

De l'ipséité

par Vladimir JANKÉLÉVITCH

Les véritables mystères ne sont pas ceux où l'on s'enfonce de plus en plus par un approfondissement dialectique, mais ceux qui tiennent tout entiers dans leur effectivité pure. L'intellectualisme plaide l'idée d'une profondeur en complication, et profonde de mille choses essentielles ou secrètes que notre organe suprasensible déchiffrerait en creusant au delà des apparences; l'acte de comprendre devient ainsi la plongée par laquelle nous pénétrons, comme des scaphandriers, dans les épaisseurs de l'être. A ce mystère allégorique j'oppose le mystère « tautégorique », celui qui est mystérieux non point parce qu'il serait le signe d'autre chose, mais par sa présence même et par le seul fait qu'il existe. Comme Bergson a raison de revendiquer pour l'intuition la simplicité du mystère vital! Voilà bien la profondissime ténèbre, profonde justement parce que superficielle et obscure à force de limpidité. Insondable surface et docte candeur! On s'explique que le mysticisme, c'est-à-dire le réalisme du mystère, l'ait toujours tenue pour ineffable, préférant briser l'un contre l'autre les prédicats contradictoires qui la définiraient. Mais si le mystère est inexprimable, ce n'est pas que nous manquions de mots assez subtils pour l'exprimer, c'est plutôt parce qu'il n'y a absolument rien à en dire. Il est donc moins « ineffable » que proprement « indicible ». On l'éprouve à tout instant dès qu'il s'agit des choses premières, l'existence en général, et la mort, la douleur, la personne, la qualité, le mouvement, l'acte libre... La science de la personne est donc aussitôt finie que commencée, puisque tout ce qu'on en pourrait dire ne concerne que des historiettes ou anecdotes à son propos : nous sommes comme des condamnés qu'obsède la commune angoisse de leur destin et qui, pour s'empêcher de penser à la seule chose importante en une affaire où

il s'agit « d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout », la submergent sous le flot des parloles et des bavardages; cette affectation de badinerie n'a pas pour fin unique le divertissement: elle détourne la conversation du $\delta\tau'$, qui ne peut que se constater ou proférer, sur le τ' qui offre tant de prises variées à la description. Dès qu'il s'agit des manières d'être, à la bonne heure! Voici de quoi parler, sinon sur l'indicible lui-même, du moins autour: la philosophie de la création musicale, par exemple, se réduirait-elle à cette narration des « circonstances » de l'indicible? En ce cas il n'y aurait d'autre métaphysique que la métaphysique apophasique; et la morale tout entière n'est peut-être que la prise de conscience de cette positivité insaisissable, de ce fait personnel qui est toujours au delà des circonstances où l'on prétendait l'assigner.

Ce mystère de nous-mêmes, qui représente ce que nous sommes le plus essentiellement, il est à la fois notre Vérité et notre Valeur. Nous *devons* nous « réaliser ». Qu'est-ce à dire? et comment peut-on devenir ce que l'on est? En effet on ne le pourrait pas si l'effectif qui se trouve à la fine pointe de l'ipséité — *acumen ipseitatis* — ne coïncidait avec l'axiologique, si le fait ultime n'était en même temps une exigence normative: l'exigence d'être soi. Seulement l'ipséité peut être en puissance ou en acte. C'est donc au niveau de l'empirie que s'opère le dédoublement du fait et du droit, de l'être et du devant-être. La psychologie de l'ipséité, si elle était possible, serait à elle seule toute la morale... En fait l'ipséité n'est appréciée qu'indirectement dans ses appartenances, ou relativement, par rapport aux obstacles qu'elle doit vaincre pour s'affirmer, ou négativement à travers les entreprises de l'autre qui en contestent l'indépendance. Le premier point de vue est celui de l'Avoir, le second celui du Faire ou du Mérite, et le troisième celui des Droits. Au delà de cette triple saisie n'y a-t-il pas la personne elle-même qui se pose immédiatement, absolument et affirmativement en son ipséité? L'ipséité n'a pas besoin d'être méconnue, bafouée, soumise aux empiétements d'autrui pour s'attester elle-même; on déclare et revendique les droits de la personne parce qu'ils sont continuellement foulés aux pieds, et révoqués de mille manières. Or l'ipséité est inaliénable, inviolable, impossédable: et de là le désespoir de l'amant qui ne sait comment se rendre propriétaire de l'aimé, l'impuissance du méchant qui cherche en vain à détruire l'indestructible ennemi, ou du sadique avide

de briser par effraction les barrières de la personnalité et qui ne renverse que celles du corps, la consolation enfin et la revanche du vaincu qui se replie en sa volonté plus invincible que la mort. L'absolutisme de l'ipséité s'oppose de même à la relativité du mérite : qu'il soit une valeur capitalisable ou l'effort même par lequel nous surmontons les obstacles, quelque chose comme le coût de la privation, le mérite dans les deux cas peut augmenter ou diminuer. Il tient d'une part à la force potentielle qu'on acquiert par son travail et qui, corrélative d'un déséquilibre non compensé, représente certaines virtualités de remboursement, ou mieux les droits qu'on pourra faire valoir un jour, à moins qu'ils ne soient portés à notre crédit d'outre-tombe. C'est cet ajournement de la justice qui forme tout le « mana » du sujet méritant, comme les services rendus et l'inégalité qui en résulte donnent barre au bienfaiteur sur l'obligé et au créancier sur le débiteur. Mais l'agent, au deuxième sens, peut mériter ou démériter parce qu'il a une vocation surnaturelle et proprement éthique : le travail ne serait pas méritoire si la personne qui travaille n'avait une « dignité ». Loin que l'agent, par sa dignité, prenne une hypothèque latente sur le destin, il faudrait dire plutôt qu'il est lui-même dans la situation d'un débiteur éternel, d'un débiteur sans dette; ou alors c'est que la dette est inextinguible, soit parce qu'infinie (comme la dette des enfants envers leurs parents), soit parce qu'immatérielle. Quoi de plus paradoxal que d'être l'obligé et le bénéficiaire sans avoir rien reçu? C'est pourtant ce qu'on appelle le devoir : je me sens obligé avant de savoir à quoi, non pas, comme le receveur des contributions, en raison de ma responsabilité professionnelle, mais parce que je suis un homme. Ici tout est inscrit au passif de mon compte. Cet état de gratitude sans objet où l'ipséité nous retient n'est autre chose que l'humilité.

Voilà donc cette valeur paradoxale du Soi-même qui est sans nul mérite particulier, ce droit en général, c'est-à-dire vide et sans contenu, qui est le fondement inexplicable de tous les droits. Le mérite veut la relation. Mais à quoi la dignité aurait-elle rapport? Le mérite est proportionnel à l'effort... Mais quel effort faut-il pour exister? car la dignité est inhérente à notre être, à l'« Esse » et non pas au « Facere ». Celle-ci est donc « ante rem » et celui-là « post rem ». Pour être il n'y a qu'à se donner la peine de naître, et cette peine est celle d'un autre; c'est la

subsistance, mais non point l'existence qui est parfois laborieuse — la subsistance, je veux dire certaines modalités de la vie aux prises avec les difficultés sociales, biologiques ou physiques. Les théoriciens de la phagocytose parlent métaphoriquement d'une lutte contre l'infection, comme les darwiniens d'une lutte pour la vie : mais cette dernière est une lutte pour la nourriture, donc pour les moyens de vivre plutôt que pour la vie, pour le mieux-être plutôt que pour l'être; et quant à la lutte contre la maladie, elle serait surtout une lutte des toxines microbiennes contre la défense organique. Dans tous les cas le soi-disant « conatus » se réduit à une persévération inerte qui n'est, en somme, que « *continuatio in esse* ». Et cela se comprend si l'on songe que l'effort suppose la résistance — la pesante matière à soulever, la masse rocheuse qui fait obstacle — mais aussi les points d'appui pour faire levier et les prises pour se raidir. Il faut être déjà afin de mieux être, et si les techniques, qui nous installent de plus en plus confortablement dans la nature, abondent dans le sens de ce comparatif du progrès, elles glissent, impuissantes, sur l'incomparable positif de l'Être pur et simple. Ici il faut littéralement que Dieu s'en mêle! C'est pourquoi nous ne sommes pas loin de considérer la parthénogénèse artificielle comme une manière de scandale; surtout la prétention de fabriquer un homme a toujours été tenue pour un sacrilège de l'espèce la plus choquante, quelque chose comme l'usurpation du monopole divin et qui ne peut que porter malheur au magicien impie. Mais si la créature ne peut conférer l'être (la procréation elle-même nous apparaît plutôt comme l'activation, dans l'instinct génésique, d'une prérogative vitale, l'espèce, selon Schopenhauer, se servant de l'individu pour opérer), elle peut le détruire facilement. De là vient que la mort, c'est à-dire l'arrachement radical de l'être, soit un mystère si profondément impénétrable et même absurde; ou plutôt l'impensable réside en ceci que la cessation arbitraire et contradictoire d'une existence appelée à s'affirmer éternellement représente la possibilité de tous les jours. « *Das Unzulängliche hier wird's getan* » : l'inconcevable est aussi le plus banal des faits divers. D'un mot je dirai que l'effort, comme l'intellection d'un objet, implique des parties extérieures les unes aux autres, « *partes extra partes* »; et comme à partir de rien on ne comprend rien, de même sur le tout uni et lisse de l'existence nos muscles ne

trouvent pas plus à s'appliquer que sur l'infini. Voilà pourquoi une mauvaise volonté butée nous oppose un obstacle surnaturel, une muraille sans fissure où nul ne peut s'infiltrer pour la disjoindre : on ne peut la fléchir (comme on vainc une tentation) qu'à la faveur d'une soudaine conversion qui a tout l'air d'une grâce, et non point par un effort gradué s'arc-boutant sur la terre ferme pour repousser la malveillance peu à peu. Et je tiens que l'intellection elle-même, si elle suppose la préexistence, n'est pourtant pas proportionnelle à l'intensité ou contention de notre effort : on peut se cramponner et froncer les sourcils dans l'attitude de la réflexion sans penser à rien. Il est donc bien à plaindre, celui pour qui les choses les plus faciles du monde — vieillir, s'endormir, s'accoupler, respirer — deviennent difficiles. Mais que dire alors de celui pour qui l'être en général est devenu problème? Il s'agit bien ici de fonction du présent! Celui-là ne serait ni plus ni moins qu'aliéné à sa propre nature... On me dira qu'il existe un savoir-vivre, une « ars vivendi », comme il existe un art de bien mourir; mais ce sont encore des façons de parler, car on n'apprend pas à mourir — « mori non discitur » dans le même sens qu'on apprend, par exemple, à jouer du violon (Sénèque écrit à Lucilius, et Schopenhauer l'en loue, qu'on n'apprend même pas à vouloir) : le destin, hélas! s'en charge à notre place; pour mourir, il n'y a qu'à mourir. En revanche on peut apprendre à mourir à cheval, comme Antar, ou chrétiennement, ou comme le prince André Bolkonski de *Guerre et Paix*, un drapeau à la main. Et de même il n'y a pas d'apprentissage de l'être bien qu'il y ait des manuels de vie heureuse et bien qu'il faille un talent spécial pour vivre bellement, εὖ ζῆν. Non, l'être décidément n'exige aucune aptitude particulière : c'est là un chapitre sur lequel il n'y a que des compétents, tous les hommes étant dans les choses du destin également et suffisamment initiés. Tous spécialistes. Pas de profanes, ni de plus ou moins doués.

Car l'être représente la grande égalité des inégaux; ici tout le monde est logé à la même enseigne, et les princes du sang ne sont pas plus avancés que les garde-barrière. Nous sommes égaux selon l'Être, mais le Faire nous inégalise — le « faire », c'est-à-dire les événements que nos volontés entreprenantes assument dans la durée et qui font saillie sur la trame continue de l'être. Mais l'action elle-même ne nous inégaliserait pas si nous n'avions des obstacles à vaincre, des résistances à flé-

chir; en dernière analyse c'est donc le corps qui est en nous le principe de la finitude, le corps avec ses appétits, sa concupiscence et l'égoïsme dont il est la source; c'est le corps qui nous installe dans le monde créaturel de l'alternative. Mais si les corps sont impénétrables et pesants, les âmes à leur tour, comme centres opérateurs engagés, par le complexe nerveux, dans la vie de relation, s'inégalisent par leurs talents. Je ne veux pas dire que la matière soit principe d'individuation, mais simplement ceci que pour une ipséité angélique, sans matière et sans histoire, le Faire et l'Être coïncideraient : ou mieux l'Être serait tout action, sans rien d'inexprimé ni de trahi, comme l'Agir en retour serait vraiment substantiel et ontique au lieu d'être l'agitation illusoire de l'intérêt et de la vanité. Mais pour nous, qui ne concevons l'agir que comme travail, transpiration et contraction musculaire, cet agir ontique a tout l'air du coup de poing dans le vide : l'action n'est plus, comme dans la joie, le rayonnement spontané et gratuit de l'être, mais elle est, comme chez Aristote le mouvement, l'actualisation des possibles, un moyen négatif de combler la marge qui sépare le devant-être idéal et le moi réel. Nous n'agissons plus selon ce que nous sommes, mais faisons autre chose, trop ou pas assez, et notre être dépasse toujours l'agir dévié, affaibli par l'inertie de la chair. Le mensonge date de cette scission. Quoi qu'il en soit c'est notre finitude créaturelle qui, échelonnant les degrés du mérite, permet de classer, hiérarchiser, graduer les sanctions. La dignité au contraire ne comporte pas le plus et le moins, mais seulement le rien ou le tout : par dessous la grandeur scalaire de l'effort apparaît ici l'alternative contradictoire de l'être et du non-être. Ici jamais de doses, pas de rations. Tant qu'il y a un souffle de vie l'être existe, d'une *vie* diminuée si vous voulez, mais d'une *existence* plénière et totale; la quantité d'être, le peu et le beaucoup ne font rien à l'affaire. C'est ce qui fait de l'euthanasie, en déontologie médicale, un cas de conscience presque métaphysique, une manière d'assassinat : rien n'est perdu tant que le moment de la mort n'a pas changé le vivant en cadavre. Une des façons de minimiser la mort sera donc d'en faire la « limite » d'un procès continu d'extinction ou d'épuisement : à *force de* s'user l'organisme, comme la mèche d'une bougie, finirait par « cesser » d'être; mais en minimisant la mort on futilise la vie elle-même, qui devient à son tour une agonie graduée : vivre, c'est mourir à petits traits. Tant il est vrai que les gradations

quantitatives finissent par confondre l'être et le non-être dans un même illusionnisme. Or le « dernier » soupir, par le fait qu'il n'y en aura plus d'autre après lui, ce soupir solennel n'est pas comme tous les soupirs, mais il représente le passage au néant, qui est le passage à l'Absolument autre. Voilà l'article suprême — *articulus mortis*, le seuil vertigineux *κατ' ἐξοχην* comme l'imaginent sans doute Renouvier avec son « instant pulsatile » et Kierkegaard avec le « saut qualitatif » : nul ne l'escamote, pas même le moribond une seconde avant d'expirer, quand le fil de la vie est tendu à l'extrême, et je crois bien qu'il n'y a pas de sommeil, pas d'anesthésique capable de nous épargner cette soudaine mutation; car entre l'ultime et la pénultième la différence n'est pas une simple différence ordinale, mais une différence du tout au tout. Ceux qui escamotent le point de vue de la liminarité, par exemple en faisant de la mort la plus grande douleur concevable, je dis qu'ils ramènent l'Au-delà en deçà; et ceux au contraire qui approfondissent la coupure fatidique entre l'ultérieur et le citérieur, ceux-là font honneur ensemble à la positivité vitale de l'existence et au sérieux de la mort. Ce qui est vrai de la mort est vrai aussi de toutes les grandes décisions morales qui mettent en jeu l'ipséité : sacrifice, renoncement, victoire sur les tentations, élan charitable ne comportent pas, comme la culture éthique, le progrès ou avancement en perfection, mais la conversion soudaine et l'option aiguë. Ainsi s'explique en premier lieu l'égalité foncière et universelle devant la loi morale, la démocratie œcuménique des bonnes volontés : — le bien est une chose que tout le monde peut faire, sans aucun handicap ni privilège au départ; en second lieu le caractère essentiellement labile de la vertu, et la recreation continuée, le dynamisme de l'effort que cette précarité nous impose : le juste, plus que quiconque, est exposé aux tentations, et la malveillance d'une seconde, l'éclair d'une inspiration diabolique suffisent à compromettre l'habitude vertueuse la plus invétérée. Château magique qui s'enfuit à mesure qu'on s'en rapproche! est-il rien de plus humiliant pour notre sagesse dogmatique?

Les hommes, égaux en dignité, c'est-à-dire selon le *δίκαιον*, s'inégalisent par leurs mérites et leur labeur. On conçoit dès lors que la morale de l'ipséité ne recèle aucun principe de complaisance bien qu'elle dégage en nous la dignité de l'Être, qui semble statique, et non point le mérite de faire. Il y a certes

quelque chose de piteux et d'assez vil dans une éthique de l'être qui flatte en nous le contentement béat d'exister; mais la répugnante paresse commence surtout avec ceux qui réduisent l'être à la manière d'être et la dignité à la profession : l'éthique nobiliaire ou raciale, par exemple, entretient les bourgeois dans la stupide vanité d'être ce qu'ils sont; cette satisfaction inepte, jointe à la conviction d'appartenir à une élite, suppose une sorte de prédestination biologique qui fait le fond des valeurs féodales. J'en dirai autant de toute cette phraséologie aristocratique ou démagogique qui s'oppose depuis Nietzsche à la morale kantienne du devoir : « philosophie » de la jeunesse, philosophie des valeurs viriles, mystique du héros ou tout simplement éthique majoritaire de la masse. Il n'y a, parbleu, aucun mérite spécial à être ce qu'on est, pas plus qu'à faire un héritage ou à exister confortablement dans sa définition. Avouons à ce compte qu'un fait naturel ne saurait revendiquer cette valeur de droit qui s'attache uniquement à l'effort : pas plus qu'on ne naît dans le péché on ne naît dans la vertu, et la noblesse du sang est une manière de parler tout comme la culpabilité héréditaire une métaphore; ici l'on opposerait à bon droit l'éthique du donné, c'est-à-dire le traditionalisme, et l'éthique de l'idéal, qui est celle de la volonté révolutionnaire. Mais cette opposition n'est possible que parce qu'il s'agit en réalité non pas de l'ipséité elle-même, qui désigne l'universellement humain en chaque homme, mais d'une grâce spéciale à quelques-uns; et le sophisme consiste à tenir pour méritoire cette dignité pittoresque qui différencie les hommes sans labeur. Etre jeune, par exemple, ne représente pas la condition humaine prise dans son ensemble et dans sa nudité, mais un certain moment historique de cette condition: et quoique tout le monde ait été jeune avant d'être vieux, la jeunesse n'est pas, *stricto sensu*, inhérente au fait d'être un homme, mais parce qu'en même temps qu'elle est grâce sans labeur elle désigne ce que toute créature a été en son temps, elle n'est pas plus que le passé ou le futur un état caractéristique propre à quelques-uns, ni une qualité privilégiée et distinctive de certaines catégories; elle crée donc la disparité dans la parité. Par contre c'est encourager la torpeur de l'âme que de flatter chez les hommes cette pitoyable et basse coquetterie qui s'attache presque toujours aux titres, au costume ou à la naissance. Le noble est content d'être noble...

La belle supériorité que voilà! Une fois épuisées les délices de son état, et comme on ne peut se délecter indéfiniment en répétant son propre nom, le noble s'ennuiera d'autant plus vite que l'être, je veux dire l'être végétatif, est sans événements. Rien à raconter. De quoi devenir bègue dans la contemplation de cette identité : je suis celui que je suis. Il n'y a que le mérite qui échappe à la tautologie, c'est-à-dire comporte les récits, et la synthèse, et toute la riche variété des actions. Féliciterait-on un homme normal d'être simplement normal, comme ces canailles de « braves gens »? A plus d'un la perspective d'appartenir à cette honnête majorité donnera peut-être envie d'avoir un casier judiciaire. « Race d'Abel chauffe ton ventre A ton foyer patriarcal »; et que les bourgeois crèvent de leur stupide euphorie si vraiment ils trouvent quelque chose à savourer dans le sentiment de n'avoir tué personne. La dignité, par contre, serait la noblesse universelle : non plus, comme l'honneur, la noblesse des uns par rapport à la roture des autres, mais l'honneur d'exister en général. Nous sommes tous bien nés, puisque nous sommes nés. On dit bien, par façon de s'exprimer, qu'il faut faire consciencieusement son « métier d'homme », mais c'est un « métier » qui ne comporte pas de rentiers puisque le genre humain est le tout par définition, et qu'en dehors du tout il n'y a rien. Comment se vanterait-on de ce qui, étant le destin commun à tous les hommes, s'impose comme le sérieux absolu au delà de l'émulation, de la jalousie, de la vanité et de tous les sentiments disjoints? Il n'y a plus, ainsi que chez Aristote, des natures qualitativement hétérogènes — la despotique et la servile, la grecque et la barbare, la virile et la féminine — mais une seule et même dignité, une noblesse vide définie par l'existence personnelle et par la mort personnelle.

Ainsi rendons-nous à l'évidence. L'ipséité est sans relations. L'ipséité n'a pas de « quatenus ». Toute la supériorité du Mérite sur la morale cruelle du succès tient dans une possibilité de mesure ou de justice proportionnelle. Le mérite implique un principe de logos, c'est-à-dire de proportion composée où les facteurs corrélatifs sont l'effort et la donnée naturelle. On ne mérite pas en général, ni à priori. C'est pourquoi il faut apprécier non seulement ce que l'agent a fait, mais ce qu'il a dû faire pour le faire; tenir compte des résistances qu'il a pu rencontrer, des obstacles qu'il dut vaincre; considérer à

la fois le point où il en est sur l'itinéraire du perfectionnement éthique, et le chemin déjà parcouru, et la direction d'où il vient. Nous découvrirons ainsi le caractère contradictoire et dialectique de la relation méritante : le mérite est raison inverse de la perfection en acte, c'est-à-dire que plus l'agent est vertueux, moins il est vertueux. C'est pourquoi Charles Péguy fait dire à Dieu : « J'aime mieux un saint qui a des défauts qu'un pécheur qui n'en a pas. » Et Pascal, à son tour : « Il vaut mieux ne pas jeûner et en être humilié que de jeûner et en être complaisant ». Et les Ecritures enfin : « Je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui s'amende que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance ». Et ailleurs : ... πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται· ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται ¹.

Le mérite n'est donc pas forcément une perfection accumule et comme un plasma substantiel ou une dorure de prix à la surface de la personne. Le mérite ne se conserve pas, mais se recrée avec effort à toute minute du devenir. Par delà le mérite pharisien il y a donc place pour une relativité intensive du mouvement bienveillant qui fait prévoir l'ordre du Tout ou Rien, le choix gracieux entre oui et non, existence et inexistence, — l'Ipséité, pour tout dire. Celle-ci ne se calcule pas, vu qu'il n'y a pas de degrés dans l'infini. La dignité de cette ipséité aura donc toujours un sens intransitif et absolu. En réalité c'est le mérite ou le démérite qui nous rendent dignes ou indignes de notre propre dignité; mais la dignité elle-même est sans régime. Ce sont les choses qui sont dignes ou ne sont pas dignes de nous... Mais l'ipséité à son tour, de quoi serait-elle digne, elle qui est le fait pur et incomparable de notre existence comme personne? Le seul rapport qu'elle entretienne est donc un rapport avec soi; car il y a une relation circulaire et réfléchie du moi au soi, du moi empirique au moi idéal, et ce qu'on ne pourrait dire sans contradiction d'un solide matériel dans l'espace, on peut le dire d'une totalité concrète et organique comme la conscience : qu'elle est pour elle-même à la fois effet et cause, objet et sujet. Il s'agit d'obtenir que le Faire se rende digne de l'Être, que je sois à la hauteur de moi-même. Cet absolutisme s'exprime avec force dans le

¹ PASCAL, *Pensées* (Brunschvicg), Section VII, p. 499. Ch. PÉGUY, *La France*, présenté par Pierre Péguy, p. 72. LUC XV, 2, 7, et XVIII, 9-14 (parabole du pharisien et du publicain).

caractère immanent et transcendant tout ensemble de l'ipséité : transcendant d'abord, comme cette expérience ambiguë où l'on éprouve la possession de son propre corps, de cette propriété privilégiée qui est le propriétaire lui-même bien qu'elle soit somme toute autre chose; dans certaines aliénations de la personnalité l'étrangeté du corps et du nom propre s'exalte au point de dédoubler l'en-dedans et l'en-dehors du moi. Mais le comble du paradoxe est que ce vertige nous prenne quand nous considérons notre existence dans le monde en général : l'étonnement de se trouver là, d'être soi-même plutôt que tout autre ou plutôt que rien — voilà pourtant l'alpha et l'oméga de la mauvaise conscience métaphysique. Ainsi grandit en nous l'illusion d'une double contingence, de deux gratuités radicales : celle de l'être et celle de notre existence personnelle; je dis illusion non pas parce que ces questions seraient absurdes, mais parce qu'elles sont insolubles, et deux fois insolubles : premièrement il n'y a rien à penser dans le fait instantané que je suis, et deuxièmement j'adhère à cette personne que je suis au point de ne me représenter mon propre néant que comme une nouvelle existence. Quoi qu'il en soit le moi s'échappe à lui-même; est indisponible pour lui-même : entre le mystère biologique de la naissance et le mystère surnaturel d'une mort qu'il peut bien différer ou hâter en particulier, mais non point éluder en général, il se sent comme perdu sur un radeau d'écorce; la seule continuation de l'existence, selon Pascal, demeure dans ses prises, mais là encore il ne s'appartient pas, et c'est bien le comble du dérisoire : il n'est même pas le maître dans sa propre maison! La maîtrise de soi qui est l'empire sur les instincts ne veut dominer en somme que des forces étrangères à notre vraie nature : mais quel *imperator de soi* il faut être pour se rendre libre même de sa propre liberté, pour faire entièrement maniable et disponible la pure effectivité de son destin! La jungle des instincts peut être civilisée, mais la loi de la mort ne peut pas être tournée; car l'ipséité est indomptable, comme elle est incognoscible. Or d'être celui-là même que l'on est et pas un autre, celui-là qui doit mourir — « *moriturus* » — nous impose une responsabilité et nous crée des devoirs... Quels devoirs, mon Dieu, quelle responsabilité, et envers qui? Comment peut-on contracter des devoirs envers soi-même, je veux dire rendre des comptes non plus en tant que père de famille, fonctionnaire, contribuable...,

mais comme pur et simple existant? Pourtant cela est vrai à la lettre et sans métaphore : on se doit quelque chose à soi-même (d'être propre, de ne pas trahir ses amis, de ne jamais répondre à une petitesse...) bien qu'il n'y ait pas de dus et bien que la distance soit nulle entre débiteur et créancier, le même étant l'un et l'autre. Et pareillement nous avons une certaine responsabilité indéfinie avant d'être chirurgiens, aiguilleurs ou caissiers : car celui qui n'a pas charge d'âmes a encore la charge de son âme. Qu'est-ce à dire, et comment peut-on avoir à se porter soi-même? Comment peut-on avoir son propre destin en charge? Les sarcasmes du *Charmide* contre l'αὐτοεπιστήμη et d'Auguste Comte contre l'introspection ne sont rien auprès de ce tour de force. Que tout cela est bizarre en effet! Comment, en général, peut-on ne pas posséder cela même que l'on est? Mais justement c'est parce qu'on l'est qu'on ne le possède pas, qu'on ne se possède point. Si l'amour est allée et venue inquiète entre la possession et la coïncidence, c'est-à-dire entre l'avoir de ce qu'on n'est pas encore et l'être de ce qu'on n'a plus, jeu d'Opulence et d'Indigence, mon rapport d'appartenance avec l'ipséité est simultanément l'« Avoir » gêné par l'être puisque, intérieur à moi-même, engagé dans ma possession, je suis précisément cet « ipse » et l'Être troublé par l'avoir puisque je prends conscience jusqu'à l'angoisse de cette transcendance de mon εἶναι. Et comme enfin l'impossibilité de détacher de nous une faute qui est autre chose que nous engendre la douleur du remords, ainsi la contradiction stationnaire de l'être et de l'avoir produit en nous cette malheureuse conscience sans motif qui est la conscience d'exister : l'ennui la met à nu, où c'est l'existence en général qui nous incombe dans tout son factice et tout son arbitraire. Mais il arrive aussi qu'elle nous impose sa valeur morale, une valeur vide et indéterminée : l'agent se transcende lui-même et ne dispose donc pas de son être propre. Les religions ont un langage très clair pour interpréter cette transcendance : elles disent que l'homme est un pèlerin sur terre, et qu'il a une vocation surnaturelle; elles parlent encore d'un dépôt qui lui serait commis, d'un mandat dont il aurait la charge et qu'il détient censément du Très-haut; ensuite elles appellent Humilité cette situation d'une créature mendicante et, comme dirait Fénelon, totalement désappropriée, à qui l'existence elle-même est prêtée en usufruit (nulli mancipio,

omnibus usui) et qui ne vit que d'aumônes, dans un état de perpétuel merci. On ajoute enfin : ton corps ni ton âme ne sont à toi, ta vie elle-même ne t'appartient pas; ce que Dieu a prêté, Dieu seul peut le reprendre. Cela est transcrire d'une façon sans doute un peu mythique l'étrangeté du destin au regard du porteur de ce destin; mais il est bien vrai que l'homme n'a pas sur lui-même « jus abutendi », qu'il ne peut faire de soi ce qu'il veut : se faire tondre, ou peindre en jaune oui, mais non se faire châtrer (car la castration atteint déjà les sources de la vie spécifique, sinon l'ipséité individuelle), et encore moins se supprimer (car l'abolition n'est pas un simple changement de forme, un méta-morphose, mais un passage de la forme en général à l'absence de toute forme — et la nature seule peut cela sans sacrilège). Je ne nie pas que nous n'ayons la possibilité de le faire (encore que l'ipséité soit en elle-même inattingible), mais nous n'en avons pas le « droit », et le scandale qui en résulte, en dehors de tout préjudice porté à autrui, exprime la protestation surnaturelle de notre conscience contre cette entreprise de lèse-dignité. De là la prohibition du suicide et, en général, les préjugés qui s'attachent à toute modification artificielle ou violente de notre forme naturelle. Mais le respect-de-soi que cette ipséité commande, parce qu'elle est inassignable et au delà de toute structure, connaît bien des aberrations : on se sent obligé en général avant de savoir à quoi et l'on éprouve comme un besoin obscur de faire n'importe quoi de gratuit, de saugrenu ou d'inutile; la démangeaison morale n'a pas d'autre cause. Noblesse assurément oblige : les uns localisent cette noblesse dans leurs éperons et les autres au bout de leur nez; ils promènent leur dignité dans les rues comme le saint Sacrement et ne quittent guère leur masque de cérémonie. Ils sont excusables, malgré tant de ridicule gravité, vu qu'en effet on ne sait trop quoi faire pour tenir son rang d'homme : garder son gibus, parler en vers ou marcher noblement... toutes ces simagrées partent d'un bon naturel; c'est plutôt dignité mal placée que suffisance; ils sont comme des malades qui ne savent pas localiser leur douleur : ils montrent à droite quand le mal est à gauche; mais si la maladie est ailleurs, la dignité n'est nulle part, étant par essence invisible et purement spirituelle. On ne déroge pas de son ipséité parce qu'on se compromet avec des manants; mais aussi on n'est pas quitte envers elle parce qu'on a un maintien

auguste et le sérieux d'un pape dans les moindres vétilles. Dette infinie ou dette immatérielle, comme on voudra, dette si désespérément inextinguible qu'on parlerait bien plutôt d'un débiteur sans dette : telle nous apparaît la charge de ce mystère moral dont l'agent est porteur et qui le rend littéralement corresponsable des destins cosmiques. La *répercussion* et le *retentissement* ne sont que deux figures approchantes, deux vignettes de cette corresponsabilité : la répercussion physique de l'acte sexuel, si vous voulez, et le retentissement social de l'exemple donné par un moraliste. Le voilà donc, ce demiurge au petit pied, avec le monde-entier sur les bras; il ne peut faire un geste sans engager en quelque mesure l'avenir même de la loi, comme on dit que les péchés de quelqu'un recrucifient Jésus tous les jours dans l'âme du pécheur. Qui peut se flatter que ses propres affaires le regardent seul? que sa faute ne rend pas la justice moins évidente?

L'ipséité, comme elle fonde mon rapport à moi-même, fonde encore mes relations avec l'autre. Notre droit est bien le symétrique de notre devoir, et cette même transcendance-à-soi qui m'induit nécessairement en humilité impose aux autres le respect de l'unique que je représente. Cet unique n'est pas la plus grande valeur appréciable, mais il faudrait dire bien plutôt qu'il est la source de toutes les valeurs, de même que (mutatis mutandis) la vie n'est pas le plus précieux des biens, mais en général la condition moyennant laquelle les autres biens sont des biens : car qu'est-ce que l'argent, et les femmes, et les honneurs, si l'on n'a pas la vie? J'aimerais mieux, dit à Ulysse le prince des ombres Achille, j'aimerais mieux être un journalier et le goujat d'un pauvre laboureur que de régner sur tous les morts qui ne sont plus... Voilà pourquoi le souci d'exister n'est pas sur le même plan que les autres soucis, mais représente l'urgence absolue, l'impératif vital. Avant tout survivre, et l'on verra après. Ainsi selon la preuve ontologique : les perfections de Dieu ne sont que de misérables oripeaux de théâtre sans l'existence, la perfection royale $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\sigma\gamma\acute{\iota}\nu$ qui rend toute perfection effectivement parfaite. Les valeurs n'ont donc de valeur qu'à la condition que l'ipséité personnelle soit posée, et comme les plaisirs perdent leur sens, leur goût et leur saveur pour un condamné à mort, de même tout devient insipide quand la personne humaine n'est plus respectée. On le voit, c'est le $\delta\tau\iota$ qui décide de tout, — le $\delta\tau\iota$,

je veux dire la clause minuscule, imperceptible, instantanée dont tout le reste dépend et à laquelle, comme au fiat volontaire, une fraction de seconde suffit pour se réaliser; car ce n'est pas une question de volume, ni de labeur. Voilà, je crois bien, ce qu'il faut entendre avec Kant par une obligation « catégorique » : les commandements relatifs à l'ipséité sont catégoriques en ceci que, conditionnant toutes les valeurs, ils ne sont pas conditionnés à leur tour par une clause antécédente, — sinon c'est cette clause-là qui serait l'impératif de l'ipséité; car la définition de l'ipséité c'est justement qu'elle est ultime, inconditionnelle et, au sens platonicien, anhypothétique, autrement dit qu'elle se fonde elle-même, et tout le reste avec soi. Il n'y a plus de cercle vicieux quand il s'agit de l'Absolu, mais seulement le « *circulus sanus* » de l'aséité. La pétition de principe obligatoire. L'apparition de quelqu'un, comme le décret irrationnel du Dieu cartésien, créateur des vérités éternelles, a une fois pour toutes donné un sens à la vie. La vie et le monde, dis-je, n'ont pas de valeur si l'ipséité n'en a pas. Mais ce qui fonde toute valeur n'a pas de valeur à son tour; il faudrait dire plutôt qu'il est « la » Valeur elle-même : tel le vertige de l'option libre par rapport aux préférences motivées. Que l'ipséité soit au delà des catégories d'utile et d'inutile, c'est ce qu'on n'aura pas de peine à comprendre. Il n'est absolument pas nécessaire que quelqu'un existe en général; mais s'il existe, on pourra en avoir besoin comme fonctionnaire, officier ou ingénieur pour s'en servir en vue de tels emplois donnés. Mais que ce quelqu'un doive apparaître, c'est-à-dire soit posé un jour effectivement, c'est ce dont personne ne rendra jamais raison et sur quoi l'expérience seule à posteriori peut répondre. C'est le cas de le dire, Dieu seul est juge de l'utilité ou de l'inutilité de l'existence de quelqu'un; en sorte qu'on peut dire à volonté que chacun est nécessaire à l'économie du monde, même les vieilles rentières comme celle que tue Raskolnikov, ou que personne n'est indispensable, pas même l'irremplaçable technicien. La naissance est un fait biologiquement et socialement prédéterminé, mais la naissance de celui-ci et le fait que c'est lui précisément et non point un autre, ce fait est une grâce. L'ipséité est donc littéralement *inestimable*. Mais le finalisme anthropocentrique, comme il explique le respect-de-soi, ne manque pas non plus de métaphores pour transcrire téléologiquement cette valeur inéva-

luable. Il dit que l'existence de quelqu'un a un prix infini, mais un prix tout de même, un prix hors-de-prix, et qu'en tous cas ce n'est pas un trésor à la portée de toutes les bourses; les Anciens n'en avaient nulle idée, qui vendaient si bon marché leurs esclaves et affichaient un tel dédain de la vie individuelle; pratiquement une assurance sur l'ipséité pourrait se chiffrer, bien que cela se paye cher. On dira par exemple qu'il ne faut rien moins que la vie éternelle pour obtenir sa contre-valeur, et l'on en conclut l'obligation de postuler l'immortalité de l'âme. Et nous disons, nous, que l'Unique n'a pas de prix du tout, ni un petit ni un grand; sinon par convention, et pour fixer les idées. Le mérite du christianisme serait mince s'il avait simplement consisté à faire de l'homme le favori de la création et à surestimer la vie personnelle dépréciée par les Anciens : l'ouverture de l'âme dont parle Bergson d'après l'Évangile¹ est une ouverture charitable, l'ouverture sur le « Tout autre ordre » et sur l'infini. Quel expert apprécierait à sa valeur celui dont il n'est dans toute l'histoire du monde, et par définition, qu'un seul exemplaire, la cime et la fine pointe de l'irremplaçable, l'ἄπαιξις par excellence — la personne enfin? Les choses rares sont relativement précieuses en ce qu'elles imitent la semelfactivité extrême de l'unique : les économistes savent que la rareté donne du prix aux marchandises, comme inversement la fréquence les banalise et galvaude; tout ce qui est exceptionnel, un diamant gros comme une citrouille, un acte d'héroïsme absurde, participe de cette singularité — limite de la personne vivante. Mais que dire à ce compte de l'« acumen raritatis », de l'unicité elle-même, au delà de laquelle il n'y a plus que l'inexistence et qui apparaît non pas une fois l'an comme les solennités et les anniversaires, ni une fois par siècle comme les comètes et les monstres, mais une fois dans toute l'éternité! Une fois, et puis *jamais plus*... Comprenez-vous ce que cela signifie? Car bien entendu, et même en cas de palingénèse, il n'est pas question que ce soit « le même ». Dans les choses qui se répètent et qui, comme la matière, s'avalissent en se répétant, la fonction abstraite fait le prix — la fonction et donc l'interchangeable de l'un à l'autre. Mais l'ipséité tient sa valeur, si valeur il y a, de son être et non point de son rôle. C'est pourquoi la pauvreté est si philoso-

¹ *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 57.

phique : elle essentialise le $\delta\tau\iota$, concentre et distille l'ipséité en la séparant des adjectifs qui la diluaient; par elle la nue effectivité de l'être devient donc évidente. L'existence est de la sorte la seule richesse de celui qui n'a rien, le seul cadeau qu'un pauvre homme puisse faire au bon Dieu, mais c'est aussi la richesse fondamentale et sans laquelle rien ne vaut plus la peine : voilà le vrai soleil intelligible du sixième livre de la *République*, tel en un mot que l'on dit être l'amour quand cet amour redore et fait briller tous les cuivres, réveille énergiquement les intérêts majeurs de la vie et les raisons d'agir. On comprend dès lors pourquoi la mort du gueux est le seul jour où cette vie de gueux impose aux yeux de tous sa dignité et son importance absolue : jamais le gueux n'avait rassemblé tant de monde devant sa porte, ni reçu tant de saluts dans les rues; c'est la « majesté de la mort », comme on dit, qui fait découvrir les têtes et met à vif la grande solitude du destin personnel¹. L'amour, qui est aimanté, va tout droit, par une gnose infailible et infuse, à cette ipséité que la mort seule dénude aux yeux du vulgaire; l'amant fait donc du vivant même de l'aimé, pendant qu'il en est temps encore, ce que les aveugles font d'une manière posthume et rétrospective, quand il est trop tard; car les amants, en ces choses, ont des yeux de lynx. Mais aussi nous tenons la raison pour laquelle la mort trouve l'amant d'avance et par définition inconsolable. La consolation stoïque, réintégrant mon deuil dans l'ordre universel, transporte la mort du plan de la tragédie sur celui de la subsomption, des catégories impersonnelles et du concept : vous n'êtes pas la seule mère au monde qui ait perdu son enfant; et d'ailleurs tous les hommes doivent mourir tôt ou tard; ensuite vous en aurez un autre, plus beau et plus lourd... Hélas! d'où vient que toute cette belle sagesse, tout ce Sénèque pour veuves spartiates ne sèche pas les pleurs de la plus grande souffrance qui soit au monde? et comment notre déraisonnable souffrance s'avoue-t-elle convaincue, mais non persuadée en son for intime, et plutôt résignée que consolée par tant de belles raisons insensibles au cœur? Je crains fort qu'en ces matières la déraison et le désespoir qu'elle légitime n'aient plus raison que la justice en affirmant la promotion égocentrique, privilégiée et passionnelle de l'aimé. L'inconsolable qui souff-

¹ Dr E. MINKOWSKI, *Le temps vécu*, p. 122.

fre pour l'irremplaçable est donc en quelque mesure raisonnablement désespéré. Ce n'est pas un enfant en général que réclame la femme en deuil, pas même un autre tout semblable à celui qui est mort : c'est précisément le petit mort qu'il lui faut, celui-là et pas un autre, parce que c'est elle et parce que c'est lui. Parce que c'est le sien. Parce que... parce que... On voit bien que l'amour, quoiqu'il se cherche des prétextes, ne renvoie qu'à lui-même; est imprescriptible, métempirique et « *causa sui* ». Vous lui donneriez un nouvel enfant tout en or et rehaussé de diamants... La belle affaire! elle eût aimé le sien même bossu, contrefait et galeux; elle aime son humble enfant non point parce qu'il est fort ou remarquablement doué pour la peinture, mais parce qu'il est. Max Scheler dirait que c'est à sa substance spirituelle que va l'amour; et je dirai encore, faute d'un mot moins naïf, que c'est au plus sacré de son être, au mystère même de l'existant. Ainsi nous retrouvons sans effort l'idée kantienne de la finalité catégorique et du règne des fins. On ne doit pas exploiter celui qui est « *fin-en-soi* », ni à fortiori le mettre à mort : le meurtre de quelqu'un est une affaire métaphysique et bien digne, à la lettre, de bouleverser le ciel et la terre. On connaît le cas de conscience résolu de même façon par Bergson et par Ivan Féodorovitch dans la grande tirade qui précède la parabole de l'Inquisiteur¹ : l'harmonie de l'univers ne vaut pas les larmes d'un seul petit enfant, à supposer que le supplice de l'innocent soit le prix dont il faille acheter le bonheur de tout le genre humain; je vous le dis, c'est payer trop cher la vérité. Et Karamazov choisit, comme Bergson : que saute la planète, mais que le petit enfant ne souffre pas à cause de la justice. Et remarquez-le, ce n'est pas pour le petit enfant lui-même; car bien entendu et au regard du logos, notre choix est pure démence : mais si selon la raison de Leibniz et de Bentham, celle de la Théodicée comme celle de l'utilitarisme, il faut préférer la majorité à la minorité et tout le monde à un seul, la douleur d'un seul, selon la charité, est incommensurable à quoi que ce soit d'autre; de sorte qu'en définitive il n'y a pas de cas de conscience du tout vu qu'il n'y a pas d'alternatives comparables, mais seulement

¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 75. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, II^e partie, livre 5, ch. 4 (t. I^{er}, pp. 284-285 de l'édition d'Etat Goslitizdat, Moscou 1935). C'est toute l'inquiétude métaphysique de Raskolnikov dans *Crime et Châtiment*.

des impératifs disjoints et tous absolus encore qu'incompatibles. Cela est pourtant un paradoxe, une karamazoviade. On ne saurait trop méditer sur cette convergence singulière entre les ultimes pétitions de l'ipséité et les démarches de la certitude mathématique : l'astronome est à une seconde près comme Ivan Féodorovitch à un petit enfant près — car il n'y a pas d'erreurs négligeables, pas de « presque » et pas d'à-peu-près quand c'est la douleur de quelqu'un qui est en question; un millimètre de trop, une paille minuscule, une décimale oubliée — et voilà peut-être tout le bâtiment par terre. De même une seule et humble détresse perdue dans quelque coin du monde, une toute petite souffrance non secourue, non rédimée — et voilà de quoi empoisonner jusqu'à la fin des temps l'économie de ce monde. C'est entendu, il ne s'agit pas ici non plus du millimètre lui-même, comme lorsqu'un maniaque ou un avare mesquin comptent les centimes — car cette minutie fait précisément très bon ménage avec les approximations les plus malhonnêtes de l'esprit et du cœur. Non, il s'agit du tout-ou-rien de la Certitude, qui veut être globale, instantanée et transparente; et il s'agit du destin de la personne, sur le dos de laquelle nul n'a le droit d'arrondir un total, car elle est un absolu, un empire à elle seule et non pas une décimale. Peut-être mesurerait-on mieux maintenant tout ce qui oppose le probabilisme optimiste d'un Leibniz, c'est-à-dire la morale du compromis « bien tempéré », à la double apodictique de l'ipséité et de la mathesis cartésienne. C'est l'action qui veut, avec l'urgence massive, la vérité statistique, et le coup de pouce, et toutes les improbités de l'éclectisme : les scandales fondent « à la limite » pour un algorithme infinitésimal capable de renforcer peu à peu la probabilité en certitude et de rendre le désordre intelligible. L'intransigeance stoïcienne était plus héroïque que cet opportunisme quand elle professait l'égalité des fautes. L'ipséité est trop exigeante pour se contenter d'un hommage rendu en gros : à l'indivisible $\delta\pi$ de son existence, conquise elle-même sur l'inexistence, doit répondre l'absolutisme de l'amour. Non pas d'un amour qui distingue des points de vue, pose des conditions et fait des réserves, aimant ceci, rejetant cela : car si l'on peut morceler les possessions de la personne, comment distinguerait-on des parties dans l'effectivité pure et simple de son être? Et comme une vérité n'est pas plus ou moins douteuse, comme une petite méfiance est déjà une

grande méfiance, une grave, une mortelle sécheresse du cœur, ainsi le moindre soupçon, venant à effleurer l'amour, en ternit le pur aloi et le rend instantanément suspect. L'ipséité est comme ce bel orient de la confiance, qui veut qu'on se donne tout entier, et d'emblée, et sans restriction aucune. Pas de peccadilles, rien que des crimes. Contre ce poison de la malveillance larvée, que la bienveillance du cœur nous protège à toute minute.

Tel est ce mystère translucide de l'ipséité sur lequel nous avons dit que les pauvres cantonniers en savent aussi long que les philosophes. On remarquera que nous avons évité des termes scolastiques comme quiddité ou même haecceité, de peur de faire penser à une généralité impersonnelle ou essence générique, à quelque forme individuante de l'être. Pas davantage l'ipséité n'est entité substantielle et compacte, limite d'une régression abstrayante au bout de laquelle serait le noyau le plus stable du moi. Elle n'est même pas *ce qui fait* que le moi est ce qu'il est, mais simplement *le fait qu'il est* αὐτός, lui-même précisément et non un autre ni son propre sosie. Ici plus de genres subsumant des espèces : rien que d'innombrables Uniques dont chacun forme un genre pour soi. Il faut tenir solidement jointes ces deux idées d'effectivité et de personne : car si la continuation de l'être, ou mieux les adjectifs impersonnels de l'ipséité peuvent se décrire par discours *quidditatif*, l'acte gratuit par lequel telle personne est posée plutôt que toute autre ne se révèle que pour une gnose *quodditative*. C'est cette dernière que Schelling appelait « positive ». Mais, je le répète, de longs discours et de grandes intrigues ne sont plus ici nécessaires; et l'on voit bien pourquoi une science discursive ne trouve dans cet insondable ὄτι rien à savoir, rien à développer : elle est en somme dans la situation d'un patient qui réfléchit sa propre douleur et ne peut que répéter, hélas, pour la millième fois la triste constatation de cette présence opaque, de cette obscure évidence du mal; l'esprit pense son corps, où il n'y a d'ailleurs rien à penser, quoiqu'on en puisse détailler la souffrance. Toute semblable à cette νοησις σωματος sans progrès ni synthèse me paraît être la « méditation de la mort », dont les sages et les trappistes sont censés faire leur occupation habituelle : car le dérisoire est que cette méditation funèbre soit parfaitement vide; vide encore le message du condamné qui a échappé à la mort à la dernière seconde et

« se souvient », prétend Henri de Régnier, « Du pays monstrueux et morne d'où il vient »; vide enfin le témoignage des créateurs censés avoir, comme on dit, mis la main à la pâte, et qui, renseignements pris, ne savent rien de plus que les profanes. La science quodditative va-t-elle donc être réduite au bégaiement et à la plus stérile tautologie? Je réponds d'abord que la chose la plus humble et la plus précieuse à la fois parmi toutes les choses ne se déclarera pas d'elle-même à la connaissance. Par contre elle se révèle volontiers pour l'intuition amoureuse et dans l'acte du sacrifice. Dans le sacrifice : car s'il n'y a que dignité à être et que mérite à mieux-être, il y a ensemble mérite et dignité à refuser d'être, quand c'est pour quelqu'un et pour que vive un autre. Le mystère du mourir-pour-quelqu'un (non pas mourir en transmettant la vie, comme la personne maternelle, mais mourir en le voulant) c'est qu'il supprime l'ipséité vertigineusement au nom de l'ipséité même : dans le don de soi l'Avoir et l'Être confondus se trouvent portés au suprême degré de l'incandescence. Acheter et vendre, louer, prêter — voilà des opérations qui n'ont de sens que sur le plan des contrats bilatéraux et de la justice commutative; mais d'une valeur infinie comme l'est la personne, sa propre personne, on ne peut faire que cadeau. Ce cadeau gratuit, inestimable, et qui exalte l'ipséité intensive-ment par là même qu'il la livre au non-être, c'est justement le sacrifice. Et quant à l'amour, chacun sait ce qu'il est, quoiqu'on n'apprenne pas plus à aimer qu'à éprouver une inspiration charitable ou une intention bienveillante. L'amour commence par lui-même. L'amour, pour retrouver l'ipséité, n'a pas besoin des révélations fulgurantes du héros — car le héros est miraculeux non point, comme le génie, par ce qu'il fait, mais par son existence même et par sa grande présence; je dirais plutôt que l'amour rend ce qu'il aime diaphane comme l'*innocent*, c'est-à-dire comme celui en qui le Faire ne dissimule plus l'Être. De là vient qu'il apparaisse fantasque, et tour à tour absurde et clairvoyant.

L'un parle, l'autre se tait,
Et c'est l'autre que je préfère.
Il n'a rien dit, mais il me plaît.

Cela se chante, je crois, dans *Carmen*. L'amour va, sans allégorie ni symbole, au sens le plus total, le plus existentiel

du destin de l'autre, et il exprime toujours ce sens d'une façon directe et littérale; il dénude en notre humble prochain cette ipséité qui est la pauvreté des riches (car la garde « aux barrières du Louvre » ne défend pas les rois de leur destin) mais aussi la richesse des pauvres et le viatique de toute créature.

Université de Lille.