mot ? C'est peut-être que le mot de la fin est à l'infini l'avant-dernier... Les poètes et les mystiques en restent parfois à cette interrogation, qui est aussi une espérance, et qui montre du doigt un horizon lointain. Certes le fait de la finitude est là, et ce fait tôt ou tard fera advenir l'avenir léthal. Mais l'ajournement toujours possible de la mort et l'indétermination de la date fatidique semblent

maintenir sinon éternellement ouvertes, tout au moins indéfiniment entrouvertes la porte de la survie et la carrière de l'amour. *Mors certa, Hora incerta* : telle est la formule de l'entrouverture... Le *Quod* est implacable, mais le *Quando* reste entrebâillé ; et cette humble licéité suffit pour que l'amour fasse *comme si* la nécessité de mourir n'était pas elle-même assurée : l'indétermination de la date déteint sur la quoddité. L'amour utilise innocemment cette ambiguïté et la demi-indétermination qui en résulte. La possibilité d'un ajournement *sine die* n'autorise-t-elle pas les plus folles espérances ? Rien n'est joué ni consommé tant que le jour et l'heure restent en suspens.

Le devoir et l'amour sont donc, au moins à cet égard, analogues et comparables : ils veulent toujours plus qu'ils ne veulent, ils veulent toujours autre chose. Et l'on est tenté de dire, puisque rien ne les satisfait : ils ne savent pas ce qu'ils veulent.

Appliquons maintenant au devoir, et surtout à l'amour, la paradoxologie de la divine hyperbole. Un amour qui déciderait par avance d'« arrêter les frais », quoi qu'il advienne, à tel ou tel moment, cet amour n'est pas l'amour : cet amour est un calcul sordide et une repoussante caricature. Qui peut dire : en voilà assez, ou : il suffit ? La devise de l'amour, au contraire, est : Jamais assez ! « S'arrêter »... Mais de quel droit, s'il vous plaît ? Amour ne nous a jamais dit lui-même s'il convenait de s'arrêter, ni quand il faut s'arrêter, à quel moment, à quelle heure et en quel point ; et pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre, et à partir de quel degré de ferveur il est préférable d'interrompre le crescendo amoureux. S'arrêter ? Mais il ne faut *jamais* s'arrêter ! Même pour souffler, même pour survivre... Cesser d'aimer est un crime. Amour ignore les deux mots ἀνάγκη στήναι, — deux mots qui seraient, dans la bouche d'un amoureux, les mots de la démission ; il ne reconnaît pas expressément la nécessité de s'arrêter, il n'en fait même pas acception. Même s'il faut bien, en fait, tôt ou tard (et en détournant les yeux) finir par s'arrêter, la détermination anticipée et

univoque d'un maximum, chez l'homme trop pressé, est un indice de mauvaise volonté ; une complaisance clandestine à la défaite ; une capitulation. Le témoin et le spectateur, sociologue, éducateur responsable ou thérapeute, ont sans doute le droit et même le devoir de prêcher la « modération », dans la mesure où ils sont en tiers par rapport au conflit de devoirs ; mais dans la mesure où je suis moi-même engagé en plein conflit, où je suis moi-même et personnellement l'agent moral, je ne dois pas usurper l'optique de l'arbitre.

La seule mesure de l'amour, disait saint Augustin, est d'aimer sans mesure ; mieux encore : c'est l'absence de mesure qui est elle-même la mesure. Appliqué à l'amour, le $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ de Solon et de Théognis est une dérision ; il faut dire bien plutôt : jamais assez, *jamais trop* ! toujours davantage ! N'en déplaise aux sages et aux gnomiques, le mot « excès » n'a pas de sens quand il s'agit d'aimer : comme l'amour, l'impératif moral déborde indéfiniment de sa littéralité actuelle. La démesure ne saurait donc faire l'objet d'un interdit quand il s'agit d'amour. Et c'est pourquoi la phobie d'un amour « immodéré » implique déjà une restriction injurieuse, une lésinerie dérisoire, une espèce de sordidité épicière. A partir du moment où l'amour doit être dosé, il n'est plus un impératif anhypothétique, mais une prescription conditionnelle ; il n'est plus la loi morale, mais, comme les médicaments prescrits par ordonnance, il dépend de sa posologie. En matière d'amour la question « combien de gouttes » n'a pas de sens, et les précisions quantitatives en général sont tout à fait oiseuses. Syméon le mystique, déjà cité, dit de la prière ce que nous disons de l'amour : « Ne vous mettez pas en tête que vous avez dépassé la mesure de la fatigue, et que vous pouvez retrancher à la prière¹⁰... » Les mots fatigue, excès, outrance ici n'ont plus cours : l'amour les abandonne à la timidité petite-bourgeoise ; il n'a pas peur, lui, de dépasser la mesure ni de franchir une limite : la limite recule au fur et à mesure devant son élan. *L'impetus* amoureux ne veut rien savoir du régulateur qui, à l'occasion, compenserait

ses débordements ; sa seule loi est le de-plus-en-plus, qui s'exalte et s'enivre de lui-même, comme une fureur sacrée : sa seule loi est le crescendo frénétique et l'accelerando, et le precipitando qui va jusqu'au vertige et risque finalement de tout faire sauter.

En fait, le de-plus-en-plus ne peut se distendre à l'infini, puisque l'amour infini, avec son abnégation infinie, a nécessairement pour sujet un être fini : bien avant d'avoir atteint la limite suprême de l'abnégation, l'être de l'amant est déjà nihilisé ; la mort, qui est le terme ultime de la mortification, a immolé l'amant, et avec l'amant l'amour lui-même. Pour parler le langage paradoxal de la Première aux Corinthiens : la sagesse du monde est folie auprès de Dieu et réciproquement : τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. Ce qui n'est évidemment pas une réponse ! Un tel chiasme a-t-il valeur d'explication ? Platon, dans le *Phèdre*¹¹, parle d'une folie d'amour : μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα. Et il dit encore ceci¹² : les plus grands de tous les biens nous viennent grâce au délire, délire qui nous est donné par un don divin ; νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μεντοι δόσει διδομένης. Mais il n'explique pas avec précision en quoi l'amour extrême est un amour délirant, ni pourquoi cet amour aime, littéralement, à *la folie* : pourquoi on peut être vraiment *fou d'amour*. Oui, pourquoi ? Parce que l'amour porte en lui-même sa propre négation ; l'amour, à l'extrême limite, se dément lui-même. Telle est la sublime absurdité du sacrifice, tel l'héroïque non-sens : le sacrifice nihilise tout problème, y compris celui-là même qui le pose ! Comme l'amour de Tristan pour Yseut et l'amour d'Yseut pour Tristan, la passion amoureuse est affirmative au point de désirer son propre néant. N'est-ce pas le comble et la fine pointe aiguë du paradoxe ? Car on peut mourir d'amour ! Car on peut aimer à en mourir, c'est cette contradiction intestinale qui est démentielle, voire même absurde, et, dans certains cas, sublime. Pour tout dire, elle est le mystère insondable de l'amour — mystère aussi insondable

qu'insoluble. La bonne volonté altruiste et l'amour, ils exigent que nous vivions pour autrui jusqu'à notre dernier souffle et jusqu'à la toute dernière expiration de notre respiration, jusqu'à la dernière goutte de notre sang et jusqu'au dernier globule de cette dernière goutte, jusqu'à la dernière systole et jusqu'à la dernière diastole ! Tel est le vertige de l'amour sur le point de basculer dans le vide, le vertige de l'amour éperdu titubant sur le bord du non-être. Le dernier soupir est un soupir après lequel il n'y a plus d'autres soupirs. Or, de même que le désespoir recèle un espoir mercenaire s'il compte encore sur un futur, de même le sacrifice est suspect s'il sacrifie la vie entière jusqu'à l'avant-dernier soupir — l'avant-dernier seulement... — en exceptant le dernier soupir. Entre l'instant pénultième et l'instant ultime, pour peu qu'ils se distinguent l'un de l'autre d'une manière appréciable ou se succèdent l'un à l'autre, l'ego a le temps de retrouver son assurance ; le moindre filet de vie fait rebondir tous les projets, encourage tous les calculs, justifie toutes les spéculations et toutes les arrière-pensées. Celui qui veut expressément préserver son dernier globule a choisi l'en deçà et dit non au sacrifice. Il suffit qu'un calcul inavouable ait subitement effleuré la bonne volonté : la bonne volonté s'est changée en son contraire. Il suffit d'une imperceptible réticence, d'un *distinguo* à peine chuchoté, d'une timide velléité d'ajournement — et déjà la pure volonté désintéressée que l'intérêt propre a tentée est devenue impure et débile. Une bonne volonté absolument bonne ne garde rien en réserve ; son acceptation du sacrifice est limpide et sincère à *cent pour cent*. Mais une volonté *presque* bonne n'est qu'une velléité : ici l'approximation du *presque* nous révèle, à la place de la grande bonne volonté, une faible et minable volonté de quatre sous ; pis encore : elle nous révèle une mauvaise volonté clandestine cachée dans les flancs de la bonne, une mauvaise volonté qui est la subvolonté de la bonne, qui est la secrète malveillance de la bienveillance exotérique... A moins que la mauvaise volonté elle-même ne dissimule tout simplement une nolonté. L'ambitieux a retrouvé son assurance !

5. Les trois exposants de la conscience. Débat ou coïncidence de l'intérêt et du devoir : l'irremplaçable chirurgien ; devoirs envers les êtres chers.

Recherchant l'omniprésence omni-absente de la morale, nous la découvrons sous la forme des trois exposants de conscience. En deçà de tout exposant, il n'y a que l'instinct végétatif simple et indivis : l'instinct pré-égoïste, ne soupçonnant même pas la possibilité du dédoublement altruiste, ne s'est pas encore crispé sur soi-même ; il n'avait auparavant jamais contesté l'évidence du plaisir. Pas de conscience, a fortiori pas de cas de conscience ! La première conscience au-delà de cette inconscience est en quelque manière une réflexion surnaturelle : elle renie les évidences sensuelles : *renier* n'a pas ici un sens répétitif, mais un sens *réflexif* ; au-delà du moi, qui n'a même pas conscience de soi, elle prend intérêt à l'existence de l'autre, qui est objet d'amour ; à l'horizon de l'être brut, elle découvre le devant-être, qui est la tâche gratuite de l'homme moral ; cette tâche s'appelle le devoir. La première conscience s'avise de ce fait paradoxal que les évidences sensuelles ne vont nullement *de soi*. Quant à la deuxième conscience, elle *se ravise*... Tel est le « cynisme » ! « Réflexion » à la deuxième puissance et paradoxe sur un paradoxe, le cynisme professe et assume expressément, scandaleusement cette adhésion à l'évidence triviale que l'idéalisme reniait... Il y a quelque chose de provocant dans cette façon d'assumer hautement l'égoïsme et le φιλαΐν de la philautie ! Mieux encore : l'égoïsme de l'ego est non seulement professé comme tel, mais revendiqué comme un droit ; autour de son ego, le cynique reconstitue cyniquement une espèce d'axiologie dérisoire et (si l'on peut dire) toute une table des « valeurs » avec son impératif catégorique, sa première urgence, ses impératifs subordonnés. Moi d'abord et avant tout ! Je me préfère moi-même à tout le reste, et je le crie bien haut ! Mon plaisir, objet naguère

d'une adhérence naïve, est devenu lui-même mon devoir et ma religion — non pas parce que la positivité de ce plaisir serait relativement rationnelle ou en quoi que ce soit bienfaisante, mais simplement parce qu'il est le plaisir. L'adhésion concertée prend le relais de l'adhérence naïve. Par défi. Et voici pour finir le second ravissement, qui est renversement du renversement, et qui nous ramène à notre point de départ : la conscience raffinant sur sa propre finesse, le cynisme lui-même peut apparaître comme une hypocrisie, ou comme un snobisme, ou comme une espèce de complaisance. Et il n'y a pas non plus de raison de s'en tenir là : rien n'empêche une quatrième conscience de renchérir à son tour sur la troisième, et *sic in infinitum* ; chaque conscience trouve en dehors d'elle une surconscience qui est sa conscience, chaque surconscience une superconscience qui est à son tour la conscience de la surconscience : le dédoublement et avec le dédoublement l'alternance historique du *tantôt...* *tantôt* n'ont donc pas de fin.

On peut concevoir des situations privilégiées dans lesquelles l'aporie est d'avance résolue, résolue avant d'avoir fait problème : il y a bien conscience, mais non pas cas de conscience. Et, par exemple, l'irremplaçable chirurgien a l'heureuse chance de pouvoir se dire (même si ses mobiles cachés ne sont pas tout à fait désintéressés) : je me dois à l'humanité tout entière ; il m'est interdit d'exposer inutilement mon irremplaçable personne, de gaspiller aveuglément mes précieuses compétences, de dilapider à tort et à travers mes éminentes capacités. Mieux encore, je n'en ai littéralement pas le « droit » ! Le devoir du grand chirurgien, s'il est le seul à pratiquer telle ou telle opération délicate dont il est le spécialiste, serait plutôt de ne se dévouer qu'à bon escient, en ménageant le plus possible ses inestimables aptitudes. Quelle chance ! Un altruisme sagement limité, un dévouement bien entendu : tel est aussi le devoir du médecin quand ce dernier est un spécialiste de la plus rare spécialité. Il ne s'agit pas de la folie du sacrifice, mais tout simplement

d'une bonne gestion et d'une sage économie. La seule règle, en pareil cas, est l'intérêt du plus grand nombre. C'est la philanthropie elle-même qui nous dicte un égoïsme rationnellement justifié, qui nous prescrit les interventions au compte-gouttes. Et ce n'est pas un vain jeu de mots que de dire : le rationnement, pour les êtres finis, est une solution rationnelle. Nos devoirs envers le genre humain sont conciliés au mieux avec nos possibilités. Il n'y a rien à redire contre ce raisonnement bien venu qui est le bon sens même. La sagesse utilitaire ne repose-t-elle pas sur une prudente administration de notre finitude ? Nous parlions d'une situation privilégiée ! Et en quoi privilégiée ? En ceci qu'elle n'implique aucun cas de conscience, aucune collision de devoirs incompatibles, aucun conflit d'obligations contradictoires. L'insoluble aporie est-elle résolue pour autant ? A proprement parler il n'y a pas de médiation conciliatrice : la contradiction est séance tenante éludée, ou mieux elle est d'avance nihilisée, réduite à l'état de pseudo-problème ; à peine l'alternative et le dilemme qui en découle ont-ils commencé à poindre... ils sont déjà tournés. Le problème n'aura même pas eu le temps de se poser. L'irremplaçable spécialiste ménage son irremplaçable compétence, et travaille par là même pour le genre humain ! Si c'est là une solution, il faut avouer que cette solution est tout à fait adialectique — disons plus : c'est une chance inespérée, une aubaine miraculeuse. Celui qui a trouvé le moyen d'être altruiste par égoïsme ou, réciproquement, obtenu la permission de penser à lui-même au nom du désintéressement et de vivre pour lui-même au nom de la philanthropie, celui-là cumule tous les avantages à la fois ; en lui s'accomplit la coïncidence providentielle dont le nom est Harmonie ; la philosophie de l'optimisme a été conçue en son honneur et pour justifier sa chance. Le droit à l'épanouissement et à la conservation de son être-propre est devenu en quelque sorte son devoir. Heureux, mille fois heureux le bienfaiteur qui travaillant pour lui-même travaille *du même coup* pour l'humanité ! Rien ne lui manque ! Il ne connaîtra, le bienheureux

bienfaiteur, ni le remords ni les scrupules de la mauvaise conscience ; le renoncement à son être-propre lui sera épargné ; il fera l'économie des options déchirantes, du sacrifice et de la tragédie ; il est dispensé de payer l'impôt appelé alternative. Il est en paix avec lui-même.

La coïncidence du droit et du devoir n'a pas le même sens selon qu'il s'agit des devoirs du médecin irremplaçable ou des devoirs envers les êtres chers. Dans le premier cas, la conscience d'avoir certains droits peut dissimuler une sub-intention égoïste, une arrière-pensée clandestine et parfois même inavouable qui se cache au fin fond du for intérieur : la motivation secrète est alors une philautie camouflée par d'honorables scrupules... L'irremplaçable praticien n'en rend pas moins ses irremplaçables services : il y a là une motivation officielle, et les belles raisons ne manquent pas, qui la justifieraient : condamnée à l'hypocrisie par les menées souterraines de l'égoïsme, la glorieuse motivation est pourtant bien loin d'être un simple prétexte ou un sophisme de circonstance... Loin de là ! Si suspect soit-il, le devoir qu'on invoque est parfaitement légitime ; ce devoir est peut-être une apparence, mais l'apparence est rationnellement fondée. — Et inversement : par rapport à mes proches, je ne suis pas seulement l'irremplaçable technicien, le grandissime sorcier dont tout le monde se dispute les services, je suis celui que les liens de l'amour le plus tendre unissent à des êtres particulièrement chers ; ceux-ci ont eux-mêmes besoin de ma vie pour survivre : non pas que j'emprunte hypocritement leur optique et m'applique à moi-même le langage de l'altruisme en utilisant à la place d'autrui le discours d'autrui : c'est spontanément et de toute mon âme que je veux leur bonheur ; il n'y a plus lieu de distinguer ici un for intérieur qui chuchote tout bas et un devoir dont on fait hautement profession ; il n'y a pas que mon intérêt sincère et passionné pour autrui ; et cet intérêt désintéressé est si éloquent qu'il m'inspire non seulement mon absolu dévouement à la deuxième personne, à la personne d'amour, mais paradoxalement la limitation même de ce dévouement et la suspension de

mes efforts, voire l'apparente négation rendue nécessaire par ma finitude ; cette contradiction ne provient pas d'une arrière-pensée, elle n'est pas une ruse qui nous permettrait de réserver nos droits — pas du tout, et bien au contraire ! C'est le sérieux héroïque d'un amour sincère qui m'ordonne de vouloir, avec le bonheur de l'aimé, les moyens de ce vouloir. Tant ma sollicitude est délicate... Ici encore la compénétration intime de l'amour infini et du désir de vivre ou survivre écarte a priori tout cas de conscience ; immédiatement, sans tricherie ni sophisme, sans raisonnement aucun, l'obligation de vivre qui m'incombe en vertu du devoir d'assistance est analytiquement contenue dans cet amour et dans cette assistance. C'est l'amour qui impérieusement m'ordonne de préserver mon être-propre et de rester en vie ; c'est l'amour lui-même qui me supplie de vivre, par amour pour l'aimé. Et inversement, c'est plutôt le désespoir du suicidaire qui, sous les apparences du courage, est tenté par la désertion, par la lâcheté et par l'abandon de poste — en définitive, par l'égoïsme. Non seulement le candidat au néant n'a littéralement pas le droit de se nihiliser lui-même, mais il n'en a pas non plus le goût et n'en supporte pas la pensée, pour peu qu'il imagine la détresse des siens. Ma volonté passionnée de vivre pour les miens, de leur porter secours, de ne jamais les abandonner, de me dévouer corps et âme à leur bonheur et à leur sauvegarde est assez forte en toutes circonstances pour me retenir dans la joie d'exister. Et quant à la douceur ineffable de vivre, quant à la permission de connaître encore la lumière du jour, il suffit que nous n'ayons pas expressément demandé toutes ces bénédictions : continuer de vivre est alors une grâce qui nous est faite, un cadeau qui nous est donné par surcroît — et c'est le plus beau de tous les cadeaux.

6. La bonne moyenne.

Aimer ou être ? Aimer en renonçant à être, comme celui qui accepte d'être tout amour, ou se vautrer dans l'épaisseur de l'être en renonçant à l'amour ? Ce dilemme insoluble, s'il ne comporte aucune solution logique, nous laisse pourtant quelques échappatoires. Pour possibiliser l'impossible, pour s'évader hors de l'alternative à laquelle le réduit sa contradiction vécue, où l'enferme son paradoxe intérieur, l'être à la fois moral et fini, l'être fini-moral dispose plus particulièrement de quatre alibis : premièrement, la *bonne moyenne*, qui est surtout une ruse et n'implique pas directement l'ambiguïté, mais plutôt le mélange et l'à-peu-près ; deuxièmement, le tête-à-tête immobile, rivé sur place par la *neutralisation mutuelle* de l'amour et de la mort, du devoir et de l'être, tête-à-tête qui laisse finalement le dernier mot à la mort elle-même, qui n'est pas une échappatoire, mais au contraire un blocus, et qui est indirectement le moyen d'éluder toute solution ; troisièmement, la sublimation ascétique, qui cherche une réponse à la question « jusqu'où » non pas dans l'à-peu-près, mais dans l'infinitésimal et dans le *presque-rien* ; et, enfin, le *battement alternatif*, qu'on pourrait comparer à un phénomène vibratoire. Parmi ces quatre alibis, le premier, qu'il soit rationnel ou approximatif et tâtonnant, ressemble parfois à une solution. Le second, l'amour bloqué sur place par l'être, l'être sacrifié sur place à l'amour, l'un et l'autre simultanément, est le contraire d'une solution puisqu'il s'en tient au blocus, c'est-à-dire à l'immobilisation générale. Le troisième seul est une véritable échappatoire, mais non pas à la sauvette : c'est une évasion dans l'infini. Le quatrième est, si l'on peut dire, une évasion sur place.

Le premier alibi s'offre à nous dispenser de l'option vertigineuse qu'une alternative sans issue nous impose : de loin la neutralité peut apparaître comme un cumul ; de loin et en gros, « ni l'un ni l'autre » (*neutrum*), c'est-à-dire l'indifférence, d'une part, « l'un et l'autre », d'autre part, semblent presque indiscernables, ou du moins reviennent au même... Après l'alternative déchirante du tout-ou-rien, l'optimisme se reprend à espérer : il

y a peut-être encore de beaux jours et un bel avenir pour ce qu'on appelle bonne moyenne. L'optimisme prétend ainsi se stabiliser dans l'optimum d'une bonne moyenne située à mi-chemin de l'être et du non-être. Pour réduire la disproportion entre nos ressources physiques, qui sont limitées, et l'exigence morale, qui est infinie, faudra-t-il s'en tenir à l'idée d'un dévouement moyen, voire même d'un héroïsme moyen ? Un héroïsme également éloigné des deux extrêmes ! Voilà une trouvaille aussi ingénieuse qu'absurde ! Calculer cette bonne moyenne, mesurer l'équidistance, doser un amalgame, mélanger plaisir et sagesse, comme nous le propose le *Philèbe*, voilà en apparence des façons variées de résoudre un problème insoluble. Confrontant la philosophie du *juste milieu* avec le maximalisme moral, nous étions obligés d'avouer que si ce juste milieu, dans la mesure où il est « juste », c'est-à-dire normatif, est lui-même une espèce de maximum, le « maximalisme » à son tour ne s'arrache jamais radicalement au champ de la finitude et de l'intermédiarité. Aristote, théoricien de la médiété et du juste milieu (μεσότης), vise au centre : car l'esprit de finesse ne lui fait pas défaut. Mais la bonne moyenne est encore plus éloignée des extrêmes et de l'extrémisme que le juste milieu, puisqu'elle n'est même pas *juste* ! Ni juste ni surtout aiguë... Bonne ou mauvaise, la bonne moyenne est toujours moyenne — statistiquement et approximativement moyenne — moyenne ou plutôt mitoyenne ! La bonne moyenne, adaptée à l'impur et aux compromis, ne réussit jamais la grande percée qui lui permettrait de transcender définitivement ce monde de relativité et de médiocrité. L'idée même d'un compromis « posologique » entre le plaisir et l'exigence morale sous-entend la finitude foncière du devoir : la question *combien* ? (πόσον) suppose en effet que la jouissance égoïste et le devoir infini sont comparables et commensurables et, pour tout dire, fondamentalement homogènes ; sur le même plan et du même ordre ; repérables sur la même échelle. Car ils sont censés être quantifiables l'un et l'autre. Quelques gouttes d'altruisme au compte-gouttes dans un océan d'égoïsme pour

composer la mixture... ou bien, si l'on veut être plus juste, et par conséquent plus normatif, un peu d'être, un peu d'amour ; autant de l'un que de l'autre ! Mélangez avec soin. On fera remarquer, il est vrai, qu'après tout la symbiose de l'âme et du corps est, elle aussi, un complexe de tendances discordantes et même contradictoires, et que ce composé est pourtant vécu comme une chose simple, que cette double vie est une seule et même vie, que cette cacophonie est incompréhensiblement perçue, malgré ses dissonances, dans un accord unique... Or ce serait oublier à quel point cette contradiction psychosomatique si paradoxalement viable est en définitive inviable — inviable et invivable ; inviable et en même temps dérisoirement viable ! Malgré l'ambivalence, ou plutôt à cause d'elle, les incompatibles restent fondamentalement incompatibles : tôt ou tard la mort mettra cruellement à nu la fragilité foncière de cette instable stabilité. Cette situation tendue, déchirée, dramatique ressemble à celle de deux conjoints qui ne peuvent vivre ni ensemble, ni séparément, ni l'un avec l'autre, ni l'un sans l'autre, et qui se repoussent en s'attirant ; ils n'ont le choix qu'entre deux formes de malheur. N'est-ce pas une situation *passionnelle* ? Situation qui n'est jamais réglée par un contrat, et qui n'est donc pas de tout repos. A plus forte raison en est-il de même au point de vue moral, s'il est vrai que la morale, par définition même, exclut toute neutralité. Ni avec ni sans. Ni l'un ni l'autre ! Tout pacte, en ces matières, est une tricherie, tout cumul, un leurre et un faux-semblant. « Parce que tu es tiède (χλιαρός) et que tu n'es ni bouillant ni froid, je vais te vomir de ma bouche¹³. » Une tiédeur exclusive de tout conflit n'est-elle pas simple indifférence, écœurante adiaphorie ? C'est à la condition d'être déchirée et invivable que la symbiose est vécue !

7. Neutralisation mutuelle.

Faut-il penser que le devoir et l'être s'affrontent l'un l'autre à égalité comme s'affrontent l'amour et la mort, c'est-à-dire en dehors de toute médiation dialectique ? Match nul et insoluble « isosthénie » : voilà la perspective que nous offre la deuxième échappatoire. Les rapports du devoir et de l'amour avec l'être semblent paradoxalement analogues à leurs rapports avec la mort. Le devoir, parce qu'il est au service des valeurs, dépasse infiniment les limites de l'être ; la mort, dans bien des cas, pourrait apparaître comme un fait divers, comme un détail anecdotique, un accident physique qui égratigne ou malmène ou traumatise le corps, mais ne concerne apparemment en rien l'axiologie ; la valeur, dit-on, est indifférente à ces contingences dérisoires. Pourtant il tombe sous le sens que la vocation de l'être moral est de faire être le devant-être et, à cette fin, de persévérer lui-même dans l'être : l'accomplissement effectif, en l'espèce l'avènement historique d'une valeur, est lui-même la raison d'être élémentaire du devant-être. La philosophie du devoir serait une simple comédie si elle dissertait sur le devoir considéré dans l'absolu en oubliant l'être de ce devoir-être : l'être une fois mis entre parenthèses, nous n'aurions plus affaire qu'à un devoir en peine, à un devoir en soi et qui ne sait pas lui-même *ce qu'il* doit devenir. La chose importante, la seule qui compte, est la réponse à la question : que dois-je réaliser ? Autrement dit : que dois-je faire être ? Car l'être moral a pour vocation de faire être ce qui n'est pas encore donné, de faire être le devant-être ; le devant-être n'est pas destiné à rester un devant-être fantomal jusqu'à la consommation des siècles : le devant-être est fait pour s'accomplir un jour sur la terre. Et ainsi la valeur est certes la *raison d'être* de l'être, puisque sans la valeur l'être ne mériterait même pas d'exister, n'aurait pas droit à l'existence, puisque sans la valeur l'être ne vaudrait pas la peine d'être vécu ; sans la valeur l'être ne serait que ce qu'il est... La vie ne vaut rien sans les raisons de vivre ; mais que sont des raisons de vivre sans une espérance de vie, sans une vie au moins virtuelle et future ? Or l'être à son tour n'en est pas moins la raison

d'être du *devoir-être*, raison d'être non pas rationnelle ou notionnelle, raison d'être non pas juridique ou idéale, mais vitale. Cette clause de l'effectivité indique elle-même un devoir, le plus impératif de tous les devoirs : si elle n'est pas à proprement parler axiologique ou normative, elle est pourtant drastique, sans être transparente, car elle exprime une exigence d'avènement. Et inversement : la mort accidentelle de quelqu'un au coin de la rue est un stupide incident de parcours dépourvu de toute signification normative, un hasard aveugle comme le sont parfois les accidents de la « circulation » ; et pourtant, cet accident absurde fait peut-être allusion à un mystère qui le sanctifie : il nous oblige à méditer sur le mystère de la destinée.

En vertu de la même réciprocité impénétrable : l'amour dépasse infiniment la polarité de l'être et du non-être — et pourtant l'être est la condition fondamentale de l'amour... qui en est l'épanouissement ; et vice versa : l'amour fou, en dépit des hyperboles, n'a pas la force d'outrepasser la mort. Aimer à en mourir peut avoir deux sens, l'un sublime et l'autre trivial, et l'un de ces deux sens est à l'autre ce qu'est, chez Platon, l'Aphrodite ouranienne par rapport à l'Aphrodite des carrefours. Au sens sublime, le non-être de l'amour, aérien comme l'oxygène, est plutôt sur-être que non-être ; ce non-être qui est sur-être est paradoxalement, incompréhensiblement une vie ; une vie au-delà de l'être ; une vie plus vaste que le ciel étoilé de l'espérance. Et cette vie, en son intensité, est la vie affirmative par excellence. L'amour-passion, transfiguré par la mort si l'on en croit les poètes lyriques et les mystiques, trouverait au sein du suprasensible son accomplissement : glorifié, purifié par la mort, condensé à l'extrême, l'être se volatilise dans le brasier de la tragédie ; l'être se transforme au-dedans en lumière.

— Mais sur le plan de la réalité physique et prosaïque, l'être, en tant qu'il est compact, massif, terreux, est lui-même une espèce de mort : l'être, au sens ontique, est une mort en sursis... Une vie qui est une mort ! Dans ce

renversement paradoxal, dans cette hyperbolique absurdité, on reconnaît le langage du *Phédon* ; l'*Imitation de Jésus-Christ* parlera le même langage. De son vivant, l'être est à la fois alourdi et talonné par la mort virtuelle qu'il porte en lui et qui est son « organe-obstacle ». Le Cantique des cantiques nous dit : « l'amour est fort comme la mort¹⁴... » Notez bien qu'il ne dit pas : l'amour est plus fort que la mort ; car cela impliquerait que l'amour a le pouvoir de nous rendre immortels... L'amour est plus fort que la mort, du moins pneumatiquement et au sens figuré et par manière de dire, mais la mort est littéralement, physiquement, plus forte, infiniment plus forte que l'amour... L'amour et la mort, ils sont plus forts l'un que l'autre ! En fait, vainqueur et vaincu, plus fort et plus faible n'ont pas le même sens dans l'un et l'autre cas, ils n'ont pas le même sens simple et définitif, univoque et unilatéral qu'ils ont à la guerre ou dans les conflits de forces empiriques : victoire dans un camp, et, par suite de l'alternative, défaite pour l'autre camp... Commentant l'ambiguïté extrinsèque, nous avons rencontré le paradoxe d'une *absurde réciprocité de l'être-dans*, paradoxe qui s'inscrit en faux scandaleusement, et si insolemment, contre le principe d'identité. Nous l'appelions le paradoxe de l'englobant-englobé. Car cette réciprocité-là est une contradiction qui se détruit elle-même. Comment l'« axiomatique » morale peut-elle avoir une valeur pour la pensée et légiférer à sa place si c'est par la pensée qu'elle prend un sens ? Et de la même manière : comment la pensée peut-elle être la pensée d'un être pensant-mortel si c'est par la pensée que nous pensons la mort et l'immortalité ? En un mot, comment peut-on être à la fois dedans et dehors ? Ou vice versa : comment peut-on être hors du temps si on est dedans : hors du temps pour le penser, et dedans en vieillissant ? Or on le peut. Plotin avait génialement compris que ce paradoxe est lui-même la réponse puisqu'il est l'énoncé pur et simple du mystère trans-spatial.

Qu'en est-il donc de l'amour ? L'amour (et avec lui le devoir) est à la fois plus faible et plus fort que la mort : plus faible, mais non pas au point

de se jeter dans ses bras, plus fort, mais non pas à l'infini. On est tenté d'invoquer, comme il est d'usage en pareil cas, une sorte de débat « dialectique » où l'amour et la mort s'exalteraient l'un l'autre à *l'envi* : l'amour est menacé par la mort, et plus il est menacé, fustigé par le coup de fouet du péril, plus il est passionné. Telle est l'auction paradoxale qui se fait jour dans le complexe de l'ambivalence ; le danger de mort décuple la ferveur de l'amour, mais la ferveur elle-même, par contrecoup, rend le péril plus aigu et la mort presque inéluctable, en tout cas imminente, puisque l'amant peut mourir d'amour et puisque cet amour peut ainsi se détruire lui-même. Le chiasme de l'amour et de la mort, compliqué par une sorte de rapport en zigzag, fera mieux comprendre comment l'être aimant rebondit ainsi de l'amour à la mort, et puis vice versa de la mort à l'amour. Cette mutualité bizarre ne cesse de faire monter l'enchère. Devrons-nous considérer l'épaisseur de l'être et finalement la mort elle-même comme l'organe-obstacle de l'amour ? — La synthèse conciliatrice, en l'espèce l'interpénétration de l'amour et de l'être, étant surtout une commodité spéculative ou tout simplement un alibi qui nous renvoie à la philosophie de la bonne moyenne et de la bonne conscience, il ne reste, semble-t-il, qu'à se rabattre sur l'idée du tête-à-tête pur et simple : l'être et le devoir, l'être et l'amour s'entrechoquent et s'entre-nient, s'immobilisent l'un l'autre, se tiennent mutuellement en respect, se regardent comme des chiens de faïence : aucun courant dialectique, aucun influx transitif ne passe qui relationnerait les contradictoires. Il ne se passe rien. Situation bloquée ! Cette sorte d'équilibre n'apporte aucune solution à l'insoluble isosthénie de l'amour et de l'être, n'offre aucune issue à la situation stagnante... Ou plutôt si ! il y a une issue, une issue qui est le contraire d'une solution : cette issue est la mort elle-même. Nous disions que la mort et l'amour, renchérissant l'un sur l'autre à qui mieux mieux et à l'envi, sont à l'infini plus forts l'un que l'autre. A l'infini ? Mais non ! Pas à l'infini. Ceci est évidemment faux. Certes l'être humain reprend ces forces en aimant et

retrouve, grâce à l'amour, une plénitude vitale, une jeunesse nouvelle ; mais l'amour ne repousse la date de la mort que jusqu'à une certaine limite : *l'hora incerta* est un maximum indéterminé et pourtant le fait métémpirique qu'il y a un maximum (la « maximalité ») est en lui-même indépassable. L'amour ne nous immunise pas éternellement contre la mort. Et même si l'amour était le plus fort, ce ne serait pas de la même manière que la mort, ni sur le même plan, ni dans le même sens, ni surtout au même moment. L'amour, dès son premier élan, peut bien être le plus fort — presque le plus fort : mais il succombera fatalement à la triste vérité de la vieillesse, à l'incontestable évidence du déclin et, pour finir, à la toute-puissance invincible de la mort ; les lois d'airain de l'être sont inexorables. L'amour, même s'il ralentit le vieillissement, ne nous dispense pas de mourir : le vivant survit, mais au total la vitalité recule, et sa défensive s'établit chaque fois sur un front plus court, en réduisant ses prétentions. Et surtout, pour aimer il faut être. Cette condition-là, qui ressemble fort à une vérité de La Palice, est évidemment la plus générale et la plus nécessaire de toutes les conditions. S'il n'y a plus d'être aimant, plus de sujet substantiel, y aura-t-il encore un amour ? Un amour sans personne pour aimer ? Un amour sans sujet aimant ? Un amour en peine ? En attendant de pouvoir décider comment l'amour *s'accomplit* dans la mort, rappelons du moins que l'amour lui-même *aboutit* à la mort puisqu'on peut mourir d'amour ! Follement, paradoxalement, l'amour lui-même tend vers son propre non-être. Plus fort pour commencer, et en fin de compte plus faible : tel est l'amour ; c'est le temps irréversible de la vie qui fait éclater la contradiction invivable du vainqueur-vaincu et qui montre (sans l'expliquer) comment le couperet du destin tranche en plein élan l'espoir d'une destinée infinie. Plus simplement : le destin aveugle coupe court à la destinée ouverte. Dans la mesure où l'amour prévaut au commencement et la mort à la fin, on ne peut les considérer comme symétriques, ni même comme dissymétriques : symétrie et dissymétrie sont en effet des structures spatiales, et ces

structures n'auraient de sens que si le commencement et la fin étaient donnés ensemble ; or, quand le commencement est donné, la fin n'existe pas encore, et quand la fin est donnée, c'est le commencement, solennité posthume, qui n'existe plus ; le pas-encore et le déjà-plus sont en effet les moments d'un temps irréversible, moments essentiellement incomparables et incommensurables : prétendre que le second est l'inverse du premier, c'est projeter deux âges successifs dans l'ordre de la coexistence et de la simultanéité... Autant dire, sur cette lancée, que la naissance est une mort à l'endroit, et la mort une naissance à l'envers ! Un amour plus fort que la mort, une mort plus faible que l'amour : voilà des manières de parler métaphoriques ; mais l'omnipotence de la mort, à ne considérer que l'empirie prosaïque, est apparemment la vérité littérale. Et non seulement la dernière fois décide de tout, et non seulement la dernière fois est la seule qui compte, mais quand cette dernière fois est la mort, une seule fois suffit : une seule fois, un seul coup, une seule tangence... et tout est fini en un instant et pour toujours ! La première fois sera aussi et *déjà* la dernière, la dernière fois était *encore* la première : première et dernière dans l'éternité et pour toute l'éternité ; non seulement ultime, mais « primultime » ; non seulement définitive, mais « semelfactive ». Toute répétition est ici inutile, voire même contradictoire : car la seule idée qu'on puisse mourir deux fois est en elle-même absurde.

Le tête-à-tête de l'amour et de la mort, du devoir et de la mort, excluant tout réciprocité véritable, nous accule ainsi dans une impasse. Le *de-plus-en-plus* cesse alors d'apparaître comme un signe de vitalité et comme un crescendo passionnel : il n'est qu'un symptôme de fièvre et une auction frénétique ; il achoppe en dernier recours, en ultime instance à la barrière de la mort ; c'est la faillite suprême, la cubulte finale dans le néant. La mort, fatalement, a le dernier mot ; le mot de la fin — c'est le cas de le dire ! — le mot de la fin qui nous ferme incompréhensiblement la bouche et nous bâillonne pour l'éternité. — La mort fait taire d'un seul coup les paroles

d'amour et les impératifs du devoir. Et à jamais. La mort, un point c'est tout ! Ensuite (mais peut-on dire « ensuite » ?), ensuite le silence et le noir, et au bout d'un certain temps l'oubli. Pour le reste... Mais que reste-t-il ? L'écho lui-même apparemment est mort... Le souvenir posthume est submergé par l'océan de la méconnaissance et par les sables de l'indifférence. Serait-elle morte aussi, la vibration mourante du point d'orgue dans lequel le vivant paraissait survivre ?

8. Jusqu'au presque-rien. Le moindre-être.

Puisque l'option morale ne peut être ni tournée par la philosophie statique de la bonne moyenne, ni même résolue par la visée aiguë du juste milieu, ni éludée par la neutralisation mutuelle, interrogeons du moins l'extrémisme ascétique qui va lui, *jusqu'au* bout de la mortification. Car tel est bien le problème : *jusqu'où* l'homme de l'abnégation et de l'altruisme extatique peut-il pousser l'exténuation de son être-propre, au risque de s'abîmer lui-même dans le non-être, et par conséquent d'annihiler l'altruisme lui-même en même temps que l'altruiste ? Comment aller, au péril de sa *vie*, *jusqu'à* l'extrême rebord du *presque-rien*, tout en prenant bien garde de ne pas franchir la limite irréversible qui sépare du rien ce presque-rien ? L'approche asymptotique de la limite, passé laquelle l'être aimant s'anéantirait dans l'amour, grâce à laquelle l'amant coïnciderait extatiquement avec l'aimé par fusion unitive sans avoir le temps de revivre en lui, cette approche mystérieuse et silencieuse, cette approche furtive ne ressemble nullement aux à-peu-près statiques et triviaux de la bonne moyenne. La bonne moyenne ne sait rien de l'esprit de *finesse*... Elle ne connaît que l'arithmétique ! Plus simplement, il conviendrait sans doute de distinguer deux modalités du *presque* : l'*à-peu-près*, dont se contente le sens commun, et l'*approximation* infinie ; celle-ci est l'approche

continue, pour un esprit qui est toujours plus près du but, et en même temps toujours aussi loin ! Par opposition aux tâtonnements grossiers et obtus des droguistes, cette approche-là est surtout un mouvement de l'esprit de finesse : plus léger et plus imperceptible que l'ombre d'une ombre, l'esprit de finesse est un esprit aigu, un esprit *sur-le-point-de* ; il se meut en secret comme par fluxions infinitésimales. Le presque-inexistant encore existant, l'existant déjà presque inexistant, se réfugient par amour dans l'existence minimale ou infinitésimale, c'est-à-dire dans l'existence la moins existante possible ; l'amant se fait petit, le plus petit possible, jusqu'à disparaître, et risque ainsi de ne plus exister du tout... Car c'est un risque à courir ! *L'askèse* n'est donc pas un exercice de tout repos ! Quand l'existant, à force d'humilité amoureuse, est sur le point de devenir tout à fait inexistant, ou du moins *presque* inexistant, ou du moins à *peine* existant, le problème de l'ascétisme va du même coup se volatiliser ; et la catharsis n'aura plus de raison d'être : l'existant est alors en instance de sublimation ! S'il ne s'agissait pas de morale, mais de virtuosité, on dirait que le troisième moyen d'évasion exige un tour de force, ou plus exactement un tour d'adresse. Le jeu avec le danger de mort est un jeu acrobatique. Comme l'intuition s'approche au plus près de la réalité brûlante, et puis, *sur le point d'être* consumée par elle, se retire et prend de la distance, ainsi l'amant fou d'amour, sur le point de se sacrifier, se ressaisit au dernier moment et cède à une sorte d'égoïsme infinitésimal et réussit à survivre. L'amant qui a *failli* mourir pour l'aimée garde de la rive lointaine non pas un souvenir, puisqu'il n'a jamais accosté, mais une confuse réminiscence, puisqu'il a du moins effleuré le rivage ultérieur. L'abnégation tend en quelque sorte asymptotiquement vers le zéro du non-être : ce zéro est la limite des renoncements et l'abnégation devient indiscernable de la nihilisation pure et simple aussitôt que s'est produite la tangence fatidique. Le dernier instant, parce qu'il est la limite de l'humain et du supra-humain, est en effet toujours ambigu ; dans cette amphibolie de

l'ultimité, l'être et l'amour coïncident au paroxysme aigu de leur incandescence. Ce paroxysme est l'éclair foudroyant du sacrifice. *Usque ad mortem* ; ἕως θανάτου¹⁵ : jusqu'à la mort, mais en deçà ; jusqu'à la mort, mais au-delà. Tels sont les deux *jusqu'à*, confondus dans un seul instant, entre lesquels l'amour hésite quand il est sur le point de faire le saut mortel. Jusqu'à la mort, la mort étant exclue ; ou encore : jusqu'au dernier instant, à l'exception de ce dernier instant lui-même — le dernier instant est plutôt l'avant-dernier que le dernier, et même plutôt l'antépénultième que le pénultième ; c'est après coup et au futur antérieur que le dernier soupir s'avère avoir été le dernier, du fait qu'il n'y en aura plus d'autres après celui-là ! Disons mieux : le dernier instant est plutôt extrême que suprême ; l'abnégation de cet altruiste-acrobate est une quasi-abnégation, une abnégation qui réserve quelque chose, garde par devers soi une arrière-pensée, une petite chance de survivre ; le désespéré espère que la Providence a disposé secrètement quelque part un filet invisible pour recevoir le rescapé du saut périlleux, et cet espoir est aussi impalpable que le filet lui-même ; il spéculé peut-être sur le miracle de la dernière chance : au moment de basculer dans le vide il se représente la gloire... presque posthume qui lui reviendrait s'il en réchappait. Oserons-nous dire que dans le sacrifice le plus sincère il y a parfois une espèce de tricherie imperceptible (et si excusable !) et comme une espérance toute pneumatique... Le désespéré ressemble en somme à un acrobate intrépide dont la performance nous fait battre le cœur, mais il n'est ni un martyr, ni un héros : il lui manque pour cela le minuscule intervalle du temps, le supplément d'endurance infinitésimal qui eût fait de son dévouement un sacrifice ; il lui manque de franchir effectivement le seuil de la mort. Le dévouement à autrui est donc un dévouement en deçà de la mort, un dévouement intra-vital, et la volonté qui l'assume reste dans l'immanence. Un dévouement qui s'étend à la totalité de l'existence en excluant toutefois le don suprême, c'est-à-dire en exceptant de la donation le don de sa propre

vie, ce dévouement limite peut être appelé le *sérieux*, et il reste en quelque sorte séculier. Même « total » (presque total !), le dévouement est encore un don partitif, un don qui donne quelque chose en retenant autre chose ; son geste est tout ensemble efférent et afférent — ou, mieux encore : ce qu'il donne se définit par rapport à ce qu'il garde ; comme l'affirmation par rapport au refus, le don empirique est en effet de relief.

Mais un don vraiment total, un don qui ne « donnerait » pas ceci ou cela, tel ou tel avoir déterminé, qui serait bien plutôt un don de tout l'être-propre, offert par l'être lui-même, un don qui serait, à la lettre, un don-de-soi, comment peut-il se concevoir ? Le dernier instant est extrême comme le précédent, et il coïncide avec lui, mais il est en outre l'article suprême ; la décision désespérée qui l'assume n'est pas tant *sérieuse* que *passionnée* ; la contradiction l'habite. Le dévouement qui se dévoue corps et âme jusqu'à la mort inclusivement, il s'appelle le sacrifice. Le sacrifice est une abnégation qui renonce à tout et assume toutes les épreuves, mort comprise. C'est ici que nous guette la monstrueuse, l'implacable, l'absurde logique de l'ascétisme, pour nous harceler de ses scrupules et de ses remords. Tant qu'il vous reste une goutte de sang et un souffle de vie, vous devez transfuser cette goutte et ce souffle dans la vie mourante de votre frère pour le réanimer. Mais si cette goutte est la dernière ? La même question continue de nous obséder : jusqu'où l'altruiste *peut-il, doit-il* aller dans la raréfaction de son être-propre ? La finitude du pouvoir coupe court aveuglément à l'infini du devoir. Moralement je dois aller à l'infini : il n'y a pas de raison morale de s'arrêter. Le sophisme de l'*acervus ruens* sera-t-il notre dernier recours ? Mais physiquement il faut bien s'arrêter avant que la mort ne survienne. A quel moment s'arrêter ? Et pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre ? Les timides et les douillets s'arrêtent plus tôt qu'il n'est nécessaire ; celui qui s'arrête trop tôt, avec une marge trop confortable, et qui est imperceptiblement, invisiblement pressé d'en finir, celui-là n'est pas un altruiste sincère ; et le martyr qui s'arrête trop tard,

c'est-à-dire au-delà (ἐπέπεινα), le martyr emporté par son vertige, a déjà sombré dans la nuit de la « démonique hyperbole » et du tout-autre-ordre. Entre les deux la frontière est une ligne tremblante et infiniment ambiguë ; entre les deux l'extrême bonne volonté, folle d'amour, joue un jeu serré : car la tension est aiguë. Aussi disions-nous que la bonne volonté est passionnée : elle va aussi loin que possible ; mieux, le plus près possible de son propre non-être, autant que ses forces le lui permettent et jusqu'à la limite de ses forces, et en deçà pourtant de cette limite, mais non pas avec l'intention expresse de rester en deçà ; et tout ceci sans qu'on puisse jamais répondre d'une manière univoque à la question *jusqu'où* ? Sa survie est donc une espèce de grâce, ou bien une chance miraculeuse. — Dans les réponses de l'ascétisme à la question *jusqu'où*, la victoire limite de l'amour évoque une gloire lointaine, ou mieux un horizon mystique : nous croyons entrevoir cet horizon au terme d'une exténuation infinie de l'être-propre — exténuation ou, plutôt, sublimation qui aboutit au mystère de l'impalpable ; l'existence en pointillé, à force de s'éteindre dans le presque-rien, finit par disparaître ; le pianissimo n'est plus qu'un chuchotement, et puis il meurt dans le silence ; l'amour, à force d'aimer, spiritualise à l'extrême notre substance ontique ; l'être, par la vertu de l'amour, se fait de plus en plus transparent ; l'amant devient tout entier amour. La prépondérance du devoir sur l'être a elle aussi un sens pneumatique, tout comme la victoire de l'amour. La sublimation débouche non pas sur le néant, mais sur une espérance.

9. Le battement oscillatoire.

Faute de pouvoir cumuler en acte l'être et l'amour sous la forme de la bonne moyenne, il nous restait le blocus dans l'équilibre stationnaire (avec le marasme et la mort pour seule issue) si tant est qu'un blocus soit une

échappatoire ! Et, en fin de compte, notre dernière (avant-dernière) issue était la fuite jusqu'au presque-rien. C'est la solution pénultième ! L'homme qui se réfugie jusque dans l'existence infinitésimale s'en rapproche d'une approche infinie, régulière ou non, rectiligne ou non, mais toujours progressive et orientée ; et cette approche peut durer jusqu'à la fin des temps ! De cette approche, distinguons enfin la quatrième échappatoire : l'évasion sur place. Fuite vers l'horizon, fuite sur place (si l'on ose dire), elles trouvent la solution l'une et l'autre dans le mouvement et dans la temporalité ; cette solution évasive ou cinématique nous permet d'échapper au déchirement ; mais le mouvement vers l'infinitésimal va quelque part : quelque part, certes, dans l'inachevé, quelque part tout de même : c'est un mouvement qui avance, qui a donc une vocation et un horizon ; tandis que le mouvement sur place, lui, ne va nulle part. Ce mouvement sur place est un mouvement de navette, un aller et retour, un va-et-vient qui va de l'un à l'autre et revient de l'autre à l'un, et cela à toute vitesse : car le mouvement est si rapide qu'il évoque, à la limite, l'image d'une vibration. En tant que l'aller et retour, de par son rythme alternatif, implique le retour, il exclut la fuite amoureuse, la fuite mystique dans l'extase du presque-rien ; il s'accomplit dans l'immanence. *L'alternative* de l'amour sans être et de l'être sans amour adopte dans le temps le rythme d'une *alternance* précipitée. Comme cette alternance, dans l'ensemble, équivaut à un cycle, on ne sait par quel bout commencer, par quel bout terminer. Mais, comme il faut bien commencer par quelque chose, prenons pour point de départ l'amour sans être : à chaque instant, frôlant le non-être, l'amant est sur le point de s'annihiler ; mais au moment même où il se dissout dans l'extase de son amoureuse inexistence, au moment où, par identification unitive, il devient un autre que lui-même, au moment où l'amant se perd en l'aimé, à cette minute même l'amant est sur le point se s'épaissir, de s'étoffer ; il prend de l'embonpoint et de la consistance, l'amant. Le presque-rien, qui avait bien failli n'être plus rien et disparaître dans l'anonymat d'un amour

cosmogonique, impalpable comme l'éther, voilà qu'il reprend des forces : le risque qu'il court désormais n'est plus le risque de la perte amoureuse, mais celui de la dégénérescence adipeuse ; le monstre qui le menace s'appelle embourgeoisement. Au terme de ce processus il n'y a plus en effet que l'être sans amour. A partir d'ici le processus se renverse, et le point d'arrivée du précédent devient le point de départ du suivant : le mouvement qui nous ramène de l'être sans amour et menacé d'étouffement à l'amour sans être, est le même processus de volatisation et de raréfaction ascétique dont nous parlions en décrivant la troisième évasion ; l'être, ranimé et déjà sublimé par le souffle de l'amour, devient à son tour un presque-rien — non plus le presque-rien initial qui amorçait la condensation et la dégénérescence, mais le presque-rien terminal qui annonce la gloire de l'amour pneumatique. Parce qu'il est à la fois être et amour, égoïsme ontique et don de soi, l'*être-aimant* ne fait jamais un stage de longue durée ni au pays de l'égoïsme ni au pays de l'abnégation : c'est dans l'instant que l'amour-sans-être vire en être dénué d'amour, dégénère et s'embourgeoise ; et, vice versa, c'est encore dans un seul un instant que la grâce de l'amour nous effleure, d'une touche ou mieux d'une tangence infiniment légère ; et ces deux instants sont un seul et même instant, une seule et même apparition disparaissante, considérée tantôt comme disparition tantôt comme apparition, selon le versant que l'on choisit ; et comme le premier presque-rien n'amorçait aucune décadence irrémédiable, le second n'annonce aucune conversion durable. Tout se passe furtivement et comme dans un éclair, dans cet instant-étincelle qui est soit le clignotement primultime, soit l'émergence du presque-rien ; immédiatement après ou avant la cinquante-neuvième seconde de la cinquante-neuvième minute de la onzième heure (ici, avant et après reviennent au même, coïncident en un même point), la lueur d'amour s'est éteinte-allumée, est disparue-apparue dans l'épaisseur de l'être. C'est assez dire l'instabilité suprême, l'extrême fragilité du superlatif que dans le langage de Fénelon nous appelons le pur

amour. Le pur amour n'est pur que la durée d'un instant, c'est-à-dire hors de toute durée : l'instant d'avant, il était encore impur ; une seconde plus tard il sera déjà et de nouveau impur. Nous tentions d'expliquer le *paradoxe de la neutralisation mutuelle*, celle de l'amour par la mort, celle de la mort par l'amour, et, sur cette lancée, le *paradoxe de l'absurde réciprocité* ; dans ce double paradoxe on retrouverait sans trop de peine le *mystère de l'aséité* : l'être-aimant est *causa sui* en tant qu'amour, effet de soi en tant qu'être. Telle est l'absurde contradiction qui explique l'inexplicable du mouvement et de la liberté. Ce cercle vicieux n'est-il pas libérateur ? Ici encore Bergson serait notre guide. La libération, elle est peut-être au terme de la quatrième évasion, mais non pas certes de la deuxième ; car la deuxième, rappelons-le, est bloquée par la mort, et comme telle, elle est sans doute une échappatoire de misère et un subterfuge ; elle n'est pas une évasion infinie... : dans la vibration de la durée c'est toute la continuité temporelle qui est reconduite à l'infini de chaque instant à l'instant subséquent par le rebondissement de la causalité circulaire. Pétrarque, de « Triomphe » en « Triomphe », nous conduit jusqu'au sixième, le seul qui ne trompe jamais, ne déçoit aucune espérance, le seul qui, après le Jugement, nous apportera une gloire éternelle : après les victoires toutes relatives et provisoires de la finitude, celles de l'amour et de la mort, du temps et des gloires temporelles, voici la victoire des victoires, la victoire ultime et suprême, la victoire souveraine qui est le référentiel de toutes les autres ! Mais nous, ici-bas, nous n'en demandons pas tant. Nous dirions plutôt : il n'y a jamais de victoire définitive, jamais de victoire unilatéralement victorieuse, comme à la guerre ; il n'y a de perpétuel que l'alternance même de la victoire et de la défaite ; et il n'y a donc que des victoires instantanées, scandant une ondulation éternelle ou une éternelle circularité. Ces victoires instantanées sont aussi bien une espèce de miracle à répétition. Après tout, n'est-ce pas la vie elle-même qui est ce miracle continué ? Miraculeusement repêché, et au dernier moment, dans le non-

être de l'amour, miraculeusement ranimé, soustrait par un sauvetage *in extremis* à l'étouffement de l'être sans amour et sans oxygène, l'être-aimant est un continuel miraculé, un rescapé de chaque instant et de chaque fraction de seconde. Deux tropismes contrariés se combattent dans son cœur d'être-aimant : d'abord la tentation de la sédentarité, de la bonne conscience bien contente et du bon sommeil : c'est la part de l'être sans amour. Et puis des qualités qui sont des défauts et que la morale bourgeoise réprouve : c'est la part de l'amour sans être, et cette part est à l'origine de tout ce qui est en nous ambivalent, ambigu et passionnel ; à en croire la Diotime platonicienne, Éros reçoit cet héritage à la fois de Penia, sa mère, en tant qu'elle est vagabonde et mendicante, et de Poros, son père, en tant qu'il est chasseur émérite, marcheur infatigable (ἔτης¹⁶) et aventurier intrépide. L'être-aimant est à tout instant menacé par l'une ou l'autre des deux morts, par l'une ou l'autre des deux asphyxies qui le guettent : tantôt, faute d'être, il meurt d'inanition, tantôt, faute d'amour, il meurt de réplétion ; il est sans cesse sur le point de perdre la moitié de lui-même.

La surenchère sans issue de l'amour et de la mort nous fait penser à un zigzag : mais cette surenchère tourne court. Le battement alternatif qui nous dispense de répondre par oui ou non, de vouloir ou l'un ou l'autre et de choisir de deux choses l'une, dessinerait à son tour comme un graphique en dents de scie : l'alternance vibrante émousse et adoucit l'alternative tranchante. Empêchée par sa finitude d'aller jusqu'au bout de quoi que ce soit, et notamment d'aller jusqu'aux extrêmes, et refusant pourtant de somnoler dans la quiétude d'une bonne moyenne qu'elle a transfigurée en juste milieu, la volonté morale oscille du corporel au spirituel : c'est apparemment tout ce qu'elle peut faire. Les deux obstacles sur lesquels tout à tour elle rebondit, les deux bornes contre lesquelles elle vient buter, les deux extrêmes enfin qui se la renvoient l'un à l'autre mesurent en quelque sorte l'amplitude de son oscillation.

Le caractère métaphorique, et par suite quelque peu esthétisant de cette représentation a sans doute quelque chose de suspect : une analogie n'implique pas nécessairement une prise de position morale. A moins que fuir sur place ne soit « prendre position »... ! Une échappatoire, une perpétuelle dérobade — voilà justement ce qu'on appelle un va-et-vient ! Incapable de se fixer, on dirait que la volonté morale est poursuivie et en quelque sorte traquée par l'incompatibilité des deux contradictoires dont chacun la repousse vers son vis-à-vis ; la volonté prétendument morale est toujours ailleurs, tantôt ici, tantôt là, ici quand on la croit plus loin, et en définitive nulle part et partout, les deux ensemble. *Ubique-nus-quam* ! Mais si le mouvement vibratoire, brouillant les pistes, passant l'estompe sur toute finalité et sur l'intentionnalité en général, était lui-même la seule échappatoire, c'est à juste titre que nous répondrions : on ne peut effacer l'alternative qu'en évacuant la vie morale tout entière ; cette « solution »-là est plutôt une illusion d'ordre psychologique, une façon d'étourdir la conscience : le temps de réaction et le délai imputable à l'inertie ralentissant la formation des images, l'impression précédente s'attarde dans la suivante et la suivante déteint sur les précédentes ; la rapidité même de leur succession donne le change et favorise l'impression de continuité et l'illusion du cumul. Pourtant nous n'avons pas transcendé l'alternative ! Cette pseudo-continuité n'est-elle pas un effet du vertige ? Toutes choses vibrent, dansent et tournoient, comme le monde tournoie autour du derviche et en même temps que lui... Cette fusion des images emportées par le mouvement, fusion qui est censée résoudre les dilemmes moraux, est sans doute une illusion impressionniste, un tour de passe-passe plus ou moins honnête et peut-être même — qui sait ? — un escamotage. La synthèse des couleurs fondues dans la blancheur a du moins une réalité physique qui manque à la synthèse fanstasmatique d'un bien et d'un mal brassés et confondus, par l'effet de la vitesse, dans le tourbillon des qualités. L'à-peu-près qui caractérise la bonne moyenne statique et l'à-peu-près qui résulte de

la mixtion cinématique finissent donc par se confondre. Bergson, dénonçait l'illusion « cinématographique », génératrice de sophismes et de pseudo-problèmes ; sans doute eût-il critiqué les volontés flottantes, les douteuses volontés incapables de se fixer, les volontés qui vont et viennent comme le « volant entre deux raquettes ». Bergson plaidait en toute circonstance pour la rigueur « nominaliste » et pour la particularité univoque vécue dans l'existence concrète et déterminée du perçu. Le mouvement vibratoire n'émousse pas, n'efface pas la polarité qualitative de la bonne et de la mauvaise intention ; bien que cette polarité-là ne soit jamais manichéenne, l'option aiguë transparaît encore à travers le flou de l'ambiguïté ; à travers les fluxions infinitésimales, une volonté s'affirme encore, et cette volonté choisit son camp sans équivoque : la volonté était un esprit de finesse, et l'esprit de finesse est encore une volonté. Tel est sans doute le paradoxe génial du bergsonisme, paradoxe dont la paradoxologie tient à l'impossibilité d'exprimer rationnellement un mystère : au plus intime de la continuité discontinue et de l'ambiguïté inambiguë, c'est en effet le mystère de la temporalité qui se cache. L'oscillation entre l'amour et l'être, entre le devoir et l'être n'est donc ni un simple caprice, ni la marque d'un amateurisme versatile. Étroits sont les défilés où il nous faut louvoyer entre l'amour sans être et l'être sans amour. La marche trébuchante de l'être-aimant dans ce détroit où les contradictoires se le renvoient l'un à l'autre aboutit parfois à une affolante trépidation sur place ; plus souvent peut-être elle laissera deviner les battements d'un tendre cœur. La musique l'exprime dans le tremolo. Cette vibration tremblante, nostalgique, passionnée comme un sanglot, témoigne d'un déchirement tragique qu'on n'a pas le droit de l'utiliser ; ce déchirement saigne en nous dans la contradiction agonique et pantelante des morts d'amour.

10. Faire tenir le plus possible d'amour dans le moins possible d'être.

L'ambiguïté inambiguë de l'exigence morale est donc quatre fois ambiguë : 1° parce qu'elle est à mi-chemin des extrêmes, qu'elle est à la fois l'un et l'autre et qu'elle n'est en même temps ni l'un ni l'autre (*neutra*) ; 2° parce que l'exigence infinie du devoir et les droits imprescriptibles de l'existence se neutralisent mutuellement et restent au point mort dans l'équilibre du marasme ; 3° parce que dans l'ambiguïté infinie l'être opaque, consumé par le feu de l'amour et embrasé par sa lumière, devient de plus en plus diaphane, et ceci à l'infini, sans cesser pourtant d'exister ; 4° parce qu'enfin la volonté, écartelée entre les deux exigences, oscille de l'une à l'autre vertigineusement. Et c'est enfin l'ambiguïté même de ces quatre ambiguïtés qui fait la consistance inconsistante, l'évidence si inévidente, si décevante et pourtant indestructible et à l'infini renaissante de l'impératif moral. Un *modus vivendi* s'établit entre l'agent moral et cette misère intérieure qu'est l'incompatibilité irréductible de l'être et de l'amour. Mais il ne suffit pas de déterminer les conditions morales de ce *modus vivendi* : il reste encore à expliquer l'inexplicable, le fondement métaphysique du malheur d'alternative et la raison d'être d'une telle malédiction. A fortiori il ne suffit pas d'expliquer comment l'*homo duplex*, c'est-à-dire l'*être-aimant*, peut se

transformer tout entier en amour, devenir lui-même tout amour (à condition qu'il le puisse), si l'on ne détermine pas le poids, la portée et les limites de l'obstacle anti-amour. L'être moral est manifestement un être, et en outre l'être moral est moral de par je ne sais quelle intention impalpable, invisible et secrète qui se formule dans son for intérieur nocturnement. Mais la transparence même de ce for intérieur nous permet-elle d'isoler un élément opaque irréductible, incompressible, qu'il faut bien admettre, comme on admet un mal nécessaire et qui est une conséquence fatale de notre finitude ? Ce *moindre mal* serait, selon la forme qu'il revêt, *minimum logique*, *minimum ontique*, *minimum éthique*. Dans l'alternative morale c'est l'amour pour autrui qui est le pôle positif et l'objet de la vocation. Faut-il redire que l'ambition de cet amour est, en droit, illimitée ? Or l'être moral est un être claudicant dont le pouvoir est fini et le devoir infini. Sans jeu de mots : ses fins sont infinies et ses moyens modestes. Pour s'élever jusqu'aux fins sublimes du désintéressement, la volonté altruiste doit gravir avec effort le sentier escarpé des moyens en luttant contre la pesanteur et contre son inertie naturelle. Car elle porte sur ses épaules le lourd fardeau de la naturalité. Cet itinéraire laborieux s'appelle la médiation. L'ascension et le progrès moral ne peuvent donc être ni continus, ni réguliers, ni directs ; ils sont neutralisés et compensés, et même au-delà, par des rechutes et des reculs. Jusqu'ici, confrontant l'être et le devant-être, l'être et l'amour, nous en étions restés à la complication du premier degré, qui est aussi une complication à sens unique : de même que l'ego est le noyau compact ou massif de la rétraction égoïste, ainsi l'être est la partie inerte, opaque, impénétrable de l'être-aimant ; plus ce noyau de notre pesanteur destinale s'avère massif et dense, plus l'être est difficile à manier et à transfigurer ; plus le noyau est opaque, et plus le rayon de lumière traverse difficilement l'écran que cet être sans amour et sans devoir interpose sur sa route. On peut dire que ce résidu irréductible, imperméable au rayonnement amoureux, s'appelle le Mal : ce serait un dépôt, un reliquat ou mieux un

simple déchet ; il n'aurait aucune fonction d'aucune sorte... Plus il y a d'être, moins il y a d'amour : l'amour et l'être, ils sont en raison inverse l'un de l'autre. Mais quand, à la limite, il n'y a plus que l'être sans amour, quand il n'y a plus que l'être à l'état pur, il n'y a même pas d'être en général, du moins pas d'être digne de ce nom ; il n'y a plus qu'un monstre et une repoussante caricature ; il n'y a plus qu'un être informe, immonde, innommable ; un cadavre. Et réciproquement, les extrêmes se rejoignent : si un être absolument privé d'amour n'est même pas un être, un amour sans être n'est même pas un amour ; la troisième évasion nous indiquait le danger : un amour qui se réfugie dans le non-être, ou du moins va jusqu'au presque-rien, cet amour, si sublime soit-il, risque de ne plus aimer du tout. Sommes-nous donc renvoyés à la zone médiane, qui est celle du confort bourgeois et de la sécurité ? Non, il n'y a pas de zone moyenne, non, il n'y a pas de juste milieu. Mais il y a une ligne frontière instable et floue sur laquelle s'établit à force de tâtonnements, de retouches et d'approximations infinitésimales cette relation du maximum au minimum où l'optimisme de Leibniz repérait le point optimum. La détermination de ce point, le tracé de cette ligne résultent d'un débat ; l'esprit de finesse en décide. Certes, on a le droit de dire : moins il y a d'être, plus il y a d'amour ; mais comme d'autre part il ne reste qu'un fantôme d'amour quand il n'y a presque plus d'être, et plus d'amour du tout quand il n'y a plus d'être du tout, on peut se borner à dire : *le plus d'amour possible pour le moins d'être possible...* étant entendu que pour aimer il faut bien se résigner à être ! C'est ainsi qu'on recommande (faute de mieux) : le moins de mots possible pour le plus de sens possible ; le moins de place perdue et le moins de temps perdu qu'il sera possible pour le plus d'âme possible. Et toujours, bien entendu : *autant qu'il est possible ! quam maxime, quam minime* (ὅσον δυνατόν). Le plus possible : ce superlatif relatif est le maximum du maximalisme autorisé par le destin, compte tenu des circonstances et des conditions physiques ou

historiques ; c'est la suprême (relativement suprême !) ressource... Le plus possible, avec la moindre dépense d'être : tel est notre refrain.

Ce qui implique dans tous les cas la pudeur, l'humilité et la sobriété, l'extrême densité spirituelle, et du même coup l'horreur de la jactance et de l'exhibition. Et plus généralement, dans le langage des fins et moyens : un homme qui est un homme, c'est-à-dire un être dérisoirement fini, doit dépenser en moyens le minimum strictement nécessaire à sa fin s'il veut sincèrement réaliser cette fin ; ni plus ni moins : tel est son *mal nécessaire*. Dépenser moins, en lésinant sur les moyens, comme les petits épargnants, ce serait jeter un doute sur l'intention réelle d'aboutir, ce serait confondre sottement la bonne volonté passionnée de la fin avec la thésaurisation des maniaques et des collectionneurs qui, contents de vivre dans le train-train de leur mitoyenneté, finissent par oublier la fin dont les moyens sont les moyens ; hypnotisés par l'angoisse des « frais », ils ne réfléchissent pas au sérieux de leur projet, c'est-à-dire à la fonction de la médiation. Mais dépenser trop en jetant les moyens par la fenêtre pour éblouir les passants, en gaspillant à l'infini des ressources nécessairement finies, en vivant, comme l'homme d'ostentation, dans le luxe et la jactance, ce serait une fausse générosité et une autre forme, particulièrement insidieuse, de mauvaise foi. Il y a donc deux formes inverses de mauvaises volonté, deux façons machiavéliques de chercher l'obstacle : une petite volonté qui est velléité et qui veut la fin sans les moyens, et une volonté qui rêve d'étouffer et de faire oublier la fin sous l'édredon somptueux des moyens ; l'une et l'autre veulent la fin séparée des moyens qui la rendraient possible. Ce qui ne veut pas dire : il y a une sage économie à mi-chemin des économes et des prodigues, comme Aristote nous le suggère ; on pourrait alors concevoir un bon gestionnaire qui perd sagement la tête et dilapide à bon escient ses richesses ; la bonne foi serait à mi-chemin des deux formes inverses de la mauvaise : l'hypocrisie sordide des avarés et la superfluité surabondante et redondante des bluffeurs. La belle symétrie que voilà ! Celui qui s'épanouit

dans la satisfaction de cumuler tous les avantages à la fois est sans doute le plus machiavélique de tous... Alors, à quel saint se vouer, ou de quelle foi se réclamer ? La bonne foi orpheline, abandonnée sur le bord de la route, se sent gagnée par le désespoir. Or il n'y a pas de quoi désespérer ! Pour peu qu'on renonce à mesurer au millimètre le plus court chemin ou à vérifier des deux côtés du zéro, c'est-à-dire de l'innocence diaphane, l'équidistance des deux hypocrisies inverses, pour peu qu'on renonce à peser au milligramme le poids des motifs inversement égoïstes, l'innocente bonne foi retrouve spontanément, infailliblement la *via recta* du plus court chemin. Telle est la bonne volonté que Leibniz appelle « conséquente » : cette volonté, loin de vouloir en principe et platoniquement, veut la fin avec les moyens qui la faciliteront, veut la fin et les moyens conjointement, veut l'une avec les autres d'un seul vouloir indivisible et organique ; cette volonté passionnée est la seule volonté intégralement bonne, et on ne peut plus la distinguer de l'amour. Car l'inspiration amoureuse est une conseillère éloquente autant que persuasive ; elle sait dans tous les cas ce qu'elle a à faire et n'a pas besoin de balances de précision pour s'en assurer.

-
1. Éditions « Je sers », trad. française 1935.
 2. *El Héroe*, VII : « *Excelencia de primero*. »
 3. Ou προσωποληψία : notamment, Rom 2, 11 ; Ja 2, 1.9 ; Ac 10, 34 ; Eph 6, 9 ; Col 3, 25.
 4. Jean-Louis Chrétien nous invite à distinguer une donation vraiment généreuse qui sacrifie son bien le plus précieux et une générosité en quelque sorte indifférente qui, comme la diffusion de la lumière, est rayonnement imperturbable et surabondance, mais ignore la tragédie du sacrifice (« Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de philosophie* 1980, 1. 43. p. 263-277).
 5. *Rép.*, VII, 518 c. Cf. IV, 436 b. Aristote, *Éth. Nie.* IX (le Sérieux).
 6. Cf. notamment Syméon « le Nouveau Théologien », in *Petite Philocalie de la prière du cœur*, éd. J. Gouillard, *Cahier du Sud*, p. 173-174 et p. 118, 136.
 7. *Rép.*, VI, 509 b.

8. *Enn.*, I, 7, 1 : ἐπέκεινα τῶν ὄντων,... οὐσίας,... ἐνεργείας,... νοῦ,... νοήσεως.
Cf. 1, 6, 9 et VI, 8, 14.
9. *Enn.*, I, 8, 2.
10. *Petite Philocalie*, p. 174.
11. 265 a.
12. 244 a.
13. Ap. 3.16.
14. Cant. 8, 6.
15. Mt 26, 38 ; Mc 14, 34 ; Pascal. « Mystère de Jésus » (*Pensées*, VII, 553) : Nuit de Gethsémani.
16. *Banq.*, 203 d.

CHAPITRE III

Le moindre mal et le tragique de la contradiction

1. L'élan et le tremplin. Rebondissement. L'effet de relief. Positivité de la négation.

Jusqu'ici le rapport inverse de l'être et de l'amour nous apparaît comme une complication relativement simple ; une complication sans exposant. Les hommes sont parfaitement adaptés à cette complication. Ce qui le prouve, c'est, dans la dimension verticale, le paradoxe le plus courant de l'expérience quotidienne et de la mécanique : descendre provisoirement pour remonter, tomber pour s'élever plus haut, plus vite et d'un envol plus puissant. Telle est la loi de la contre-pesanteur, qui ressemble à une lévitation et n'est pourtant nullement un miracle. L'être-aimant semble rebondir sur le tremplin de l'antithèse, ou plus exactement, selon les paroles de Diotime¹, prend appui en cours d'ascension sur les échelons inférieurs (ἐπαναβασμοί), que le sixième livre de la *République* appelle « hypothèses » (ὑποθέσεις), pour ensuite, de degré en degré ou d'hypothèse en hypothèse, se hisser jusqu'au principe anhypothétique de toutes choses (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου). Par cette raison même le mot

clef de la dialectique chez Platon est ὄρμη, l'élán. La chute libre n'a certes ni élan ni intention ; mais l'ingénieur est capable de la récupérer, de la dévier artificiellement vers la hauteur en utilisant les ruses de la machinerie et des dispositifs techniques ; le tremplin, le levier, l'effet de bascule sont des instruments les plus simples de cette ingéniosité. Ἐπιβάσεις καὶ ὄρμαί !, comme à la fin du sixième livre de la *République* chez Platon, ou ἐπίβαθρα, comme dans le traité du Beau chez Plotin². Quand il s'agit de l'envol dialectique, le mouvement vers la profondeur donne une impulsion plus énergique et un ressort plus puissant à l'élán vers la hauteur : les deux mouvements *quoique* étant de sens contraire, ou plutôt : *justement parce qu'ils* sont de sens contraire ! forment une seule action amphibolique et répondent à la même intention. Le paradoxe le moins étonnant s'exprime ici sous sa forme la plus contrariante ! D'une certaine manière, le mouvement ascensionnel était impliqué en puissance dans le mouvement inverse qui, paradoxalement, nous invite à prendre appui sur un marchepied et à faire pression sur le degré inférieur... Et pourtant, le mouvement vers le bas n'est ni virtuellement contenu, ni analytiquement inclus dans le mouvement ascensionnel puisque, en apparence du moins, il le dément, le contrarie et même le contredit ; et il ne le confirme pas non plus, puisque, en apparence du moins, il l'infirme ; à proprement parler, il ne le compense même pas, ni ne vient en déduction de sa force ascensionnelle. Le recul et la pesanteur étaient les conditions paradoxales de l'élán qu'ils semblent démentir, mais l'élán, pour s'élancer ou s'élever, pour s'arracher à l'inertie et à la chute, a besoin en outre d'un supplément de force. Le dynamisme et l'élasticité de l'élán se lisent malgré tout, et d'une lecture presque immédiate qui est à peine une interprétation, dans l'apparence elle-même. L'élán, sur le point de s'élancer, l'élán prêt à bondir, ramassé sur lui-même, retenant son souffle, le cœur battant, l'élán concentré dans une espèce de recueillement vide de toute pensée et tendu vers un avenir imminent vide de tout présent adhère-t-il encore à la matière et aux muscles, ou a-t-il déjà pris son vol ? Une chose

est certaine : il ne tient plus au corps que par un fil, mais, malgré ce fil délicat, il est solidement amarré dans l'immanence ; il plonge ses racines au plus profond de notre naturalité ; il se cache, invisible, au centre de cette matière qui le porte et le propulse. L'élan est indissociable de la matière où il prend naissance : la matière le retient, l'alourdit et l'entrave, mais en même temps et *par là même* lui sert de point d'appui ou de repoussoir. Le corps est donc à la fois le souci de l'élan et le fondement de sa confiance. Ce mélange de souci et de confiance, on nous permettra peut-être de l'appeler le Sérieux.

Le rebondissement, l'effet de relief, la positivité de la négation — ce ne sont que métaphores ou manières de parler : les métaphores et la manière de parler, elles transposent dans une autre langue le problème moral du moindre mal. La balle qui rebondit sur le terrain et retombe aussitôt semble dire non à la pesanteur, mais ce refus n'a aucune intention, hormis, indirectement, l'intention du joueur qui veut gagner sa partie ; et surtout ce refus n'a pas duré plus d'un instant ; ce refus sans conséquence ni retentissement est tout le contraire d'un miracle ; ce bond n'est en rien surnaturel. Et, d'autre part, le champion, prenant son élan sur le tremplin, ne voit pas au-delà de la réussite ponctuelle : il lui suffit de remporter une victoire instantanée, de battre un record sans lendemain. Le rebondissement est tout entier élan, mais il manque de pérennité ! Et à l'inverse : l'effet de relief, telle une scène lapidaire, semble éterniser ou pérenniser un contraste, mais, en première apparence, il n'a pas d'élan. La contre-pesanteur qui fait toute l'élasticité de l'élan est certes comparable à un effet de relief. Mais comparable seulement ! Car l'effet de relief est précisément un *effet*, en l'espèce un effet « stéréoscopique », un contraste optique immobilisé dans l'espace, qui s'accroît grâce au clair-obscur et dans l'antithèse des rayons et des ombres ; même l'opposition manichéenne du Bien et du Mal, de la lumière et des ténèbres, est encore une opposition statique : le périodisme de ces vicissitudes ainsi que l'alternance régulière du jour et de la nuit

tournent, finalement, au tête-à-tête — tête-à-tête où deux principes symétriques et prédonnés sont confrontés l'un avec l'autre. Cette alternative-là n'est-elle pas plutôt une catégorie esthétique qu'une option morale ? Mais surtout l'effet de relief, en ce qu'il a parfois de sensationnel, est essentiellement un spectacle, un spectacle exemplaire et souvent normatif, un spectacle pour spectateurs éblouis ou émerveillés. La seule présence d'un tiers, l'intrusion indiscrete du témoin, et a fortiori le regard des spectateurs, renforcé par des jumelles, condamnent l'innocence à la relégation. L'innocence est envoyée en exil. Ou mieux l'innocence, bannie sur place, commence elle-même à poser pour la galerie ; à partir de l'effet, tout devient théâtre et mise en scène ; tout est faussé ; l'exhibition dégénère en ostentation et en faux-monnayage. Les spectateurs applaudissent le spectacle intemporel du manichéisme !

La négation elle-même est à sa manière un effet de relief, en raison de la fonction pédagogique et souvent même polémique qui lui est dévolue : par exemple elle redresse une erreur... Mais l'élan est alors tellement court, tellement condensé, tellement immédiat qu'on le sent à peine. Ce n'est pas un hasard si la dialectique de la négation est mise en lumière par Bergson dans *l'Évolution créatrice*. A deux reprises, et traitant de ces problèmes en dehors de tout dogmatisme systématique, Bergson élucide le rapport paradoxal, ambigu et même contradictoire de l'« énergie spirituelle » avec la matière : à propos de l'élan vital et à partir de l'organe visuel. L'élan vital, rebondissant sur le tremplin de la matière, fait jaillir en tous sens la gerbe des espèces divergentes, et transcende la disjonction de l'Un et du pluriel. La « marche à la vision », canalisée par le nerf optique et par l'organe visuel en général, est à la fois limitée et rendue possible : un champ, une portée, autant de déterminations qui sont après tout des négations et sans lesquelles la vue, paradoxalement, ne serait pas clairvoyante ; c'est en nous inspirant de Bergson et de ses intuitions déroutantes que nous donnons un sens au non-sens de l'organe-obstacle.

Qu'en est-il maintenant de la négation ? Bergson nous explique que la négation est un « jugement sur un jugement », ou comme nous préférons dire, un jugement avec exposant, un jugement à la deuxième puissance. Une proposition absurdemment affirmative est sous-entendue dans la négation, mais elle est rejetée séance tenante : c'était une allusion, à peine une insinuation ; pourtant la forme indirecte de cette affirmation négative, qui a des rapports avec le langage de la pudeur, projette sur la vérité une lumière plus frappante, un éclairage plus heurté. L'ombre de la négation n'est-elle pas elle-même un effet de relief ? C'est ainsi que nos refus sont indirectement révélateurs de nos options. Toutefois, comme nous le montrions en passant de la négation au refus moral, le *non* du refus a une charge passionnelle plus grande, une « positivité négative » plus intense que le *ne... pas* purement formel et logique de la négation, car celle-ci nie sans refuser ; la négation *dit que ne pas*, mais le monosyllabe du refus rejette et vomit, un point c'est tout ; absolument et sans restrictions, sans spécifier ni le délai ni le degré, ni le *en-tant-que (quatenus)*. Si le refus est souvent agressif au point de se confondre avec un acte de belligérance, si le refus est une prise de position dramatique et militante, parfois un événement historique qui est arrivé pour de bon, la négation, alors même qu'elle est tacitement polémique, garde toujours un caractère spéculatif, platonique et en quelque sorte notionnel. Toute négation est à sa manière et indirectement une sorte de vague détermination, une détermination naissante ; une détermination ouverte ; une détermination indéterminée. C'est à la limite de toutes les négations, et par conséquent à l'infini, comme dans la théologie négative, que la détermination équivoque cernée par les refus deviendrait univoque... presque univoque !

L'élan qui nous soulève au-dessus de nous-mêmes, vers l'oubli de nous-mêmes, vers l'abnégation, vers l'altruisme et vers l'amour prend obligatoirement appui sur l'être-propre, pour le transcender. Tel est le premier degré, ou mieux le premier exposant de la complication ; ou plus

précisément encore : telle est la complication à la deuxième puissance, celle qui est, comme le jugement sur un jugement, complication de la simplicité. Ici la négativité de la négation n'est pas un simple fatras grammatical, le bourgeonnement d'une rhétorique encombrante qui fait du volume et occupe la place du sens, comme les circonlocutions des précieuses : ici mon corps est à l'origine d'un drame ! Le corps pesant avec son égoïsme, sa gloutonnerie et ses instincts n'est pas un fardeau dispensable, l'occasion d'une corvée oiseuse dont l'amour se serait chargé de gaieté de cœur alors qu'il eût pu en faire l'économie. Si la naturalité était pour l'être-aimant cette surcharge gratuite et somme toute extra-vitale, l'ascétisme, qui nous en débarrasse, serait une besogne expéditive, un peu frivole et presque amusante. Comment *s'en débarrasser* ? Ce mot dédaigneux, ἀπαλλάττεσθαι, revient très souvent dans le *Phédon*. Comment délivrer l'oiseau moral pour qu'il s'envole à tire d'aile vers la hauteur ? Ou, avec d'autres images : il suffirait de jeter par-dessus bord tout le paquet avec tout ce qu'il contient, concupiscence, gourmandise, amour-propre, vanité, sans inventorier ni trier quoi que ce soit ; on ne prendrait même pas le temps d'ouvrir, on ne se donnerait même pas la peine de dénouer la ficelle... Bon débarras ! Adieu, les soucis ! Le voyageur sans bagages, débarrassé non seulement de son avoir, mais de son être lui-même, serait vraiment impondérable et aérien, léger comme est l'amour. Or cette ablation de tout l'être fait mal ! Est-ce même une ablation ? L'ablation est toujours partitive : elle retranche quelque chose et laisse le reste. Celui qui est *indivisément* âme et corps, et qui est non seulement privé de son avoir et de ses propriétés, mais mutilé dans sa chair, celui-là souffre et saigne ; or l'être-aimant qui est *indivisiblement* être et amour, et qui est non seulement amputé dans sa chair, mais incompréhensiblement privé de son être total... de quel nom appellerons-nous sa souffrance ? Cette chimère s'appelle l'angélisme ; mais on l'appellerait aussi bien extrémisme ou purisme. Or la chimère ne prétend pas au sérieux. Dans ce monde de relativité, de

mitoyenneté, d'intermédialité où sont réunies pour l'être mixte que nous sommes toutes les conditions de la vie, le poids inerte et aveugle peut du même coup servir de lest : c'est le même poids, mais il donne l'élan nécessaire pour nous permettre de monter. Montrons comment ce paradoxe s'applique à l'ambiguïté morale. L'ego de l'égoïsme est la lourde pierre que l'altruisme doit soulever ; l'être de l'être-aimant est le pesant fardeau que l'amour doit traîner et qui grève l'élan de sa « lévitation ». Mais c'est là une manière bien simple, et même simpliste de s'exprimer. S'il n'y avait pas de lourde pierre, il n'y aurait pas d'altruisme en général ; s'il n'y avait pas de montagne infranchissable à soulever, il n'y aurait pas de foi ; et s'il n'y avait pas de pesant fardeau, il n'y aurait pas d'amour du tout. Sans ce fardeau qui nous fait gémir de lassitude et pleurer de découragement, l'amour et l'espérance auraient depuis longtemps déserté les vallées de l'existence terrestre. Kant le disait déjà : dans le vide de la cloche pneumatique l'oiseau tombe foudroyé... Et, de même : si le monde est vide de toute atmosphère, de tout obstacle à surmonter, de tout problème à résoudre, l'amour devient une buée inconsistante qui se désagrège et s'évapore dans l'espace. L'amour, fragile comme l'oiseau, mais infiniment plus encore, ne pourrait vivre sans la pression des obstacles qui l'empêchent de respirer et d'aimer. L'organe-obstacle, le voilà.

2. L'un après l'autre. Médiation.

La douleur.

Le rebondissement et l'élan, l'effet de relief, la positivité de la négation... Qu'est-ce à dire ? Si nos analyses avaient pour résultat d'appliquer au problème moral des concepts tels que la médiation ou le moindre mal, nous serions décidément passés à côté de ce problème. Rien de ce qui est conceptuel ou dialectique ne concerne ni n'apaise l'inquiétude

morale. Sur la déchirure morale, les pouvoirs de la synthèse conciliatrice et cicatrisante restent sans effet. La philautie, la naturalité ou, comme on disait au temps de la controverse du « pur amour », la concupiscence nous détournent de l'altruisme, en même temps qu'à certains égards elles le conditionnent, parfois même exaltent l'amour désintéressé. Qu'à cela ne tienne ! Dans la médiation discursive il y a le principe de la temporalité, qui arrange tout. Les contradictoires refusent de coexister, et on ne peut même pas les penser ensemble : ils se battent entre eux, comme des conjoints incompatibles, jusqu'à ce que l'un ait nihilisé l'autre. Mais ils peuvent se succéder ! L'un d'abord, l'autre ensuite ; ou bien : tantôt l'un, tantôt l'autre... L'homme est parfaitement adapté à ce régime. C'est la ruse du temps ! L'alternance, aussi bien que la temporalité rectiligne, permet en diluant la contradiction d'éviter le blocage et l'immobilisation totale. Tout est question de moment : la sensualité nous entraîne vers le bas à un moment donné, l'amour s'arrache à cette pesanteur à un autre moment... Ne parlions-nous pas nous-même *d'échappatoires* ? Quant à l'élasticité ou détente instantanée de l'amour, elle doit son énergie explosive à ces deux forces irrésistibles qui se rencontrent l'une l'autre et en même temps se repoussent l'une l'autre : l'être de l'ego tire vers le bas, l'amour impatient de décoller, projeté sur son tremplin, catapulté par la résistance même de l'instinct, nous entraîne vers autrui. Non seulement le temps résout la contradiction, mais il en est la solution continuée. Tourner la contradiction du dilemme insoluble, après quoi prendre la tangente de la succession et s'échapper ainsi du cul-de-sac — ce sont là surtout des ruses de guerre, et ces ruses annoncent l'oblique et ingénieuse sagacité plutôt que le courage frontal du sacrifice et de la mort. Graciân, destinant ses aphorismes à l'usage des courtisans et des diplomates, aurait pu écrire un manuel de l'évasion... si l'évasion n'exigeait pas elle-même le courage d'affronter, autant et plus que l'art de biaiser. Quoi qu'il en soit, la patience, la prudence et la précaution sont les vertus les plus souvent recommandées par le subtil

jésuite à l'homme de cour, et même à l'homme de guerre : la patience, d'abord, parce qu'elle est l'art d'attendre à bon escient, et d'un seul mot la *temporisation* qui utilise au mieux la machine du temps. La loi d'airain du destin nous a concédé le délai, *mora*. Celui qui se sert du délai, qui s'engouffre dans le délai, est déjà sorti de l'impasse : il verra peut-être la fin de l'hiver. Qu'on nous permette de citer l'admirable maxime 55 de l'*Oracle manuel* : « Il faut traverser la vaste carrière du temps pour arriver au centre de l'occasion. Un temporisement raisonnable mûrit les secrets et les résolutions. La béquille du temps fait plus de besogne que la massue de fer d'Hercule. Dieu même, quand il nous punit, ne se sert pas du bâton, mais de la saison... La fortune même récompense avec usure ceux qui ont la patience de l'attendre. » Benito Pelegrin, qui nous propose un nouveau classement des Aphorismes³, n'a pas tort de commencer par le thème « de la fin et des moyens », et puis de grouper en bonne place les maximes relatives à la problématique de l'adaptation et de l'opportunisme. Il est vrai que dans ce monde ataxique et décousu qui est le monde de la belligérance universelle, les humains ne peuvent accéder d'un seul coup à l'harmonie idéale : pourtant, malgré les conflits et les déchirements, malgré l'antithèse, le bilan de la médiation s'avère positif dans son ensemble. La médiation, au total, va du moins quelque part. La médiation n'est pas une temporalité amorphe et invertébrée qui irait à la dérive : elle est, au contraire, expressément réglée, articulée et même structurée en vue d'une certaine fin. Elle se distingue en cela de la temporalité nue qui, elle, ne va nulle part, sinon jusqu'à la mort, jusqu'à la fin des temps ou jusqu'au marasme universel. Selon qu'on envisage la médiation sous son aspect exotérique ou dans son sens ésotérique — autrement dit : selon que l'on considère les obstacles accumulés et le temps perdu, ou qu'on envisage le sens général de la médiation —, on se sent porté au pessimisme ou encouragé à poursuivre dans la voie de l'optimisme. *Les barricades barrent la rue et frayent la voie*, pouvait-on lire en 1968 sur les murs du quartier Latin ; cette voie n'est

certes pas une autoroute rectiligne reliant un point à un autre... Et, ailleurs, sur une affiche où l'on distingue, avec la signature de Cremonini, un enchevêtrement inextricable de ferraille, de pavés, de voitures renversées et de débris amoncelés, des mots insolents s'étalent : « Contre les sens interdits : les rues du possible. » Ce chaos infranchissable est peut-être une promesse et un espoir ; ce pessimisme, en dernière analyse, est optimiste. Dans le seul mot de médiation une rassurante finalité est déjà sous-entendue : les moyens sont une allusion à la fin, et ils ne sont des moyens que par rapport à cette dernière ; ils appellent le but, ils le montrent du doigt ; comme les flèches indicatrices, ils indiquent la bonne direction, la direction *vers*. Il n'y a donc pas de raison de s'émerveiller si le pèlerin de la médiation s'engage d'un bon pied, avec entrain, bonne humeur et bonne conscience, sur ce chemin rocailleux où il bute à chaque pas. Quelque chose à faire, un effort déterminé à accomplir, un itinéraire déterminé à parcourir : les conditions de la vocation et de la bonne conscience sont ici réunies. La bénédiction du terme ultime — lequel, pourtant, n'existe pas encore — se propage par rétroaction à tout ce qui la précède ou la prépare. Bergson appellerait peut-être cette propagation la marche rétrograde du sens. La fin justifie les moyens... Mais les moyens à leur tour étaient déjà normatifs : ils présagent la fin et anticipent sur elle. Et plus généralement : le « moindre mal » lui-même, dans l'ordre du relatif, est encore optimiste... Relativement optimiste ! Ce n'est donc pas un hasard si la *Théodicée* de Leibniz fait un tel usage de ce concept. Le mal de l'être est un mal, mais (l'accent est ici sur l'adjectif), c'est le *moindre* ; le plus petit possible, compte tenu des circonstances et des incompatibles ou impossibles ; exactement au sens où la ligne brisée, dans un milieu donné (un milieu réfringent), est encore la voie relativement la plus courte, la ligne la plus courte possible ; la réfraction de la lumière démontre ainsi que les solutions de l'économie divine sont relativement les meilleures. A défaut d'excellence ou de perfection, le « moindre mal » nous suggère

négativement, indirectement et presque timidement — et nous allions dire : pudiquement — ce qu'on pouvait espérer de mieux. Et de même : la succession temporelle ne peut faire que la contradiction soit nulle et non avenue, mais *du moins* (encore et toujours la relativité concessive du moindre mal !) elle la rend viable et coulante, elle la « fait passer » ; elle ajourne la crise, le rejet, la déflagration. Le temps est en beaucoup de circonstances le moindre mal... si tant est qu'on puisse associer l'excellence, ou du moins l'exemplarité, avec la modestie d'un moindre mal qui a renoncé à toute prétention. Le temps exprime notre adaptation à ce monde de misère. L'interjection résignative *hélas !* fait place dans le cœur de l'homme à un *malgré* concessif où la résignation s'est faite consolation.

Il faut l'avouer, pourtant, le pèlerin de l'aventure morale n'avance pas dans la lumière, il marche dans la nuit sans savoir où il va, toujours sur le point de désespérer, de renoncer, de tout abandonner... L'« aventure » morale n'est pas un sport, ni même du tout une aventure, fût-ce une dangereuse aventure ! Ce serait trop facile ! Ce serait un amusement ! L'aventurier de cette aventure n'est pas un alpiniste qui mesure avec fierté le chemin déjà parcouru et la hauteur déjà atteinte, et il n'est pas non plus le gai compagnon qui chante sur la route... L'inquiétude morale est une inquiétude amère ; elle ne se retourne jamais pour contempler le panorama de ses propres performances ; l'innocence n'écoute pas les contes bleus du travail sanctifiant : elle reste esseulée et orpheline dans son effort sans rémission ni récompense.

Faut-il penser que la douleur, si elle vient à corser l'effort de la médiation, rendra notre innocence plus innocente ? La douleur, c'est en général l'innocence obligatoire. Un homme qui souffre sincèrement, dans sa chair et dans son âme, ne songe guère ordinairement à sa grande représentation théâtrale quotidienne, et oublie, au moins momentanément, de poser pour la galerie de ses admirateurs. C'est dire que la douleur dont on souffre réellement, si elle est un mal nécessaire, est d'une nécessité

moins convaincante que toute autre forme de moindre mal ou de médiation. On s'y résigne plus difficilement. Ou bien on ne s'y adapte jamais tout à fait. — Est-ce à dire que la douleur soit nécessairement l'enfer ? qu'il n'y ait pas de souffrance sincère en dehors de la malédiction du désespoir ? Généralement l'homme en proie aux affres de la souffrance n'a rien de plus pressé que de restaurer au-devant de lui-même un très humble avenir, une finalité, une petite raison d'espérer, si vague soit-elle, une incroyable téléologie et un sens rassurant. La douleur récupérée, survolée dans les grands synopses du dialecticien, devient une *épreuve*. L'ascétique du *Gorgias*, comme chacun sait, recommandait déjà le *brûler-couper*, καίειν τέμνειν, c'est-à-dire le cautère philosophique et le bistouri philosophique. La douleur chirurgicale est une douleur aiguë et lancinante puisqu'elle brûle et blesse ; mais ses instruments ne sont pas des instruments de torture : comme les flèches d'amour dont parle saint Jean de la Croix, qui font apparaître le sang, elle a en quelque sorte des pouvoirs purifiants et rédempteurs. Cette ambivalence est reconnaissable dans les récits consacrés à la mort de Socrate : la ciguë que le bourreau apporte au sage n'est pas une boisson suave ; mais à sa manière ce poison est un médicament ; l'amère potion est aussi un remède : elle servira à délier les liens de l'âme et du corps, et ainsi à guérir cette espèce de maladie originelle qu'est la symbiose psychosomatique. La douleur est certes un événement vécu et irréductible qui s'ajoute à la médiation et qui est en cela d'essence irrationnelle. Pourtant la douleur elle-même est récupérable à titre d'épreuve ou de *moment*, c'est-à-dire comme chaînon dans un enchaînement nécessaire et bénéfique, en un mot comme mal nécessaire. A partir du jour où l'on a pris conscience de cette récupérabilité, il n'est pas trop difficile de « se faire une raison ». Ce présent de la douleur, qui semble éternel et absolu, n'aura qu'un temps : à la lumière de la surconscience, la douleur n'est plus qu'un épisode et un petit détour supplémentaire sur le chemin de la médiation ; la douleur fait partie du processus général appelé

guérison. L'enfer est le lieu inconcevable de la souffrance éternelle, souffrance infinie, monstrueuse qui est éthiquement injuste et imméritée, qui est donc au-delà de tout châtement, et qui frappe les damnés ; et c'est au purgatoire que la tradition a localisé le stage provisoire non pas des damnés, mais des condamnés, condamnés à la douleur temporaire du châtement. Elle nous dit, cette petite souffrance dosée et modulée : attendez et prenez votre mal en patience, puisque rien n'est définitivement perdu. La synthèse médiatrice, la douleur médicatrice, le délai enfin gardent ici toutes leurs vertus cicatrisantes et thérapeutiques. Dans le monde de l'action le *plus-jamais* est un non-sens : car, interrompant la reconduction et l'enchaînement des causes et des effets, il déboucherait sur un vide absurde.

La philosophie apophasique du paradoxe moral n'en finit jamais avec ses négations. La médiation, disions-nous, n'est en rien paradoxologique : la fonction quasi rationnelle de la temporalité médiatrice est précisément de séparer l'un de l'autre les contradictoires ; les contradictoires, transformés en moments successifs dans la fluidité du devenir, se relayent au lieu de se déchirer l'un l'autre ; ils comparaîtront l'un après l'autre, chacun en son temps et à son heure, et c'est la plus élégante, la plus ingénieuse, la plus pacifique des solutions. L'antagonisme est éludé ! Puisque l'*homo duplex* est décidément double et en quelque sorte amphibie, il pourra se consacrer alternativement à son corps et au soin de son âme. L'alternance est vraiment un régime : régularité du rythme, équité et simplicité du périodisme, tout facilite pour l'homme l'adaptation à cette vicissitude exemplaire. Heureux l'homme de la bonne conscience ! Il consacre ses jours ouvrables aux besognes d'un égoïsme bien entendu, ses dimanches et jours de fête aux œuvres pies et aux mendiants ; elle règne, cette heureuse bonne conscience, sur un temps harmonieusement aménagé où deux horaires successifs sont réservés, l'un aux exercices du corps, l'autre à la charité. Les moyens peuvent démentir temporairement la fin, suspendre son avènement, la mettre en vacances : du moment qu'il s'agit d'une succession discursive, la

contradiction est désamorcée ; la collision est devenue inoffensive. Nous aurons la conscience en repos. Mais on peut d'abord se demander si une conscience en repos, et qui a évacué toute angoisse, toute inquiétude morale, n'est pas au contraire pourrie déjà par la complaisance... D'autre part, l'amour pour autrui n'admet, en principe, aucun partage. Rappelons ce qui a été dit sur le totalitarisme, l'extrémisme, le maximalisme de l'exigence morale : l'idée de se réserver à soi-même et seulement à soi-même, et pour son propre perfectionnement personnel, et sous prétexte d'égalité, la moitié du labeur et du temps et des exercices ascétiques prétendument nécessaires à l'amélioration morale du genre humain, cette idée est en elle-même dérisoire. Que dis-je ? — la simple velléité de détourner, au profit de mon salut et de mon âme immortelle, un instant infinitésimal de mon zèle moral est une escroquerie doublée d'une intolérable hypocrisie. L'abnégation vomit ces aménagements temporels ; elle ne supporte pas la sordidité d'une trop ingénieuse économie ; elle ne veut pas succéder dans la même « grille » au réveil musculaire et au quart d'heure diététique ; elle veut toute la place ; elle veut la totalité de notre temps et de notre vie... L'intolérante superlativité, le *nec plus ultra*, voilà son credo et sa loi ! Les mots de Platon et de l'Écriture si souvent commentés, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, ἐξ ὅλης τῆς οὐνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος⁴, reviennent d'eux-mêmes sous notre plume ; qu'il s'agisse de force, d'intellection ou d'amour, un seul mot, un mot obsédant revient sans cesse comme un refrain dans ces exhortations : le mot ὅλον. De toutes tes forces, de toute ta compréhension, de tout ton cœur. Et même, ce qui est plus surprenant, de toute ta pensée, ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου⁵ — comme s'il importait aussi que la pensée de l'autre et la tendre sollicitude pour l'autre reparussent inlassablement dans les moindres détours du raisonnement et de la médiation, comme s'il fallait qu'un même souci fidèle habitât toutes les allées et venues de la pensée discursive et dialectique. En un mot, qui dit tout : *de toute ton âme !* Tout

partout et tout le temps. Ce mot, d'un seul coup et en une fois, déprécie tout programme, balaye tout horaire, subalterne dosage et posologie. Les catégories sont mises au rancart. *Tout ou rien !* Après cela, tout est dit.

Le déchiffrement de la médiation, de ses détours et de ses ruses, de ses crochets et de ses feintes, si on en attend des lumières sur le problème moral, ne peut qu'être l'occasion des plus graves malentendus et des plus amères déceptions. Non que l'amour, pour arriver à ses fins et mener à bien ses entreprises, ne doive ourdir des complots, monter des machines, combiner des stratagèmes : l'idée des ruses d'amour et d'un amour masqué, d'un amour protéen, expert en déguisements et travestis, toujours en train de tramer quelque nouvel expédient, αεί τινας πλέκων μηχανάς⁶ appartenait déjà au mythe de l'Éros platonicien. Poros, comme on sait, est le nom que Diotime donne au père d'Éros ; et Πόρος signifie *passage* et *voie de communication*. D'où l'on peut conclure que la médiation n'a pas de secrets pour un amour capable de s'insinuer dans les intrigues les plus retorses, de se couler dans les situations les plus complexes, de relationner chaque être avec tous les êtres. Mais un amour trop ingénieux et un peu intrigant est encore plus étranger au véritable amour que la médiation elle-même. C'est que l'amour fils de Poros est surtout un amour possessif et captatif ; son but est la conquête d'une femme, l'ambition de lui plaire ; il ne recule pas, à cette fin, devant les menées les plus suspectes. Le séducteur est un virtuose à sa manière, virtuose, comme dirait Jean Maurel, de la filouterie galante et des manigances en tous genres. La stratégie artificieuse d'Éros ressemble parfois à celle de l'ironie, et elle emploie les mêmes armes : la litote, les œillades, les variétés innombrables de l'allusion et de la simulation ; l'amour fait semblant de s'éloigner pour mieux se rapprocher, comme l'athlète recule pour prendre son élan... mais aussi comme le fort veut paraître faible ! L'amour s'exprime *a contrario*. Cette feinte n'est-elle pas l'ABC de la paradoxologie amoureuse ? L'amoureux ne feint-il pas l'indifférence ? Les manœuvres sont le manège ordinaire et la tactique

triviale de la coquetterie ; elles ne parlent pas la langue mystérieuse de l'amour : elles parlent un langage hermétique relativement facile à interpréter, et par conséquent cousu de fil blanc, puisqu'elles nous renvoient uniformément à l'ego et à la philautie. Pour déchiffrer les chiffres de l'amour-filou, il faut consentir aux délices de l'herméneutique et de la rhétorique. Pour aplanir les obstacles provisoires placés sur la chaîne dialectique, une sagacité moyenne suffit. Mais l'amour passionné, lui, n'est pas une médiation artisanale, industrielle et instrumentale en vue d'une fin extrinsèque. Cet amour n'est pas non plus une épreuve douloureuse assumée en vue d'une belle revanche. Cet amour ne parle pas un langage ésotérique ou allégorique plus ou moins transparent qu'il s'agirait de décrypter. Toutes les précisions qu'on pourrait donner sur ses voies et moyens sont des alibis oiseux autant qu'indifférents. Fieffé chasseur, en vérité, que cet Éros !

3. L'un avec l'autre : ambivalence. De deux intentions l'une.

La médiation aurait du moins rendu intelligible, grâce au devenir, le *modus vivendi* des contradictoires... mais en fluidifiant leur conflit aigu ; en amortissant leur collision. Or, y a-t-il un cas où les contradictoires sont donnés ensemble, *uno eodemque tempore* ? Ce cas est-il *l'ambivalence* des sentiments ? Congédiées, l'alternance courtoise et la commode vicissitude ! Nous touchons presque au point le plus critique du paradoxe. Que va-t-il se passer ? Les contradictoires sont donnés non pas tour à tour, c'est-à-dire *l'un après l'autre*, l'un d'abord et l'autre ensuite, mais simultanément, c'est-à-dire *l'un avec l'autre* : non pas seulement en contemporanéité ou synchronie, comme des expériences juxtaposées et parallèles, mais en intime symbiose. Au-delà, il n'y aurait plus que la *coincidentia*

oppositorum, l'identification miraculeuse des contradictoires. Les complexes qui résultent de certains alliages et de certaines mixtures sont plutôt des curiosités psychologiques : ils ne posent pas nécessairement des cas de conscience. Les sentiments concluent entre eux des alliances bizarres et des pactes insolites dont la tonalité affective *sui generis* varie à l'infini, selon la dominante de l'amalgame et les composantes associées.

Mais la dualité en quelque sorte manichéenne de la bonne et de la mauvaise intention, de l'altruisme et de l'égoïsme, détermine dans ce pluriel un peu esthétique une espèce de reclassement sommaire et une simplification aiguë. Sur cette lancée : la haine amoureuse n'est pas une haine, ni même un mélange d'amour et de haine : la haine amoureuse est un amour, une variété passionnelle de l'amour, un amour aigri par l'échec ; le dépit amoureux n'est pas un dépit, mais une autre variété d'amour, un amour exalté par la déception et perverti par les rebuffades. Cette ambiguïté est faussement ambiguë... Mieux encore, cette ambiguïté-là est profondément inambiguë ! La véritable *ambivalence* n'est pas un mélange au pluriel, ni elle n'est un complexe de sentiments : la véritable ambivalence est une ambivalence « à deux » ; la véritable ambivalence est celle de l'homme à la fois simple et double, *simplex-duplex*, mais déchiré *en deux (ambo)*, écartelé entre deux valeurs incompatibles qui le tirent chacune de son côté. Il nous faut donc distinguer très soigneusement le pluriel innombrable du choix et le duel des intentions. La conscience esthétisante, qui est psychologique et pluraliste, joue de mélanger et combiner à l'infini les couleurs sur la palette, les sons et les nuances qualitatives de leurs timbres dans la synthèse instrumentale ; à l'amateur de peinture et au dilettante elle offre en spectacle le spectre des qualités multicolores, autrement dit la polychromie ; elle choisit dans une amusante et pittoresque diversité de couleurs et de tons, comme elle choisit dans une aimable variété de saveurs et de parfums, après avoir comparé les spécimens exposés à l'étalage et les échantillons de la collection proposée à

son regard. La comparaison du plus et du moins, l'appréciation des degrés scalaires sont les éléments de ce comparatif permanent qui préside aux choix de l'empirie quotidienne. L'amateur ayant à résoudre le problème empirique du choix élit sa couleur préférée, sa fleur préférée, sa chanson préférée, son objet de prédilection en chaque genre.

Mais dans le choix que nous appelons l'*option* il y a en tout et pour tout deux possibilités offertes à notre libre arbitre, comme dans les couples de contraires (συζυγία) du pythagorisme. Le choix, aimanté, selon Leibniz, par le principe téléologique du « meilleur », implique toujours à quelque degré le comparatif, et il est alors préférentiel ; mais il peut aussi se réduire à une décision, à un pari sinon aveugle, du moins arbitraire quand il se motive lui-même de par sa propre aséité : l'homme oscille en ce cas entre deux exigences, entre deux solutions ou, comme nous le disions, entre la valeur et la contre-valeur qui contredit cette valeur. Il n'y a que deux possibilités : pas une de plus. Ce n'est pas la peine de compter ! Et l'Héraclès de Prodicos n'a pas besoin, lui non plus, de compter : il n'y a que deux solutions contradictoires, le Bien et le Mal ; s'il y avait seulement une troisième solution, Héraclès ne serait plus un héros, mais un amateur. *De deux choses l'une* : telle est la grande polarité du tout ou rien, du oui et du non, de l'être et du non-être, qui nous incombe et nous remplit d'angoisse. L'abnégation ou l'idolâtrie du moi : tel est le choix escarpé, vertigineux qu'il nous faut assumer et que nous appelons option ; en blanc ou en noir : tel est l'effet de relief austère, tranché, simpliste auquel se réduiront les amusements de la polychromie et du polymorphisme ; il n'y a plus de bigarrure multicolore, il y a seulement l'antithèse sans moyen terme. Ces deux compossibles sont en fait deux directions qui se tournent le dos ; ὁδὸς ἄνω, ὁδὸς κάτω : c'est une seule et même voie, dit Héraclite ; mais cette voie unique, on peut la prendre dans un sens, ou dans le sens inverse, vers l'amont ou vers l'aval ; monter ou descendre. Même si les mots « à l'endroit » et « à rebours » sont plutôt des métaphores spatiales que des

expériences temporelles, ils ont pourtant une signification intentionnelle et qualitative. Dans les deux options inverses ce sont en effet deux intentions qui s'opposent. De deux choses l'une ? Mais d'abord et surtout : *de deux intentions l'une* ! Car c'est l'alternative des intentions qui explique et inspire l'alternative des options. L'option dans l'option, la seule qui importe, la seule décisive, car elle seule décide de tout au plus intime du for intérieur, c'est l'intention. Intention d'aller quelque part et mouvement naissant, vers le haut ou vers le bas, vers la droite ou vers la gauche, vers l'avant ou vers l'arrière, l'intention indique le *sens* : le sens comme signification, le sens comme direction. L'intention n'est-elle pas elle aussi une sorte de mouvement, un *mouvement vers* ?... Ne dit-on pas : un bon mouvement, un mauvais mouvement — et surtout un *premier mouvement* ? On ne peut pas malaxer le bon mouvement et le mauvais, ni combiner avec eux je ne sais quel innommable amalgame intermédiaire : car il n'y a pas d'intermédiaire, pas de *tertium quid* ! L'Apocalypse a raison de dire : « Maudits soient les tièdes ! » Ces mouvements de l'âme impliquent des jugements de valeur ; et, d'autre part, ce sont des ébranlements très secrets de la conscience... L'apologue de Prodicos nous montre Héraclès à la croisée des intentions : s'engagera-t-il sur le sentier rocailleux de la vertu, ou sur le chemin des plaisirs faciles ? Deux voies divergentes, et même deux modes de vie dont le bi-vouloir fera exister soit l'un soit l'autre, en l'assumant. L'alternative des intentions, comme Bergson l'a bien compris, n'est pas une vraie bifurcation, puisque nous ne la faisons être qu'après coup ou rétrospectivement, et en quelque sorte au futur antérieur, dans l'acte même par lequel nous épousons l'une des deux options.

Tout intermédiaire étant exclu entre le bon mouvement et le mauvais, on passe de l'un à l'autre (ou réciproquement) d'un seul coup et presque sans s'en apercevoir, par une conversion imperceptible : un milligramme de plus ou de moins, un millimètre à droite ou à gauche, une seconde trop tôt ou trop tard — et tout est perdu (... ou gagné !). Mais d'abord, tout est impur

par rapport au pur amour purissime, par rapport à la candeur et à la blancheur immaculée de l'innocence ! L'asepsie est totale, c'est-à-dire à cent pour cent, ou elle n'est pas. Le mélange du pur et de l'impur n'est-il pas déjà impur, impur lui-même et depuis longtemps, impur depuis toujours, impur dès le commencement ? Une goutte d'impureté, disait la paradoxologie stoïcienne du « mélange total », suffirait en droit à souiller l'océan tout entier ; et de même un grain d'égoïsme, un seul granule presque microscopique peut rendre suspecte la plus royale des offrandes : car la générosité ne se morcelle pas — que dis-je ? une arrière-pensée impalpable aura suffi. Et moins que cela : l'arrière-pensée d'une arrière-pensée, l'ombre d'une ombre, un soupçon de complaisance, une impondérable hypocrisie..., la moindre réserve mentale qui vient à se trahir dans quelque lapsus révélateur — et le bon mouvement est devenu un mauvais mouvement et la bonne intention est instantanément viciée jusqu'en sa racine : la fragile, la très fugitive vertu, à peine effleurée par l'arrière-pensée diabolique, par l'odeur de moisi et de soufre, se ratatine et vire instantanément du tout au tout. Ce pourrissement est la forme que prend, dans le monde des intentions, le principe du tiers exclu ! — En un mot le vrai problème, pour l'homme moral, n'est pas le pluriel innombrable des complexes, mais le duel abrupt des intentions : cette disjonction (l'alternative !) nous demande instamment, personnellement, en nous regardant dans les yeux : lequel des deux (*utrum*) ? l'un ou l'autre ? et elle demande encore : *an...annon* ? On ne peut à la fois aller de l'avant et revenir en arrière ; aucune synthèse n'est possible entre l'assaut et la fuite ; la clarté univoque du courage n'admet aucun moyen terme, aucun faux-fuyant : pour toute ressource elle ne laisse au poltron que la permission de se changer en statue ou de disparaître honteusement sous la terre.

4. L'un dans l'autre : paradoxologie de l'organe-obstacle. L'œil et la vision selon Bergson. Le bien-que est le ressort du parce-que.

Et voici maintenant le paroxysme de la contradiction et du non-sens, la pointe la plus aiguë du paradoxe : ici les contradictoires n'adviennent pas *l'un après l'autre*, selon une priorité chronologique déterminée, comme dans l'enchaînement de la médiation, ni ne coexistent *l'un avec l'autre*, l'un auprès de l'autre, comme dans l'ambivalence, mais ils sont *l'un dans l'autre*. L'absurde réciprocité de l'être-dans ne rend-elle pas la contradiction plus scandaleuse, encore plus inextricable ? Nous proposons, à partir de Bergson et de *l'Evolution créatrice*, ce qu'on nous permettra d'appeler une *paradoxologie de l'organe-obstacle* : l'appareil sensoriel est indivisiblement organe et obstacle, à la fois instrument et impédiment. L'organe-obstacle, comment l'entendre ? Est-ce à dire que l'organe-obstacle est organe par un côté et obstacle par l'autre, ou, comme un outil dissymétrique, instrument par un bout et impédiment par l'autre bout ? Ou encore, que le même facteur est bien les deux, mais non pas au même moment — qu'il est tantôt l'un et tantôt l'autre, alternativement, instrument le jour et empêchement la nuit ? Que l'organe et l'obstacle alternent selon l'alternance des deux semestres, alternent selon l'alternance des dates paires et impaires ? Ou est-ce à dire enfin que l'organe-obstacle est bien organe et obstacle en même temps, mais non pas au même point de vue ni dans le même sens, qu'il est organe à un certain point de vue et obstacle sous tel autre rapport ? Non, rien de tout cela ! Ce serait vouloir sauver à tout prix le principe d'identité, et le sauver au prix d'un truisme ridicule. — L'hybride est organe et obstacle au même instant, du même point de vue, dans toute son extension, comme dans toute sa compréhension, donc indépendamment de tout *quatenus* ! Par exemple, l'ego est physiquement l'obstacle

fondamental et permanent qui me détourne d'autrui, et en même temps, et *par là même*, il est la condition fondamentale de l'altruisme. Nos distinguo, desserrant la tension des contradictoires, normaliseraient séance tenante le paralogisme... Sans doute ! Mais nous voilà renvoyés derechef à la plus discursive des médiations ! C'est dans toute leur étendue, et dans leur essence elle-même, que la vision et l'audition sont à la fois entravées et rendues possibles : elles sont rendues possibles par et dans le fait même de l'empêchement ! N'est-ce pas là un comble ? un défi ? une espèce de provocation ? Et pourtant quand on a compris cela, on a compris tout ce qu'il y avait ici à comprendre. Georg Simmel⁷ retrouvait cette gêne, cette heureuse négation, cette bonne étroitesse dans les œuvres de culture, danse et poésie aussi bien que dans la vie des organismes ; il l'appelait « Tragédie » parce que cette contradiction est apparemment une misère, mais cette misère à son tour est *par là même*, et *paradoxalement*, la condition de toute fécondité : la condition et la rançon, comme on voudra, selon qu'on préfère la version optimiste ou la pessimiste ! Contre toute logique, le bien-que ne fait que corser le parce-que ; le malgré, renforçant la causalité, n'est inexplicablement qu'une *raison de plus* ! La misère en cela est la gêne providentielle et l'étroussure bienvenue, tout comme la pesanteur est la condition, la gênante condition de la grâce qui la surmonte ! Si le paradoxe est la contradiction professée, l'organe-obstacle est l'irrationnel devenu viable grâce au mouvement. Dans l'indivision de l'organe-obstacle, la coïncidence des contradictoires est non pas diluée par une médiation ni amortie par l'ambiguïté d'une ambivalence, mais soigneusement dissimulée et rendue invisible. L'organe n'est pas simplement l'organe, d'une manière unilatérale et univoque : tel il apparaît sans doute dans l'évidence primaire et physique de l'expérience ; outil de travail, instrument de musique, arme de guerre, l'organe est ce grâce à quoi l'action et l'œuvre (ἔργον) sont possibles, et il est donc toute positivité : le bilan de l'organe-obstacle, si l'on arrête le compte en profits et pertes, apparaît « globalement positif » !

L'accent sera donc sur l'optimisme. Mais ce qui est exotériquement positivité peut *aussi* se révéler esotériquement, à l'analyse et pour la réflexion, et plus encore pour le raisonnement, comme un obstacle, comme une négation et invisiblement comme une limitation partitive. Le surnaturalisme platonicien nous a rendu familier le renversement des évidences : l'apparence, qui est l'évidence même dans l'ordre physique de l'empirie, est éminemment controversable dans l'ordre de la métempirie ou de la métaphysique. Et, inversement, l'obstacle à son tour n'est pas unilatéralement un obstacle, un simple obstacle dont l'unique et absurde fonction serait de faire obstacle ; car, si l'œil empêche la vision, un point, c'est tout, il faut conclure alors : l'homme verrait beaucoup mieux sans ses yeux ! Une vision glorieuse, une vision angélique et que rien n'empêche, n'est pas une vision infiniment clairvoyante, mais bien plutôt une vision aveugle : aveugle parce qu'inentravée, aveugle parce qu'« adialectique ». Ce qui est sans obstacle est par là même sans organe (ἀνευ ὄργανου). *Une vision effective est une vision gênée* ou, comme Bergson l'explique très lucidement, une vision « canalisée⁸ », le nerf optique étant en quelque sorte le symbole de cette « canalisation ». Nous disions nous-même dans le langage de Bergson : la canalisation exprime les deux choses à la fois : l'élan vital — en l'espèce la marche à la vision — et la résistance qui limite cette marche en la guidant, en déterminant sa direction et la force de son élan. Plus précisément, tout se passe comme si la vision « choisissait » un *champ* et une *portée* sans lesquels elle resterait indéterminée, c'est-à-dire aveugle ; tout se passe comme si l'audition se découpait à elle-même un certain secteur sur l'échelle ou dans la gamme, secteur en deçà et au-delà duquel il n'y aurait que le silence. En toutes choses c'est la permission limitée, assortie d'obstacles et circonscrite par des veto, qui rend possible l'action. Celui qui est tout le monde n'est personne ; celui qui est partout n'est nulle part. Pour être quelqu'un et quelque part, il faut renoncer à l'universalité et à l'omniprésence. Rappelons-le en cette occasion : l'effet

de relief auquel la négation doit son énergie n'est passé inaperçu ni de Bergson ni de Schelling... L'étroitesse est en quelque manière la condition tacite de toute véritable présence personnelle.

Arrivés en ce point, peut-être devons-nous provisoirement conclure (car toute conclusion est ici provisoire) : l'organe-obstacle de l'amour et de la volonté morale est infiniment aporétique et déroutant à l'infini ; on ne va jamais jusqu'au bout et jusqu'à la fine pointe de la bonne volonté, mais on ne touche jamais non plus le fin fond de la mauvaise : celle-ci est insondable autant que celle-là est inattingible ; la volonté morale et le témoin qui la juge oscillent sans fin entre les deux pôles, d'un battement alternatif assez semblable à celui que nous décrivions comme étant la quatrième échappatoire. Auscultons plus attentivement cette vibration, ce battement d'un cœur indécis. L'obstacle-organe est obstacle de son tréfonds jusqu'à la cime, comme on le vérifiera en découvrant les mobiles infinitésimaux de la complaisance ; et, inversement, l'organe-obstacle est un organe non seulement par les moyens positifs dont il use pour nous mettre en rapports avec le monde, mais indirectement par la limitation même de ces moyens : car toute négation est détermination. Il ne suffit pas de dire que le pouvoir de la volonté morale est relégué dans une zone intermédiaire : la volonté peut ce qu'elle peut *malgré* l'obstacle et par là même *grâce* à lui ! N'y a-t-il pas une sorte de perversité métaphysique à l'exprimer de la sorte dans un langage si violemment contraire à tout bon sens ? Le *bien-que* serait un des ressorts paradoxaux du *parce que* : mieux encore, l'élément concessif, et par conséquent indirect, serait plus efficient et plus décisif que la causalité simple !

5. Ce battement d'un cœur indécis. Une méditation emprisonnée dans une structure.

Et pourtant cette contradiction gelée, figée, pétrifiée que nous appelons organe-obstacle n'a pas de caractère moral ; ces deux mots soudés en un seul mot ne répondent pas à une problématique morale. Plus encore que la médiation, l'organe-obstacle est soustrait au devenir : la médiation est orientée en vue d'une fin ; du moins la fin succède-t-elle, fictivement, aux moyens ; l'organe-obstacle, lui, ne fait absolument pas acception du temps : on est tenté de dire que l'organe-obstacle est une médiation immobilisée, emprisonnée dans une structure ; thèse et antithèse nous sont données ensemble et telles quelles, toutes choisies, déjà dosées, et dans le même paquet. Bergson, soulignant le contraste entre la complexité merveilleuse de l'œil et la simplicité miraculeuse de la vision, a trouvé pour le dire un langage très frappant qui rappelle l'antitélologie de Schopenhauer⁹ : il suffit que s'ouvre l'œil, et la vision s'opère ; et ceci sans problème aucun ! La médiation (en admettant qu'on puisse parler ici un tel langage) se ramasse tout entière dans le fonctionnement de l'organe. Résultant d'une interpénétration indissociable de forces inhibitrices et de forces positives, l'organe-obstacle n'est pas seulement un facteur d'inertie et un élément ralentisseur, il est encore le point d'insertion de la conscience et de la vie dans le monde. Alliage déroutant et irrationnel entre tous ! Conspiration impossible à déjouer ! L'instrument et l'empêchement, loin de se contredire ou de se paralyser l'un l'autre, coopèrent en acte pour aboutir à cette structure à la fois stable et instable, mais en tout cas essentiellement viable, qu'on appelle l'être fini. Car l'organe-obstacle est un monstre parfaitement apprivoisé. Le régime normal de cet être-là, c'est la parfaite adaptation au statut d'« amphibie » : il ne vit pas deux fois à la fois, ni sur deux plans parallèles ; il ne se sent pas double ; ou pour mieux dire il ne sent rien, ne

s'aperçoit de rien : à l'état normal, le complexe âme-corps vit son existence psychosomatique dans une expérience simple et indivise qui est la vérité même de l'immédiat. Σῶμα σῆμα. Ce paradoxe orphique est une belle métaphore corsée d'un calembour... Mais l'homme « incarné » ne se sent pas incarcéré. Une âme ingénue ne se sent pas en prison dans son corps. A proprement parler, une âme ingénue et bien portante ne se sent même pas *dans* son corps : elle vit naïvement son existence corporelle sans se poser aucune question. Se sentir mal à l'aise ou à l'étroit dans le corset du corps, n'est-ce pas un symptôme de névrose ? Au mieux, c'est une réflexion rétrospective, assortie d'une métaphore, sur la nature du *vinculum* psychosomatique. A moins que ce ne soit tout simplement de la littérature... Ceci est plus vrai encore de l'être en général, dans la mesure où le fait d'être est parfaitement abstrait et insensible : l'homme double et simple, *duplex-simplex*, ne perçoit pas directement, à l'état normal, la pesanteur et l'inertie de son être-propre, et pas plus que l'homme moyen ne perçoit la pesanteur de l'atmosphère. On parle quelquefois du poids de l'être, de la difficulté d'être, comme si l'être nu, *Esse nudum*, pouvait être lourd ou léger, plus ou moins lourd, plus ou moins léger : mais être est le plus général, le plus indéterminé, le plus vide et insipide et incolore de tous les verbes, le moins technique aussi, et il désigne par là même le plus élémentaire et le plus neutre de tous les signifiés. L'être sans qualités représente en quelque sorte le degré zéro de la relation et du sentiment. Si l'on tient aux métaphores, il serait sans doute préférable de parler d'une tare ou mieux d'une pesanteur sans poids, d'une malédiction métempirique et destinale : cette tare qui, sans avoir rien de commun avec un péché originel, grèverait a priori l'être fini, on ne peut ni l'écarter ni ressentir concrètement l'angoisse de ce fardeau.

6. La piqûre de l'écharde, la brûlure de l'escarbille, la morsure du remords. Le scrupule.

Mais la tare invisible et insensible se fait parfois douloureuse : c'est le cas lorsque l'organe-obstacle commence à grincer et à boiter par l'effet de la douleur et de la maladie. La maladie est le dérèglement de l'organe-obstacle. Normalement, la vision est la chose la plus simple du monde : simple comme bonjour ; il suffit de soulever les paupières... et, avant qu'on ait eu le temps de prononcer les deux monosyllabes *Fiat Lux*, la lumière éclaire déjà toutes choses autour de nous. Mais quand une escarbille minuscule se loge dans la cornée, la chose la plus simple du monde et la plus facile devient la plus difficile : en un instant tout devient obstacle, en un instant l'exercice de la fonction la plus naturelle fait problème ; la contradiction qui était latente dans l'organe-obstacle est devenue une gêne insupportable et un empêchement de vivre. La maladie et la douleur problématisent ce qui n'était pas fait pour poser un problème. Adieu, l'adaptation ! Le *cela-va-de-soi* de l'existence végétative ne va plus de soi ! La continuation de l'être, de l'être pur et simple, n'exigeait aucun effort particulier, n'était assujettie à aucune condition technique, n'impliquait aucun souci concret d'aucune sorte : mais la difficulté de vivre peut exiger un effort — et quel effort ! — et impliquer d'innombrables soucis ; et, plus encore, dans certains cas pathologiques, la difficulté de respirer est cause d'angoisse et d'oppression et appelle une intervention urgente. Les fonctions d'un corps bien portant s'accomplissent en général dans l'insensibilité la plus complète, et Schopenhauer a sans doute raison de considérer le sentir comme le degré infinitésimal du souffrir. Si le bonheur parfait n'a pas d'histoire, il est encore plus vrai que l'heureuse santé est bienheureuse surtout dans l'anesthésie et dans l'analgésie générales. Faisons un pas de plus : de même que l'heureux équilibre de l'organe-

obstacle est à la merci d'une écharde dans la chair ou d'une escarbille dans l'œil, de même l'heureuse harmonie d'une bonne conscience où les plaisirs sains sont en paix avec les bonnes œuvres, cette bienheureuse consonance est à la merci d'une dissonance infinitésimale. Ce qui répond ici à la piqure de l'écharde et à la brûlure de l'escarbille, c'est la morsure du remords. Pourtant l'analogie, si elle aide à faire comprendre, n'est qu'une analogie : elle suggère sans expliquer. Le remords, malaise moral et, par conséquent, surnaturel à sa manière, est d'un tout autre ordre que la douleur des organes, comme le scrupule gratuit est d'un tout autre ordre que le souci égoïste. Scrupule et souci, ce sont deux formes d'aporie... Mais l'aporie soucieuse, qui met en fuite l'euphorie, se forme d'abord à partir de l'escarbille, et autour de l'intérêt-propre quand celui-ci est lésé ; elle engendre le simple regret. Et l'aporie scrupuleuse, qui est à l'origine de la mauvaise conscience, elle, se forme autour d'une liberté coupable et à partir d'une valeur bafouée.

En présence de la structure double appelée organe-obstacle, l'action est dessaisie de sa fonction naturelle qui est la solution d'un problème ou la réconciliation des contradictoires. Mais la problématisation morale déstabilise la parfaite adaptation réciproque de l'« âme » et du « corps », et ceci non par force, comme fait la maladie, mais gratuitement, pour rien, et apparemment sans aucune raison. Par exemple : on éprouve je ne sais quel absurde scrupule à goûter d'un plaisir parfaitement innocent, on ressent je ne sais quelle répugnance insurmontable à accepter une somme d'argent qui nous est incontestablement due ; une voix secrète chuchote et *remurmure* en nous, qui nous ordonne tout bas de refuser cet argent, de renoncer à cette facilité. Rien de plus, sans doute, qu'un vague malaise ou une pudeur inexplicable. Le tout-fait tout-donné de la symbiose ne va plus de soi ; l'évidence sacro-sainte de mon propre plaisir et la légitimité intouchable de mes intérêts ne sont plus le centre du monde ; ma gloire personnelle a cessé d'être pour moi-même la Loi et les prophètes. La présence d'autrui, que le

régime de la bonne santé, de la bonne humeur et de la bonne conscience bien contente mettait entre parenthèses, cette présence réorganise autour d'elle tout l'univers des valeurs ; mon prochain est désormais mon unique devoir, mon souci permanent et parfois même mon remords. C'en est fini de notre sérénité. Entre un égoïsme étouffant, bestial qui occuperait toute la place dans l'ego et une sublimité angélique où le sacrifice, à force d'être naturel, ne coûterait plus rien et n'aurait même plus de sens, il y a place pour une zone intermédiaire : celle de la souffrance humaine et de l'inquiétude morale. Zone d'instabilité et de tension, où règnent les turbulences passionnelles. C'est le monde de l'homme déchiré, écartelé, ensanglanté ; l'ego et l'amour tirent chacun de son côté et nous laissent pantelants dans notre confusion morale. Unamuno, méditant sur Pascal et le « Mystère de Jésus », parle d'une angoisse *agonique*. Ἀγών, ou le combat : deux forces sont en lutte, deux forces qui se démentent l'une l'autre. Mais l'agonie dont parle Unamuno et qu'il croit reconnaître dans le Crucifié du Greco, cette agonie n'est pas simplement un duel où s'affronteraient deux forces antagonistes aux prises l'une avec l'autre ; cette agonie n'est pas un tournoi singulier, encore moins un débat où l'égoïsme et l'amour se mesureraient. En fait, l'affrontement est au-dedans de l'amour, intérieur à cet amour lui-même. Car l'anti-amour n'est pas seulement la condition contradictoire de l'amour, comme nous le suggérerait le paradoxe de l'organe-obstacle, il en est aussi l'ingrédient constitutionnel ; l'ego est un composant fondamental de l'altruisme,... et, inversement, l'altruisme étouffé par l'ego est lui-même conduit à se barricader jalousement dans la clôture de la philautie. Les deux, en somme, reviennent au même et sont vrais ensemble : l'être, comme anti-amour, n'est jamais nihilisé et il sommeille en tout désintéressement ; l'égoïsme oublié ne dort que d'un œil. Mais l'altruisme à son tour est le remords permanent de l'ego : l'homme n'est jamais égoïste à fond, comme croit le démontrer La Rochefoucauld. Pourtant, il n'est pas non plus capable de s'arracher extatiquement à lui-

même, ni de devenir lui-même et tout entier l'autre tout entier, comme le prescrit Fénelon. Il reste en somme à mi-chemin, tantôt sur le point de s'enfoncer dans son être-propre sans amour, tantôt sur le point de s'évaporer en amour et en non-être. On dit quelquefois : le fond est resté bon, le fond est resté sain. Mais on dirait aussi bien, dans une autre occasion : l'homme est foncièrement méchant. Et, d'ailleurs, l'intention morale a-t-elle un fond ? N'est-elle pas plutôt insondable ? Dans les sables mouvants de l'intention on s'enfonce à l'infini ! — Mais c'est ici que la situation instable de l'*être-aimant* apparaît comme une situation intrinsèquement contrariée, et même contradictoire, comme une situation *presque* impossible ou, plus simplement, comme une tragédie, au sens que Georg Simmel donne à ce mot. Il y a en effet un antagonisme insoluble, une contradiction irréductible entre l'amour et la condition sine qua non de l'amour, contradiction si dérisoire qu'elle pourrait facilement apparaître comme un non-sens caché au cœur même du problème moral : la contradiction est en effet littéralement *in adjecto* — si bien qu'elle ne laisse même pas au problème moral le temps de se poser ni à la bonne volonté le délai nécessaire pour choisir ; la bonne volonté se trouve nez à nez avec le dilemme qui la paralyse sur place. Il y a de quoi être découragé ! Mais comme l'absurde coïncide à la limite avec l'ironie, il y a aussi de quoi rire. L'égoïsme dément l'amour par définition, et pourtant, et du même coup, l'amour suppose, ou même présuppose vitalement l'ego qui est sa condition dérisoirement, paradoxalement, contradictoirement vitale. L'ego enamouré rebondit sur le tremplin de son égoïté. Défi incompréhensible entre tous les défis ! Ce qui empêche d'aimer est précisément ce qui attise la ferveur de l'amour, ou même tout simplement ce qui rend l'amour possible...

7. L'anti-amour (minimum ontique), organe-obstacle de l'amour. Pour aimer il faut être (et il faudrait ne pas être !), pour se sacrifier il faut vivre, pour donner il faut avoir.

L'amant, même si en fait il cesse un peu trop tôt de se dévouer à l'aimé, s'il capitule ou démissionne plus vite qu'il n'est nécessaire, s'il n'attend pas de mourir d'amour, s'il anticipe sur son propre épuisement, cet amant trop pressé n'admet en droit, ne reconnaît a priori et par avance aucune limitation à cet amour infini... Car, nous l'avons montré, on peut mourir d'amour : faute de s'*accomplir dans* la mort, l'amour peut du moins *aboutir* à la mort ; follement, paradoxalement, l'amour tend lui-même vers son propre non-être ! Cette clause qui grève irrationnellement l'amour, elle s'appelle la finitude ; mais elle est aussi bien la fatale *servitude* qui obère l'amour. La servitude dit non, mais en tant qu'elle est finitude, elle dit à la fois oui et non, affirme en refusant (ou en renonçant), pose l'existence personnelle en la circonscrivant et en subissant la limite, c'est-à-dire la mort. Or la servitude de l'amour, ou, d'un seul mot, la matière, ce n'est pas seulement la contradiction inhérente à un non-être qui, à la limite, *nie* l'amour, c'est encore, et réciproquement, la dérision d'un être qui le *renie*... en feignant de le poser — d'un être qu'il faut pourtant préserver. Hélas ! deux fois hélas ! Ici le reniement parfois partiel ou provisoire, serait plutôt ironique. Tel est bien le comble de la dérision : l'obstacle par excellence, l'obstacle fondamental, c'est justement l'être lui-même ! Et l'obstacle des obstacles est, comme exprès, la condition des conditions. N'y a-t-il pas de quoi rire ? Être n'est pas un péché qu'on aurait commis un beau matin, puisque c'est un donné prédonné et une sorte d'a priori. Pour vous et moi, cet a priori n'a jamais commencé, n'est jamais arrivé. Or cet a priori est la servitude de l'amour, le *minimum ontique* que tolère et présuppose, pour

survivre, le *maximum éthique* ; ou, à l'inverse : c'est la tare prélevée sur l'élan spontané de l'amour, le coefficient d'inertie de cet élan. Or le strict minimum ontique est encore bien plus minime (si l'on ose dire) que le minimum vital ! Auprès du minimum ontique, le minimum vital est presque un luxe ! Le minimum ontique est « à cent pour cent » incompressible, et aucun ascétisme ne saurait remonter en deçà (au-delà ?) sans s'aplatir dans le néant. Si l'abnégation ne s'arrête pas à temps dans la nihilisation de l'être-aimant, comment distinguerons-nous l'abnégation de la négation pure et simple, c'est-à-dire de la négation qui d'un seul trait supprime tout à la fois le problème et le porteur du problème ? En principe, l'abnégation prescrit à l'amour aimant de se donner, de se dévouer corps et âme à l'amour aimé, qui est deuxième personne d'amour ; la première personne d'amour devrait se perdre d'une perdition totale dans la deuxième. Vivre pour autrui : tel est à la lettre l'impossible commandement. Vivre pour autrui ? Mais mon cœur bat pour moi et mon sang coule pour moi ; et c'est pour moi seul que je respire ; et c'est aussi en moi seul que je souffre. A plus forte raison le minimum ontique, qui est pour ainsi dire le socle matériel et la nue substantialité de l'ego, représente l'élément irréductible en toute ipséité. Le minimum vital est certes la condition de ma subsistance, de ma persistance et de ma consistance, voire même de mon existence ; mais le minimum ontique est la condition de mon *être* ; de mon être tout court ; de mon être en général ; et c'est la condition absolument élémentaire, la condition de toutes les conditions, puisqu'elle conditionne toutes les autres. Être : voilà le préalable par excellence (κατ'ἐξοχήν), non pas au sens d'un a priori formel et gnoséologique, mais justement au sens d'un présupposé ontologique. Le verbe être, disions-nous, est le verbe fondamental, le plus général et le plus indéterminé, le plus neutre et le plus vide, le moins technique par conséquent, puisqu'il n'exige ni effort ni apprentissage ni spécialisation d'aucune sorte : car pour être il n'y a qu'à être ! L'improvisation suffit. Surtout, le fait d'être est sans goût ni saveur,

sans qualités psychologiques, et il est donc exclusif de toute sensualité. Le non-être de la mort tranche a fortiori et d'un seul coup, de la manière la plus radicale et la plus expéditive, tous les engagements d'une vie active, sans qu'il soit nécessaire d'énumérer ni de détailler ni de décommander les rendez-vous un par un ! Et, à l'inverse, la clause de l'être est la condition sans laquelle (*sine qua non...*) toutes les autres conditions sont inefficaces et sans force, mais qui, à elle seule, est une simple permission purement négative, et qui est donc une condition nécessaire et insuffisante. Quoiqu'on fasse et presque par définition, l'être semble préexister au faire : ainsi l'exige la logique de l'ontologie ; ou du moins telle est la grande vérité de La Palice, tel le truisme substantialiste qui, en vertu d'un cercle incurablement vicieux, nous renvoie à la plus abstraite des vérités et ne nous apprend rien sur rien... Que ce soit pour aimer, ou pour se battre ou pour jouer aux quilles, le préalable des préalables dans tous les cas, c'est d'exister. Si on ne commence pas par là, rien ne commencera. Premièrement : pour aimer, il faut être ! C'est bien le moindre des présupposés, et c'est le présupposé des présupposés, sous-entendu dans tous les autres. Deuxièmement : pour « se sacrifier », encore faut-il vivre. Pour que je puisse « me sacrifier », de grâce, laissez-moi un petit quelque chose, un dernier souffle de vie, quelques miettes d'existence, un presque-rien ; laissez-moi mon pauvre minimum qui est à peine ontique, qui est presque méontique, pour me permettre d'en faire l'offrande à quelqu'un ; il n'y a rien à sacrifier quand on n'a rien à perdre. Indépendamment même de la décision morale du sacrifice, c'est la mort en général qui emprunte son sérieux au présupposé ontique. Pour mourir il faut préalablement vivre : car ce qui ne vit pas ne meurt pas. Par exemple : le Caucase ne vit pas, donc le Caucase ne meurt pas ; tel est le cas des choses minérales. Ce qui vit d'une existence végétative meurt à peine : très tard et très lentement. Celui qui vit doucement et comme en veilleuse s'éteindra souvent à petit feu : et voilà le lot de l'existence moyenne, d'une existence qui s'écoule à mi-chemin du

vivre et du mourir, et n'est jamais ni vraiment vivante ni entièrement morte. En revanche, l'homme qui vit intensément mourra passionnément, et quelquefois héroïquement : c'est le destin des vies brèves, et c'est aussi le destin du héros dont l'existence dramatique est sans cesse menacée, sans cesse reconquise et finalement reperdue. Perdue pour toujours ! Jusqu'au moment où la minute suprême deviendra imminente, le héros et le poète auront avec leur brève existence, avec leur terrible aventure, un rapport inspiré qu'ils vivent de toute leur âme et de tout leur être. Troisièmement : pour donner il faut avoir ; si l'on ne possède rien, le don qu'on fait est une simple galéjade, une mauvaise plaisanterie. Donner ce qu'on n'a pas, c'est la spécialité des charlatans, des escamoteurs et des escrocs... Ou plutôt non ! Pourquoi parler un langage si vulgaire, avec des pensées si vulgaires ? Donner ce qu'on n'a pas est un miracle. C'est le miracle du génie créateur et des hommes exceptionnellement généreux. L'amour, lui, ne s'embarrasse ni du principe de non-contradiction ni du principe de conservation : il donne incompréhensiblement ce qu'il n'a pas, et il le crée non seulement pour le donner, mais *en le donnant*, et dans l'acte miraculeux de la donation elle-même ; aussi est-il inépuisable et intarissable ! Jean-Louis Chrétien nous le rappelle à propos du Bien de Plotin, et nous l'avons rappelé avec lui. Le Bien donne ce qu'il n'a pas, et, à l'inverse, on peut ajouter : ce qu'il a donné, il l'a encore¹⁰. Ou, comme écrit Sénèque : « *Hoc habeo quod dedi* » — ce que j'ai donné, inexplicablement, je le possède encore. Je le possède encore bien que je ne l'aie pas gardé, bien que je ne l'aie pas conservé hypocritement ou sous une autre forme, bien que je l'aie sincèrement donné, sans tricherie ni arrière-pensée intéressée ni ruse mercenaire, et par conséquent sans espoir de retour. Le créateur n'a pas besoin de thésauriser ni de faire des économies : économies et trésors, il les renouvelle lui-même en les gaspillant. Telle est la générosité de la nature printanière ! Le créateur n'a pas besoin *d'avoir* pour *donner* et, réciproquement, il ne s'appauvrit pas en donnant, et il n'a pas besoin non plus de sortir de lui-même pour se

donner. Longue est la liste des paradoxes du lieu et de la quantité que Plotin énumère avec l'intention bien arrêtée de faire scandale, de défier la logique des mesquins et l'arithmétique des gagne-petit. O merveille ! plus je donne, plus je possède... Dans quel bas de laine, dans quel coffre-fort le milliardaire indigent a-t-il puisé tous ces trésors qu'il jette par la fenêtre ? Mais les dons de l'humble amour quotidien ne sont pas aussi sublimes que le « miracle des roses¹¹ », ni aussi inépuisables que les bénédictions de la Providence ou la verve de la nature au printemps ! Ils tendent parfois asymptotiquement à se confondre avec les dons gratuits de la charité, mais ils ne touchent cette limite que fugitivement, d'une tangence impalpable et infiniment légère. L'amour indigent est laborieusement, douloureusement prélevé sur des ressources qui ne se renouvellent pas à l'infini. Un don à la mesure des possibilités humaines implique toujours quelque chose de partitif ; un don, par là même qu'il est un don, est relatif à une sorte de référentiel ; un don fait toujours plus ou moins allusion à quelque chose d'autre qu'on ne donnera pas, qu'on préfère provisoirement garder en réserve ; il lésine quelque peu, le don partitif, ou bien il *se ravise*. Que dis-je ? dans le geste même de l'offrande, dans ce geste efférent de la main tendue, et tendue non pour recevoir et pour mendier, mais pour donner, on pressent déjà la rétraction naissante, le reflux virtuel à peine esquissé ; dans le geste d'offrir, il y a déjà le geste de retenir ou de reprendre qui, comme une lointaine résistance, neutralise imperceptiblement la spontanéité donatrice. Cet effet secondaire de reflux, nous l'appelons le *ravissement*. Ce reflux presque imperceptible est la réticence secrète qui assombrit nos résolutions les plus généreuses. Le ravissement est l'ombre de la finitude projetée sur l'altruisme par un égoïsme encore aux aguets ! Car le quant-à-soi est toujours sur ses gardes... Dans la secondarité même d'un tel contrecoup on reconnaît encore l'alternative, c'est-à-dire l'effet de relief qui dramatise toute générosité humaine, qui rend tout sacrifice déchirant et passionné. Dans l'éclairage du don partitif, un don infini, un don total,

serait surtout une figure de rhétorique : non pas donation de ceci ou de cela, de tel ou tel avoir (d'un paquet-cadeau, par exemple), mais don de l'être lui-même et tout entier, donation de soi par soi-même ; ce don hyperbolique et transcendant risque fort d'être un non-sens... ou une belle métaphore. — Il n'importe : l'homme est capable de concevoir ce don divin qui l'élève au-dessus de lui-même et du principe d'identité. L'homme improvisateur *devient cithariste en jouant de la cithare*. Aristote connaissait ce participe présent de la contemporanéité et de l'ex-temporanéité où l'on entrevoit la vertu drastique et magique du don créateur : l'apprenti, devenu subitement maître et cause-de-soi dans la grâce d'un instant, suppose le problème résolu et brise le cercle maudit ; il dit adieu à l'alternative miséreuse du donner-garder, tranche le nœud gordien et assume l'aventure du don sans compensation.

Pour aimer, il faut être. Et pour aimer vraiment, il faudrait ne pas être. Pour aimer il faut être, mais pour être il faut avant tout aimer : car celui qui n'aime pas est un simple fantôme. Et, de même : pour faire, il faut être, par définition. Mais surtout : pour être vraiment, intensément, passionnément, il faut avant toute chose faire, agir et créer ! Quelle solution trouverons-nous à cette insoluble contradiction ? quelle issue à cette impasse ? La condition de l'existence dément la vocation ; et, réciproquement, la vocation — aimer, créer, donner, lutter — a paradoxalement pour condition son propre contradictoire : l'avoir, qui est la négation du donner, l'être, qui est la négation de l'amour. La tragédie du dilemme met en jeu une logique extrémiste dont le désespoir serait la conséquence ; ce désespoir n'est pas un sentiment psychologique qui admettrait gradations et dégradés et dont les composants seraient dosés ou combinés selon une savante posologie : c'est un cas limite ; le tragique en ce cas a pour essence la tension extrême et passionnelle de l'impossible-nécessaire, dont la solution serait théoriquement la mort... si la mort était une « solution » ! Le désespéré peut dire, comme sainte Thérèse, quoique dans un tout autre sens : « Je

meurs de ne pas mourir », puisque dans les deux cas, soit qu'il succombe, soit qu'il survive, il est condamné à mort. Il n'a donc le choix, si l'on peut dire, qu'entre deux formes de néant : le néant de l'amour-sans-être et le néant de l'être absolument privé d'amour ; car bien que deux « néant » soient un seul et même néant, le néant du pur amour-sans-être et le néant de l'être-sans-amour ne sont aucunement indiscernables l'un de l'autre. En outre, l'impossible-nécessaire, parce qu'il exclut tout moyen terme, s'exprime dans le double veto *ni avec ni sans*, qui résume tout le tragique de la situation insoluble pour un être cruellement écartelé. Devons-nous considérer l'être-aimant comme une entité à éclipses qui serait tantôt être-sans-amour tantôt amour-sans-être, alternativement ? L'irréversibilité de la mort nous interdit d'admettre cette idée absurde de deux phases alternantes... A ce compte, il serait peut-être plus philosophique d'invoquer la métaphore du battement vibratoire, au sens que nous donnions à ce battement en parlant de la « quatrième acrobatie ». *Vivre pour toi à en mourir*, disions-nous ; cette héroïque absurdité, cette invivable contradiction est vécue dans l'instant comme une mort continuée qui est elle-même l'ombre d'une résurrection continuée, qui est elle-même le renversement et le négatif de cette résurrection. Le battement dilue en quelque sorte l'exclusivisme et le dilemme des incompatibles qui refusent de coexister. Mais en fait la vibration escamote et retarde la faillite inéluctable à laquelle l'option finalement nous accule ; car nous devons à la fin des fins choisir de deux choses l'une : ou bien mourir à force de vivre pour autrui... et renoncer de toutes façons à vivre pour autrui en renonçant indirectement à vivre, en démissionnant de la vie tout court ; ou bien vivre en renonçant à se dévouer corps et âme, vivre en réservant frauduleusement, clandestinement, un petit quelque chose, vivre en trichant ; l'indigent qui ne pourra se sacrifier jusqu'au bout soustrait et détourne en contrebande quelque chose de lui-même, ou bien il met subrepticement ce quelque chose de côté, ne serait-ce que dans l'intention de reprendre des forces et de

conserver un père à ses propres enfants, un époux à son épouse, un combattant à la cité... Comment ne pardonnerait-on pas aux grévistes de la faim qui trichent un peu avec leur jeûne, dans la seule intention de pouvoir jeûner plus longtemps ? L'éthique des révolutionnaires russes fermait les yeux sur cette pieuse contrebande, sur ces petits écarts clandestins par rapport à la lettre du jeûne dans des circonstances où ce qui importe n'est pas la pureté religieuse de la pénitence, mais l'efficacité pragmatique, l'exemplarité morale et, pour tout dire, le sérieux de la démonstration militante... Et ce qui importe n'est pas non plus de tenir un pari ou de battre un record sportif, mais de lutter pour une cause. Aussi faut-il savoir céder à temps, juste avant la dernière extrémité : l'héroïsme serait alors de renoncer au martyre et à la belle souffrance. Quand on est passé par l'épreuve de la douleur aiguë et sans espoir, il est recommandable, ingénieux, hautement moral de jouer un bon tour à l'adversaire et de s'alimenter en cachette. C'est alors l'abnégation elle-même qui demande impérieusement à chaque homme de survivre, pour que le sacrifice ne soit pas un suicide. C'est l'abnégation elle-même qui nous le conseille : vivez un peu et de temps en temps pour vous, si vous voulez vivre pour les autres ! En ce cas le détournement, loin d'être une tricherie inavouable, est au contraire le plus sacré des devoirs. — Dans tout impératif moral, et notamment dans l'exigence d'altruisme, dès l'instant qu'elle est poussée à l'extrême et portée à l'absolu, il y a une absurdité naissante, ou une « démonique hyperbole », comme le dit, non sans humour, le sixième livre de la *République* : car le Bien n'est pas essence, mais il est au-delà de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας¹² : et l'on sait que l'hyper-platonisme de Plotin outrepassera le ciel des essences et de l'intelligible, non pas avec humour, mais pour de bon. D'ailleurs Platon, dans le *Phèdre*, ne parle-t-il pas d'un délire d'amour ? Notre finitude de créatures mortelles, confrontée avec l'infinité, avec l'immensité du devoir, la disproportion et le déséquilibre qui s'ensuivent, tout cela explique suffisamment la misère et l'impuissance des

solutions morales ; et quand on invoque la finitude, il faut comprendre non seulement la brièveté de la vie en général et la possibilité de mourir à tout instant, mais encore la modicité de nos ressources vitales et la fragilité foncière de toute existence humaine. C'est pourquoi nous sommes voués parfois aux petits larcins, aux petites ruses, aux petites malhonnêtetés et aux sophismes pitoyables de l'hypocrisie.

8. L'obstacle et le fait de l'obstacle (origine radicale). Pourquoi en général fallait-il que...

On peut dire : c'est l'être qui fait obstacle au devoir et à l'amour... Tout peut se dire ! Mais ce paradoxe insensé est difficilement supportable, même quand on prend la pieuse précaution de baptiser l'obstacle organe-obstacle. Un tel euphémisme est-il sérieux ? Un euphémisme est à la lettre un verbalisme. Comprendons bien pourtant que ce démenti interne est la condition même de la vocation morale et le garant de sa dignité. Sous quelque forme que ce soit, l'arrachement appelé sacrifice implique la déchirure sanglante et la douleur ; et cette douleur ne saurait en général être économisée ni éludée. Cette douleur irrécupérable n'est pas une gêne extrinsèque et « dispensable » qu'on pourrait sans conséquence grave escamoter ou économiser : même après cicatrisation, la déchirure laisse une trace qui est à la fois la rançon et la signature de l'alternative. Ou mieux : toute trace s'effacera, mais la *trace de la trace*, la trace « avec exposant », ne s'effacera pas : cette trace est indélébile, comme la maladie de l'irréversible est inguérissable. Et sur la même lancée : *Mors certa, Hora incerta*. Il n'est jamais nécessaire de mourir à telle ou telle date, de telle ou telle maladie ; mais le *fait de* la mort, la nécessité de mourir en général, tôt

ou tard, d'une manière ou d'une autre, est absolument inéluctable et ne souffre aucune exception. Aucune douleur prise en particulier n'est indispensable ni incurable ni sacro-sainte : par exemple, l'accouchement sans douleur ne provoque pas la colère de Dieu ; mais la dolorité, c'est-à-dire le *fait de* souffrir en général, tôt ou tard, sous une forme ou sous une autre, est inéluctable. La cause de telle ou telle souffrance peut être éliminée : c'est ainsi qu'on enlève, par excision, une écharde enfoncée dans la chair. Mais le *fait de* la douleur en général, et le seul fait que la souffrance soit possible sur cette terre, qui le guérira ? Et *pourquoi en général fallait-il que* l'être-aimant fût malade de la maladie de l'être ? Car l'être est la maladie qui le fera mourir : la maladie des malades et la maladie des bien-portants... Schopenhauer nous aurait peut-être dit que la positivité du sentir et la négativité du souffrir sont le recto et le verso d'une même finitude. Mais à partir de là les sophismes guettent celui qui n'est pas capable de comprendre la corrélation paradoxale de l'organe et de l'obstacle. Si l'être est la maladie incurable de l'être-aimant, on ne pourrait guérir celui-ci que par la suppression pure et simple de son être... Mais c'est là une mauvaise plaisanterie ! Le non-être est évidemment, et ceci a fortiori, la guérison radicale et simultanée de toutes les maladies, des maladies les plus graves autant que des bobos : car on ne peut avoir tous les malheurs à la fois ; et la mort, d'un seul coup, nous dispense de tous les autres malheurs. Faudra-t-il penser que la mort est une guérison ? ou seulement une solution ? Si l'on se désolidarise de ces absurdités, il est préférable d'assumer pleinement la contradiction, l'insoluble contradiction qui est à la fois malédiction et bénédiction et qui est notre misère intrinsèque. Ou, dans un autre langage : la contradiction et l'alternative qui en découle ne représentent pas le poids d'un destin dont nous serions accidentellement chargés ; car rien ne nous empêcherait alors de déposer le fardeau, sans tragédie, sans dilemme et sans déchirement, et de monter d'un pas léger vers la « religieuse et sainte vérité ¹³ ». La cause de la lenteur serait

plutôt la tare, et non pas même la tare, mais le *fait de* la tare qui dérisoirement alourdit notre élan. Mais peut-on s'en tenir à cet idéalisme inambigu habilement assorti d'un obstacle ?

9. Être sans aimer, aimer sans être. Interaction de l'égoïsme minimal et de l'altruisme maximal. Contrecoup afférent de l'élan efférent.

D'abord, exister : *c'est la moindre des choses* ! Ce minimum physique et massif est l'opacité fondamentale sans laquelle le sacrifice n'aurait rien à sacrifier ; pour qu'il y ait désintéressement, un minimum d'intérêt-propre est nécessaire, faute duquel le renoncement serait dénué de sens, faute duquel le sacrifice serait un sacrifice pour faire semblant, une simple figure de rhétorique. Ici encore nous achoppons à l'inéluctable contradiction interne qui est toute la paradoxe de la morale : un égoïsme élémentaire, inhérent à l'être-propre, est la condition minimale et en quelque sorte vitale de l'altruisme ! Cette condition-là se réduit, par définition même, à une abstraction verbale sans âme intentionnelle et sans vie : il faut bien que le verbe aimer ait un sujet en général, un sujet logico-grammatical au nominatif... Condition négative, abstraite et purement formelle. Peut-on dire du moins : c'est l'être, l'être-aimant, qui est le fondement de l'amour ? Car, pour aimer, il faut préalablement être. Et cela par définition même. Monsieur de La Palice, dont nous écoutons si souvent les oracles, ne dirait pas mieux. Mais ce fondement est tout à fait conceptuel et indéterminé : un sujet logico-grammatical au nominatif n'est pas encore un amant ! Certes, s'il y a amour, il y a nécessairement quelqu'un en général qui semble ou qui prétend aimer, ou qui a une vocation d'amour... Mais ce quelqu'un peut

faire tout autre chose qu'aimer : par exemple, il dévore, digère, respire, etc. ; il est le sujet virtuel de toutes sortes de verbes ; il accomplit à l'occasion et entre autres l'acte d'amour sans être essentiellement un *amant*. Il n'est même pas « quelqu'un ». Les truismes qu'on peut formuler au sujet de sa substantialité ne suffisent guère à étoffer son vide. — Altruiste à force d'égoïsme ! A fortiori peut-on donner un sens plus dramatique et plus passionnel à la corrélation paradoxale du contraire avec son contraire. Certes on ne saurait rester en deçà de la plus faible lueur d'altruisme sans devenir aussi épais qu'un rhinocéros moral, aussi vorace qu'un crocodile. Mais on ne saurait non plus aller au-delà d'une philautie infinitésimale sans que l'altruisme lui-même ne se dissolve dans l'extase de l'inexistence et de l'inconsistance, ne s'annihile lui-même dans le zéro du moi : si un atome d'égoïsme, un soupçon de sensualité, quelques grains d'amour-propre ne viennent ternir notre transparence morale ou épaissir notre pureté pneumatique, il n'y a pas d'abnégation non plus ; l'altruisme à son tour s'évapore, faute d'un altruiste. — Au mieux, le sujet apparemment compact, le sujet privé de conscience, le sujet aveugle, accablé par l'inflation de son être-propre, choisit de s'aimer lui-même, ou d'aimer son propre amour, de ressentir ses propres sentiments. Mais l'amour-propre est une ouverture toute fictive puisqu'il débouche non pas sur l'altérité de l'autre, comme une fenêtre grande ouverte qui regarde l'extériorité, mais sur le soi et sur le même, littéralement sur le soi-même. L'égoïste détourne un influx efférent dont la vocation naturelle serait d'être dirigé vers la société des hommes et le dilapide en s'aimant lui-même ; telles sont les entreprises monstrueuses de l'*amor sui* : la circularité même de cet amour est le signe d'un échec, d'un abus, d'un mouvement introverti, et même rétroverti, d'un mouvement qui n'aboutit pas ; cet amour-là fait semblant. Ou, avec d'autres images : l'homme gonflé par la philautie n'est plein en réalité que de lui-même ; ce qui revient à dire : il est parfaitement vide ; le vaniteux le bien nommé est malade d'aérophagie, et même d'autophagie ; il

mange de l'air, il dévore des nuages, et surtout il dévore sa propre substance ; il s'enfonce dans sa bonne conscience satisfaite, dans sa bonne digestion et dans sa suffisance.

Récapitulons ici le va-et-vient de la fuyante corrélation qui s'établit entre l'être et l'amour et qui aboutit à l'inversion inconstante des deux pôles.

1° Voici d'abord, corps sans tête et sans âme, l'être vide de tout amour, l'ogre de l'égoïsme, le monstrueux diplodocus. Et pourtant... il s'en faut de beaucoup que l'ego soit la constante négation, la négation pure et simple de l'amour. Nous refusons le simplisme d'une polarité manichéenne ; et notre refus se formulait de la manière suivante : l'être n'est pas unilatéralement l'obstacle, il est, en termes plus complexes et même contradictoires, l'organe-obstacle. A l'amour il offre en premier lieu une assiette et un support, et cela au risque de diluer sa ferveur, d'attiédir sa haute température amoureuse. Tant qu'il reste attaché à un corps, l'être-aimant garde un point d'ancrage ou d'amarrage dans le monde des forces physiques et dans la réalité sociale. Il y a plus ! L'ego affirme indirectement l'amour, non pas seulement par son point d'attache corporel, mais par le fait que le *point d'attache* est aussi un *point d'appui*, et agit sur l'amour comme repoussoir ; c'est ce que nous appelions la dynamique du tremplin : le poids inerte dont l'être-aimant est lesté donne à l'amour son ressort, sa détente et son élan dynamique, un élan qui le projette vers la hauteur. Une force freinée par la pesanteur et qui surmonte ensuite l'obstacle en libérant son énergie : voilà le secret de l'élan. Sans doute l'ego lui-même ne développerait-il pas un tel dynamisme si une mauvaise conscience chronique ne sommeillait déjà en lui, s'il n'était virtuellement bourrelé de remords obsédants, de scrupules lancinants et de soucis surnaturels,... si une conscience morale latente ne devançait cet être même qui pourtant lui préexiste. Mais, inversement, cette conscience virtuelle ne serait pas devenue douloureusement actuelle sans ce petit morceau d'espace qu'on

appelle le corps et où elle trouve son point d'attache et son point d'appui. C'est le corps qui lui fait entendre la voix de l'excitante et dissonante contradiction. La résistance passionnée, la protestation désespérée de l'ego exaltent, attisent, exacerbent pour moi l'altérité de l'autre.

2° A l'extrême opposé de l'être-sans-amour, voici la féerie d'un amour-sans-être ! Absolument séparé de la première personne, l'amour serait un amour en peine, un amour dans le vide, un amour immaculé et mystique, et il flotterait non pas même entre ciel et terre, mais au-delà du ciel des anges ; il est inconsistant et vapoureux comme un fantôme, impalpable comme une pensée ; il se dissout, ou mieux il se volatilise dans l'air ; son égoïté, il l'a délaissée sur le sable des grèves, et elle n'est plus qu'une défroque misérable. C'est un amour extatique : il est devenu tout entier, par extroversion, un autre que lui-même, il s'est intégralement déversé en l'autre, sans le référentiel du même ; il est en quête de l'incarnation et de l'étroitesse bienvenues qui le feront revivre. Il s'annihile ainsi dans l'indétermination. L'amant tout aimant, l'amant sans être-propre se dissipe en fumée. L'amant purissime meurt de pureté, et sa pureté elle-même le rend incapable d'aimer.

3° L'être-aimant implique en lui-même l'affrontement du pur amour et de l'ogrerie ; tantôt ce conflit dégénère en crise aiguë, tantôt il entretient dans la vie morale un état d'instabilité et d'ambiguïté chronique. L'être-aimant accepte d'être impur : il ne reventique pas l'impureté pour le plaisir d'être impur ; mais il l'*assume*. L'être n'est pas toujours la négation de l'amour, mais l'amour n'est en aucun cas la négation de l'être. L'être qui est un ego sans amour ressemble à un monstre ; il n'est même pas « quelqu'un », il n'est personne ; une égoïté sans altérité, un ego sans deuxième personne ; ce n'est même pas une première personne ; ce n'est pas une personne du tout : c'est tout simplement un soliveau ! Et en effet, il n'y a en ce cas *personne pour aimer*, ni personne non plus *à aimer* : car un amant qui n'aime personne, un amant sans aimé est une contradiction

burlesque. En revanche, l'amour qu'on éprouve pour l'aimé fonde et constitue la première personne elle-même (le sujet) à la fois comme amant et comme être-propre. Ainsi donc, c'est peu de dire que l'amour n'est pas non-être : il est plus et bien plus qu'être, et cela a fortiori ; il est littéralement *sur-être* ! L'ego en soi et la transitivité intentionnelle naissent le même jour et forment dès leur double naissance une corrélation indissociable : la référence à l'aimé n'est pas un luxe, une gracieuseté supplémentaire qui serait accordée en plus à l'amant, elle fait partie elle-même de l'amour et ne forme avec cet amour qu'un seul don, qu'une seule bénédiction. L'être, disions-nous, n'est pas quelqu'un. Et l'ego, quant à lui, est à peine quelqu'un ; mais il sera quelqu'un quand il aimera lui-même quelqu'un ; à partir du moment où le sujet aime quelqu'un... que dis-je ? croit sincèrement et en toute bonne foi aimer ce quelqu'un, même si le partenaire est imaginaire, même si l'aimé est inconsistent, voire inexistant, comme le spectre de *l'Amour sorcier*, le sujet reçoit une intériorité. Or c'est son intentionnalité aimante qui est son intériorité. Le complément direct par excellence du verbe aimer, c'est-à-dire le Toi, la personne numéro deux, qui est la personne étrangère la plus immédiatement proche de moi-même, cette deuxième personne, si proche et si lointaine, est mon accusatif d'amour. Elle est mon corrélat intentionnel ; elle est l'objet de ma visée, et de la visée aiguë par excellence (κατ' ἐξοχήν) : d'abord, parce que l'amant aime sa deuxième personne d'une passion exclusive qui n'admet aucun partage, ensuite parce qu'il vise le centre même de l'ipséité dans sa particularité la plus concrète, la plus immédiate et la plus essentielle. Au-delà de l'être et de l'épaisseur physique, mais en deçà de l'amour platonique et de la diffluence mystique, il y a place pour l'amour proprement dit qui est rapport aigu et précis de l'un à l'autre. Le Toi désigne immédiatement et sans ambages la vérité intime de l'aimé ; mais il désigne aussi et du même coup, encore que tacitement et indirectement, la vérité de l'amant ; il révèle l'amant à lui-même. L'amour renouvelle, enrichit, intensifie la vie de

l'amant : magnétisé et, pour ainsi dire, aimanté par le pôle de son accusatif d'amour, le sujet grammatical quitte le royaume des ombres et se sent vivre d'une vie impétueuse et fervente où l'organisme entier a sa part ; l'amant n'est plus un nominatif esseulé : c'est cette présence de quelqu'un en dehors de lui qui entretient au-dedans de lui la douce ébriété. L'aimé que l'on tutoie et qui est la vérité de l'aimé, et paradoxalement et mystérieusement la vérité de l'amant, la vérité de l'amour-aimant et la vérité de l'amour-aimé, les deux à la fois, cette vérité double et simple s'appelle tout simplement la vérité de l'amour ; la véritable vérité de l'amour et sa raison d'être ; la preuve de sa sincérité ; la pierre de touche de son effectivité ; la garantie de son authenticité. Un amour qui aime « en général » et qui n'est pas capable de dire le nom de celle qu'il aime, cet amour anonyme est une galéjade. Ou mieux encore : un amant qui n'a personne à aimer est comparable à un homme d'action qui est un agent « en général », un agent « en soi », et qui n'a rien à faire, et se morfond dans la fainéantise : l'agent-fantôme meurt d'ennui et de *farniente* parmi ses affaires-fantômes, comme l'amant-fantôme parmi ses maîtresses imaginaires... A moins que le désœuvré ne soit lui-même *Actus purissimus* : car l'Acte purissime n'a pas besoin d'« occupations » pour meubler ses loisirs !

10. L'être préexiste à l'amour. L'amour prévient l'être. Causalité circulaire.

La contradiction de l'être et de l'aimer se complique d'une ambiguïté inextricable. L'embrouillement est à son comble quand on pose l'alternative en termes de priorité. 1° De toute évidence l'être préexiste logiquement et grammaticalement à l'amour (et au devoir) ; l'existence (la préexistence) de l'*être*-aimant est, par définition même, substantiellement présupposée

comme la condition minimale de cet amour. Le substantialisme, comme on sait, chante ce refrain obsédant qui est celui de la tautologie déguisée ; à peine plus qu'un cercle vicieux ! Et nous disions l'être est le préalable de tous les préalables... L'être *préexiste* à l'amour — car il était déjà là. 2° Mais l'amour *prévient* l'être : l'amour n'était pas encore là, donc il intervient, il advient ou survient, il accourt, il devance ce qui pourtant était déjà là depuis toujours. L'être *était* premier car il est la condition inerte et muette, négative et implicitement sous-entendue dans les choses existantes... Premier parce qu'ancien, voire immémorial. Mais l'amour aussi est premier à sa manière, quoique dans un sens tout opposé : L'amour, selon Diotime, est celui qui vient (ἵτης) ; l'avenir est annoncé dans sa venue ; toujours en marche et toujours jeune, Amour est une prophétie ! L'amour est premier parce qu'il est rapide et juvénile ; νεώτατος, dit Agathon dans le *Banquet*¹⁴... C'est pourquoi, selon Pascal, on le représente comme un enfant. Mais Agathon, plus conventionnel, immobilise le dieu de l'amour dans son éternelle et immuable jeunesse : Éros, dieu de l'amour, ne peut pas vieillir ; il est heureux et son visage bien lisse ignore les rides du souci. Diotime, elle, est philosophe et prophétesse : elle conçoit l'amour comme un devenir sans fin, comme un printemps toujours contrarié par les aventures. A travers mille épreuves, l'inspiration printanière ne cesse d'improviser un monde ; l'amour est toujours naissant, toujours *sur le point de*... L'amour est un commencement, ou plutôt un recommencement qui, à l'infini, continuera de commencer ! L'amour est un événement qui advient. L'amour est premier en tant qu'il pose et fonde l'être ; en tant qu'il est fondateur, en tant qu'il est poète. C'est son énergie bouleversante, c'est sa vitesse qui est sa priorité. Et, de la même manière : l'être préexiste au devoir-être, mais le devoir-être, en vertu de sa prééminence, c'est-à-dire de son éminente dignité morale, est la raison d'être de l'être ; il en justifie la valeur ; or la valeur de l'être est plus précieuse infiniment que l'être lui-même, la valeur de l'être est incommensurable à cet être qui sans elle ne

vaudrait pas une heure de peine. Nous avons cru déceler la même réciprocité, la même circularité paradoxale dans les rapports de l'amour et de la mort. En bref : pour aimer il faut déjà être, bien entendu, et c'est la vérité triviale, la vérité des carrefours — mais pour être il faut aimer, et c'est la vérité ésotérique des mystères ; vérité grisante, qu'on trouve au fond d'une coupe de vin. L'être préexiste à l'amour qui le prévient, mais l'amour prévenant prévient l'être qui pourtant lui préexiste... L'être et l'amour se devançant l'un l'autre, ils sont plus forts l'un que l'autre ! Comment cela est-il possible ? Par quoi faut-il commencer ? Quelle est cette concurrence sans issue ni solution ? On est tenté d'avouer que la réponse est dans la question et la solution dans l'insoluble lui-même ! Bergson disait, après Aristote, en parlant de l'apprentissage : *l'action brise le cercle*¹⁵. Cette solution drastique n'est pas seulement la violence gordienne du conquérant qui tranche le nœud avec son épée sans prendre la peine de le dénouer : elle explique pourquoi on apprend à marcher en marchant, à vouloir en voulant, à aimer en aimant, pourquoi l'amour commence toujours par lui-même — c'est-à-dire : commence par la continuation... Cette pétition de principe n'est ni un ingénieux paradoxe, ni un sophisme, ni un cercle vicieux : ou plutôt c'est le cercle soi-disant vicieux qui est un cercle mystérieux ; le mystère est ici le mystère de l'*aséité* et de la *causa sui* ; ou, plus simplement, ce mystère est le mystère du commencement et de l'acte créateur. Et c'est donc le mystère de la liberté.

Puisque l'être et l'aimer, au mépris de toute logique, se précèdent, si l'on ose dire, mutuellement on comprend que l'alternative ne soit pas rigoureuse, qu'ils puissent déteindre parfois l'un sur l'autre ; loin de jouer à cache-cache, ils s'associent souvent en complexes instables et suspects ; tantôt ils sont en raison inverse, tantôt, et paradoxalement, en raison directe l'un de l'autre ; et comme l'ambivalence va à l'infini, ils se repoussent et s'attirent tout ensemble ; l'être et l'aimer, ils se fuient à qui mieux mieux et ils se réchauffent l'un l'autre à l'envi, dans une espèce de surenchère

passionnée. L'être pléthorique empêche d'aimer, mais il sait être parfois, lui si souvent honni, il sait être l'épanouissement naturel et le rayonnement spontané de l'amour ; comme la floraison au printemps, il exprime alors d'une façon immédiate la positivité d'un élan tourné tout entier vers la vie et vers la plénitude. Tantôt l'hypocrisie laisse dissoner dans l'harmonie la voix fausse de l'égoïsme ; tantôt c'est l'amour qui est lui-même en quelque sorte un hymne à la lumière.

11. Un don total : comment s'arracher des gonds de l'être-propre ? Abnégation.

Nous n'avons pas à proprement parler posé le problème du pur amour, qui fut le problème de Fénelon après avoir été celui de Clément d'Alexandrie et de Grégoire de Nysse¹⁶ : car ce problème ne saurait justement être *posé* ; on peut seulement effleurer, d'une tangence impondérable, la limite extrême et le rebord aigu de l'aporie : un purissime amant, qui aimerait d'un purissime amour, c'est-à-dire d'un amour extatique et mystique, n'est-il pas un amour sans être, un amour indicible, un amour en peine ? Le discours philosophique n'a de prise que sur la dialectique d'un amour dicible en lutte avec l'intérêt propre. Tant qu'on disserte sur un amour impur, sur un dévouement criblé d'arrière-pensées et farci de réserves inavouées, sur un désintéressement terni par les mille et une opacités et complications clandestines de la psychologie concrète, à la bonne heure ! Ce sont les amours de tout le monde, les amours dont la protectrice est l'Aphrodite des carrefours. Il y aura encore de beaux jours pour l'analyse des motivations, pour le dosage et la posologie, pour l'évaluation des mérites. Le psychanalyste vous attend ! En fait le dévouement est toujours épisodique et intermittent : il alterne avec de longues périodes d'éclipse pendant lesquelles l'altruiste est avant tout

dévoué à son seul intérêt-propre ; le dévouement est la vertu souvent occasionnelle d'un sujet qui n'est pas toujours généreux, qui est tout autre chose que dévoué, qui est dévoué et bien d'autres choses encore, qui est, entre autres, envieux, vindicatif, etc., et qui n'est pas non plus dévoué tout le temps : la vertu du dimanche et des jours de fête, en somme, la vertu des jours consacrés aux bonnes actions et aux œuvres pies. Et le don, lui-même, il est essentiellement partitif, se définissant comme don par rapport à tout ce qui ne se donne pas et qu'on préfère garder ou se réserver à soi-même. Un sacrifice littéralement chronique est presque inconcevable et insoutenable. Car le sacrifice est une crise déchirante. Et de même un don « total », un don qui donne tout sans exception, sans rien préserver, sans tricher, sans dissimuler un humble viatique dans sa besace, sans sauvegarder aucun *sauf*, fût-ce comme référentiel, fût-ce pour l'effet de relief, en un mot le don d'un donateur qui incompréhensiblement se donne lui-même et tout entier, ce don est ou bien un non-sens, ou bien l'éclair d'une grâce sublime et surnaturelle ; et cette grâce ne saurait être pérennisée sans absurdité. Peut-on imaginer l'impossible tour de force, l'exploit surhumain d'un ascète qui, non content de renoncer à ceci ou à cela, non content de mettre entre parenthèses ses petits plaisirs, comme le médecin l'y invite, viserait l'horizon du *don total* ? La totalisation contredit l'intention même de donner, ou bien c'est le relativisme du don qui dément le totalitarisme de l'intégrale abnégation... C'en est fini des demi-mesures et des petits cadeaux, dont le seul objet était d'économiser le sacrifice total ! A partir d'ici, les « privations » ne suffisent plus ! Car le pseudo-ascète s'adapte aux privations avec une déconcertante élasticité, et il a tôt fait de reconstituer un petit confort dans sa vie rétrécie, comme les valétudinaires qui vivent douillettement dans leur régime et n'y renonceraient pas pour un festin somptueux. C'est que nous omettions de distinguer le train-train routinier de l'austérité et l'exigence infinie de l'ascétisme. L'austérité ne demande pas à l'homme austère de se dissocier de son être-propre tout entier ; mais

l'ascétisme demande à l'ascète de s'extraire lui-même de tout lui-même ! Une *extase* est maintenant nécessaire : « se désolidariser » ne suffit plus... Un tel geste est encore trop empirique, trop superficiel, trop aisément complice de la mauvaise foi. Non, on n'est pas quitte pour s'être désolidarisé du bout des lèvres ! Il faudrait que le moi fît abstraction de lui-même et s'exilât de sa propre essence. Tel le baron de Crac, l'homme en perdition, sur le point de s'enliser, s'extraît tout seul du marais en se tirant lui-même par les cheveux : l'homme qui s'enfonce dans les sables mouvants et le sauveteur qui se croit sur la terre ferme sont un seul et même homme ; un seul homme encore, celui qui est déjà aliéné à lui-même et celui qui porte secours au premier et qui succombera de la même détresse. Dans l'immanence commune, où trouvera-t-il un point d'appui transcendant ? Comment, par quelles techniques transcendantes et absurdes l'homme en détresse qui s'enlise dans les sables mouvants de l'égoïté réussira-t-il à surnager ?

12. L'apparition disparaissante entre l'ego et la vive flamme d'amour... Le seuil du courage.

Nous disions à peu près ceci : l'homme de cœur et de devoir est altruiste non pas *malgré* son égoïsme, mais *en tant qu'*égoïste : il a beau être scandaleusement muré dans sa philautie, il est, paradoxalement, d'autant plus altruiste que plus égoïste. N'est-ce pas là un défi paradoxologique et littéralement *inopiné* à la logique bien sage de l'identité ? L'homme moral est évidemment altruiste *en dépit de* la résistance égoïste, altruiste d'un altruisme diminué, contesté, contredit, battu en brèche, donc assez misérablement et honteusement altruiste, en somme : car les revanches et

contre-offensives de l'ego sont difficilement contenues... Pourtant, c'est la négativité égoïste elle-même qui passionnément, désespérément, fanatiquement aiguise la protestation de l'altruisme. Le « malgré », préposition concessive dictée tout naturellement par un bon sens et une bonne volonté qui veulent à l'endroit, cède la place à la causalité cynique : pas d'ego, pas de sacrifice ! pas d'ego, pas de mérite ! Ici encore la complication dialectique née de la contradiction nous impose les zigzags et crochets de la voie médiate. On est tenté de dire, usant de manières de parler un peu simplistes et schématiques : l'abnégation a besoin d'un ego vigoureux, vital et sensuel pour rebondir sur lui. Sans quoi, où trouverait-elle l'élasticité et la détente nécessaires ? Et de quelles voluptés l'abnégation serait-elle la négation ? L'ego, pour s'élever vers le ciel de l'altruisme, a besoin de jeter du lest. Où trouvera-t-il ce lest à jeter ? Mais attention ! La manœuvre est scabreuse et la marge de cette manœuvre, plus qu'étroite : il faut peser et soupeser les impondérables avec une infinie délicatesse sur des balances ultra-sensibles quand on évalue la bonne ou la mauvaise foi d'une option ; pour peu qu'on ait la main trop lourde, on risque d'aller au-delà ou de rester en deçà. Aux deux extrêmes, la situation est parfaitement inambiguë. Si l'obstacle est égal à zéro, il n'y a pas de sacrifice ; quand l'altruisme ne coûte plus rien, il n'y a pas d'altruisme ; quand la pratique des vertus est aussi peu coûteuse que les fonctions de la vie végétative et la circulation du sang dans les artères, le mérite n'est plus méritoire ; ou plutôt, le mérite étant lui-même la relation d'un perfectionnement à un effort, il n'y a plus de mérite ; par exemple : les anges ne sont pas méritants ; par exemple, les saints ne sont pas « vertueux », humainement vertueux : ayant transcendé l'*agonie* et ses affres, ils vivent en gloire (si tant est qu'on puisse dire : ils « vivent » !). Mais comme, à l'inverse, une sensualité étouffante, génératrice de tentations irrésistibles, ferait disparaître la faible étincelle moribonde du scrupule moral, on incline à penser que la bonne mesure d'une conscience

morale adéquate doit se trouver quelque part à mi-chemin entre le trop et le trop-peu. Mais peut-on parler sérieusement d'une sensualité « moyenne » ? La détermination de ce juste équilibre est plus risquée encore et plus délicate quand on vise la minute évanouissante du courage et surtout l'instant infinitésimal de la décision héroïque. Si le brave n'a absolument rien à braver, s'il n'a absolument pas peur, soit qu'il n'ait aucune conscience du danger, soit qu'il se sente invulnérable, s'il ne sait même pas, lui l'impavide, lui l'intrépide, ce que trembler veut dire, nous n'avons aucune raison d'admirer son courage. Et encore moins, après coup, si l'épouvante a mis le brave en fuite : le brave n'était sans doute qu'un bravache, un matamore ! Où trouverons-nous donc l'insaisissable, la subtilissime bravoure de ce brave ? On ne peut sans ridicule appeler brave, dans le langage du juste milieu, un homme moyennement poltron, la poltronnerie étant répugnante dans tous les cas, et quelle que soit la dose. A la détermination arithmétique d'une moyenne ou à la mensuration d'une équidistance, nous préférons peut-être l'intuition de la fine coupure et de la mutation infinitésimale. C'est dans le présent de l'affrontement qu'il faudrait assigner l'instant du courage, c'est en ce point qu'à l'auscultation morale on entendrait battre le cœur de ce courage. Avant, il est trop tôt ; après, il est trop tard ! L'occasion du courage, *kairos*, est sans doute quelque part entre les deux. Mais où faut-il situer ce quelque part ? Nous disons situer et non pas localiser. Il y a bien un « seuil » du courage, mais on n'en perçoit la liminarité que par une recherche tâtonnante et hasardeuse : car l'instant courageux advient presque imperceptiblement dans un océan de pusillanimité, comme le bon mouvement apparaît-disparaît dans un océan d'égoïsme, comme l'étincelle tremblante de la sincérité scintille dans les brouillards de l'hypocrisie. Entre l'impavidité du pas-encore et les fanfaronnades du déjà-plus qui, la peur une fois surmontée, font mousser à l'infini des exploits imaginaires, il y a une place pour le débat passionné, sérieux, voire même tragique, du courage et de la peur. Le débat de la peur

et du courage se résume dans une contradiction dont l'apparence seule est paradoxale : *pour être courageux, il faut avoir peur !* Pour être courageux, il faut tenir à la vie, à une vie qu'on sent fragile, menacée et infiniment précieuse ; pour être courageux, il faut tout ensemble tenir à la vie et en faire bon marché ! La peur fait obstacle au courage dont elle freine, c'est-à-dire *décourage*, l'élan, et elle est en même temps sa raison d'être. Ce moment critique d'extrême tension n'est pas celui de la peur surmontée, mais de la peur à surmonter ; la conscience n'a pas encore eu le temps de s'offrir le danger en spectacle, ni d'épiloguer sur ses propres mérites. Le mystère du courage se réduit à un ébranlement infinitésimal du vouloir presque aussitôt emporté, éclipsé et pour ainsi dire submergé par le déferlement infini de l'exhibitionnisme, par l'emphase sans mesure et par l'inflation verbale. Dans le même instant, la liberté est pour l'homme libre une entrevision *claire-obscur*e et une éblouissante certitude ; dans l'éclair de cet instant, l'*apparition-disparaissant*e est en quelque sorte *équivoque*.

Plus généralement et de toute façon : si l'accent est mis sur l'obstacle de l'organe-obstacle, ce n'est pas pour édulcorer encore davantage la fadeur d'une sensualité moyenne, c'est pour augmenter l'inquiétude d'une sensualité tourmentée, anxieuse et soucieuse, c'est pour rendre plus vigilante la mauvaise conscience. La conscience sur le qui-vive est harcelée par le purisme maniaque, tenue en haleine par les scrupules pointillistes et par les impitoyables aphorismes, persécutée par des exigences qui ne laissent rien passer. C'en est alors fini de notre sommeil ; la conscience n'est plus seulement vigilante, mais insomniaque : l'agonie durera jusqu'à la fin du monde... « Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là¹⁷. » Une mauvaise conscience chronique trouble le sommeil des justes : car la « vertu » est essentiellement précaire. Obsédante, acerbe, impitoyable est chez La Rochefoucauld la dénonciation de l'égotropisme omniprésent : l'auteur des *Maximes*, inlassablement, nous ramène à ce refrain d'un ego

qui est l'objet de son épuisante perspicacité et qu'on retrouve à chaque détour, à chaque croisement ou bifurcation de la misanthropie systématique. Tout le monde se sent coupable, impur, déjoué. La Rochefoucauld, traquant de maxime en maxime les prétextes, excuses et sophismes de l'hypocrisie, inaugure bien avant Kant l'ère du soupçon. L'interprétation des chiffres de la duplicité — voilà la grande occupation stratégique de Baltasar Gracián. Même les suavités de la rhétorique peuvent devenir une arme de guerre. Même la flatterie obséquieuse est une forme de belligérance, et de l'espèce la plus perfide... Cette arme s'appelle la ruse.

13. L'onction. Le ressentir minimal de l'abnégation (afférence de l'efférence). Le plaisir de faire plaisir.

Pourtant l'*onction*, quand elle est prêchée par saint François de Sales, et même par Fénelon, au demeurant si austère en matière de pureté, si intransigeant sur le chapitre de la charité, l'onction n'est pas nécessairement une trompeuse parole de miel ; ou, avec d'autres images : son velours ne dissimule pas toujours des griffes. Elle évoque d'abord une pensée de douceur et de caresse. Quand elle n'est pas pervertie, elle serait plutôt un appel à la confiance et à l'indulgence : confiance mesurée dans la séduction des apparences, indulgence pour celui qui se laisse tenter par elle. Mieux encore : il y aurait sans doute un peu de mauvaise foi, quelque perversité, et beaucoup d'irréalisme à faire preuve en ces matières d'une rigueur sans nuances ou d'une lucidité par trop impitoyable. Décourager la bonne volonté par la perspective d'une tâche impossible, c'est là une précaution de mauvais aloi quand ce n'est pas une marque de mauvaise foi. Car une bonne foi poussée jusqu'aux extrêmes (mérite-t-elle alors le nom de bonne

foi ?) est généralement indiscernable de la mauvaise foi, ou tout au moins de la mauvaise volonté. C'est le radicalisme, c'est le machiavélisme de la trop bonne foi qui méritent d'éveiller la suspicion d'une âme simple et droite ; et ce sont au contraire les folles approximations de l'espérance et les chimères de l'illusion qui justifient la foi dans l'effort.

En usant de concepts féneloniens, voici comment nous nous exprimerions : il faut bien que l'homme désintéressé, si désintéressé soit-il, éprouve à tout le moins un *intérêt sensible* pour l'objet de son désintéressement ; et il arrive même que l'altruisme le plus détaché de tout plaisir égoïste ressente, à défaut d'un autre plaisir, le plaisir de se dévouer. Ce qui, dans une logique élémentaire, nous ramène de nouveau au truisme substantialiste. Ce cercle vicieux est décidément assez vertueux ! Qui se dévoue ? *Il faut bien que* le verbe « se dévouer » ait un sujet ! Toujours « il faut bien que... » La nature inexterminable de l'ego et de l'égoïsme est solidaire de l'indestructibilité inverse, celle de l'altruisme. Car l'optimisme du pessimisme est aussi têtue que le pessimisme de l'optimisme, et l'on est renvoyé sans fin de l'un à l'autre. Leibniz, parlant du sens et de l'ordre intelligible, disait qu'ils se reconstituent à l'infini et régénèrent à l'infini, qu'ils ne peuvent être nihilisés. Au-delà des caprices les plus arbitraires et des violences absurdes de l'ascétisme, au-delà d'un masochisme contre nature et d'ailleurs contradictoire, l'attrait du plaisir et la positivité de l'agrément résistent à toutes les persécutions et ont droit à notre indulgence ! Malgré les réserves que nous ferons nous-même en parlant de la complaisance, l'attrait simple et naturel de la chose attrayante ne peut être sincèrement nié : nos grimaces n'y feront rien : et les contorsions d'un ascète supplicié peuvent devenir elles-mêmes un signe suspect de contentement, voire un motif de vanité. Il n'est pas toujours facile de distinguer entre la joie de se dévouer et la stupide satisfaction du devoir dit accompli, ni de déterminer à quel moment on passe de celle-là à celle-ci ! Tant qu'il s'agit de la première (à condition d'en être sûr) on peut

demander, en effet : quel mal y a-t-il à ressentir une telle joie ? Ce n'est pas un crime. Le plaisir de faire plaisir est le plus grand de tous les plaisirs. De grâce, laissez-moi ce plaisir.

Ce plaisir-là est non seulement excusable, mais innocent ; et en effet il ne suffit pas de dire que ce plaisir serre au plus près l'acte généreux : il en est l'émanation immédiate. Et on peut même dire plus : ce plaisir-là ne fait qu'un avec l'acte généreux ; la donation et le plaisir de donner sont les deux versants, l'un efférent et l'autre afférent, d'une même bénédiction et d'une même joie ; le plaisir s'exhale en quelque sorte directement de la donation — ou bien, à l'inverse, c'est le don qui est l'expansion généreuse du plaisir ; plaisir et don, ils sont l'un et l'autre à la fois effet et cause, et les deux mouvements sont synchrones, qui vont de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. Chaque fois que la volonté militante agit, entreprend, fait ceci ou cela, chaque fois qu'elle va au-devant ou à la rencontre de sa deuxième personne pour l'assister, la secourir, et surtout pour la sauver, cette volonté spontanée subit en contrecoup, comme une onde de retour, la réaction centripète inhérente à son action secourable ; l'élan charitable et le moment réceptif, le donner et le *ressentir*, l'impulsion primaire et l'« affect » secondaire ne sont pas consécutifs, mais font partie du même processus ; et il arrive même, comme dans la spontanéité innocente de la pitié, que l'émotion soit non seulement contemporaine du geste secourable, mais antérieure à ce geste. Comment prétendre alors, avec la physiologique, que la piété se réduise tout entière à la comédie de l'eau bénite, et la pitié tout entière à la perception des modifications périphériques, et que le miséricordieux ait pitié de ses propres larmes ? Pascal n'a jamais voulu dire cela. La pitié et la douceur des larmes ne sont « égoïstes » que si l'on isole artificiellement de la charité secourable le côté passif de la compassion, ou si l'on sépare l'émotion de l'activité généreuse. Cette séparation aboutit à l'atrophie simultanée de la générosité et du sentiment ; elle a pour issue le dessèchement, le rabougrissement et en fin de compte la dégénérescence de l'être moral :

l'intériorité affective est alors un pâle fantôme sans efficacité ni consistance, cependant que l'aumône se réduit à une mécanique et à un radotage ou, pour mieux dire, à la pantomime d'un singe savant.

La même question obsédante ne cesse de nous poursuivre : à partir de quel degré de philautie l'ego peut-il être accusé d'égoïsme ? A partir de quelle densité ontique la nécessaire préservation du sujet devient-elle suspecte, puis coupable, et doit-elle être condamnée ? Plus précisément : où s'arrête l'amour-propre licite ? En quel point commence la philautie coupable ? Où et comment assigner la limite ? Jusqu'à quel point l'extase, jusqu'à quel point la raréfaction et l'exténuation du sujet substantiel peuvent-elles être poussées sans que l'être s'abîme dans le vide du néant et sans compromettre dangereusement sa survie ? Car le risque de nihilisation n'est pas négligeable dans ce jeu avec le non-être où la chance de réchapper est à la merci d'une prodigieuse et périlleuse acrobatie. Combien ? Où et quand ? Certes le passage de la bonne volonté à la mauvaise s'opère à tel ou tel moment : à un moment donné... Mais quel est ce moment donné ? A un moment donné... Mais quand ? Mais combien ? Pas trop, en tout cas... Les déterminations circonstanciées, et surtout quantitatives, sont aussi incertaines et arbitraires que l'heure de la mort. Quelle que soit la catégorie envisagée, on ne peut répondre avec précision, fixer les doses, assigner la limite du trop et celle du trop peu. Ces apories, utilisées comme sophismes par les Mégariques, tantôt escamotent les discontinuités dans la continuité spécieuse et captieuse du « sorite », tantôt méconnaissent la continuité du devenir et de la mutation. Ici encore, il faut dire : c'est surtout aux doses moyennes que nos facultés d'appréciation tâtonnent dans l'équivoque ; les extrêmes sont au contraire parfaitement univoques. Et pourtant, même dans la zone mixte et scabreuse de notre finitude, il semble que la bonne règle soit d'éviter les marchandages mesquins de la posologie et de consentir aux évidences les plus naturelles. Celui qui pose les questions sophistiquées ne

peut pas s'étonner s'il fait lui-même le jeu des sophistes et s'il tombe malade de la maladie du scrupule.

Pour l'homme, être fini et impur, l'acte purissime est une limite chimérique tout comme peut l'être l'idéal d'un amour purissime : ce sont deux noms pour une seule extase pure de toute réalité concrète, de tout vécu psychologique, de tout contexte associatif. Mais la loi d'alternative contrarie le règne de la grâce : l'élan centrifuge subit le choc en retour des forces qui refluent sur lui et le neutralisent, ou tout au moins le compensent ; toute activité créatrice reçoit ainsi, en contrecoup, les effets de sa passivité corrélative. Car il n'y a pas d'« acte pur » ! Le contrecoup, c'est l'onde afférente qui suit immédiatement l'acte efférent et fait même partie de cet acte... Le contrecoup c'est le retentissement et en quelque sorte la résonance induite par l'activité primaire ; quand l'affectivité est naissante, l'homme d'action prend goût, ou plus simplement adhère, à sa propre initiative ; la complaisance du bon mouvement à lui-même est la plus fugitive, mais aussi la plus diabolique des fatalités morales. Or il arrive aussi que le corps parle très haut et très fort, ou bien crie à tue-tête : en ce cas le contrecoup sensible se manifeste sous la forme d'une explosion, d'une violente protestation des organes. Passionnée ou presque imperceptible, cette participation est parfois une pesante et indiscrete adhérence, parfois une impondérable adhésion ; c'est tantôt une adhérence de l'ego à sa propre physiologie, tantôt un impalpable mais toujours décelable ébranlement de la conscience.

L'interpénétration de l'influx efférent et de l'influx afférent est plus intime encore dans l'amour, fût-il sans mélange, que dans l'acte pur. C'est que l'amour implique déjà l'affectivité et qu'il est lui-même le versant vécu et sensible de la charité. L'amour, cela veut dire à la fois *quelqu'un à aimer* et *quelqu'un pour aimer*. Le premier « quelqu'un », objet de l'intention transitive, est à la fois l'accusatif d'amour, c'est-à-dire la visée de l'amant, et ce qui allume et entretient la « vive flamme d'amour ». Tout entier

extroversé, tourné vers l'autre, et en l'espèce vers la deuxième personne, l'amant, dans l'amour limite, tend à l'oubli de soi, à une sorte de perdition extatique et d'anesthésie intérieure. Mais l'amant lui-même n'est ni un souffle invisible, ni une haleine sans corps et sans poids, ni une pensée impalpable : l'amant est un existant et un sujet substantiel, et on ne peut empêcher l'amant d'aimer l'amour et, de fil en aiguille, de se sentir aimer, de se sentir aimant, de se sentir lui-même en général et, par une dégénérescence progressive dont le dernier terme est l'amour-propre, de s'aimer finalement lui-même et d'y prendre du plaisir. Par l'effet de la conscience qu'il prend de soi et de la complaisance qui prend goût à cette conscience, l'amour fait du volume et acquiert toutes les dimensions de l'existence. Et non seulement l'amour devient plus existant, mais par contrecoup l'amant lui-même se réchauffe et gagne en ferveur. Sans doute Fénelon est-il absolutiste et surtout peu réaliste quand il condamne sans transiger le *goût sensible* en général... Ce contrecoup sensible qu'on ne peut nihiliser, il appartient au versant afférent de l'expérience morale, tout comme le don désintéressé en est le moment efférent ; et c'est dans l'union indissoluble de ces deux moments que s'exprime l'humain de l'homme. Peut-on séparer l'austère et coûteuse renonciation au plaisir-propre et la tendre sollicitude pour la deuxième personne ? Sans cette amoureuse sollicitude, l'amour ascétique ne serait qu'indifférence et abstraction. L'autre est donc bien, en quelque sorte, un autre moi-même, mais non pas dans le sens de l'égotropisme atomistique et substantialiste d'Aristote, qui est un peu trop petit-bourgeois : l'amant, parce qu'il est mort à lui-même, renaît miraculeusement, passionnément, extatiquement dans l'être de l'aimé. Et c'est pourquoi le *ressentir* qui est l'afférence minimale inséparable de l'efférence désintéressée, ce ressentir n'est ni effet de réflexivité ni duplication dans un miroir, mais il est à la fois deuxième fois et première fois ; le ressentir est indivisément écho amoureux et spontanéité pure. L'alternative de l'autre et de moi-même est donc dépassée,

outrépassée — transcendée ! C'est ainsi que l'amour suppose l'accomplissement de deux séries de conditions apparemment contradictoires. D'une part, et dans l'ordre de l'efférence, l'abnégation qui nous permet inexplicablement de vivre pour l'autre et à sa place, et de ne penser qu'à cet autre, comme fait l'intuition... L'extase n'est-elle pas à sa manière une intuition vécue ? Et, d'autre part, dans l'ordre de l'afférence, le bonheur, l'ineffable douceur de se sentir vivre, la douceur de se sentir vivre intensément et en toute plénitude : paradoxalement l'extase ne fait plus qu'un avec l'épanouissement vital !

A partir de là, ce n'est plus un péché de goûter au fruit du dévouement, quand par hasard le dévouement a un goût, ni de ressentir la joie du sacrifice, si par chance le sacrifice implique une telle joie. Il n'y a pas de mal à cela. Les juges soupçonneux nous reprochent ces innocents plaisirs, et les âmes scrupuleuses, écoutant leurs reproches, en éprouvent du remords. Mais nous, nous ne donnerons pas raison au gnostique « impassible » de Clément d'Alexandrie ; nous n'écouterons pas les juges soupçonneux, et nous nous abstiendrons d'éplucher anxieusement les scrupules maniaques : pour une fois, nous nous en remettons à la voix de la bonne conscience.

Pourtant la vocation de l'amour est dirigée en sens inverse de l'avoir, de la conservation (du « garder »), et même, jusqu'à un certain point (un point qu'on ne peut assigner), en sens inverse de l'être tout court ; l'être est certes un accomplissement, mais il n'en est pas moins une pesanteur, puisqu'il est le tout-fait, au participe passé passif — et même, nous disions : précisément parce qu'il est un obstacle, il sera un accomplissement ; l'être est un accomplissement qui est un impédiment ; ou, à l'inverse, il est une pesanteur qui est une plénitude. L'être d'amour, pour accomplir sa vocation, doit préserver son être-propre, et même, au besoin, l'agrandir, sans qu'on puisse déterminer dans chaque cas de quelle grandeur il doit s'agrandir, ni si cet agrandissement est pléonexie ou s'il est une condition nécessaire de la plénitude amoureuse. Il n'y a donc pas de honte à conserver son être. Et si

par hasard on insistait, et si l'on demandait : à la fin des fins, combien faut-il garder et combien faut-il donner pour être un homme accompli ? Nous répondrions derechef : de toute manière, il n'est pas question de faire deux moitiés avec ce qu'on garde et ce qu'on donne : un tel partage aurait tôt fait de s'installer dans l'économie statique du train-train journalier, et de dégénérer en gestion boutiquière ; il ne peut s'agir, dans la vie morale, de calculer la bonne moyenne... Encore moins s'agit-il d'une « négociation » : car ce à quoi visent les négociateurs en faisant alterner chantage, bluff et intimidation avec les concessions hypocrites, c'est à l'institution d'un ordre statique, d'un nouveau rapport de forces et d'un équilibre nouveau ; cette négociation-là n'est qu'une continuation sournoise de la belligérance, une belligérance en sourdine. Plutôt que d'une négociation, nous préférierions parler d'un ajustement infini : la solution est lointaine comme l'horizon — c'est-à-dire : elle recule à mesure qu'on s'en rapproche. Tout équilibre est instable, précaire, perpétuellement remis en question ; rien d'installé, de définitif.

L'exigence morale, tout comme la vulgaire négociation des vulgaires négociateurs, admet en fait les compromis ; elle les admet la mort dans l'âme et à son corps défendant ; elle les admet en fermant les yeux et en détournant le visage ; mais en fait et tacitement elle les admet, bien que théoriquement elle les abomine et bien qu'elle les vomisse : après tout, c'est l'action en général qui a besoin des approximations pour aboutir à quelque chose, et qui, sans les approximations, n'aboutirait à rien ; c'est ainsi qu'elle s'adapte aux circonstances... Aristote n'a jamais fermé les yeux sur l'opportunisme naturel de la pratique ! Quelques malentendus par-ci, un peu d'approximation par-là, quelques gouttes d'ambivalence, beaucoup d'amour et de bonne volonté — et tant bien que mal (plutôt mal que bien), et vaille que vaille, l'inviabable se fait viable et l'impossible s'avère possible ! Mais l'exigence morale implique une négociation fine qui pèse et soupèse sur ses balances les impondérables et calcule les quantités infinitésimales et fait

acception des mobiles les plus secrets. Peut-être fallait-il opposer *l'approximation* supra-fine qui va à l'infini et le gros *à-peu-près* qui a cours dans les transactions des marchands. Certes l'exigence puriste est intransigeante, et elle répudie l'art de composer des alliages : mais le pur amour peut coïncider parfois, dans l'instant d'une intuition, avec son propre contradictoire. Ce n'est pas là le paradoxe le moins étonnant de l'extrémisme moral... Telle est la suprême ironie : l'amour et l'être ne combinent pas entre eux d'habiles arrangements et d'ingénieux amalgames qui seraient leur *modus vivendi*, mais ils se reconnaissent subitement l'un l'autre dans l'éclair de la *coincidentia oppositorum*, et ils tombent dans les bras l'un de l'autre.

14. L'horizon du presque. Du presque-rien au non-être. Résultante instable de l'ambition et de l'abnégation.

L'horizon du *presque* — autrement dit, de cette approximation infinitésimale où nous reconnaissons la troisième évasion — permet de comprendre comment l'être, par l'effet de l'amour, tend à l'infini vers le non-être comme vers sa limite, sans jamais s'évaporer dans le rien, sans être jamais nihilisé. Précisons d'abord la clause essentielle, celle qui est la condition de tout le reste : *à-peine* est négatif, désignant ce qui émerge « à peine » du non-être ; mais *presque* est timidement affirmatif. *A-peine*, avortement déguisé, fait allusion à l'échec ; mais *presque* à l'inverse se rapporte à un échec qui présage une toute prochaine réussite ; *presque* exprime en un seul mot qu'on manque le but, mais qu'on le manque de peu... A cela près — un raté fortuit, une simple malchance —, *presque* est toute positivité : c'est un adverbe de pudeur, mais aussi un adverbe d'espérance à l'usage de l'homme de courage et d'action qui, fût-il un héros, c'est-à-dire affrontant la mort et assumant dans le sacrifice la possibilité de mourir, dit pourtant oui à la vie et à l'avenir, et préserve, si possible, sa propre existence pour la vouer à l'existence des autres, puisque tel est l'impératif des impératifs ; il assume le risque de s'anéantir, mais il a besoin d'en réchapper et de survivre : car l'être est meilleur que le néant.

Rien n'est plus simple ni plus clair que ce pari. Le *presque*, à l'opposé de tout nihilisme, présuppose donc un acte de foi et une volonté de vivre. Que dis-je ? l'abnégation limite, à l'opposé de toute négation aplatissante, de toute annihilation suicidaire, présuppose des valeurs et des raisons de vivre plus sublimes que la vie elle-même ; l'abnégation est donc a fortiori vitale ; elle renonce à l'être pour accéder, dans la lumière de l'amour, à un sur-être. La tangence amoureuse avec le néant est-elle un échec ou un triomphe ? Une telle alternative, à ce niveau, semble transcendée. Le sacrifice suprême est d'abord un échec dans la mesure où l'être-aimant, réduit à un presque-rien, est devenu inconsistent et quasi inexistant ; mais cet échec, transfiguré par l'optique morale du devoir, est aussi la plus miraculeuse des chances, et la plus triomphale, puisque, à la dernière seconde de la dernière minute, l'à-peine-existant est sauvé du non-être ; il *faut* qu'il soit sauvé ; par un rétablissement acrobatique, celui qui *a failli* succomber survivra... *Sur le point de succomber*, tel Mazeppa, il revit. N'est-ce pas en effet un miracle ? Car *il s'en est fallu* de peu que le rescapé encore haletant ne succombe ; *il s'en est fallu de presque rien* que l'amant ne soit plus rien : entre le rien et le presque-rien il y a cet infiniment-peu, cette coupure infinitésimale du *presque*, cette lueur tremblante qui est aussi une immense espérance grande comme le monde.

La troisième évasion est périlleuse, mais la quatrième est vertigineuse ; elle est plus mobile, plus inquiète que la troisième, et nous évoquons à son propos les zigzags et le bourdonnement d'un insecte affolé qui cherche une issue dans sa prison de verre et se cogne contre les parois transparentes : dans ce va-et-vient nous reconnaissons le battement caractéristique et pour ainsi dire la vibration d'une conscience à la recherche du presque-rien ; cette conscience, les deux extrêmes se la renvoient l'un à l'autre ; tour à tour elle frôle l'au-delà, c'est-à-dire le monde surnaturel de l'amour, sans pouvoir y prendre pied, puis reprend des forces dans l'en deçà, et derechef rebondit vers l'inaccessible patrie ultérieure où nul astronaute n'atterrira

jamais. L'acrobate de la quatrième acrobatie ne se laissera donc pas convaincre par le rationalisme relativement optimiste de Descartes¹⁸. On connaît le conseil que la seconde maxime de la « morale par provision » donne au voyageur égaré en forêt : ce voyageur, tel le bourdon affolé, tournoie « tantôt d'un côté tantôt d'un autre », et Descartes le compare aux « esprits faibles et chancelants », qui — marque évidente du désarroi — sont ballottés par les oscillations du remords et du repentir ; Descartes recommande à ces voyageurs désorientés de marcher tout droit dans le même sens : car, par ce moyen, ils arriveront du moins quelque part, la bonne règle étant d'adopter une direction, fût-ce au hasard, et de s'y tenir. Tout plutôt que d'errer dans la double ténèbre de la forêt et de la nuit ! Plutôt le clair-obscur de la pratique et du probabilisme que cette double ténèbre ! Du moment qu'il y a une zone d'irrationnel dans la pratique, un choix hypothétique et pragmatique dicté par l'impératif d'urgence est sans doute préférable au désespoir... Or, quand on parle non pas de la forêt obscure et du chemin perdu, c'est-à-dire de l'espace, mais des réalités insaisissables, inattingibles et intangibles, il est peut-être permis de ne pas dénier toute vertu au devenir et au mouvement. Certes, la répétition rapide et fréquente d'un aller et retour ne tient pas lieu d'omniprésence : cependant le va-et-vient de l'être-aimant quand il court de l'être-sans-amour à l'amour-sans-être et d'une issue à l'autre issue, ce va-et-vient peut, à la limite de l'approximation, paraître indiscernable de l'ubiquité ; telle l'armée d'un stratège de génie, suppléant à l'insuffisance de ses effectifs par la rapidité foudroyante de ses mouvements, semble présente partout à la fois. Le va-et-vient entre l'être et l'aimer évoque par son agilité les « jeux » insaisissables de l'humour : si le renversement ironique est un deuxième sérieux aussi pontifiant, aussi statique et définitif que le sérieux sans exposant, le sérieux de l'humour est toujours ailleurs à l'infini. L'omniprésence et l'oscillation sans fin ne sont pas ici un miracle : ou

plutôt : ce « miracle » est tout simplement la grâce de la mobilité. Et son nom est mystère.

Une seule maxime essentiellement équivoque est donc valable pour l'impossible passage à l'infini — passage qui va toujours dans le même sens — et pour le mouvement de navette, qui est indéfiniment possible. L'impératif moral minimise le mal nécessaire que le corps et l'égoïsme dressent sur sa route et dont il fait justement un *moindre mal* ; il tourne l'obstacle nécessaire, qu'il transforme en organe-obstacle, et il n'implique donc pas que la négativité de l'obstacle soit intégralement abolie et transfigurée en moyen. L'abnégation nécessairement tient compte de ce résidu inerte, irrationnel et insoluble, inexplicable et injustifiable, qui est la quadrature du cercle de toute théodicée. Dans l'absolu, l'impératif moral exigerait qu'on tînt ce résidu comme inexistant, qu'on fît comme s'il était nul et non avvenu : c'est ce que Leibniz appelait la volonté antécédente. Mais, quand on demande jusqu'à quel degré, dans le relatif, l'amour peut faire acception de l'être, la réponse est théoriquement : le moins possible — et, *en principe* : pas plus qu'il n'est strictement nécessaire pour survivre ; tout ce qui est en plus est un luxe ! Dans ce minimum est sous-entendue, d'une part, la présence positive de l'être, car un minimum n'est pas rien, un minimum est du moins quelque chose ; très peu de chose, mais du moins quelque chose ! Stable et fini, ce quelque chose est simplement toléré et s'oppose au presque-rien pneumatique comme l'austérité et la sobriété s'opposent à l'ascétisme, l'indigence à la mendicité et la modestie à l'humilité. Mais nous avons dit aussi que la densité d'être tolérée ne peut être chiffrée ! Et, d'autre part, ce « minimum » implique indirectement la limitation que lui impose l'amour infini. Si l'amour infini, nous laissant pour toute pâture le *presque rien*, est une abnégation sublime, et si l'être est l'ambition d'une pléonexie égoïste, le *quelque chose*, qui est minimal, serait plutôt la résultante de cette ambition et de cette abnégation, l'équilibre instable sans cesse défait et sans cesse rétabli entre l'une et l'autre. A partir

de là, maximum et minimum ne sont pas tant des antagonistes exclusifs l'un de l'autre que des corrélatifs et des complémentaires dans une alternative. Plus il y a d'être, moins il y a d'amour. Moins il y a d'être, plus il y a d'amour. L'un compense l'autre. Le problème scabreux de la vie morale ressemble à un tour de force, mais on réussit ce tour de force presque sans y penser quand on aime : c'est répétons-le, de *faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être et de volume* ou, à l'inverse, de *doser le minimum d'être ou de mal nécessaire compatible avec le maximum d'amour*.

-
1. Banq., 211 c ; Rép., VI, 511 b.
 2. Enn., 1, 6, 1.
 3. *Manuel de poche... (Oraculo manual)*. Éditions libres Hallier, p. 73, 130, 140.
 4. Rép., VII, 518 c, Mt 22, 37 ; Lc 10, 27 ; Mc 12, 30.33.
 5. Mt 22, 37.
 6. Banq., 203 d.
 7. « Der Begriff und die Tragödie der Kultur », in *Philosophische Kultur*, 1911, p. 245-277. Paru la même année dans le *Logos* russe (Moscou, « Musagète », 1911, t. 11, p. 1-25).
 8. *L'Évolution créatrice*, ch. 1, p. 94-95 (édition du Centenaire, p. 575) ; ch. IV.
 9. *L'Évolution créatrice*, p. 89 (édition du Centenaire, p. 570).
 10. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, nouvelle éd., p. 614.
 11. Fr. Liszt, *La Légende de sainte Élisabeth*, 1^{re} partie, n° 2.
 12. Rép., VI, 509 c, Cf. 509 b.
 13. Victor Hugo, *La Légende des siècles*.
 14. 195 a, c (Agathon) ; 203 d (Diotime).
 15. *L'Évolution créatrice*, p. 193 (édition du Centenaire, p. 658).
 16. Fénelon, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* (le P. Dudon, 1930) ; *Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure* (A. Chérel, 1911) ; *Les principales propositions des Maximes des saints justifiées* (Œuvres complètes, 1848, t. III) ; *De amore puro* (t. III) ; *Condamnation du livre des Maximes* (t. III) ; *Instructions et avis sur la morale et sur la perfection chrétienne*, 19 (t. VI). *Sur les oppositions véritables entre la doctrine de M. de Meaux et celle de M. de Cambrai* (t. II).

17. Pascal, « Mystère de Jésus » (*Pensées*, VII, 553). Miguel de Unamuno, *Agonie du christianisme* (trad. Jean Cassou, p. 18-19).
18. *Discours de la méthode*, III (A. T. VI, p. 24-25).

CHAPITRE IV

Les complots de la conscience Comment préserver l'innocence

1. Pléthore et sporadisme des valeurs. L'absolu plural : cas de conscience.

Le plus diabolique de tous les obstacles est l'obstacle qui a pour origine la valeur elle-même. La valeur est l'espace de la transparence et de la communion. Comment cette transparence peut-elle devenir source de confusion et de malentendus ? Il y a, disions-nous, un résidu opaque, inerte et irréductible, une épaisseur qui, sans se confondre avec le « minimum physique », est à sa manière une sorte de moindre mal : ce moindre mal paradoxal provient, si l'on peut dire, d'une surabondance de normativité, voire même du devoir infini. L'obstacle, en ce cas, n'est certes pas un simple barrage matériel ni un simple empêchement, comme l'est, par exemple, la tentation que les théologiens appellent concupiscence ou lubricité ; c'est un « mal nécessaire ». Et, comme tel, ce mal nécessaire est partie intégrante d'une stratégie défensive justifiée par la faiblesse de l'homme, par la modicité de ses ressources et par la finitude misérable de notre vie ; la loi morale — et pourquoi pas ? — nous demandera peut-être

un jour de préserver la partie luxurieuse de notre être, de laisser à cet être toutes ses chances et de lui épargner toute mutilation. Alors ma responsabilité personnelle pourra devenir l'auxiliaire objectif et fortuit du dévouement ; alors mes devoirs envers moi-même (s'il y en a) me commanderont indirectement d'œuvrer dans le sens du devoir tout court. L'obstacle nécessaire est parfois une infidélité apparente qui, par le jeu des circonstances, se trouve au service d'une fidélité plus profonde et plus sérieuse, quoique plus déroutante. Et en second lieu, dans l'ordre temporel : la fidélité pneumatique est une fidélité à longue portée ; elle nous prescrit de vivre le plus longtemps possible : elle nous interdit d'écourter prématurément notre vie par le sacrifice ; le même impératif qui me commanderait d'aimer l'autre à en mourir m'ordonne au contraire de vivre, et de vivre précisément pour l'amour de cet autre... et *c'est le même !* — de vivre, et en tout cas de survivre ! Au dernier moment, et en contradiction avec l'exigence absolutiste, avec le rigorisme littéral, nous *préserverons* une rallonge de vie pour la *réserver* à l'entraide militante. Il faut bien, n'est-ce pas ? que je vive *un peu pour moi* si je veux vivre *beaucoup pour toi* ! Cette concession ne soulève d'aucune manière un cas de conscience : une solution est offerte à l'activisme secourable, et cette solution, récusant toute médiation utilitaire, tout aménagement, toute économie par trop ingénieuse, ajourne pour nous la tragédie du dilemme. L'impératif moral n'est aucunement démenti par cette solution. Car c'est littéralement une « solution », et l'optimisme l'adopte. L'optimum n'est-il pas un maximum pour un minimum ? Un maximum à moindres frais ? L'optimum n'est-il pas le superlatif très relatif d'une ingénieuse économie ?

Il n'y a de « tragique », au sens propre du mot, que les *cas de conscience* — sauf, bien entendu, si le cas de conscience est l'effet d'une confusion optique ou d'une analyse approximative. Et il n'y a d'insoluble que l'isosthénie de deux valeurs également valables qui se contredisent ou se démentent l'une l'autre. Le conflit des devoirs contradictoires fournit

inépuisablement des excuses et des prétextes à toutes les démissions, à toutes les capitulations. Une véritable aubaine pour la paresse et la lâcheté des sophistes ! Et quelle est l'origine d'une telle concurrence ? L'origine de cette absurde concurrence, c'est le *pluriel des valeurs* ; et l'essence de ce pluriel, à son tour, c'est très généralement le mystère de l'*absolu plural*. Comment l'absolu peut-il être au pluriel ? L'absolutisme suppose la suffisance et l'indépendance, la solitude et l'autarkie. Et quant à la multiplicité, elle a généralement pour conséquence la relativité ; le paradoxe d'un absolu au pluriel n'est donc ni moins absurde ni moins contradictoire que le non-sens d'un singulier au pluriel... Pluriel de malheur ! Chaque valeur est pour elle-même infiniment valable, valable jusqu'à l'absolu ; chacune veut être seule et souveraine, et veut pour elle-même toute la place, et prétend absurdement aller jusqu'au bout de son droit ; aucune valeur en elle-même ne fait acception des valeurs rivales, ni de sa propre limitation ; les valeurs tantôt se répètent et font double emploi, tantôt se démentent l'une l'autre ; si les valeurs faisaient toutes valoir la même vertu, mettaient toutes en valeur la même norme, fût-ce sous des formes différentes et pourtant analogiques, on pourrait parler d'un monde des valeurs, d'un cosmos relativement harmonieux composé de valeurs complémentaires. Or il n'en est rien. On dirait que les valeurs ont poussé n'importe comment, indépendamment les unes des autres, sans tenir compte les unes des autres, comme les lianes dans la forêt tropicale. Et de fait il y a quelque chose de tropical dans cette profusion où les normes s'enchevêtrent inextricablement et chevauchent l'une sur l'autre. Le désordre et l'incohérence liés au sporadisme des valeurs, loin de composer une harmonie, attisent une guerre civile. Si l'on s'en tient à l'objectivité axiologique, ces antagonismes et les conflits de valeurs qui en découlent aboutissent à des collisions et finissent par immobiliser et inhiber l'action. Mais si l'on considère le déchirement vécu et le désespoir moral qui, dans une âme écartelée, résultent du conflit des valeurs, il faudra parler, au propre, d'un cas de conscience. En vain

chercherait-on dans les recoins du monde des valeurs un ceci-ou-cela, une entité maudite, une fausse note, un diabolin peut-être, qui serait la cause palpable de la dissonance : impossible de mettre le doigt sur cette dissonance, de déjouer la tricherie, de localiser le mal ou d'assigner son origine. C'est, en fait, la pléthore de la valeur qui est le mal ! Le mal, nature ambiguë et fugace, est d'une certaine manière la surabondance de la valeur, comme la maladie est dans certains cas la surabondance de la vitalité. Car le Trop est l'ennemi du Bien. C'est donc la valeur par sa propre luxuriance qui s'empêche elle-même d'exister. Plus précisément encore : le mal ne gît pas dans telle ou telle règle d'action, mais, en général, dans le fait que telle ou telle règle d'action élève ses propres exigences indépendamment des autres exigences ; or une vertu, séparée de toutes les autres, est un vice. C'est pourquoi la perversité n'a le plus souvent aucun contenu particulier : la perversion qui rend perverse cette perversité est presque toute dans le refus de prendre en considération l'ensemble des autres valeurs. Excellences et perfections deviennent donc séniles, perverses et méchantes par l'effet de l'atomisation ; elles sont alors grises et sèches comme la poussière. — Pourtant l'atomisation en elle-même n'est pas le mal ; le pluriel en soi n'a pas d'intention ; le pluriel en soi est indifférent ; le pluriel n'est par lui-même ni bon ni mauvais. La désagrégation et les conflits de devoirs sont les formes que prend la dégénérescence des valeurs, mais ces contradictions elles-mêmes et cette pléthore ridicule ont à leur tour une cause et une seule, la plus simple de toutes : les « vertus » desséchées retombent en poussière parce que l'amour les a quittées. C'était l'unique chose importante et ce n'est même pas une « vertu » : peut-être même n'était-il pas nécessaire de lui trouver un nom ! Séparées de cette chose anonyme et impalpable, de ce je-ne-sais-quoi, séparées de leur âme, et par conséquent de tout ce qui ferait leur force et leur vie, les vertus ne sont plus rien : d'affreuses grimaces et une pieuse singerie — voilà tout ce qui en reste. Vidées de cet amour qui eût été leur seule plénitude, elles deviennent simplement les masques de la

désolante hypocrisie ; une vérité sans amour n'est que sécheresse et indifférence, une justice sans charité est un radotage et un sarcasme ; une vérité sans amour n'est que mensonge et mauvaise foi, une justice sans charité est le comble de l'injustice. C'est donc l'intentionnalité qui est tout ! C'est la mort de l'intention aimante qui est la cause, et c'est la désagrégation méchante des petits talents, devenue malveillante et hostile, qui est l'effet. Car l'égoïsme, et lui seul, est l'universel diviseur, l'égoïsme, et lui seul, entretient le décousu, la confusion, la gabegie, la guerre de tous contre tous. — Les conflits de devoirs, aiguisés par le tarissement de l'amour, semblent justifier l'existence d'une casuistique : la casuistique s'ingénie à ressouder, à recoller après coup les valeurs disloquées, à replâtrer les lézardes ; elle imagine, pour ce replâtrage, de nouvelles formules de ciment. Dans chaque cas singulier, pour chaque problème et chaque aporie prise à part, la casuistique s'est laborieusement employée à l'insipide et patiente besogne : la bouffonnerie, l'aspect hétéroclite et artificiel de ces rafistolages ont mérité leur triste réputation. Si l'homme crucifié par les scrupules restait fidèle à l'inspiration de l'amour, il ne serait pas obligé de chercher dans les solutions conceptuelles ou dans je ne sais quelles combinaisons ingénieuses la synthèse des valeurs émiettées ; il n'aurait pas besoin du casuiste pour les réconcilier. L'abnégation elle-même, dans la mesure où elle est amour, dit oui : non seulement elle affirme l'existence d'autrui, mais elle sous-entend indirectement, et a fortiori, la préservation de l'ego ; dans la transparence cristalline de l'amour, dans la limpide simplicité de l'innocence, les contradictions des devoirs s'évaporent comme par miracle ; l'essaim des vertus se réduit désormais à une seule vertu.

On dirait qu'il y a une analogie entre le firmament déchiré des valeurs et la cité des personnes : le décousu axiologique semble s'être incarné dans le pluriel monadologique. Certes l'absolutisme plural ouvre entre les personnes certains vides, certaines discontinuités, certains passages qui

mobilisent l'influx transitif de l'amour. Mais plus souvent encore cet absolutisme au pluriel attise la lutte pour la vie. De même que les prétentions également justifiées de toutes les valeurs à une même suzeraineté sans partage engendrent frictions et collisions, de même l'absolutisme de chaque personne et de chaque liberté prises à part, chacune étant fin en soi ou *imperium in imperio*, engendre à la fois l'attraction mutuelle et la concurrence farouche, c'est-à-dire la tension passionnelle. Ou, pour employer à la fois le langage de Pascal et celui de Leibniz : l'univers monadique des personnes et des égocentrismes contradictoires est une totalité dont le centre est partout. L'autre est mon frère en humanité et, *par là même*, il est paradoxalement mon empêchement de vivre ; mon frère-ennemi. Il est proche et lointain. Il est, comme deuxième personne, le foyer de toute communion, et il est objet de jalousie et de haine. En vertu de la loi d'alternative, la place de l'un est occupée par l'autre, la part de l'un est prélevée sur celle de l'autre ; les monades sont solidaires, mais, en raison de leur complétude, elles sont impossibles. Et c'est ainsi que la pléthore tourne en pénurie.

Le mal est une intention, et rien d'autre. Nous disions : ce n'est pas le pluriel en lui-même qui est le mal, comme l'enseignait la métaphysique grecque, mais c'est l'intention machiavélique et perfide d'exploiter cette division et, en l'exploitant, d'affaiblir les valeurs et de jeter sur leur sérieux le doute et la déconsidération. Équivoque et insinuant : tel est l'obstacle que nous appelions axiologique et qui tient principalement au mystère de l'absolu plural. Comme c'est un mal immanent, une lutte intestine, qui se joue entre les valeurs, il est impossible de l'hypostasier ; comme c'est un mal caché dans les intentions, on ne peut dire à quoi il tient, en quoi il consiste, ni de quel côté est son camp : il est intentionnel, voilà tout. Faut-il accuser l'instinct ? Ou le vice ? Ou Satan ? Un peu tout cela, et rien de tout cela. En tout cas, aucun ennemi en particulier n'est coupable : toujours évanouissante, sans cesse renaissante, la malveillance empêche la

réification du mal ; elle recommence à l'infini, mais elle n'existe presque jamais définitivement. Le paradoxe même d'une pléthore de la valeur indique déjà à quel point la perversion peut être évasive et la mauvaise foi déroutante. Répétons-le ici : saint François de Sales parlait, dans son langage à lui, d'une « avarice spirituelle » ! Il y a en effet une rapacité dévote qui se consacre à la capitalisation des mérites et qui fait collection de vertus. Étranges, pitoyables thésauriseurs qui collectionnent non les médailles ou les petits rubans, mais les vertus elles-mêmes ! De toute façon la catégorie de la quantité et la réponse à la question : combien ? ne nous éclairent pas sur la distinction qualitative du bien et du mal. Si c'est la valeur qui est en question, comment pourrait-il y avoir abus ? Abus de quoi ? Le mot excès n'a pas cours s'il s'agit du courage ou du désintéressement... Nous l'avions indiqué quand nous parlions de l'*impetus* amoureux et de la « démonique hyperbole »... Le mot hyperbole n'est-il pas absurde à partir du moment où on l'applique à l'excellence ? La devise, en cette matière, serait bien plutôt : jamais assez ! jamais trop ! C'est un fait, pourtant, que les valeurs se contredisent, que l'une peut être pour l'autre un empêchement et — suprême dérision ! — que la problématique morale est souvent alourdie par une sorte de « pesanteur » éthique !

2. Tout le monde a des droits, donc moi aussi. La revendication.

Tout le monde a des droits, donc moi aussi. Les « droits » que je revendique ou qu'on me reconnaît sont en quelque sorte la partie normative de cette pesanteur. *Donc moi aussi !* disions-nous. *Et ego !* Car mes droits sont déduits des droits de l'homme en général. Leur pesanteur pèse particulièrement lourd dans le raisonnement déductif qui me sert à les revendiquer et dans la mécanique irréfutable, irréfragable de ce « donc ».

Une déduction ? Que dis-je ! presque un syllogisme... Un droit valable pour l'universalité des sujets pensants en considération de leur égale dignité est valable par là même pour moi, qui suis un de ces sujets ; un droit valable pour tous les autres, et par conséquent pour tel ou tel, m'est a fortiori applicable, à moi qui suis moi-même un de ces autres, car je suis à tout le moins un sujet moral, un sujet moral entre autres, et comme les autres, un de ces sujets en faveur desquels on réclame la justice et le droit. Voilà une application qui n'est pas prévue spécialement en mon honneur. Il n'y a rien à redire contre cette logique-là, car c'est en somme la logique élémentaire de l'identité : ce qui vaut pour le tout vaut également pour la partie ; ce qui vaut pour l'ensemble des êtres doués de raison, première personne incluse, vaut ipso facto (à plus forte raison ? à plus faible raison ? selon le point de vue) pour cette première personne elle-même : car je fais partie moi aussi de l'espèce humaine ; car je suis englobé moi aussi dans l'universellement humain ; je suis l'un de nous tous ! Après tout, je suis, comme tout un chacun, citoyen de la république des libres sujets moraux... Ni plus ni moins qu'un autre — que tout autre ! Ni meilleur ni pire... A charge toutefois pour ces microcosmes au pluriel de coexister dans la plénitude de leurs droits ! Car les monades, si elles ne se font pas de concessions les unes aux autres, si elles s'affirment jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à l'absurde, se contredisent violemment. D'autre part, la communauté humaine, qui est tout entière à mes côtés et dont je suis un représentant, donne sa puissante, son irrésistible caution morale à la philautie instinctive ; l'universalité des droits de l'homme en général confère à notre instinct de conservation et de persévération dans l'être une introuvable normativité, une légitimité qui est notre chance bienvenue. Et, réciproquement, le vécu de l'instinct, en se frottant à l'idéalité morale, la rend plus concrète ; il corse la conscience de la fraternité humaine, et apparemment semble aller dans le même sens ; par une osmose providentielle, je revis charnellement en moi le droit de tous les hommes, cependant que, vice versa, mes besoins vitaux

— la passion de la liberté, le droit de vivre, le besoin d'aimer — acquièrent dans cet amalgame la dimension de l'universalité. Au réflexe passionnel la logique déductive injecte ainsi quelques gouttes d'idéalité, d'objectivité et d'impartialité ; grâce à cette injection, l'affirmation de mon droit n'est plus simplement l'effet de l'égoïsme ou de la voracité : elle est une *revendication* ; c'est-à-dire : elle a un caractère juridique ; ce que je réclame n'est ni une prétention arbitraire, ni une exigence sauvage : ce que je réclame, je suis fondé à le revendiquer ; je le revendique noblement, avec toute la dignité de la bonne conscience frustrée. — L'affirmation de mon droit propre est particulièrement énergique quand elle proteste contre ce qui le conteste. Il n'y a pas de « raison » pour que je sois frustré de mon droit ; car la spoliation est d'abord violente, c'est-à-dire irrationnelle ; il n'y a pas de raison pour que je reste tout seul comme un pauvre orphelin abandonné, déshérité, oublié, exclu d'un « privilège » qui est lui-même un paradoxe, puisqu'il est le « privilège » de tous les hommes. Une seule exception à ce « privilège » qui n'en est pas un, une seule exception à ce « privilège » *presque* universel, universel en droit, mais suspendu dans mon cas et pour mon malheur, une seule exception à mes dépens démentirait d'un seul coup la loi générale ; ou bien le privilège est universel, et ce n'est donc pas un privilège puisque tous les hommes, du premier au dernier, le possèdent, ou bien il me laisse inexplicablement en dehors, mais dans ce cas le principe qui prétend protéger l'humain de tous les hommes en général et la dignité de chaque homme en particulier ce principe est une galéjade : les deux mots *sauf moi* auront suffi ; une seule exception mettrait en déroute les grands principes, les droits de l'homme, les vérités immortelles et la théodicée elle-même ; pis encore : le grand principe n'était donc qu'une absurdité et une contradiction ? Tout simplement un non-sens ! Au minimum, la choquante inégalité est une complication qui requiert expressément une explication, quelque chose comme une anomalie qui attend d'être normalisée, une dissymétrie qui exige d'être compensée, une violence dont les suites

devraient être nivelées. Mais le déni de justice n'est pas seulement un illogisme qui heurte la raison : il provoque des réactions passionnelles et des réflexes vindicatifs, colère, indignation et ressentiment. L'injustifiable injustice est absurde, mais la révoltante iniquité fait scandale. L'iniquité était en réalité une inavouable, une scandaleuse persécution, et je proteste contre elle : le refus insurrectionnel rejoint le raisonnement de la raison, le raisonnement confirme et légalise le refus. Je n'accepte pas d'être maudit, je n'accepte pas d'être personnellement excommunié de la communauté juridique et morale, celle qui s'étend à tous les hommes jusqu'au dernier, à tous les humains par définition, sans exception ni exclusive aucune : je proteste contre cette supposition impossible en ma défaveur, contre cette discrimination irrationnelle à mon détriment.

Dans la providentielle interaction d'une philautie légitimée par la philanthropie, et d'une philanthropie renforcée et vitalisée par la philautie, il y a quelque chose de suspect : un inquiétant échange de bons procédés ! Ce quelque chose de suspect n'est assurément pas une coïncidence miraculeuse, ni une occasion exceptionnelle, encore moins, comme on pourrait vulgairement le prétendre, une « aubaine ». En fait, cette « chance » repose sur l'harmonie permanente... et approximative de l'intérêt personnel et de l'intérêt général. Or l'incorrigible optimiste est toujours tenté d'aider la chance ; il se dit qu'en travaillant pour lui-même il travaille aussi pour les autres ; il déploie à cet effet des prodiges d'ingéniosité, de mauvaise foi... Quel flair ! Quelle complaisance feutrée ! Il n'y a rien d'autre ici que mercenarité, commutation de services, donnant donnant... Mais l'amour, dans tout cela, où est-il passé ? Qu'est-il devenu ? l'amour, c'est-à-dire la vocation amoureuse ? l'amour, c'est-à-dire un cœur inspiré ? A l'instar de mon pouvoir, qui est latitude d'agir et zone des virtualités par delà l'être actuel, « mes droits » sont autour de l'ego une zone affirmative qui élargit mon être-propre. L'ensemble de mes droits-propres constitue une sorte de « minimum juridique » qui est, à sa manière,

la forme normative du moindre mal. On s'étonnera sans doute d'entendre dire que mes droits, ceux auxquels *j'ai droit*, et de plein droit, sont un « mal »... Mais c'est le moindre, — du moins étant donné l'ensemble des circonstances ! Comment cette positivité qui est pour moi une assurance et un pouvoir, comment ce Plus qui est garant de ma sécurité peuvent-ils être un mal, fût-ce le moindre, fût-ce le plus petit possible ? S'étonner d'une chose si peu étonnante, c'est méconnaître le fait de l'alternative et de la finitude et c'est donc méconnaître le paradoxe de l'heureuse misère. Mes droits sont à la fois *un peu* et *peu* de chose : un peu, c'est-à-dire plus que rien, c'est-à-dire une humble assurance contre la bestialité, la rapine et la violence ; peu, c'est-à-dire presque-rien, ou à peine quelque chose ou, en tout cas, le moins possible, tout juste ce qu'il faut pour ne pas s'annihiler... Les droits, en raison de leur caractère normatif, valent mieux que l'arbitraire de la violence sans foi ni loi, mais l'amour, lui, vaut mieux que tout ! Comme l'avoir, et comme l'être lui-même, en tant que l'être est dépôt figé, mes droits sont une région opaque où la lumière ne pénètre qu'avec peine, un monde inerte où l'élan d'amour se soulève avec effort et retombe aussitôt. Mais, dans la mesure où mon droit-propre, fût-ce le plus personnel, n'est jamais absolument privé de toute idéalité, on devrait pouvoir dire : cette zone-là est celle du clair-obscur. Moi, le bénéficiaire des droits de l'homme, je suis par là même le titulaire d'un crédit moral qui, si moral soit-il, est tout de même un crédit, crédit dont la gestion est pour moi source de délices, de soucis, de contentement. Justice pour moi, comme pour tout le genre humain ! Justice... pour tout le genre humain : telle est la part de la morale ouverte. Mais d'abord justice pour moi-même ! Justice pour ce petit monde clos, pour ce joli jardin, pour ce microcosme refermé sur lui-même qui a le moi pour centre. Cette harmonie immanente dont les éléments intrinsèques sont si denses et si bien équilibrés et fignés mérite-t-elle de s'appeler justice quand elle ne fait même pas acception de l'autre ? Dans le langage substantialiste de la logique égocentrique, mes droits sont toute

positivité, et ce sont eux qui devancent et conditionnent mes devoirs. Peut-on admettre que *mon* droit, bouclant la boucle, me revienne secondairement par le biais de *ton* devoir ? que mes droits soient simplement une conséquence fortuite des devoirs d'autrui ? un effet de ricochet, en quelque sorte ? Tant s'en faut ! Ce serait pire qu'une chance dérisoire : ce serait une vraie misère ! Mais il y a plus : la revendication, quand il s'agit de mon droit, n'est pas seulement prévenante, elle est aussi, comme nous l'indiquons, essentiellement protestataire, et par conséquent jalouse et ombrageuse, voire arrogante : la revendication engendre immédiatement le geste révolutionnaire qui compensera l'injustice. Mon droit n'est pas l'objet d'un constat platonique ; encore moins est-ce une faveur ou une aumône que je quémamerais et en échange desquelles je devrais à ceux qui me les concèdent gratitude et remerciements émus. Après tout, ce droit m'est dû. Et je ne réclame que mon droit. C'est la moindre des choses ! L'homme qui revendique parle très haut et très fort. Car son droit lui-même est fort de la coalition (de la complicité ?) qui associe la norme à l'instinct : le cartel que la justice conclut avec la pléonexie, s'il est source de malentendus, représente pourtant une double force ; l'homme fort de son droit étouffe les scrupules et les arrière-pensées, refoule la fausse honte et les complexes, s'il en a ; la colère gronde en lui, toute prête à éclater. — L'homme fort de son droit se croit fort également de son intime bonne conscience, et cette bonne conscience apparente est conscience de ne rien « postuler » ; la revendication de l'homme qui parle fort se veut nette de toute gratuité, de tout arbitraire ; rien de flou, d'ambigu, ni d'allusif ; aucune timidité, nulle suggestion crépusculaire. Tout est strict et rigoureux. Cette bonne conscience exclut jusqu'au soupçon d'une mauvaise conscience naissante ; rien de ce qui est phobie ou masochisme, manie de la persécution ou passion du martyre, n'effleure son assurance. Faudra-t-il que la justice se prononce contre moi pour me paraître juste ? que la justice soit juste uniquement quand elle est à mes dépens ? Je ne fais pas exception à la loi

commune, même si la loi commune, pour une fois, me favorise ! même si la justice sert mon intérêt ! Ce n'est tout de même pas un scandale que la loi m'accorde mon droit, et ce n'est pas non plus une raison pour considérer ce droit comme suspect. Indépendamment de toute justification égoïste ou raisonnable, il faut dans certains cas savoir admettre un avantage avec simplicité.

3. Tout le monde a des droits, sauf moi. Je n'ai que des devoirs. A toi tous les droits, a moi toutes les charges.

Mais justement : la bonne conscience assourdissante et tonitruante de mon bon droit ne parle à tue-tête que pour couvrir au fond d'elle-même une autre voix enfouie dans mon for intérieur ; cette autre voix est la voix, humble et secrète, de la mauvaise conscience. Cette bonne conscience si assurée, et en fait si profondément ambivalente, voulait d'abord se convaincre elle-même. Dans le ton de sa voix une hésitation était décelable — dans son insolence elle-même une profonde incertitude, dans la vocifération elle-même une timidité cachée et comme un tremblement imperceptible... Renouons le fil des paradoxes momentanément interrompus. Et d'abord, le paradoxal de la première génération est directement apparenté au doxal et aux truismes issus du principe d'identité : tout le monde a des droits, donc moi aussi ; mon droit apparaissait alors comme un chaînon dans la continuité d'une déduction sécurisante. Et maintenant, au contraire, nous dirions plutôt : tout le monde a des droits sauf moi ; ici la préposition *sauf*, creusant un vide à la place du *donc*, survient avec la brutalité d'une cassure, cassure injurieuse et scandaleuse qui, dans ce monde impitoyable où chacun est porteur d'un droit à défendre,

donne un coup d'arrêt à la généralisation du droit moral sûr de lui-même et un démenti aveugle à son universalité. *A condition de* ne pas être moi-même un candidat machiavélique et subtilement hypocrite à l'héroïsme, je professe de mon plein gré l'offensante exception, l'inavouable *numerus clausus* qui m'excluent à jamais de toute revendication. Je ne serai qu'un déshérité et un paria. Bien qu'il n'ait pas expressément souhaité sa propre dépossession, l'homme sans droits renonce à tout embourgeoisement et assume la pureté du dénuement absolu. Ce n'est de sa part ni affectation ni coquetterie ni masochisme : car tout cela, et la manie de la persécution, et la délectation du martyr, ce sont encore pour l'hypocrite des façons de réserver son droit. Le juste, victime d'une injustice extrême, tel Job en ses épreuves scandaleusement imméritées, se confond à la limite avec l'amant désintéressé, désespéré, qui aime sans contrepartie.

Le cynique ne connaît d'autres droits que ses propres droits à lui ; et ce ne sont donc pas des *droits* au sens normatif puisqu'il s'agit d'un fait brut. Mes propres droits pour moi, c'est tout simplement l'absolu de la violence et de la pléonexie sans mesure ni limites. Voilà le bel axiome de l'égoïsme. Et la justice rectifie, apporte nuances et retouches : les droits de l'homme, ce sont mes droits de l'homme à moi, limités, ajustés et, au besoin, suspendus par les droits des autres, par les droits du plus grand nombre d'hommes possible ; c'est du moins ce qu'il en reste ! Et voici maintenant l'austère vérité : les droits de l'homme, ce sont les droits des autres, sans concessions ni compensations, sans accommodement d'aucune sorte. Loin que droit et devoir puissent être considérés comme le positif et le négatif, comme l'endroit et l'envers d'une même réalité morale, la dissymétrie est radicale entre l'un et l'autre. Le paradoxe des paradoxes, pour qui ne veut pas retomber dans la pieuse hypocrisie de la bonne conscience, se résume en ceci : a priori et théoriquement, j'ai des droits, mais à proprement parler et à la limite, je n'ai aucun droit. Et d'abord : j'ai des droits. Mes droits — ceux du moins auxquels j'ai *droit* — existent ou, plutôt, consistent dans

l'objectivité juridique et dans la réciprocité sociale : ils se recourent l'un l'autre, s'agglutinent l'un à l'autre, forment un système d'intelligibles, une sorte de pièce montée qui est en quelque sorte notre avoir éthique ; mieux encore, ils sont réifiés, énumérables, et nous ne cessons, avec maintes variantes, d'en réciter la liste ; nous les nommons comme les anciens astronomes nommaient les astres dans la sphère des Fixes. Ils ne changent pas de couleur suivant l'éclairage, ne dépendent pas du point de vue. Par rapport à l'optique spéculative de la monade des monades, toute monade, comme porteuse de droits intelligibles, en vaut idéalement une autre. Et les porteurs de droits, à leur tour, sont théoriquement égaux, sinon interchangeables.

4. Réification et objectivité des droits, imparité et irréversibilité du devoir.

Dans ce firmament des droits et des normes, le devoir fait apparaître un principe de déstabilisation et d'inquiétude : notre patrimoine axiologique est mis entre parenthèses. L'action transformatrice qui est notre vocation accentue le caractère contingent et amendable du donné ; le donné paraît être tout autre... Le devoir apporte avec lui la disparité, ou même l'imparité. Car le devoir est essentiellement *impair* ! Le scrupule, l'humilité, la passion de compléter et d'amender naissent dans son sillage ; humanisant l'égalité juridique, renversant la dénivellation égoïste, qui est toute à mon profit, le devoir institue la dénivellation à mes dépens... Autrement dit, l'homme de devoir est fondamentalement *désintéressé*. Par-delà toute mercenarité, l'homme de devoir professe (si l'on peut dire : « professe » !) une magnifique négligence quant à la régularité, quant à l'équilibre, quant à la symétrie du *donnant-donnant*. Le rapport appelé devoir est en cela de même sens que la générosité, la pitié ou l'amour, et

c'est un rapport à *sens unique* ; mais la dominante de ce rapport est plutôt la rigueur volontariste du dévouement que la soucieuse et tendre sollicitude. En tout cas, exigence impérative ou spontanéité amoureuse, le devoir contrarie la transformation du bon mouvement en mérite et en chose ; il nous tient en haleine ; il mobilise et remobilise sans cesse le bon mouvement toujours tenté de se mirer dans le miroir du contentement et de tourner en rond ; la tension extrême du devoir empêche la thésaurisation des mérites et la capitalisation des vertus, le devoir casse au fur et à mesure nos hochets et nos joujoux. Tension épuisante et passionnée, le devoir maintient la conscience ouverte. Ouverte sur quoi ? sur quel avenir ? Le pôle magnétique qui attire à distance et oriente l'intention s'appelle la deuxième personne ; ce futur-là est à la fois proche et lointain... Si proche, si lointain ! Il est le futur prochain, parce qu'il montre du doigt le premier non-moi au-delà du moi et dans sa tangence immédiate avec moi, parce qu'il est à *peine* un non-moi, parce qu'il est *presque* moi sans être moi ; dans le temps il désigne donc un devoir *urgent*, ou du moins se rapporte à une tâche *imminente*. Et, en outre, le devoir vise un autre toujours autre, autre que moi à l'infini et autre même que tout autre ; autre avec un exposant infini. La volonté morale, fascinée et pour ainsi dire aimantée, n'est plus là où elle était : à travers le vide, la volonté voulante a fait le saut périlleux pour rejoindre instantanément la chose voulue et s'identifier miraculeusement à elle ; la volonté magnétisée, comme nous le disions de l'extase, est hors de ses gonds. N'est-ce pas cette sorte d'extase qu'il faudrait appeler l'intentionnalité ? La volonté sur ce point est aussi miraculeuse que l'amour : la place laissée vide par l'oubli-de-soi fait, si l'on ose dire, appel d'air. Moyennant quoi, le rapport de l'un à l'autre, ou plus simplement le rapport tout court, aura un sens. Et non seulement le sujet n'est plus où il était, mais il n'est pas davantage ce qu'il était, il n'est plus lui-même. Cette deuxième féerie ne fait qu'un, en somme, avec la première. L'omniprésence et la métamorphose, à la limite, se confondent. Sujet

aimant ou sujet voulant, le sujet est à la fois ici et là, et il est à la fois le même et un autre, lui-même et tout autre. A la place vide, il y a non pas une chose, ni même autre chose, il y a une fin passionnément voulue, et il y a l'accusatif d'amour, qui est tout élan et toute ferveur. La vocation du devoir m'appelle à vivre pour l'autre en restant inexplicablement moi-même. On montrera que cet élan est l'innocence. Or les obstacles ne manquent pas, qui le feraient déraiser. Voici les trois principaux parmi les plus dangereux : le premier est naturellement l'instinct crapuleux et l'ogrerie, l'*autos* et sa *philautie* bestiale ; pour que l'être humain se transforme en personne humaine et en sujet du devoir, il doit d'abord se vider de son égoïté substantielle. Qu'il devienne une espèce de néant sous le regard de l'autre ! Que la raréfaction extrême de son être le rende translucide ! Alors mon prochain, qui attendait tout de moi, se reprendra à espérer. Le second obstacle est l'altruisme professionnel qui fait de la philanthropie une spécialité à l'usage d'une clientèle : l'altruiste recommence à somnoler et à ronronner. Et le troisième obstacle est le mouvement de rétroversion scrupuleuse de l'homme qui, démentant la vocation du devoir et oubliant son prochain-lointain, se replierait sur le soi non pas réflexivement, mais maladivement, pour approfondir ses propres manies.

L'optique égocentrique qui s'inscrit dans les personnes de la conjugaison entraîne à tout instant les renversements les plus paradoxaux. Aussi faut-il stipuler et spécifier sans cesse la clause irrationnelle du *point de vue* : cette clause est un détail apparemment circonstanciel, voire anecdotique et dérisoire, et, par suite, négligeable ; pourtant elle met à l'envers tous les jugements de valeur, et elle est donc moralement décisive. La circonstance est plus essentielle que l'essence. Petites causes, grands effets. Gracián et Pascal, comme on sait, tenaient beaucoup à cette métaphysique de la dérision. Dans l'objectivité impersonnelle de la monade des monades, les droits de la personne humaine sont tous éternels, absolus, également et infiniment valables. Mais le mystère de l'*absolu plural*, qui est

celui des personnes, bouleverse ce ciel serein. L'être moral est aussi un être psychosomatique ; il est à la merci de sa finitude charnelle et des clauses dérisoires : imposant à tous les humains l'optique partielle, le privilège unilatéral de la première personne, l'égoïsme est en quelque sorte l'image vécue d'un univers caricatural où n'habitent que des monstres. Peut-on dire que le centrisme de ce centre s'organise en nous à la manière d'un a priori ? Ce serait oublier que l'a priori est rationnel, que la priorité du moi, au contraire, est plutôt biologique et instinctive. Peut-on dire du moins que *le moi* est le centre autour duquel s'ordonne mon propre microcosme — mon microcosme égoïste ? *Le moi* (avec article) est une entité générale, un concept qui présuppose déjà la réduction des déformations nées de l'égoïsme et qui, dans une certaine mesure, neutralise ou compense, explique ou excuse ces déformations : en disant le moi, du haut de mon objectivité, le moi et non pas moi, non pas moi qui vous parle et qui écris ceci, à cette place même et en ce moment même, je prends déjà mes distances par rapport à l'invivable préférence égoïste : je m'en suis désolidarisé ; moi et moi-même nous ne formons plus un bloc d'un seul tenant ; j'ai quitté mon état d'indivision substantielle avec moi-même. C'est la prise de conscience qui a déterminé cette fission. Plus tard, la conscience scindée peut revenir tout exprès au stade de l'indivision, professer doctoralement, c'est-à-dire cyniquement, l'égoïsme originel, en faire sa religion : tantôt elle abonde dans l'insolence et renchérit sur l'instinct ; tantôt elle consent en toute lucidité à l'inclination égoïste ; son égoïsme devient égotropisme, et elle cède à toutes les tentations : rétraction sur le soi, pesanteur morale, refus du dialogue, phobie de l'autre et de l'ouverture. Mais si elle adhère à sa propre naturalité, c'est parce qu'elle s'en est théoriquement déjà dissociée. L'histoire de la conscience fera le reste... Car on ne limite pas les conséquences infinies de la prise de conscience !

5. La première personne passe dernière, la seconde devient première. Je suis le défenseur de tes droits, je ne suis pas le gendarme de tes devoirs.

La conversion d'un extrême à l'autre, d'un extrême à l'extrême diamétralement opposé, marque pour la conscience l'avènement d'une vie morale : la première personne, première pour moi-même selon la grammaire et la conjugaison, passe dernière : toujours pour moi ; la deuxième personne, celle du partenaire (le toi) devient pneumatiquement la première, la toute première pour moi, me déloge de mon égoïsme et prend ma place... tout en restant numériquement une autre personne : elle sera, par l'intérêt passionné que je prends à son existence et à son bonheur, ma nouvelle première personne ! Ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι : les derniers seront les premiers et les premiers les derniers¹ ; cette interversion révolutionnaire du numéro ordinal est le signe d'un renversement plus radical encore, d'un renversement ascétique et littéralement surnaturel qui prélude, peut-être, au renversement des réflexes et à l'avènement d'une naturalité contre nature. La surnature transcende à la fois la nature et la nature contre nature... laquelle n'est jamais qu'une nature à l'envers ! Ou plutôt, la surnaturalité ne sera jamais, en acte, contre-naturelle, ne s'habituerà jamais à marcher la tête en bas : du moins une lutte sans répit devient-elle possible entre l'amour désintéressé et les réflexes harcelés par les scrupules. La conservation de l'être-propre et l'augmentation de l'avoir-propre viendront désormais en tout dernier lieu, après la tendre sollicitude que notre prochain nous inspire. Les formes les plus élémentaires de la courtoisie et de la sociabilité sont comme une approche timide et encore bien conventionnelle de l'abnégation : le glouton refrène sa gloutonnerie et se sert le dernier ; il s'habitue à choisir la plus petite part, non pour donner à la galerie une éclatante leçon de vertu, mais,

si c'est possible, par pure gentillesse ; le capitaine du navire en perdition quitte le bâtiment le dernier, non pas théâtralement et pour immortaliser son exemple, comme l'amiral du film *Noblesse oblige*, mais pour sauver le plus d'hommes possible.

Par une conversion subite et souvent sans lendemain, mon devoir envers autrui déloge ainsi l'égoïsme qui occupait la première place — toute la place. Cette *primauté* du devoir, de mon propre devoir pour moi, n'est pas, comme la *priorité* de l'instinct et de mon droit, une simple priorité biologique et chronologique ; mais ce n'est pas non plus un *primat* ontologique, comme celui des droits impersonnels de l'homme en tant qu'homme. Si la priorité de l'instinct est plutôt *préexistante*, la primauté du devoir est plutôt *prévenante* : les problèmes qu'elle nous pose, nous les rencontrons à propos d'un cas de conscience, c'est-à-dire d'un conflit de valeurs. A la limite et en principe, je n'ai par rapport à mon prochain que des devoirs, sans avoir moralement sur lui le moindre droit, et notamment sans avoir droit à la moindre récompense : telle est la vérité désintéressée, l'austère et ingrate vérité du devoir ! Et quant à toi, mon prochain, tu n'as sur moi que des droits sans avoir par rapport à moi des devoirs, du moins des devoirs dont je puisse moralement exiger le respect : tes devoirs envers moi ne me regardent pas ! A toi tous les droits, à moi tous les devoirs et toutes les charges ! Et, comme si cela ne suffisait pas : mon devoir, plus qu'à toute autre chose, s'applique à la préservation de tes droits, il englobe et commande cette préservation comme une de ses exigences les plus impératives. Ce qui est sacré pour moi et qui est l'objet de mon souci quotidien et de ma constante sollicitude, ce ne sont pas tellement les droits de l'être humain en général, au nombre desquels figurent les miens, ce sont avant tout les droits de l'autre, et ce sont plus particulièrement les tiens — car je travaille pour tes droits, et non pas pour les miens : le premier de mes devoirs est le respect d'autrui, de sa dignité, de ses droits, de son honneur ; pour cet honneur qui n'est pas le mien, je me bats et au besoin je

me sacrifie ; je dois être capable de mourir pour cet honneur-là. Non parce que ton honneur et ton déshonneur seraient une partie du mien, ou rejailliraient sur moi, comme dans la morale tribale, mais uniquement parce que cet honneur est le tien, et pour cette seule raison... qui n'est pas *une raison* ! Je ne suis pas le gendarme de tes devoirs, mais je suis le défenseur de tes droits.

Les droits sont un *plus* qui est un *moins* ; et, inversement, les devoirs sont un *moins* qui est un *plus*. Les droits sont un Plus, bien entendu, quand on les considère dans leur rapport avec les normes en soi, avec les valeurs éternelles et métaphysiques dont ces médailles scintillantes, ces croix, ces rubans multicolores sont le reflet et le symbole, ou plutôt le souvenir... : en quelque sorte, le résumé ! Mais les signes d'un courage passé ne sont plus le courage lui-même : car le courage est dans l'instant présent ; et le mérite a besoin d'être continuellement renouvelé et rénové, rajeuni, remis à jour ; on ne peut vivre toute sa vie sur des titres de gloire d'il y a quarante ans : le ci-devant, en matière d'héroïsme, ne compte pas ! Les droits qui s'inscrivent, qui s'étalent en lettres majuscules sur la poitrine du brave, d'un homme bardé de droits, cuirassé de titres et constellé de récompenses, ces droits sont devenus un simple pouvoir, c'est-à-dire un avoir, statique, inerte et desséché comme tout avoir : l'homme méritant, accablé par ces reliques d'un passé défunt, finit par étouffer sous leur poids. De même qu'une vertu isolée des autres vertus est un vice, de même la vérité de mon droit, exilée du devoir, n'est plus qu'une abstraction, c'est-à-dire un mensonge.

Un moins qui est un plus : tel est le devoir. Et d'abord un moins : car ses tâches arides et ingrates exigent le sacrifice de mon intérêt propre et sont prélevées sur mon temps de loisir et sur ma liberté. Tes droits, c'est à toi qu'ils reviennent ou appartiennent, mais c'est à moi que leur défense *incombe* : et ils sont sous cette forme le plus sacré de *mes* devoirs ; ce n'est pas mon rôle de faire valoir mes propres droits, ni de revendiquer mon dû, ni même d'en parler — car la conscience de mon propre droit, considéré

réflexivement et en première personne, n'est jamais morale ; elle reste prisonnière de l'intéressement et de la sordidité. L'homme du devoir, lui, ne travaille pas à justifier plus ou moins hypocritement son propre droit ou sa propre ambition, il est plutôt là pour sanctifier le bonheur des autres. Le positif et le négatif, en s'associant, donnent au devoir le modelé et le relief de l'ambivalence. Sublimité et misère, dirait Pascal... Notre finitude achoppe invariablement contre la même alternative, contre la même barrière infranchissable. On ne peut avoir tous les avantages à la fois ! L'angoisse sera donc, comme toujours, la fatale rançon de notre dignité... La charge qui nous incombe, elle est notre pesante responsabilité, et elle nous réserve beaucoup d'amertume. Noblesse oblige... Dignité oblige ! Mais ce n'est pas, bien entendu, *par* noblesse que l'homme du devoir poursuit cette épuisante entreprise éternellement inachevée... Ce n'est pas pour jouer un noble rôle qu'il demeure fidèle, sans nul espoir de récompense, à l'œuvre interminable !

La relativité des personnes de la conjugaison se résume finalement pour tous les hommes dans l'opposition de deux univers, et l'on pourrait même dire de deux paysages : le premier qui est un point de vue, mon point de vue, et qui est le cosmos égocentrique, déformé et sans cesse changeant, vu à travers les petites lucarnes de mon corps ; l'autre qui est le non-moi dans son ensemble, l'univers objectif, l'univers d'autrui, de tous les autres. Le fait impalpable d'être un autre, c'est-à-dire d'être mon semblable-différent, monadiquement distinct de moi-même, est, si l'on peut dire, la cause d'un amour sans cause. La cause impalpable ne peut avoir pour effet qu'un amour inexplicable. Aimer l'autre simplement parce qu'il est un autre, sans aucune raison et indépendamment de ses mérites, c'est le propre d'un amour pur et désintéressé, d'un amour immotivé. Parce que c'est moi, parce que c'est elle : ce *parce-que* circulaire qui ne répond pas à un pourquoi et renvoie à lui-même, voilà l'absurde formule de l'amour gratuit. Quand la réponse est finalement la simple répétition de la question, cela signifie : il

n'y a pas d'autre raison d'aimer que le fait de la pure altérité... Ce qui n'est évidemment pas une raison, du moins une suffisante raison ; le fait qu'un autre est un autre — mon autre ! — quel que soit cet autre, ce fait est une tautologie et ne saurait suffire. Mais à quoi bon piétiner sur place ? Il faudrait alors prétendre : c'est justement l'absence de toute raison qui est la raison. Mais vouloir à toute force que l'absence de raison soit elle-même une raison, c'est interpréter d'une façon pédantesque l'incomparable gratuité de l'amour. En dehors même du caractère verbal de ce tour de passe-passe, on peut remarquer que le goût des humains pour les amours absurdes ou saugrenues est encore une coquetterie, et des plus aliénantes... L'amour désintéressé, l'amour immotivé, n'est pas le caprice d'un amant buté. Non, le pur amour n'est pas une lubie. Mais il est aussi le contraire d'un entêtement absurde : la vérité, c'est qu'étant fondateur lui-même d'une causalité, il devance toute étiologie ; il est catégoriquement impératif, justement parce qu'il est inconditionnel ; comme les parfums du renouveau, il est paradoxalement, absurdement inspirateur. D'autre part, notre amour pour l'altérité de l'autre est un pur amour parce qu'il s'adresse à l'essence même de l'être aimé. Ce qu'il aime, ce n'est pas telle ou telle qualité éminente chez telle ou telle personne aimée (un don exceptionnel chez celui-ci, un talent remarquable chez celui-là), car l'amour en ce cas serait second par rapport à l'aimable, et s'éteindrait avec la qualité qui lui donna naissance ; ce pauvre amour mercenaire, motivé, conditionnel est à la remorque d'un parce-que ; il se divise et s'éparpille entre les raisons d'aimer, et sa haute température s'abaisse ; la fervente flamme d'amour, toujours prévenante, qui brûle dans l'extase amoureuse et dans l'oubli de soi, il ne la connaîtra jamais.

Les raisons d'aimer, quand elles prétendent motiver l'amour, se transforment en marchandises monnayables, en titres négociables et par suite révocables. Allons plus loin : le précieux, l'incalculable mouvement de l'intention, aussitôt qu'il prend conscience de soi, devient schéma inerte et

fausse monnaie ; tout l'échafaudage moral tenait sur la pointe fragile de l'innocence : l'édifice, privé de l'instant inspirateur, s'est d'un seul coup écroulé, et il n'en reste que des gravats. Mieux encore, et avec d'autres images : pour dégonfler le bluff du vaniteux il a suffi d'un seul mot, d'un monosyllabe, d'un adjectif possessif... *Mon* bon mouvement, *mon* désintéressement ! Ainsi dégénèrent les mérites que l'ego revendique, ainsi s'atrophient les éminentes vertus que le sujet s'attribue à lui-même : ces vertus sonnent faux, non parce que des qualités aussi méritoires seraient en elles-mêmes condamnables, mais par le fait outreuidant de se les attribuer et de s'en prévaloir et même, tout simplement, d'en parler. Caricature de conscience, la « réflexivité » complaisante du moi est un poison délétère. Il est des qualités qui sont immédiatement ou ipso facto contredites, démenties, annulées par la réflexivité de l'adjectif possessif (ma modestie ! mon humour ! mon charme ! mon innocence !), d'autres qui sont rendues bouffonnes et douteuses par la seule adjonction du Je (ma dignité !) : la grandeur d'âme est sinon anéantie, du moins rapetissée par l'infatuation et par la mesquinerie. Même quand la satisfaction de celui qui brandit sa belle âme comme un sabre n'est pas sans motif, elle est pourtant suspecte et sujette pour le moins à caution. — Voici donc une vérité qui est objectivement vraie... et que je n'ai pourtant pas le droit de dire : dès l'instant où je la dis (et justement moi, et non pas vous ni tel ou tel autre, elle devient immorale, ridicule et même tout à fait fausse ! Telles sont les deux formes inversées et apparemment arbitraires d'une même aséité : la vérité devient pneumatiquement mensonge (tout en restant littéralement vraie), uniquement parce que je la professe et que je suis de mauvaise foi ; le faux devient pneumatiquement vérité (tout en restant faux) parce que j'aime d'amour sincère et qu'un amour sincère n'a ni comptes à rendre ni raisons à donner ; dans tous les cas l'amour prévenant est *causa sui* ! Selon que j'énonce moi-même la flatteuse vérité sur ma belle âme ou qu'un autre l'énonce à ma place (si c'est, notez-le, la même vérité), la flatteuse vérité

change de sens du tout au tout, elle change d'éclairage et de portée ; et si je la crie sur les toits, elle devient franchement choquante et absurde. Et tout cela, notons-le encore, uniquement parce que c'est moi, et pour cette seule raison ! On dira de nouveau que cette seule raison n'est tout de même pas une raison, que c'est plutôt une contre-raison. La véracité la plus véridique, même compensée par le réducteur qu'on appelle « équation personnelle », est encore imperceptiblement faussée : c'est l'a priori de l'égoïsme qui est ici en cause. L'excuse de la première personne est-elle une simple précision grammaticale ? Loin de là ! Cette irritante précision n'est pas un vain détail anecdotique et circonstanciel. Si la déformation qu'elle nous révèle se réduisait à un caprice arbitraire et gratuit, elle ne serait rien : peccadille insignifiante, simple exagération emphatique et pittoresque. Or il s'agit d'une fatalité constitutionnelle, et cette fatalité est plus perfide que le désaccord de l'apparence et de l'essence : car elle concerne non pas le rapport de la vérité à l'erreur, mais la qualification morale de la personne. Mes vertus, pour peu que je m'en prévale, deviennent des vices, c'est-à-dire des tics et des manies ridicules, ou tournent à la singerie. Mes mérites — ceux-là mêmes qui furent à l'époque et objectivement d'éclatants mérites — sont depuis longtemps du radotage. Mes talents ne sont plus que bluff, forfanterie et instrument d'arrivisme. Ce qui, en définitive, est proprement irrationnel et même un peu diabolique, c'est l'inexplicable contradiction inhérente au *minimum éthique* : le minimum éthique, revendiqué, devient juridique, et le minimum juridique, revendiqué, devient à son tour dépôt sans vie, avoir et titre de propriété ; le minimum éthique est en fin de compte enfermé dans un coffre-fort, et ceci par le seul effet de la revendication, en vertu de la prétention la plus légale, et donc de plein droit. La normativité est ici revendiquée, elle n'est donc pas usurpée, elle ne résulte pas d'une appropriation indue. C'est cette normativité de l'un des deux contradictoires qui nous faisait dire : la contradiction est peut-être diabolique ? La contradiction est peut-être une malédiction ? Ce *Je* qui

empoisonne nos justes droits est peut-être maudit ? Qui sait si la malédiction de la contradiction n'est pas un tour du malin génie ! En tout cas, on s'expliquerait ainsi le caractère parfois quelque peu terroriste d'une répression qui, dans le langage, prohibe et censure la première personne et qui oppose la phobie du *Je* à la maladie de la jactance. Défense de chuchoter le monosyllabe maudit ! Défense même d'y penser ! Tous ces veto pour un monosyllabe ! Or nous disions phobie où il faudrait peut-être dire pudeur. La phobie est une anomalie pathologique, mais la pudeur est la fleur la plus rare, la plus délicate et la plus exquise de l'existence morale. Ici le monosyllabe n'est qu'un souffle, une haleine légère, un aveu à peine audible. Les droits — entendez : mes droits, non pas les vôtres — vérifient et justifient cette discrétion : ils veulent garder l'incognito, ils nous demandent l'anonymat. Défense nous est faite d'assumer nos propres droits ! Il nous est interdit de les professer... Adieu, mes droits ! Et pourtant mes droits sont justes et vrais. *Et pourtant (eppure)* Ces deux mots expriment la vérité têtue de la paradoxologie qui proteste scandaleusement contre les évidences vulgaires et continuellement renaissantes du sens commun. Finalement le statut de mes droits propres et de ma dignité n'est fondé ni sur l'évidence ni sur l'inévidence : il est plutôt enveloppé d'ambivalence et d'ambiguïté ; il est essentiellement déroutant. Atténuée par la sourdine de la pudeur, la revendication revendique à mi-voix, se fait timide, évasive et parfois presque confidentielle ; dans la pénombre l'évidence devient floue et l'insolente certitude, privée de son assurance dogmatique, apparaît douteuse et brumeuse. Les droits universels de l'homme sont en définitive des droits insaisissables et pour ainsi dire impalpables qu'il est scandaleux de dénier aux autres, et que je ne puis cependant revendiquer pour moi-même. N'est-ce pas une injustifiable injustice ? une insoluble contradiction ? Le moi est haïssable. Cachez ce moi que je ne saurais voir. Sans doute le *Je* n'est-il pas fait pour se voir lui-même ? Mais enfin... tant de scrupules à propos d'un monosyllabe ? tant de

scrupules et tous les tourments de la mauvaise conscience ? L'insignifiance de la vérité mesquine et de la méditation qu'elle nous apporte — voilà un sujet de méditation bien pascalien. Dérision des dérisions ! Quelle dérision ! A nouveau tout dépend de ce détail mesquin, tout est suspendu à ce détail : la personne de la conjugaison, le numéro de cette personne. Car le numéro change tout, décide de tout. Au fait, l'ironie de cette disproportion caricaturale entre le moi et la vérité — ironie assez semblable par ses conséquences démesurées au nez de Cléopâtre, n'est-elle pas plutôt un mystère ? Indiscutablement un tel contraste a des côtés burlesques, et c'est à ce mystérieux comique qu'il nous faudra désormais donner le nom de *paradoxe*.

6. Dessillement des yeux. La perte de l'innocence est la rançon que le roseau pensant doit payer pour prix de sa dignité.

A l'intérieur du minimum éthique, la conscience-de-soi peut apparaître, dans certains cas, comme l'élément le plus pesant de notre bagage, lorsque s'accumule en elle le stock de nos souvenirs, de nos traditions et de nos préjugés. Car la conscience de soi est, comme la liberté elle-même, une arme à double tranchant : elle est la libération réflexive qui met fin à l'indivision végétative ; mais, dans la mesure où elle est parfois introversion et rétroversion, elle est aussi perversion et nous détourne de notre vocation qui est d'agir et d'aimer : en cela même elle peut devenir très perfidement et très subtilement fallacieuse. La disparité des effets de la conscience est sous-entendue dans le récit de la Genèse : l'apparition de la conscience est le principe du dessillement des yeux, c'est-à-dire de la clairvoyance, mais cette clairvoyance elle-même est discernement du Bien et du Mal,

dignoscentia connaissant le Bien par le Mal et le Mal par le Bien, connaissance relative liée à l'effet de relief, et elle a pour conséquence la honte, la phobie de la nudité, la recherche de l'ombre : « L'homme et sa compagne se cachèrent de la face de Dieu parmi les arbres du jardin². » La connaissance honteuse, qui cherche le clair-obscur au paradis, n'est donc pas compatible avec une éternité bienheureuse. Cette alternative de la félicité et de la connaissance dédoublée serait en quelque sorte la tare originelle. Disons plus : à la fois lucide et génératrice d'opacités, la conscience est ce qui rend l'innocence si précaire, si fragile, si instable ; l'innocence ne demande qu'à virer : un seul grain de poussière suffit à rendre la pureté impure, à faire de la blancheur immaculée une grisaille — un ébranlement infinitésimal de la conscience, un pli imperceptible dans ma simplicité... — et le superlatif de l'innocence est déjà loin. Adieu, l'innocence ! La conscience et la vergogne ont tué en moi la candeur. Le serpent n'a pas besoin d'éloquence pour instiller dans mon for intérieur la goutte de venin de la fausse promesse : tout son art de persuader tient dans un léger chuchotement... L'homme est faible, crédule, accessible aux tentations ! Or voici, avec son alternative insoluble, la tragédie de la contradiction — contradiction plus aiguë encore que celle du mérite et du légitime orgueil — : l'innocence est la condition vitale d'un amour sans arrière-pensées, d'une action courageuse et spontanée ; et la conscience est mon irremplaçable supériorité de roseau pensant ! Car on peut appeler tragédie un cas de conscience où c'est la conscience elle-même qui fait question ! Ce cas de conscience est un dilemme désespérant. La *priorité* de l'innocence et l'*a priori* de la conscience pensante, ils sont aussi « prévenants » l'un que l'autre ; ils se devancent l'un l'autre à l'envi. La conscience est toute réflexion ; mais la conscience est aussi affectation naissante, toujours prête à se dédoubler, à se mirer et s'admirer dans un miroir, à s'écouter, très occupée en somme à faire la belle ; au lieu de regarder droit devant soi le but qui est sa visée intentionnelle, elle louche du

côté de sa propre image, se regarde du coin de l'œil jouer la comédie de sa propre vie. Cela aussi, c'est la conscience ! La conscience, elle aussi, est un moyen qui fait obstacle... La conscience pervertie devient vicieuse à partir du moment où l'obstacle l'emporte sur l'organe. La conscience n'existe que dans l'acte de *prendre conscience*. Or, comment l'être pensant peut-il s'empêcher lui-même de prendre conscience ? Il faudrait pour cela qu'il redevienne petit enfant ! Il faudrait ne pas prendre conscience de cette conscience, éviter jusqu'à la pensée de cette pensée... Donc n'y pensez pas, et surtout... chut ! n'en parlez pas. Défense de penser à la pensée de la pensée ! Pour peu que vous effleure, si impondérable soit-elle, la surconscience d'une telle conscience, la complaisance et l'affectation ont déjà posé leur masque et inscrit leur grimace sur votre visage ; la singerie a chassé l'innocence. *Ne pas prétendre*, nous conseille Alain dans un de ses « propos » les plus subtils³. Car la prétention, l'ambition, la revendication pèsent lourdement, indiscretement sur la conscience ; elles écrasent sa fine pointe sans qu'on puisse dire à partir de quel moment l'insistance devient suspecte.

La surconscience a l'oreille fine : aussi ne reste-t-elle pas bien longtemps ingénue. Elle entend dire et chuchoter que tout le monde a des droits ; et cette vérité philanthropique ne tombe pas dans l'oreille d'un sourd. Par surcroît, elle est douée de mémoire, ce qui la rend capable de survoler l'actualité instantanée du présent. Pourquoi cette universelle noblesse s'appliquerait-elle à tous les êtres humains, hormis à elle-même, hormis à moi-même, sujet réfléchissant ? Cette noblesse-là n'a rien d'un privilège et il n'y a, rappelons-le, aucune raison de m'en exclure : toute excommunication, en ces matières, est arbitraire, discriminatoire et scandaleuse. Aussi la conscience pensante, menacée par le scandaleux déni de justice, par l'incompréhensible *numerus clausus*, ne tarde-t-elle pas à s'appliquer à elle-même, à revendiquer pour elle-même, par extrapolation directe ou simple déduction, ces droits de l'homme valables sans exception

aucune pour tous les hommes. Le respect de cet avoir élémentaire, c'est bien le moins qu'on nous devait.

7. Tes devoirs ne sont pas le fondement de mes droits.

Mais je puis aussi m'aviser de la réciproque : s'il est vrai que j'ai des droits comme toi, il n'est pas moins vrai qu'après tout tu as des devoirs comme moi. De cette reconnaissance de tes devoirs à la pensée de mes droits corrélatifs il n'y a qu'un pas. Et ce pas est vite franchi ! Car l'ego ne perd pas la tête... Interpréter les devoirs d'autrui comme traduisant en creux ce qui en relief justifierait mes propres droits, annexer à son propre avoir et à son propre crédit les devoirs et obligations des autres, voilà une inférence moins directe sans doute que la première, mais plus ingénieuse et tout aussi probante. Spéculation, à vrai dire, quelque peu désinvolte et gratuite ! Nous disions : je n'ai que des devoirs. Mais comme tout le monde, Dieu merci, est dans le même cas, l'ensemble de ces devoirs d'autrui m'assure une certaine latitude d'agir, déblaye autour de moi une notable liberté de mouvement et comme une frange de pouvoir ; en d'autres termes la conscience du sujet, aérée par les devoirs des autres envers elle, dispose de quelques droits pour entreprendre et d'une petite marge pour achever l'œuvre entreprise. D'une manière ou d'une autre, que je l'aie voulu ou non, l'universalité des devoirs d'autrui envers moi me rendra la vie plus vivable, l'action plus viable, la coexistence plus respirable, le monde plus habitable ; je serai quelque peu déchargé de mes charges ; je connaîtrai un petit allègement. De telle sorte qu'en fait la question de l'impossible devoir ne se posera pas dans sa rigueur littérale : il n'y aura pas d'aporie ; un *modus vivendi*, grâce à ce malentendu, est d'avance trouvé ! Pourtant, tes devoirs n'étaient pas faits expressément pour étoffer et renforcer mes droits ; les

devoirs des autres n'avaient pas pour but originellement d'assurer mon aisance et mon bien-être. C'est là simplement une occasion fortuite qui m'est offerte, et que j'exploite à mon avantage, une chance imprévue dont je profite avec empressement. Cette chance, c'est la corrélation, ou mieux la symétrie spéculaire, de ton devoir et de mon droit, symétrie qui rend possible le tour de passe-passe de l'interversion : ton devoir sera mon droit. Cette chance est inespérée et même introuvable puisque, par surcroît, la sauvegarde de mes droits est devenue une obligation pour le partenaire... comme si la seule sauvegarde ne suffisait pas ! comme si elle faisait partie de son code moral ! En fait, et *ipso facto*, mon droit découle de ton devoir, et cela sans intervention expresse de ma part, sans que je réclame rien, sans même que j'y pense... Cette faveur inattendue que je n'ai ni sollicitée ni d'aucune manière recherchée, ce droit supplémentaire que je n'ai pas expressément revendiqué sont en quelque sorte une heureuse surprise, et je les reçois innocemment comme ma chance personnelle, ou plutôt comme une grâce ; je me trouve après coup en possession de quelques facilités inattendues. Ces devoirs d'autrui envers moi, aide fraternelle ou devoirs d'assistance, je les accueille d'une âme détendue et d'un cœur incrédule, presque timidement, et en me désistant de toute arrogance. Bénie soit la surprise qui sonna un matin à la porte de mon logis, comme une amie sur laquelle je ne comptais plus !

Tout est pour moi devoir. Et par conséquent tes droits sont perçus, vécus par moi comme étant les premiers de mes devoirs, les plus urgents et les plus impératifs : ils devraient être mon souci, mon intention, mon angoisse de chaque jour, l'objet de ma constante sollicitude. Les droits de l'autre sont eux-mêmes pour moi autant de devoirs qu'il me faut assumer et jalousement préserver, comme on veille sur un trésor infiniment précieux. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la réciproque soit vraie, et que tes devoirs à toi soient automatiquement mes droits, correspondent obligatoirement à mes propres droits... Ce serait trop beau, trop commode !

Ce serait un conte bleu, une véritable féerie, une harmonie providentielle ; mais surtout, cette symétrie serait par trop exemplaire, cette réciprocité par trop factice... avec, en plus, un parfum suspect de mauvaise foi : si tes droits dessinent en relief mes devoirs, la proposition est bien loin d'être réversible. Je ne puis donc moralement m'appliquer à moi-même aucun des deux raisonnements intéressés, aucun des deux sophismes justificatifs tramés en ma faveur : ni déduire mes propres droits des droits de l'homme en général, ni encore moins profiter de la latitude bienvenue que me laisse la rectitude morale d'autrui, et me prévaloir gaillardement des facilités qui en sont pour moi le résultat. Ou du moins, n'est-ce pas à moi d'en juger, et pas plus dans le second cas que dans le premier : ce ne sont que des ruses ourdies pour échapper à mes devoirs. — En réalité les droits qui résultent pour moi de tes devoirs sont comme des retombées et des laissés-pour-compte de ces mêmes devoirs ; des miettes oubliées ;... des poussières ! De toutes façons je laisse ces droits inattendus venir jusqu'à moi par le biais de tes devoirs ; ils me reviennent comme par raccroc après avoir fait ce crochet, et je recueille secondairement quelques bribes misérables au moment où je m'y attendais le moins. — Ainsi tes devoirs seront peut-être mes droits, et j'en bénéficierai... *à condition de* ne pas guetter indiscretement cet effet de ricochet, *à condition de* ne pas trop compter sur lui comme sur une chose due, *à condition de* ne pas insister trop consciemment, trop réflexivement, trop expressément. *A condition, à condition...* Cette condition, toujours la même, c'est d'éviter l'excès de conscience qui fait obstacle à l'innocence, qui triche avec son secret. Une telle spéculation sur les devoirs d'autrui peut traduire un grossier manque de tact, une grande vulgarité morale. Je n'ignore pas que mon partenaire lui aussi a des devoirs, des devoirs qui, le moment venu, soulageront mon effort et m'aideront à vivre. Mais pour l'heure il vaut mieux l'oublier. Jusqu'à nouvel ordre il est préférable que je ne compte pas trop sur tes devoirs pour alléger ma tâche. D'abord les besognes des uns et des autres

ne forment pas une seule besogne où c'est le résultat qui compterait, une seule tâche en vue de laquelle les tâcherons solidaires pourraient s'aider les uns les autres et conjuguer leurs efforts, une œuvre unique qui se complèterait morceau par morceau grâce à l'effort de tous... En ce cas ton travail, effectivement, me dispenserait du mien, et le suppléant pourrait remplacer celui qu'il supplée : car ce qui est fait n'est plus à faire... dans la mesure où il s'agit de *faire* quelque chose ! Ce qui est fait par l'un serait à déduire de la tâche de l'autre, à prélever sur le devoir de l'autre ; ce qui est fait serait *autant de fait* ! Or il n'en est rien. Nous devons renoncer à toutes ces ingénieuses commodités... Adieu la belle économie d'effort et l'harmonieuse complémentarité des tâches. L'intention, la responsabilité, la décision morale du sacrifice sont des initiatives essentiellement solitaires que personne ne peut prendre à ma place et dont personne ne peut me dispenser. Chacun doit ici œuvrer et peiner pour son propre compte, au lieu de s'en remettre au voisin. Un homme peut se dévouer à la place d'un autre dans telle ou telle circonstance déterminée : mais à l'instant suprême chacun meurt seul ; et, de la même manière, chacun doit peiner et souffrir pour lui-même, comme s'il était seul au monde ; personne ne peut rien pour lui. Plus exactement encore : je me bats pour tes droits et pour ton existence, et je serais même prêt, si ce n'était absurde et même contradictoire, à assumer tes devoirs moi-même et à ta place. Il y a dans tous les cas une ruse grossière que nous devons déjouer : je n'ai pas à surveiller l'exercice de tes devoirs, ni à t'en dicter la liste ; je ne vérifie pas le parti que j'en pourrais tirer ni les avantages que j'escompte : ces précautions soupçonneuses ne concernent pas l'homme désintéressé, l'homme de devoir et de rectitude. A ce point de vue, il n'y a pas de communication directe, pas d'osmose entre tes devoirs et mes droits. Je n'ai pas à me jeter comme un affamé, avec un empressement de mauvais aloi, sur les devoirs de Pierre et de Paul : Pierre et Paul s'occuperont eux-mêmes de ce qui leur incombe, et cela en toute innocence, comme nous-mêmes

nous travaillons, souffrons, et besognons pour eux sans rien attendre d'eux, ni salaire ni rémunération ni reconnaissance. C'est pourquoi il faut se dire et se redire inlassablement : je suis le défenseur inconditionnel de tes droits, je ne suis pas le gendarme de tes devoirs. *A chacun ses devoirs*, désormais, ne saurait être la formule navrante de l'égoïsme, mais tout le contraire : la devise du désintéressement universel et de cette innocence universelle dans laquelle les hommes se rencontrent et, hors de toute relation mercenaire, échangent entre eux le baiser de la paix.

Celui qui a préservé et justifié ses valeurs morales, sauvegardé son honorabilité et son *minimum* éthique court des risques moyens. Mais l'homme totalement démuné qui atteint ce rebord extrême du dévouement limite dont le nom est abnégation, comment l'appellerons-nous, cet homme-là ? Nous l'appellerons un risque-tout : car son aventure est une aventure mortelle, et son dilemme suraigu le sommerait d'opter entre l'amour-sans-être et l'être-sans-amour. Or, comment choisir ? On répondra : il faut choisir un minimum d'être pour survivre, parce qu'il n'y a pas d'amour s'il n'y a pas d'amant, et parce que l'ego, sujet substantiel, est la condition sine qua non de la relation amoureuse ; quelques bulles d'amour, s'il vous plaît, pour alléger l'accablement de l'être et pour atténuer la dégénérescence adipeuse. Mais, comme nous l'avons indiqué à partir de La Rochefoucauld et de Fénelon, le superlatif de la pureté aimante et du désintéressement est si fragile, si instable que le moindre épaissement suffit à le dégrader : une complaisance imperceptible, une insistance impondérable, une lenteur à peine décelable, une distraction suspecte, et la blancheur immaculée, disions-nous, est devenue grisaille. Où finit l'amour pur, quand on va dans le sens de l'être ? Au point même où commence l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour impur : tout de suite. Comme dans les microscopes ultrasensibles où l'image se brouille immédiatement à la moindre pression de la main, l'amour *encore* pur, c'est-à-dire « *inexistant* », qui est au-delà de l'être, se brouille à la moindre tangence, pour un millième de millimètre et

pour un millionième de seconde, pour un mouvement impalpable et fugitif de notre humeur ; une dose infinitésimale d'intérêt-propre, l'effleurement d'une lointaine arrière-pensée suffiraient à flétrir et troubler cette pureté. Et, en sens inverse : jusqu'où faut-il aller dans la raréfaction de l'être-propre quand on rêve d'une nouvelle pureté pour un amour devenu trouble ? A partir de quel moment l'être raréfié, presque nihilisé, court-il le risque de mourir d'exténuation ? Car, si l'amour-sans-être est infiniment instable, l'être-sans-amour est essentiellement vulnérable. Entre ces deux extrêmes, où il faut des prodiges d'acrobatie pour se maintenir, toutes les variétés de l'amour impur et tous les degrés du mélange sont représentés. Entre Charybde et Scylla, comment louvoyer ? — Dans la logique extrémiste et hyperbolique, dans l'absurde logique de l'exigence morale, ce qui n'est pas purissime, et par conséquent pur à cent pour cent, est impur ; et, de même, ce qui n'est pas certain est douteux dès l'instant où la chose certaine nous éclaire non pas d'une certitude absolument transparente, mais d'une certitude à demi certaine et à demi incertaine. Il n'y a pas de milieu. Les Stoïciens disaient : une peccadille, c'est déjà un grand péché. Un peu, quand il s'agit de faute, c'est encore trop, infiniment trop ! Et la quantité ne fait rien à l'affaire. Théoriquement, le paradoxe moral ne me laisserait même pas cette consolation de penser que je suis un être humain entre autres et comme les autres. Car je ne suis même pas un de ces autres, aussi valable que les autres, aussi digne de respect que les autres, et aussi capable qu'eux de représenter le genre humain en ma personne : il se pourrait, en effet, étant donné les sophismes diaboliques de l'amour-propre, que cette modeste concession fût elle-même un prétexte pour réintégrer d'un seul coup toutes les prérogatives de ma précieuse personne, pour récupérer tous mes privilèges, déduire à nouveau tous mes droits, y compris ceux auxquels je n'ai jamais eu droit ! Tout au plus la paradoxologie admettrait-elle que mes droits pussent être la conséquence fortuite et non revendiquée des devoirs d'autrui...

8. Le précieux mouvement de l'intention.

Cela dit, de telles outrances paraîtront sans doute absurdes. Je suis peu de chose ? Donc je suis quelque chose ! Je suis, du moins, un peu ; je ne suis pas un moins-que-rien. Moins que rien ? cette humilité-là serait pure folie ! Le peu que je suis, je le suis. Cette très modeste tautologie vécue qu'on pourrait appeler « tautousie », elle est essentiellement positive ; elle me préserve tout au moins contre l'anéantissement infini de l'humilité : entre le rien de cette humilité et l'enflure de la jactance, elle sauvegarde ce précieux mouvement du cœur qui est un fin rayon de lumière, qui est oubli de soi au-dedans et ouverture infinie à autrui, vaste comme le ciel. Mais il n'est pas non plus objectivement vrai que ta vie soit dans tous les cas plus valable que la mienne : il est vrai seulement que je ferais mieux de ne pas le savoir. Si la morale était une simple spéculation abstraite, une œuvre de haute fantaisie, et si la paradoxologie morale visait je ne sais quelle limite utopique et théorique, on pourrait à la rigueur imaginer un pur amour qui fût zéro d'être et amoureux néant. Or le paradoxe moral a des rapports avec l'action, ou avec une pratique, et il exige en principe d'être vécu effectivement : il est fait pour cela ! Sans cette plénitude toute positive il ne serait que galéjade, vœu platonique ou simple figure de rhétorique. L'extrémisme moral est-il une chose sérieuse ? Il n'est pas sérieux et même il est un peu charlatan s'il nous promet un exhaussement définitif de tout l'être, une chronicité parfaitement stable, une promotion et une transfiguration permanentes ; mais il est sérieux s'il démissionne, telle l'abnégation, de toute sublimité professionnelle et s'il accède dans l'instant à la spontanéité et à la fraîcheur de l'innocence. Cette innocence fine et transparente est comme l'extrême pointe de l'âme. Si fine, si transparente ! Il s'en faut de rien qu'elle ne soit plus rien ! Ou mieux il s'en faut de *presque* rien : mais *ce presque* décide de tout.

« Vie paradoxale » ou « paradoxie vécue », le paradoxe de la morale est sans doute une contradiction, un défi aux conditions de la vie sociale et même aux lois de la physiologie et de la biologie — et, mieux encore un défi au sens commun et à la raison ; c'est ce qu'ont toujours pensé les sages et les saints, les Stoïciens et les Cyniques, Platon et même Aristote, et, d'autre part, les spirituels de la *Philocalie* et l'auteur de l'*Imitation*. L'acrobatie sous une forme spectaculaire et périlleuse, le mouvement sous les formes les plus familières de la vie quotidienne, la temporalité elle-même renouvellent à chaque instant le miracle d'une chute différée qui est un rétablissement continué : la solution est donnée en même temps qu'est lancé le défi aux lois de l'équilibre et de la pesanteur. Et l'homme, dans sa gratitude infinie, rend grâces chaque matin à son destin aventureux, pour avoir réchappé une fois de plus du péril de la mort. Le miracle du mouvement dont nous parle Bergson est à sa manière ce merci perpétuel que l'homme formule en son cœur pour la nouvelle prolongation qui lui est concédée. La vie paradoxale est vivable en même temps qu'invivable, viable en même temps qu'inviable, à la fois possible et impossible ou, ce qui revient au même, possible à l'infini pour une bonne volonté désespérée et passionnée capable elle-même de vouloir à l'infini. On dit en effet : vouloir, c'est pouvoir... Non pas que vouloir ce soit, à la lettre, pouvoir ce qu'on a voulu, en vertu d'une toute-puissance en acte, comme celle des fées et des sorcières : c'est plutôt « possibiliser » à l'infini une impossibilité à jamais impossible. Le vouloir tend asymptotiquement vers une limite qu'il ne pourra toucher par un contact physique, qu'il peut seulement effleurer, d'une tangence impondérable et instantanée.

Déroutante et inconsistante, décevante autant qu'évasive, l'existence morale se contredit elle-même à l'infini : non seulement elle est paradoxale, mais elle ne craint même pas de sembler parfois « paralogique »... c'est-à-dire irrationnelle. Pour aimer il faut être. Mais plus on est, plus on abonde et surabonde, grassement et richement, dans la densité de l'être-propre ; plus

l'amour étouffe ; et à force d'étouffer, il meurt. Mais si l'on *n'est* pas, où est l'amant qui sera le sujet du verbe *aimer* ? Cet amant-là n'est pas encore né ; peut-être n'appartiendra-t-il jamais au monde des vivants... Encore une fois, où est l'amour ? En deçà ou au-delà les mêmes questions nous assaillent quand il s'agit de la vie morale, l'insaisissable, de ses valeurs si controversées, de ses exigences si souvent bafouées. Tout cela n'est peut-être que mythes et lubies ? Ou bien est-ce un rêve dont je ne suis pas encore réveillé ? Plus d'une fois nous nous demandons où elle s'est enfuie, notre vie morale, en quoi elle consiste, et si même elle consiste en quelque chose ! Or, c'est précisément dans ces instants, où elle est sur le point de s'échapper et où nous désespérons de l'attraper, qu'elle est le plus authentique : il faut alors saisir au vol l'occasion dans sa vive fragrance ! Pourvu que la conscience ne défigure pas trop tôt son visage par des grimaces, n'arrête pas trop tôt son élan... L'*impetus* moral ressemble à la fée Anima, qui cesse de chanter quand Animus la regarde, et qui retrouve une voix, l'innocente, la toute pure, quand Animus cesse de la dévisager ; la vie morale en cela n'est pas plus pudique que l'âme, ni plus évasive que la liberté, ni plus déroutante que ne l'est, au témoignage de saint Augustin, la temporalité : si on me demande *ce qu'est* le temps (*quid sit*), ou si je tente d'expliquer sa nature, je me trouble et je balbutie ; mais quand on ne me harcèle plus de questions, et que je considère le temps avec simplicité, d'une âme naïve et détendue, l'ambiguïté et l'inquiétude font place à l'évidence. Il fallait pour cela voir les choses d'assez haut et d'assez loin, non pas dans le brouillard de l'à-peu-près, mais dans la saine approximation du bon sens. 1° La vocation morale de l'homme, c'est d'aimer, et de vivre pour les autres. 2° Mais, dans l'ordre élémentaire que nous appelions le *minimum ontique*, l'amour ne saurait être tout aimant, ni purement, ni toujours : l'amour présuppose un être aimant qui est, selon le point de vue adopté, soit le sujet substantiel et irrationnel, l'assise impure et la condition passive de l'amour, l'excipient, en quelque sorte, par opposition au principe

actif, soit inversement, le résidu indissoluble, pour ainsi dire opaque et massif, de ce même amour. Résiduel ou substantiel, cet élément irréductible nous barre en tout cas le chemin de l'abnégation-limite grâce à laquelle l'être compact serait tout entier sublimé et converti en amour. S'il n'y avait d'autres complications, on oserait donner le nom de mal à cet empêchement qui est la fatale pesanteur de l'amour, sa tare congénitale, son inévitable coefficient d'inertie : l'être de l'amant, en tant qu'il est chair et matière, est la partie non aimante de l'être aimant. La résistance de cet élément massif, de cet aveugle ego ne porte-t-elle pas la signature de notre finitude ?

3° Mais il faut tenir compte d'une complexité qui presque immédiatement fait valoir ses prétentions ; l'élément massif n'est pas le plomb, il s'appelle la chair : il implique lui-même une complexité qui complique deux fois l'être-aimant ; cette complication n'est pas une contradiction extrinsèque, mais une négation immanente. Extrinsèque, elle serait dispensable et guérissable ; immanente, la négation est un mal nécessaire ou, comme nous disions encore, un impossible-nécessaire, et d'autant plus irritant qu'il est en effet nécessaire : le contradictoire égoïste pénètre profondément dans la texture intime de l'intention morale, non seulement parce qu'il la conditionne, mais parce qu'il lui emprunte son visage, parce qu'il la mime, à s'y méprendre ; la charité hypocrite emprunte le masque de la vraie charité et, à la limite, elle en devient indiscernable. Nous parlions d'un hybride appelé organe-obstacle. Plutôt organe ou plutôt obstacle ? On pourrait à la rigueur interpréter dialectiquement le sens univoque de cette équivoque, le sens ésotérique de cette apparence, si l'obstacle était toujours ressort, tremplin ou repoussoir, machine ingénieuse qui nous permet, grâce à la détente ou au recul, de bondir plus haut et d'un élan plus énergique... C'est l'outil qui gêne, et c'est la déperdition des moyens, ou tout simplement le temps perdu ; c'est l'instrument lui-même qui est . Et plus généralement : pour pouvoir, il faut être empêché et limité ; cette alternative est la tare paradoxale de la finitude. Quand le luxe et l'énormité ridicule des

moyens employés deviennent eux-mêmes encombrants ou nous menacent d'étouffement, on peut les réduire au minimum et biaiser ainsi avec la contradiction ; ce rapport d'un minimum de moyens avec un maximum d'espérance est la visée d'une sage économie. Or l'emmêlement est parfois inextricable. Quand l'être moral est non pas gêné par le poids et les conséquences de ses offrandes, mais a priori entravé par la perversion intime du mouvement intentionnel, atteint dans son essence et dans la totalité de son existence, il n'y a plus de solution, et la tragédie se double d'une ironie très amère : car c'est alors l'être même du donateur qui dément le don amoureux : ce qui par définition même rend possible le don désintéressé en rend inévitable la dégénérescence égoïste. *Ni avec ni sans*. Or telle est la formule désespérante du dilemme insoluble et de la situation sans issue ; telle la double impossibilité qui bloque à jamais toute réponse.

L'être de l'individu, qu'il soit physique ou biologique, est, par rapport à l'amour, comme les droits sont par rapport au devoir. On peut considérer les droits comme un affinement éthique de l'être. Les droits apportent à un état de fait (n'est-ce pas une véritable aubaine ?) la justification normative et la consécration qui lui manquaient ; ils confèrent à la naturalité de l'ego une espèce d'auréole — l'auréole de la sublimation idéalisante, ou tout au moins de l'honorabilité ; stabilisé, jalousement revendiqué, parfois même chiffré, réduit souvent à l'état de dépôt virtuel, le minimum éthique s'apparente plus encore à l'avoir qu'à l'être : il devient ainsi quelque chose comme le viatique moral qui nous accompagne et nous protège dans les épreuves de l'existence. Nous l'avons montré, il y a dans les rapports de l'être et de l'amour une dérision malicieuse qui tient à la finitude constitutionnelle de l'homme, ou plus précisément aux rapports ambivalents et contradictoires de l'être et de l'amour : c'est l'être de l'amant qui rend possible l'amour, mais un amant trop heureux, trop bien portant et trop bien nourri est négation de l'amour ; et inversement, s'il n'a pour véhicule qu'un être raréfié, l'amour se volatilise dans le vide. L'épanouissement vital le

favorise, jusqu'au moment où la satiété étouffe en lui cette dissatisfaction sacrée, ce besoin d'autre chose, cette inquiétude enfin qui étaient le côté aérien de sa nature : alourdi par un être ridiculement pléthorique, l'amour embourgeoisé perd ses ailes et s'écrase au sol. Et ainsi l'amour va et vient entre le trop et le trop peu ; il reprend nécessairement des forces chaque fois qu'il se retrempe aux sources de la vie, retrouve périodiquement une nouvelle jeunesse et un sang neuf, et vaille que vaille, tant bien que mal, cahin-caha, réussit à survivre.

Mais en ce qui regarde le débat des droits et devoirs, le piège, s'il est moins sanglant, est plus subtil, la malice plus insidieuse, l'alternative plus ambiguë : car c'est l'homme moral lui-même qui découvre la vérité normative des droits — de mes propres droits et des droits d'autrui, qui sacralise ces droits et les fait valoir. La paradoxologie morale me force à professer, à l'encontre de toute évidence et de ma conviction elle-même, que je n'ai pas de droits et que tout le monde a des droits excepté moi. Cette contradiction à mes dépens n'est certes pas un sacrifice sanglant comme l'est à la limite l'impossibilité de l'amour et de l'être, comme l'est à la limite l'impossible nécessité de s'annihiler pour aimer d'amour pur, mais elle est néanmoins, à sa manière, un renoncement déchirant... et d'autant plus déchirant que ce démenti *in adjecto* a pour enjeu des valeurs normatives, et peut passer pour un attentat cynique contre la vérité et contre le principe d'identité ; c'est bien le cas de le dire, le sacrifice est ici littéralement sacrilège ! Cette scandaleuse inégalité, cette révoltante injustice à mon préjudice que la raison se refuse à admettre, le pessimisme moral la rend-il plausible pour autant ? On est tenté de considérer ce scandale comme une apparence qui dissimulerait je ne sais quelle déroutante finalité, et peut-être même une promesse tacite. Nous supporterions donc le déni de justice au nom de la promesse ? C'est ainsi que la spéculation rationaliste, toujours sage et prévoyante, cherche à nous rassurer : vous ne perdez rien pour attendre, nous dit-elle, rira bien qui rira

le dernier ! L'espoir d'un avenir meilleur nous aiderait à supporter la frustration présente. Rien n'est plus sage ni plus raisonnable ! Mais alors, quelle différence y a-t-il entre la mercenarité au jour le jour, voire même à la petite semaine, et la sordidité de ce trop facile calcul ? Parce que le renoncement à mon droit-propre est une spéculation à longue portée et à lointaine échéance, il n'en est pas moins utilitaire ni moins intéressé pour autant. Ce calcul tortueux est une hypocrisie, et rien de plus. Je dois *en principe*, supporter l'insupportable iniquité dont je suis victime, sans prétendre à aucune compensation, sans revendiquer le moindre dédommagement, sans même avoir le droit de me plaindre. Mon prochain n'a-t-il pas sur moi tous les droits ?

Chaque être moral devrait affronter par-devers soi la double épreuve à laquelle la disparité des devoirs et des droits soumet son égoïsme. Et d'abord, tout le monde a des devoirs, moi compris, moi surtout, puisque le devoir, exprimant l'inachèvement infini de l'être moral, est avant tout appel et vocation. Or je n'ai pas à veiller sur les devoirs des autres : mes devoirs englobent tous les devoirs et je suis responsable pour eux. Et, d'autre part, comme nous l'avons dit, tout le monde a des droits, sauf moi, qui incompréhensiblement, inexplicablement n'en ai pas : je suis donc, en principe, dénué de tout, et ne puis compter sur rien, sinon sur les libertés et les pouvoirs que les devoirs d'autrui, fortuitement mais fatalement (les deux ensemble), me laisseront ; c'est là en quelque sorte ma chance dans cette injuste misère. Suis-je condamné à vivre de mendicité ? Je recevrai, sinon mon dû — puisque rien ne m'est dû —, du moins les miettes du festin et les laissés-pour-compte, c'est-à-dire les surplus qui me reviennent, un peu en contrebande, à partir des mérites d'autrui. Or ces miettes ne sont pas rien, puisqu'elles me permettent de survivre dans la lutte épuisante et très amère à laquelle je suis condamné. Elles sont la nourriture aléatoire qu'une main compatissante jette aux oiseaux du ciel et qui, mystérieusement, ne manque presque jamais à l'insouciance. Mais la poignée des paradoxes que la

philosophie morale nous jette en pâture n'est pas toujours un système de vérités. Nous touchons ici à l'ultime ambiguïté, celle qui s'enracine dans le plus impénétrable des mystères. Je n'ai droit à rien et, nonobstant, je recevrai en définitive ce qui me revient, ce qui me revient sans m'être dû. Je le recevrai à condition de ne pas le réclamer, de ne pas même y avoir pensé ; je le recevrai en toute humilité et en toute innocence. Je le recevrai... mais chut ! ne le répétez pas... Que personne n'en sache rien. Hélas ! nous venons de le dire ! Nous avons déjà divulgué le secret, et il ne saurait en être autrement. Comment peut-on garder un secret en le divulguant ? le divulguer en le gardant ? Or, on le peut, s'il est vrai que l'alternative des contradictoires l'un à l'autre imperméables est par instants surmontée. L'oracle de Delphes, selon Héraclite, ne dit ni ne cache, mais il suggère par des signes, à demi-mot ou à mots couverts. Ou plus simplement, il ne parle pas, mais il *donne à entendre*, et il chuchote à l'oreille de notre âme les vérités cachées.

1. Mt 20,16 ; 19,30 ; Lc 13, 30.

2. Gn 3, 8.

3. *Préliminaires à l'esthétique*, Propos 72.