

LA PASSIVETÉ COMME GRAIN DE FOLIE OU L'ÉPREUVE MAJEURE D'EMMANUEL LEVINAS

Bernard Forthomme (Centre Sèvres, Paris)

« Il faut distinguer la dédicace à l'autre par laquelle le moi se constitue — ou s'éveille — comme moi et où par conséquent servitude et liberté n'ont pas encore de sens, et liberté et servitude que l'unicité du moi rend seulement *possibles* »

E. Levinas, *Lettre à B. Forthomme*, 27 décembre 1976.

I. La double affection philosophique

La phénoménologie nous avait habitué dès l'origine à penser la crise de la conscience européenne, de la culture moderne, mais également la pathologie de la perception, les troubles véniels de la vie quotidienne ou la compréhension des affections mentales graves, voire les conditions de possibilité de la folie. Mais elle tendait ainsi à reconduire la folie à un *a priori* anthropologique, serait-ce sous forme d'expression de la finitude. Or la phénoménologie de la *passivité* transphénoménale entend suggérer au contraire que la folie implique le *soi* lui-même comme responsabilité infinie. La folie n'est plus une simple manifestation d'une lésion de la nature, de l'humanité, de son être, de son activité ou de sa connaissance, ni même l'expression de la fragilité sentimentale, mais d'une *passivité* sans pathétique.

Certes, ce n'est pas la première fois que la folie est pensée par la philosophie, mais c'était dans le cadre d'une *histoire* critique de la folie et des pouvoirs d'assujettissements ou d'herméneutiques, dans le contexte de la médecine romantique — la maladie apparaît même comme le pôle de contraction *visible* du mouvement spirituel de l'être en tant qu'être chez Schelling —, ou celui de l'opposition traditionnelle entre sagesse et folie, voire entre la philosophie fascinée par la connaissance de soi, son abîme libertaire, et la vraie sagesse qui surmonte plus radicalement la vanité du *gnôthi seauton* : vacuité impuissante à réaliser l'idée et à esquiver son corollaire de tristesse, voire la tendance à porter irasciblement la main contre soi — ainsi que le dénonce la critique médiévale de la philosophie. Tendance qui

ne serait pas réservée aux présocratiques dépressifs fouillant les éléments ultimes, face aux extatiques, les maniaques platoniciens espérant la face essentielle des réalités sensibles, car le terrestre aristotélisme ne s'avoue-t-il pas menacé en *surface* par la mélancolie ?

En réalité, la crise médiévale avait été anticipée par cette tradition hellénistique qui a diffusé la légende pseudo-hippocratique de la cure de Démocrite affecté d'un rire cynique, chirurgical ou anatomique (imaginant la réalité sécable comme une pluie d'atomes, un « *il pleut* » atomique), dont la mélancolie rejoint finalement celle que l'on prête traditionnellement à Héraclite. Bref, la pensée critique semble prise entre l'état d'une bouche édentée qui laisse voir un grouillement d'atomes rigides, substantiels comme autant de destins infragmentables, et d'une lame du devenir où plus personne ne peut se baigner, autre forme d'écoulement qui semble ne rien pouvoir effacer des rives qu'il nie, sans même former delta, laissant pressentir le rire tragique qui pousse à refuser le travail de deuil, et la tristesse surabondante où le poisson ne se distingue plus de l'eau.

Une double affection philosophique se fait jour, du côté noétique comme du côté ontologique. En effet, la connaissance amère, cruelle, isolée, incomprise et irrecevable — comme la confusion de la vérité avec l'annonce crue d'une maladie mortelle — rejoint la tristesse ou le bonheur trop bruyant qui la veut masquer, voire recoupe l'indifférence anonyme des masques. Il s'agit ainsi de trouver un point d'appui, une présence. Mais la critique du pouvoir abusif sis dans la connaissance et la puissance souveraine, la mise en cause du primat de l'être sur la vie ou sur l'action éthique, conduit finalement à chercher l'étayage décisif dans ce qui échappe au principe comme à la finalité : l'autre.

L'autre est inconnaissable et absent, car il réclame le tact et la loi, forme que la présence véritable prend lorsque le présent fait défaut, se manifeste de manière paradoxale dans une épiphanie sans phénomène ni synchronie, et n'existe que dans la crise de l'intention, du projet d'existence ou de l'être. Kierkegaard considérait déjà l'extase comme source de mélancolie, mais par extase, il pensait la dialectique hégélienne, celle qui oblige toute position à s'extérioriser pour se donner un contenu, une détermination ou une effectivité, s'exposant ainsi inévitablement au drame de la conscience malheureuse. Il est vrai que c'est en s'inspirant de la médecine morale de Pinel, qu'un penseur comme Hegel continue à penser la nécessité de la santé présente au fond de la folie pour que la virulence même de l'affection puisse voir le jour. Jamais un malade n'est que malade, aussi affecté soit-il ! Ce qui rejoint d'ailleurs la pensée thomiste selon laquelle le mal ne tire pas son énergie de lui-même, mais du bien qui demeure actif en lui, et rend possible la tentative de cure ; cela converge également, sur un autre mode bien différent, avec la ruse de la raison et de l'histoire capable de s'exprimer *sub contrario*. La sécularisation de la *theologia crucis* luthérienne et de la *ruse divine* origénienne est ici patente.

Toutefois, l'altérité du futur existentiel, même s'il n'est pas que la projection de la facticité, reste lui-même anticipé dans l'angoisse. Une existence sans cesse posée comme devant être mise en état d'itinérance sinon d'errance dans l'extériorité ou le monde, peut-elle éprouver autre chose, au sein de cette profonde déchirure, que de la mélancolie ou du désespoir ? Angoisse d'autant plus aiguë si la tension entre le fini et l'infini — en dehors du monde — récuse l'espérance dialectique d'aboutir à la récapitulation. L'angoisse ou la dérélition n'y sont plus seulement provisoires mais insurmontables dans l'actuelle contingence.

II. Le grouillement

Dans le mouvement de pensée inauguré par Lévinas, il s'agit bien de quitter la segmentation cynique et le flux de bile noire, la dureté du destin, comme le déversement mélancolique. Le point d'appui, l'heureuse île qu'il cherche dans la marée ontologique, ce n'est point la cruauté d'une fatalité immobile ni la persistance darwinienne de soi dans l'être. Mais ce n'est pas pour récuser les médiations ni pour se replier dans la tension intérieure entre le fini et l'infini. Plus je suis acculé à être responsable, gloire du singulier, plus je risque un déchirement dont l'extériorisation mondaine du moi aliéné n'est pas capable — serait-ce pour se déterminer concrètement. Toutefois, avant de penser la relation à l'autre interne ou constitutive de l'immanence du soi responsable, il a d'abord été question de penser la résistance du *moi* ou de l'ipséité au grouillement universel — ce qui joue alors le rôle du *visqueux* dans la critique morale sartrienne de l'existence, viscosité liée à l'épreuve *d'être en trop*. Fourmillement qui ne permet pas de reconnaître les structures élémentaires de la parenté (ce que l'inceste lui-même en quelque sorte suppose déjà).

Dès lors, il s'est d'abord agi de penser la crise d'un foisonnement muet, d'un élémentaire qui ne serait pas provoqué ou transi par un verbe venant de quelqu'un distinct de l'*idem*. La substance n'est pas d'abord entendue comme résistance à l'exposition éthique, mais comme crise du prurit naturel ou élémentaire, frein à la démangeaison ontologique, au pullulement de l'être — hululement sans parole accompagnée.

Soyons attentifs : il est question ici non seulement du grouillement stellaire ou du fond des mers ou des remuements écœurants d'immondes dessous de certains mégalithes, d'un meuble vermoulu, d'une variante phobique de l'araignée ou des insectes, mais de la tomate crevette au centre de son assiette civilisée (que Lévinas a refusé de se voir servir dans un restaurant de Louvain) : elle est le symbole de cet indistinct, de cette naturalité anonyme qui inquiète la liberté responsoriale, car personne, semble-t-il, n'y paraît pour personne. Importance capitale de cette épreuve du foisonnement, car on la retrouve dans le premier récit de la Genèse. Elle y apparaît dans un sens positif ; mais que serait cette surabondance de poissons si l'on fait l'économie

de ce qu'ils sont : une réponse à la parole qui les provoque à la vie. Parole qui seule peut différencier le *tohu bohu* initial, différencier l'*il y a* primordial et ceux qui en jouissent, et les unir sous forme de bénédiction.

La parole apparaît à la fois structuration et unification de l'être préalable qui pourrait se prendre pour éternel. En s'en tenant à l'être seul, il est impossible de montrer la contingence de l'être. La parole a la dignité de cause mais n'est pas une cause dans une série causale. La série causale de la matière s'arrête à l'idée ou à la matière, à un premier moteur impersonnel ou à un vouloir sans volontés. La parole est hors de cause et différente de ce qu'elle provoque. Elle écarte l'identification de l'être à un résidu mythique, celui d'un conflit antérieur. Elle en fait apparaître la neutralité au point qu'il n'est plus besoin de le considérer comme le produit d'aucune théogonie et d'une quelconque théomachie. Elle fait émerger l'être dans sa spontanéité, avant de montrer qu'une telle spontanéité est déjà réponse à une écoute.

Spontanéité de l'être qui prépare la franchise de la vie, la latitude de l'existence animale et la puissance du vouloir libre, tout en s'en affranchissant elle-même sans cesse, car la vie n'est jamais simplement enracinée dans l'être, et la volonté plus encore, n'est jamais anticipée par l'être, même la volonté comme spontanéité justement : si l'on entend par là une vivacité, une promptitude, une vitesse telle du libre vouloir qu'il n'a pas le temps de se retourner sur lui-même, de se réfréner, de se contracter ou de se cristalliser dans le moi et de s'entraver dans les censures plus ou moins inconnues de ce moi, les replis de l'intéressement. Il reste qu'au moment de l'expérience éthique la plus fondamentale qui supporte tout pour tous, avant toute mesure de justice, d'égalité et de partage des responsabilités, on ne peut distinguer aussitôt la différence entre l'« il y a » de l'être, son anonymat intemporel, et l'être provoqué, contingent.

De cette perception de l'être intemporel et de l'être contingent ou *ex nihilo* (et non directement *ex deo*) peuvent naître à la fois les potentialités de l'hallucination ou du délire — sans support empirique —, et de la perception délirante transformant une tache de vin en tache de sang !

III. De la consistance du *moi* à l'effacement de *soi*

Toujours est-il que la résistance à l'allergie — le prurit ontologique, son irritation foisonnante — trouve d'abord son appui dans la consistance du *moi* éprouvée dans la jouissance des éléments anonymes, par le travail, le rapport à autrui, le futur comme engendrement. Présent qui n'est pas simple intersection du flux temporel, mais position au sein du flux, comme un poisson dans l'eau. Image qu'affectionne toute une tradition spirituelle qui compare la cellule du solitaire à la mer et l'ermite au poisson. L'homme n'est-il pas d'abord un poisson dont le risque, une fois sorti de sa cellule, est la suffocation, ce que les moines appellent volontiers l'*acédie* ? Il est vrai que la

condition humaine passe nécessairement par ce risque de l'étranglement ou de la dyspnée pour s'émanciper de son milieu ambiant.

On aurait tort toutefois d'opposer l'intériorité et l'extériorité, si l'on ne souligne pas à quel point Levinas montre toujours plus fortement combien la jouissance élémentaire comme formation du *moi* implique déjà secrètement le rapport à autrui qui désenvoûte la sacralité de l'environnement, dompte ou charme les éléments bruts en ma faveur, transformant déjà l'eau en sœur et le soleil en frère. Sans le regard d'autrui, sa main, sa voix dans mon dos, les choses me prendraient vite à partie, le feu se montrerait rapidement discourtois ; la sauvagerie de l'être me blesserait fatalement, tuant dans l'œuf toute émergence, l'embryon du *moi*. Le côté farouche de l'être se manifeste ainsi dompté par l'autre à l'instant même où s'affirme le *moi*.

Bien entendu, le *trauma* de l'autre comme autrui est encore plus effectif dans l'acte moral, mais aussi dans la formation du lien érotique, où la dimension sensible s'ouvre sur le futur, voire la génération d'un être neuf et différent de ceux qui lui font voir le jour. Où le sensible et l'infra-moral se mettent au service de la morale en propageant les foyers de moralité. On ne pourra toutefois jamais réduire la morale à une quelconque sublimation du désir sexuel. Mais il serait tout autant illusoire et inopérant de penser la vie morale sans le désir qui forme le lien sexuel. Il n'y a pas plus d'acte moral sans corps, sans respect de la faim de l'autre, comme de sa soif d'alliance, de communion affective et de futur ou de temporalité personnelle.

Toutefois, l'émergence d'un *moi* consistant provoqué par autrui, mais également *investi* par lui — envahi et justifié par lui —, n'est pas le dernier mot de Levinas. À son sens, il ne s'agissait pas simplement de rompre avec l'*il y a* ontologique ou avec le pouvoir noétique ou encore avec l'acte synchronique. Il en vient au contraire à considérer l'expérience de l'*il y a* comme une épreuve inhérente à la vie morale. Non seulement comme face hétérogène, mais au plus intime de son exercice : l'absence de substance. Le *moi* ne pourra devenir un vrai sujet moral, un soi responsable, que s'il intègre l'expérience de l'*il y a* comme désubstantialisation. L'*il y a* conçu d'abord comme anonymat ontologique et puis élémentaire, devient le symbole de l'anti-hypostase, épreuve à laquelle le moi doit résister en son sein, mais surtout comme image de la moralité du soi responsable quasi *malgré lui*, voire contre lui-même. Image ontologique devenue le foyer éprouvant de l'*involontaire* éthique — positivement : la spontanéité comme générosité —, spontanéité du moi dénoyauté, dé-formé par la force même du soi qui supporte tout, pour tous et plus que tous les autres : qui souffre le grouillement de l'être, l'expérience de la nuit envahissante, de l'enfer comme perte éternelle du *moi*, les saccades du rire sec et déchirant ou les flots de la noyade mélancolique.

IV. Le caritatif

Un tel renversement du négatif ontologique en positif moral se rencontre dans une doctrine du *dés-intéressement* (y compris dans un sens qui conteste la réalité de l'être sans la parole ou le verbe qui le provoque), bien antérieure à celle de Lévinas, — nous entendons la pensée de la *charité pure* chez Fénelon — mais à laquelle ce dernier finit par se rapporter, peut-être d'ailleurs grâce à la lecture, plus fréquente qu'on ne l'imagine ordinairement, des ouvrages de Vladimir Jankélévitch où la spiritualité du *pur amour* est centrale.

L'usage du vocable *charité* comme concept philosophique y signifie un *infini caritatif* irréductible à l'intérêt de l'être, et que seule la sagesse philosophique tend à mesurer, à formuler sous les traits de la réciprocité, de la justice ou de l'égalité. Le *caritatif* ne prend pas ainsi la place de la justice jadis préférée à la charité pathétique, elle la prévient ou l'anticipe, lui donne son assise la plus consistante. Événement carital qui expose le moi à une perte radicale, non seulement comme vulnérabilité temporelle, mais comme perte de l'éternité : perte non plus faustienne, au profit d'une science, d'une secrète préférence pour le temps, mais perte dans l'investissement de soi par l'autre, comme effraction, et *si cela était possible*, comme hostile infinité.

Selon cette approche phénoménologique, autrui n'est pas seulement un *Tu* ou un *Vous* (un Visage), mais plus profondément encore un *Il*, une absence, une trace, un passé immémorial, un abandon ou une déréliction. Se laisser approcher au plus intime par cet *Il*, c'est se laisser visiter par lui, devenir cet abandon : c'est articuler le temps de la passion ou de la *passivité* (ainsi que l'écrit Fénelon) et le verbe comme *extimité*. Soit comme la *trace* de l'autre — d'autrui et du tout Autre qui sillonne ses rides — soit comme le grouillement même de l'être anonyme, soit finalement comme ce grouillement qui rend possible l'hallucination et le délire, le *Horla* à la manière d'un Maupassant. Nous voyons se rendre intimement possible la folie comme épreuve de l'effraction paranoïaque, mais encore comme le *trauma* initial de la désubstantialisation extrême, ouvrant le champ de la schizophrénie — dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement une dysfonction ni une défaillance organique, mais une fêlure du noyau du moi, comme soi dont on en peut jamais se débarrasser dans aucune errance.

Non bien entendu qu'il y ait simple équivoque entre *Il* et *Il y a*, entre l'autre et le *Il* d'un *Il pleut* ou *Il neige*, celui d'un *Il fait beau et chaud*. Mais le moment d'indiscernement fait partir de l'épreuve : avant de pouvoir distinguer l'un et autre, s'éprouve l'univocité de l'être au sein de l'univocité éthique. On ne doit pas pouvoir distinguer, dès l'abord du moins, entre une épreuve mélancolique qui mène à l'envoûtement, aux flux païens, voire à l'insomnie ou au délire ou encore à la mort, au suicide, et la tristesse du moi qui trahit finalement son investissement par l'altérité radicale ne faisant plus face ni même visage.

Celui qui aime ne sait pas qu'il aime au commencement. Il pourrait s'éprouver encore indifférent ou hostile, ou dans une forme d'effroi, comme celui, stupéfait, qui se sent attaché à ce qui n'est pas son goût, une femme qui n'est pas son *genre* (comme

chez Proust). Face au Bien comme au Beau surprenant, renversant le cours continu du désir chez Platon, comme le cours de l'oraison chez certains contemplatifs. Aucun itinéraire ne mène directement à l'autre. Le cheminement, serait-ce celui de la prière ou de la politesse (« je vous en prie »), ne suit pas son cours sans qu'il se voit contre toute attente interrompu. Ce qui renverse l'initiative d'une démarche par une soudaineté, un *exaiaphnès*. En vérité, l'effroi provoque tout autant le *trauma* d'altération grave que l'événement même de la guérison, de la cicatrice, de l'affrontement contre les forces envoûtantes d'infiltration, menaçant l'exercice du *dés-intéressement* de l'infinie volonté. La *guérison* n'est pas une force passive ni une simple lutte hétérogène : elle inclut dans son cours offensif l'énergie même de l'adversaire. Il n'y a sans doute pas d'énergie du désespoir, car toute mélancolie trahit encore en son sein assez de force pour la maladie, assez de bonne humeur pour être capable de la mauvaise et de s'en sortir pas à pas. *Guérir* ne consiste donc pas simplement à faire fond sur la partie la plus saine, mais à enrôler l'énergie qui est supposée par le cours même de la maladie.

Le *caritatif* désigne un sens ouvert par le souffle qui inspire le sujet comme serviteur souffrant. Il n'est souffrant qu'à partir de la jouissance et du corps bienheureux, prélevé sur la jouissance première, le plaisir élémentaire, mais séparé de lui, formé par la main, le souffle, la parole, le verbe. Serviteur jouissant, le corps offre le passage obligé du service, ainsi que cela s'illustre dans le récit du Dernier repas évangélique incluant le lavement des pieds des participants.

Il est vrai que la souffrance n'est d'abord corporelle que dans l'ordre de l'invention, non dans celui de l'exposition. C'est la *susceptibilité* caritative qui engendre le corps indispensable à la douleur et à l'émergence des souffrances psychiques ou spirituelles. Susceptibilité caritative qui constitue la condition de souveraineté et d'inspiration du corps. Un corps susceptible d'actions symboliques : le côté droit paralysé sera la prise en charge comme l'exposition de ce qui est frappé d'hémiplégie spirituelle et qui refuse de se reconnaître figé, sec (ainsi chez Ezéchiel). Le chant poétique se fera le porte voix de ceux qui ne veulent rien entendre d'autre que des chansons pour se divertir, négligeant de manière insolente le souci de soi. Or, celui qui dit « moi, je » est déjà inspiré, il est porte-parole et parle en faveur des autres. Il parle doublement *pour* les autres.

V. L'insomnie

L'insomnie se marque par l'impression nocturne de mal dormir ou par des interruptions fréquentes du sommeil, mais aussi par l'impression diurne de mal être le jour suivant. Par les somnolences diurnes dont les symptômes sont l'asthénie, le malaise corporel, l'irritabilité et le réfrènement de l'activité ou de la connaissance, de l'attention et de la mémoire. Une telle insomnie constitue d'abord la parabole du grouillement, de *l'il y a*. Et puis nous assistons à son renversement éthique lorsque le

soi s'éprouve justement comme souffrance de cette insomnie et comme l'insomnie par excellence, pour autrui.

Lorsqu'il est question de soi comme insomnie, il ne s'agit donc nullement d'une apologie du manque de repos, ni une défense de la somnolence. Il s'agit au contraire de considérer le soi comme la vigilance par excellence. Mais une telle vigilance qui met en cause l'installation dans l'être et la bonne conscience, comme dans le privilège de la connaissance ou de l'attention sous forme d'emprise.

Vigilance qui entrave le sommeil de la conscience comme celui des fables et autres censures de l'inconscient. Vigilance qui découvre la somnolence de l'attention et de la connaissance comme synchronisation entre un sujet et un objet surplombé, entre une mémoire et un souvenir. Vigilance comme passé qui crève la mémoire, la connaissance et la volonté thétique. Vigilance qui incite pourtant à déceler l'alliance entre les êtres et les choses, les animaux et les hommes, oui, le lien fraternel entre la géométrie astrale et la corruptibilité des vivants, et à mettre à jour ainsi la loi commune qui gouverne l'univers, y compris la mort corporelle ; loi qui se fait si vulnérable en son fond, si proche de l'homme mortel qu'elle devient accessible aux sciences humaines, à son intelligence théorique et à sa vérification expérimentale.

Vigilance donc et qui veille au grain. Il ne s'agit pas là de préserver son bien, sa propriété, son intérêt, mais au contraire d'être prêt à parer au grain de l'être qui m'inonde sans pouvoir effacer les fautes, au vent soudain et violent qui parasite la parole de l'autre. Il est question ici de veiller au grain de folie : et donc d'une vigilance du sujet, d'un souci de soi par l'autre, comme d'un autre ou pour un autre, avec l'autre, en l'autre. Il s'agit de l'*un* incessible comme soi qui est mis à la place de l'autre sans que personne ne puisse alors se mettre à la sienne. C'est la gloire du singulier.

Grain de folie *jeté* dans le psychisme. C'est une semence jetée dans le champ du psychisme, dans les rides du temps et de l'être, et qui se déploie tout autrement qu'un destin stoïcien où l'avenir n'est que le mûrissement de la semence initiale, des *logoï spermatikoï*. Le grain de folie est susceptible sans doute de préparer l'irruption de la folie morbide, mais certaines formes de cette folie sont également des modalités d'étrécissement ou de modération de la folie caritale : la nosophilie par exemple n'est à sa manière qu'un assagissement de la vigilance, tout autant que la nosophobie qui récuse indifféremment toute maladie.

S'il en est bien ainsi, le grain de folie ne désigne pas la dose homéopathique pour équilibrer la rationalité du système, harmoniser le psychisme ou le conserver dialectiquement, mais au contraire pour accroître son exposition, sa susceptibilité, pour que se multiplient les *possibilités* diaconales là où le bât blesse. C'est le grain qui blesse de l'intérieur le talon botté, le grain de sable qui irrite la vue panoramique, rend âpre le goût à tout faire des panurges. C'est ce qui bloque un rouage, grippe : c'est un *dérangement* — très différent du modèle fameux de l'horloge détraquée chère au siècle

des Lumières. C'est bien un grain de folie, proche du grain entendu comme un sérieux coup de gros temps.

Elle ne fait pas que nous affaiblir. La *passiveté* n'est pas l'autre dialectique de l'activité comme de la conscience. C'est une force de vigilance. Une subjectivité par gros temps, susceptible de la soudaineté des vents, d'une pluie de grêlons, du « il pleut ». Subjectivité comme changement brusque de temps ... Le grain de folie, c'est aussi la granule, le fruit comestible des graminées destiné à germer, à se multiplier au centuple, à nourrir hommes et bêtes. Il est le germe du service des corps, de la faim, même s'il fait délirer le sillon de l'être ou du psychisme dans lequel il est jeté.

Avant le cogito, il y a le bonjour. Il y a donc une forme de correspondance entre le jour comme être anonyme, élémentaire, et la vigilance, l'insomnie de celui qui souhaite ce jour au service d'autrui, de ceux qu'il rencontre sur son chemin. Ce n'est plus un « il y a » absolu, un don anonyme, mais un salut. C'est l'épreuve même de l'être neutre, en tant que devenu commun, partagé, avant la naissance du *cogito* et de son inconscient, cet autre monde, irréductible lui-même au refoulé. La référence au temps qu'il fait ou au jour que l'on se souhaite, offre un point commun à la pluralité des êtres.

La nature elle-même peut-être plus vigilante qu'on ne pense, lorsqu'elle est suffisamment frottée d'humanité. La nature humanisée n'est-elle pas, en un sens, une forme de moralité visible, plus fine parfois que les bourreaux pervertis par une idéologie maligne, par une morale mettant en cause non seulement le droit d'être de certains, les lois de justice, mais l'humanité de l'homme ? Au témoignage de Lévinas, le chien Bobby, durant la Déportation allemande, ne doutait pas un instant, en sa foi d'animal, de l'humanité des prisonniers qu'il rencontrait allant ou revenant du travail. Être plus *fin* que les bourreaux qui se réclamaient de la race, du sang, de l'espace vital, de la nature régénérée. La philosophie élargit ici la rationalité éthique jusqu'au bestial comme les théologiens médiévaux appelant les philosophes à élargir la rationalité philosophique, celle de la physique close et de ses lois nécessaires, à d'autres mondes possibles et d'abord à la dimension angélique, extra-terrestre. L'ordre actuel et immanent n'est qu'un ordre contingent parmi une pluralité de possibles.

Le grain de folie n'est parfois rien d'autre que le grain de peau, qui opère la médiation entre le destin cruel, l'aspérité grenue des choses, le corps et le monde rendu habitable par autrui et pour lui. Peau qui recouvre moins le corps qu'elle ne l'émancipe de la totalité anatomique close, de l'organisme despotique et de la stricte fonction ou finalité des organes, voire du seul effort d'être ou de la persévérance darwinienne dans l'être. Finesse hypersensible comme le bât blessé d'un cheval. Parfois recouverte par l'acier ou le cuir, mais peau qui trahit d'autant sa vulnérabilité.

Grain comme *presque rien*, mais justement pas comme insignifiance, ainsi que l'a suggéré V. Jankélévitch. Selon lui, toutefois, non pas *rien*, ni être autrement, ni même *autrement qu'être*, mais être finement, vulnérablement, une veine pour la visitation. Grain de folie comme grain de peau, grain du contact, du toucher avec tact

immiscé sous le saisissement. Grain de folie comme grain de beauté qui circonscrit le bruissement de l'*il y a* dans la féminité de l'économie — pour mieux puiser de quoi nourrir celui qui a faim —, ou grain cancéreux qui ronge la bonne conscience. Avoir un grain de folie, c'est donc être *dérangé*, non point ici par autrui, un autre, Dieu ou le *diabolique*. Non : c'est être *dérangé* comme soi-même ; non d'abord *par* un autre qui viendrait s'immiscer dans mes affaires déjà faites, closes, irrévocables.

Désormais le *je* n'est plus ce *moi* qui est sous le regard du visage, mais comme ce qui, en tant que *soi*, est investi immédiatement par un *Il*. Le soi est un *je* qui n'est que trace de lui-même, un *il*, un effacement, mais une vigile insomnie. Là encore, notons le renversement opéré. Alors qu'initialement l'insomnie semblait complice d'un *il y a* comme gouvernance de l'anonymat, flux complice d'un dur et ineffaçable destin, voici que l'insomnie devient l'épreuve même de la moralité de l'homme, le cœur du soi, le soi se passant avant l'émergence de l'inconscient et de la conscience durcissante. Insomnie avant le sommeil de la conscience et de l'égalité ou de la réciprocité ultérieure, avant que règnent la parole logique, les équations et les fonctions.

Grain de folie qui refuse le sommeil à mes yeux, car l'excitation spirituelle me sale comme un grain de sel sur la plaie ou sur une limace. Il entrave le désir d'abandonner les autres en se retirant dans son sommeil lourd, et qui reste sourd, alors que des voix s'élèvent pour crier justice. Sommeil à ne pas confondre avec cette délicieuse fatigue où je refais mes forces, et moins encore avec cette fatigue ou cette profonde lassitude qui modifie mon corps, mon action et ma capacité de connaissance, comme celle du divertissement, pour me rendre attentif à tout ce que la vie menée à grand train m'empêche de remarquer : aubaine pour se laisser rencontrer par des révélations insoupçonnées ou des songes exploratoires. Bref, fatigue fort différente d'un sommeil coupable ou si alourdi par crainte de la mort, de l'exposition à la mort, et qui espère ainsi envoûter la mort surprenante, en l'anticipant. Mais rien n'anticipe la mort, sinon le *mourir* comme exposition, soi comme exposé, inspiré.

VI. La vérité recevable

Le grain de folie met un grain de sable dans la machine du monde et au sein de l'ennui qu'il génère. Rien de nouveau sous le soleil, soupirait Qohélet. L'être solaire, surtout à midi sans ombre ni refuge, ne provoque que l'ennui acédieux, comme le destin même des astres, des hommes et des bêtes. Le grain de folie fait germer la nouveauté dans le flux et le reflux de l'écoulement des choses comme dans la dureté du destin qu'ils ne peuvent effacer et tout au contraire magnifient, favorisant ainsi l'anesthésie astrologique de la responsabilité ou, tout au contraire, la résistance tragique, l'esprit de rébellion, l'arrogance de la volonté de pouvoir et de savoir.

Le grain de folie provoque un *dé-rapage*, un dessaisissement ou un déboîtement de la synchronisation. Même la vérité ne semble plus pouvoir apparaître dans l'unité temporelle de la phénoménalité ou de l'apparaître secret qui aime à se cacher pour mieux autoriser le visible. La lumière de la vérité est luxée. La vérité semble désormais passible d'une articulation en deux temps ou, plutôt, entre le temps et l'instant, car l'instant ne fait pas simplement partie du temps comme une césure impalpable et fugitive, inconsistante, entre un passé évanescent et un futur encore à venir. Le coup de vent brusque du grain luxe l'articulation temporelle de l'être et de la vérité. Déjà la pensée scotiste de la contingence et la *via moderna* occamiste avaient rompu l'harmonie métaphysique entre l'être, la vérité, et le bien, comme entre les objets de la puissance, de la connaissance et de la volonté libre, sans pour autant faire preuve de scepticisme.

Mais le scepticisme dont il est question ici, s'il s'inspire pour une part de celui du Qohélet, puise la haute force de son énergie en l'éveil de soi, plus matinal et plus vespéral que le soleil lui-même ou la secrète clarté de l'être en tant qu'être. Éveil comme lumière caritale et soleil de justice qui provoque l'être à lui-même dans son originalité, sans généalogie mythologique ou sacrale.

Malgré certaines apparences, il n'y a pas de kantisme enrôlé sans transformation préalable, tant au plan moral qu'à celui du primat de la possibilité sur l'être, car il s'agit d'un *possible ordonné* par l'autre. Sans doute le primat de l'éthique sur l'ontologie est affirmé, mais ce primat est pensé en dehors de la tension entre une liberté morale formelle, et le déterminisme physique symbolisé par le firmament. Le *soi* s'éveille plus tôt que l'antinomie entre la liberté et le déterminisme (physique ou psycho-social). Si tôt qu'il paraît suffoquer comme un enfant nouveau-né, crier comme celui qui souffre de l'acidité de l'air par des poumons trop neufs. Suffocation comme exposition à l'autre, respiration autrement : sortie de l'eau du déterminisme et de l'impératif catégorique proche du sadisme : où il n'y aurait moralité que dans la contrainte, l'anesthésie, l'*apatheia* cruelle, l'application méticuleuse d'une loi universelle.

La *question critique* qui s'impose toutefois à propos de cet éveil du *soi* concerne bien la question de la rationalité philosophique et de la liberté. Une telle pensée prolonge la mise en cause heideggérienne de la philosophie cristallisée dans la critique du principe de contradiction, du principe de raison suffisante ou de causalité, et du principe de l'*optimum*. Elle plonge ses racines non pas dans le sens commun, l'exaltation latine de la conversation, ni évidemment dans le scientisme, mais une sensibilité littéraire et héroïque, telle qu'elle se dessine chez Schopenhauer et Nietzsche portant le kantisme jusqu'à l'emphase. L'ordre littéraire dont il s'agit ici n'est pas, nous le comprenons bien, celui de l'humanisme cicéronien, pas plus que le recul philologique face à la philosophie ne serait celui de la renaissance érasmienne, pas plus que l'héroïsme n'est celui de Socrate. La littérature dont il s'agit ici est celle de la poésie présocratique et des versets védantiques ou bibliques. Toutefois, il ne s'agit pas simplement de retourner en Asie Mineure ou à Jérusalem, mais de penser en deçà de la

pensée issue de la Renaissance. Il s'agit aussi, un peu à la manière de Gauguin en peinture, et de son mouvement synthétiste, de retrouver ce qui avait été occulté ou perdu dans la perception d'un Duccio, d'un Cimabue ou d'un Giotto, bref, de la peinture médiévale italienne, voire byzantine. L'intentionnalité husserlienne transformée en extase de l'être dans *Sein und Zeit*, reformule la pensée médiévale d'un Olivi ou Duns Scot à ce sujet, via l'enseignement de Franz Brentano, le neveu de l'écrivain romantique allemand. De même, la mutation de la morale de la mort en pensée de la finitude implique une approche de la contingence des rapports entre l'être, la vérité et le bien comme entre l'objet de la puissance, de la volonté libre et de la vérité.

Toutefois, il s'agit ici moins d'élargir la rationalité philosophique à partir de l'idée de puissance absolue (théologique, ecclésiologique autant que politique), de contingence ontologique, noétique et morale qu'elle appuie et des possibles qu'elle autorise au-delà de la *physis* d'Aristote et de ses lois closes, comme chez Duns Scot ou dans le nominalisme d'Occam, que de réduire la raison et la conscience morale à l'effet subséquent d'un traumatisme ou d'un coup de folie, dans son processus de coagulation synchronique et sociale, voire dans son anesthésie. Même si Levinas revendique farouchement dans sa première manière l'exercice de la rationalité éthique face à la mystique, aux dévots et à la morale sentimentale et menteuse, il n'en demeure pas moins que la violence qu'il inscrit au cœur du Moi, déforce considérablement la raison, au point de l'humilier à la manière pascalienne, de même que l'importance centrale de la libre volonté (d'une manière singulière, mais consonante avec les scepticismes et les structuralismes de son temps, ne retenant de Sartre que la *condamnation* à la liberté). Si le *soi* est bien comme un autre, et même un autre, faut-il oublier la métaphore et le jeu ontologique, libéral, rationnel ou mystérieux qu'elle autorise ? Il nous paraît désespéré de soutenir — nous ne dirons pas *fonder* — une morale sans personne !

Faut-il approcher la liberté d'abord dans un contexte dialectique, avec son contraire, la servitude ? Cela risque de faire passer à côté de sa positivité propre ! La liberté est d'abord *affirmative* : non comme liberté qui se déprendrait de quelque chose ou faisant face à une résistance ou s'émoissant, se démettant d'elle-même, mais comme liberté de choix, liberté de préférer, impliquant une disponibilité, un sens aigu des *possibles* et de sa spontanéité, même par rapport à la force du bien, au sujet ou à son existence. Liberté de préférer telle, qu'elle reste encore libre du choix contraire *au moment même où elle pose un choix*. Liberté qui déforce sans doute la logique aristotélicienne mais pas la logique générale et encore moins la raison : liberté plus rationnelle que celle qui est hypnotisée par un objet, un choix, un arbitrage ou une délibération, car la raison est ferme autant que dynamique et son ferme dynamisme — susceptible de mieux percevoir les liens et les nécessités entre les choses — se nourrit de celui-là même de la volonté comme liberté. Sans un tel vouloir souverain, aucun jugement ne serait assez ferme et donc ne pourrait prétendre à la rigueur garantie contre

la distraction, la chute d'attention ou la fascination de l'objet (plus ou moins adéquat), les images et les imaginaires.

Il faut aller plus loin : comment pourrait-on parler d'acte moral, de relation éthique, si la formation de soi comme visitation matinale et même nocturne par l'autre, n'est pas *personnelle* ? Certes, il ne faut pas réduire la personne à la liberté. Car si j'éprouve sans cesse ma liberté comme puissance de choix, sujet de jugement, de sanction, de louange, de gratuité amoureuse, d'amitié pleinement consentie, de gratitude, d'écoute, de confiance, d'obéissance, de révérence, de filialité, de citoyenneté, de socialité, d'attention ou de persévérance intellectuelle ou non, de franchise par rapport aux objets d'analyse, évitant la violence hétérogène qui serait autrement nécessaire pour passer d'un objet à l'autre, bref, si j'éprouve à tout instant ma liberté, je ne peux éprouver ma personne en tant que telle, directement. Elle n'est l'objet ni de constat empirique ni d'intuition ou d'expérience intérieure. Elle n'est pas sentiment ni affect, épreuve, souffrance ou joie de soi, même si tout cela nous donne bel et bien accès à elle ! Elle est pourtant positive, car *on ne peut aimer une négation*. Si positive même qu'elle ne peut être le simple *effet* d'une conclusion quant à son existence actuelle ou historique, quant à ses traits caractéristiques, ses modes, ses qualités : je la reconnais même objectivement en tant que j'y adhère avant de pouvoir en prouver ou en déterminer l'existence.

La personne n'est donc pas que liberté, c'est entendu. Et si elle est spontanée comme liberté, elle n'est pas simplement créée, mais elle est bien *ordonnée*, orientée par des lois et inspirée par une présence (distincte du constat d'une réalité externe, comme d'un *a priori* subjectif), par une joie dont la sagesse est supérieure à l'intellect et à la pratique, comme à la fusion affective et à la sympathie (ou à l'antipathie) *réactive*. Joie qui est aussi joie d'être, même si elle jouit d'une *présence* d'autrui, de son être en tant qu'irréductible au mode d'être ou à la qualité d'être d'autrui. Sans *être*, je ne pourrais être visité par autrui et devenir une personne comme visitation — entendue dans ses deux sens. C'est là que la pensée du primat éthique et juridique sur l'être marque sa défaillance, et que la pertinence ontologique retrouve du relief.

Mais ici nous rejoignons malgré tout — serait-ce par le biais d'une critique formulée au nom de l'être *prémodal* et de la personne comme volonté libre, donc rationnelle — l'importance levinassienne de l'ordonnement premier du *soi* comme *réponse* à une élection prévenante, avec sa dimension affective. Elle se forme par le désir souverain — pas simplement accidentel — par le désir jaloux qui la prévient et la provoque, par l'élection qui la préfère et l'assigne aussitôt à une mission durable. Son identité va se former dans sa mission de service, de transmission élective, d'intercession inspirée et de gouvernance comme responsabilité, prise en charge de tout et tous plus que tout autre, comme le suggérait en son temps Dostoïevski et la mystique du pur amour comme *passivité*. *Instant* irréductible au temps, à l'être, à l'*immédiat* comme simultanéité mystique ou pathologique de deux opposés. Même si demeure le risque

humain d'une correspondance difficile entre la liberté et la mission ; seule la figure christique représente cette correspondance accomplie, mais encore après avoir posé la question d'une libre divergence possible face à la mort (« éloigne de moi cette amertume de la mort ; non pas toutefois ce que je veux, mais ce que Tu veux », etc.).

Non plus l'instant comme *stase*, substance moïque face au flux temporel, mais comme jaillissement de soi, d'une unicité incessible. Puissance des contraires dans le même instant, même s'ils ne peuvent *se poser* simultanément au même degré d'actualité — sans qu'une actualisation n'implique la révocation d'une puissance comme dans la physique aristotélicienne unilinéaire, et n'anesthésie ainsi le vivier des virtualités instantanées : déposition mutuelle qui fait parler de vérité sceptique, dans la mesure où le scepticisme affirme contradictoirement d'un côté ce qu'il conteste de l'autre : il affirme en effet comme véritable l'inévidence de la vérité ! Ainsi nous avons d'un côté l'instant de l'affirmation — qui se suppose véridique — et de l'autre celui où la certitude est révoquée en doute ! Sans qu'un instant suive l'autre de façon à former le flux temporel, serait-il segmenté à la manière cartésienne et non bergsonienne.

Nous avons là non plus un instant monolithique, mais une *potentia ad opposita* qui traduit la libre spontanéité qui s'éveille à soi — non pas *créé* mais *ordonnée* par l'autre, avant que se pose le conflit dialectique entre la liberté et le déterminisme, comme entre la liberté et la logique de non-contradiction. C'est du moins un tel vouloir — ordonné par une altérité qui lui donne aussi la *possibilité* d'excéder la charité bien ordonnée qui commence par soi-même ou qui comprend sans cesse son intérêt — qui rend vraiment *effective* l'épreuve initiale du *l'il y a* et du *Il*. Épreuve dont l'univocité provoque le vertige ou la dérélition, l'abandon à la puissance du *il y a* et à la majesté du *Vous* qui s'en va en tournant le dos ou qui, soudainement, opère une volte-face inouïe. Il est vrai qu'alors déjà, dans le dos, se dessinait la face, de même que la mobilité de la tête donnait au visage la *possibilité* de détourner sinon de briser le regard inquisitorial.

La vérité de l'être et la vérité comprise comme adéquation de la chose avec l'intellect, ne sont que des lumières réfractées. La vérité, c'est d'abord la force et la forme que prend la mission reçue, et sa transmission. Même si cette vérité doit se rétracter, se concentrer dans un germe, un grain de folie. Si le grain ne meurt, il ne peut se multiplier, rayonner. Si le grain ne se confie à l'être comme à l'épreuve du foisonnement anonyme, il ne témoigne pas de la vérité qui se laisse approcher lorsque nous nous y conformons.

Une pareille vérité révoque le *vérisme*, la vérité sans personne et qui se confond souvent avec le destin ou avec l'universel, quand il ne s'agit pas d'un simple diagnostic défavorable ou d'un pronostic fatal, lorsqu'il s'agit d'une maladie grave. La vérité n'est pas ce dérisoire et sadique verdict que j'impose au mourant, à ma victime, augmentant en elle l'angoisse anticipant l'agonie. Une vérité doit être rayonnante et *recevable* à défaut d'être pleinement reçue : non seulement réfractée, mais assimilée par le fin grain

de la singularité, de la vigilance radicale, au point de le faire mûrir au lieu de l'écraser ou de le brûler atrocement.

Une telle vérité conteste encore le modèle de la *nostalgie* comme celle de l'utopie exaltant l'origine ou l'*a-venir* — ce qui n'arrive pas, ne vient jamais —, au profit de la contingence foisonnante des événements, à bien distinguer du simple hasard. Une contingence implique le vouloir ordonné et excessif qui provoque le vivier des possibles. Il s'agit toujours de revenir à la vigueur vulnérable de la promesse ou à l'*alliance inconditionnelle* qui provoque le soi comme ultime responsable, même si une volonté consciente n'est pas en jeu, même si l'on n'est pas coupable, n'étant pas animé par l'intention de nuire mais de veiller même en dormant.

Bernard FORTHOMME
www.bernard-forthomme.com