

## LA PIÉTÉ ET LA PATIENCE UNE APOLOGIE DE L'EXTÉRIORITÉ\*

### 1. Espace et liberté

Dans l'*Esthétique transcendantale* Kant expose le temps et l'espace comme les formes élémentaires de la sensibilité, les conditions les plus générales de toute connaissance synthétique *a priori*. Cependant, si au début de la *Critique* cette égalité de statut est reconnue aux *deux* formes, le développement ultérieur de l'ouvrage ne tient guère compte que du temps. Et quand il s'agit d'expliquer plus en détail le mécanisme de la synthèse *a priori* dans les tréfonds de l'imagination productrice, Kant décrit, les schèmes du temps mais il ne souffle mot des schèmes qui pourraient relever de l'espace. L'espace comme condition générale de la synthèse pure *a priori* est pour ainsi dire absent de l'argument de l'*Analytique*, fait que les interprétations du kantisme considèrent comme évident. Après tout, le temps n'est-il pas la clef de voûte de la pensée transcendantale? Cependant de la négligence et de l'oubli faciles de l'espace, la philosophie moderne arrivera jusqu'à sa condamnation. Le temps apparaît comme la sphère propre de l'homme, la trame de l'histoire, le milieu intime de notre existence subjective, tandis que l'espace devient littéralement ténèbres extérieures, pour finir par être traité de catégorie réactionnaire en matière d'explication historique<sup>1</sup>. Le voyage de la philosophie moderne, du monde vers le moi, a si bien réussi qu'une fois arrivée à son terme, on croit pouvoir ignorer son point de départ. Certains préfèrent oublier l'espace, d'autres le traitent d'une manière presque injurieuse, et si l'on ne peut pas éviter d'y avoir recours, alors on se complait à l'exposer comme simple produit d'un stade inférieur de l'imagination du

---

\* Certains thèmes de cet article ont été déjà traités dans nos travaux antérieurs: La portée philosophique de la réflexion écologique, XVIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française I. *Tradition et Avenir*, Abidjan, 1977, pp. 205-212 et Réflexions sur le paganisme, la nature et la religion, dans *Philosophie et Religion. Essais et études*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 123-152. Cf. encore Nature et amour, *Éthique* 1, 1991, n. 2, pp. 58-66 et Écologie et gratuité, *Communio*, XVIII, 1993, pp. 89-107, n. 3.

1. E. BLOCH, *A Philosophy of the Future*, tr. J. Cummings, New York, Herder and Herder, 1970, p. 120.



voyageur qui, lui, était dès toujours parvenu au havre de la subjectivité. Nous pensons toutefois que le refus systématique de l'espace n'est ni justifié ni bien-fondé, et précisément, c'est parce qu'il est illégitime qu'il entraîne des conséquences néfastes. Il est temps de s'engager dans l'aventure d'un sauvetage de l'espace, pour procéder dans un second moment à la reconquête de l'extériorité et du donné dans toute la richesse humaine de leur condition autonome.

Une des raisons majeures de la dévalorisation kantienne de l'espace aux dépens du temps, c'est que l'espace n'est que la forme du sens externe tandis que le temps est celle du sens intime, et par conséquent tout ce que l'espace présente au moi, doit d'abord être filtré par le temps<sup>2</sup>. Rien n'arrive au sujet sans passer par les grilles du temps. Ce dernier est alors plus proche du moi, il lui est plus intime que l'espace. Toutefois, cette subordination d'ordre temporel de l'espace au temps ne justifie aucunement sa dépréciation métaphysique, elle ne vaut que pour ce qui concerne la réception des sensations, en elles-mêmes les deux synthèses sont co-essentielles. La conscience de soi n'est pas possible sans la conscience du monde, donc la synthèse primordiale du temps, qui est la continuité interne du moi, est impensable sans la synthèse primordiale de l'espace qui correspond à la présence du moi au monde. Le temps permet la présence interne du moi à soi-même, l'espace fonde sa présence au monde, mais le moi ne pouvant guère exister sans le monde, le temps reste inconcevable sans l'espace. Le temps n'a pas de prééminence à l'égard de l'espace, de même que l'espace n'a pas de prééminence à l'égard du temps. Primordial est le moi lui-même, c'est-à-dire la synthèse. Le temps est la synthèse interne du moi avec soi-même, l'espace est sa synthèse avec le monde, et ces deux synthèses se présupposent mutuellement. L'essence commune du temps et de l'espace est la synthèse pure elle-même<sup>3</sup>.

Or, quel est le sens propre de la synthèse? Elle est l'expression moderne de la notion de «différence», mais une expression qui implique une mutation de sens. Pour les Anciens l'écoulement du moi dans le temps et son implantation dans l'espace sont des signes de sa condition déchue, éparpillée, tandis que pour les modernes, la synthèse n'est pas une différence imposée du dehors au moi mais que le moi s'impose à lui-même. Autrement dit: il ne s'agit pas d'une différence différenciée mais d'une différence différenciante. Être moi, c'est être pour soi, la synthèse primordiale est le pour-soi. Elle signifie:

2. KANT, *Métaphysique des Mœurs*. Œuvres III, Paris, Pléiade, 1986, p. 456 (Ak. VI 214).

3. Ceci est bien compris par Schelling qui donne la déduction transcendantale du temps et de l'espace dans son *Système de l'Idéalisme Transcendantal*, *Werke* III, pp. 462 sq. Cf. aussi notre étude, La synthèse a priori kantienne l'essence commune de la liberté et du temps, dans *Études sur l'Idéalisme Allemand*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 41-69.

au lieu d'être constitué (du dehors), se constituer du dedans. Sans doute, on ne saurait donner une description de cette auto-construction car on ne peut être témoin de sa propre naissance, on ne peut guère se précéder. Or cette impossibilité recouvre le sens profond de la liberté. La liberté instaure quelque chose de complètement neuf, en discontinuité avec ce qui précède. Et pourtant elle réunit activement, elle synthétise effectivement les discontinuités. La synthèse primordiale du moi est alors la liberté elle-même. La liberté auto-constitutive du moi n'est pas dans un moment déterminé du temps mais elle permet plutôt l'existence dans le temps. Nous sommes dans le temps car nous nous constituons librement. Or *nous sommes également dans l'espace* pour la même raison. C'est la liberté qui nous permet d'être tendus, sans nous casser, dans la durée comme dans l'étendue. Depuis Kant on a toujours su discerner la liberté existentielle du sujet dans l'acte de se donner la durée ou de se donner dans la durée. Or on ne *demeure* pas le même seulement dans le temps, on *est* aussi le même dans l'espace. Et la synthèse du même, qu'elle relève de la succession ou de la simultanéité, est toujours l'œuvre du sujet autonome. Dans ce cas-là cependant il faut cesser de limiter la sphère de la subjectivité libre sur l'instauration du temps – il faut l'étendre également sur l'établissement de l'espace. L'espace, synthèse libre au même titre que le temps, est aussi constitutif du moi que le temps. Autrement dit: le spatial n'est pas une simple retombée du moi mais il participe activement à la synthèse qui le fait être et agir. Ses rapports à l'extérieur étant aussi intimes au moi que ses rapports intérieurs, l'extériorité en est constitutive au même titre que l'intériorité.

Nous avons esquissé dans toute sa généralité et à un niveau purement transcendantal l'appartenance organique de l'extériorité-espace à la synthèse primordiale du moi. Or le moi n'est pas seulement un sujet transcendantal, une existence pure, mais, dans la mesure même où il est sujet agissant, il est aussi être moral. La liberté qui fonde l'existence du sujet est également source de sa condition morale et une déduction transcendantale de l'espace, pour être «complète», doit obligatoirement comporter une investigation d'ordre moral. Celle-ci va d'abord mettre en lumière le caractère proprement pratique (au sens kantien) de la sphère de l'extériorité, et s'efforcera s'efforcer par la suite de présenter des démonstrations concrètes du rôle constitutif de l'extériorité pour l'existence du sujet moral, c'est-à-dire pour la vie humaine tout court.

Jusqu'alors nous avons utilisé d'une manière quasi-interchangeable «extériorité» et «espace». Maintenant il va nous falloir subsumer le second sous la première. Mais, en attendant, quelques distinctions s'imposent. Traditionnellement l'extériorité est conçue comme une notion «froide» car elle dénote la sphère impersonnelle ou infrapersonnelle<sup>4</sup>. Les recherches désin-

4. Sur la logique conceptuelle immanente qui conduit d'un espace neutre, pacifique à l'espace

téressées en science ou la manipulation égoïste en politique traduisent un rapport d'extériorité. Dans les deux cas, le sujet a affaire à des réalités qui ne font pas partie de son propre être, qui sont – ou sont censées être – dépourvues de sens propre. Or une réalité qui manque de sens immanent donc d'essence autonome, n'accuse aucune spécificité qualitative et ne se trouve distinguée d'une autre réalité du même ordre qu'en fonction de considérations quantitatives. Toutefois, la quantité apparaît dans l'espace comme figure, et, en fait, le modèle des rapports d'extériorité est le rapport *géométrique*. La géométrie est la forme d'articulation élémentaire de la synthèse du moi avec le monde. Elle est donc la trame de toute spatialité et, partant, de toute extériorité. Autrement dit: tous les rapports spatiaux, donc toutes les relations extérieures sont à lire en termes géométriques, ce qui revient à réduire la sphère de ce qu'on appelle l'objectivité à une quantification ultime. Pour autant que cette conclusion soit correcte, nous ne pouvons pas nous en contenter. Sans doute, la géométrie est la science par excellence de l'objectivité mais c'est précisément la notion d'objectivité qui demande une relecture «idéaliste». Alors, et seulement alors, nous allons pouvoir comprendre que la quasi-identification de l'extérieur avec le spatial ne devrait pas freiner l'investigation du sens actif-subjectif de l'extérieur, mais plutôt la relancer dans cette direction! En un premier temps nous allons voir que la synthèse primordiale de l'espace qui est la différenciation de soi par rapport au monde est fondée sur une auto-différenciation, et par la suite, que cette auto-différenciation recèle un véritable sens moral.

## 2. Distance et connaissance d'autrui

Grâce à la géométrie, qui est à la base de la conscience objective, je constitue le monde. Les figures géométriques que nous lisons dans l'univers plantent pour ainsi dire des distances entre les données sensibles, en fournissent l'armature et, au lieu de laisser le monde dans son état de chaud bouillonnement, le gèlent et l'immobilisent. La géométrie constitue le monde comme un système d'objets, elle en institue la permanence. Or si l'esprit peut ainsi construire l'univers en établissant un système de distances, c'est parce qu'il trouve déjà ce système, ou plutôt le construit, en lui-même. Si on peut instituer de la distance dans le monde, c'est parce qu'on introduit en lui une différence. La synthèse primordiale qu'est le moi est différence différenciante. Mais qu'est-ce qui différencie et comment? Le moi se différencie de soi-même. Dans l'acte de séparation, il se scinde en séparateur et séparé. Le sé-

---

nocif, principe de haine, cf. De l'espace. Exercices de métaphysique morale, dans *Études sur l'idéalisme allemand*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 219 sq.

parateur est le moi pour ainsi dire subjectif, le séparé étant le moi objectif. Or cette séparation n'est scission qu'apparemment. Si le moi projette son propre contenu à une certaine distance, ce n'est pas pour s'en débarrasser, mais pour pouvoir mieux le récupérer par la suite. Ou avec une autre image spatiale: dans l'auto-différenciation, qui est l'être du pour-soi, je m'élève au-dessus de moi-même et je me constitue comme être permanent. Je me délimite mais aussi je me stabilise. En me dépassant, en me survolant, en planant au-dessus de moi-même, je réussis à me circonscrire, à me cerner. Et cette stabilisation de soi a sa contrepartie dans la stabilisation du monde. Grâce à la différence-distance que la synthèse primordiale établit entre moi et moi, j'institue une différence entre moi et le monde et cette différence, à son tour, détermine la distance entre les choses elles-mêmes. La spatialisation primordiale qui instaure le monde n'est en fin de compte que la diffraction de mon auto-différenciation primitive. Or si l'auto-différenciation instauratrice du monde a été jusqu'alors traitée en termes objectifs, «théoriques», elle est essentiellement, au sens kantien, d'ordre «pratique». Le résultat de l'auto-différenciation est l'avènement des objets, mais, si les objets eux-mêmes relèvent de la neutralité du théorique, l'acte qui les fait surgir, lui, est l'exercice élémentaire de la liberté, d'une liberté qui dérive de la synthèse libre primordiale du moi. La connaissance objective est la représentation des phénomènes mais la représentation est une répétition volontaire et qui est fondée sur la reprise libre du moi par soi-même. Le moi s'arrache au flux des phénomènes qui fait sa vie immédiate, naturelle et au lieu de *subir* son propre écoulement va désormais le *produire* lui-même. Cette prise en main de son propre écoulement est le processus d'auto-objectivation. Au lieu de se laisser présenter à soi-même par le monde, on se représente à soi-même on se représente en vertu de ses propres efforts<sup>5</sup>. Et cet effort est l'essence même de tout agir moral.

L'acte par excellence du sujet moral, c'est d'analyser son propre agir, de se soumettre soi-même à un examen continu. En s'assujettissant à cet examen, le moi se pose soi-même ou pour ainsi dire il s'expose à une certaine distance de soi et la structure métaphysique de cette *ex-position*, de cette distanciation est l'auto-objectivation<sup>6</sup>. Elle a lieu dans les profondeurs du moi et ces profondeurs elles-mêmes sont appelées à l'existence précisément par l'acte d'auto-objectivation lui-même. Le moi, pure immédiateté, pure surface, s'approfondit dans l'objectivation de soi et les profondeurs qu'il crée en soi-même président à la naissance de l'espace tri-dimensionnel.

5. Pour tout cela cf. surtout FICHTE, *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*.

6. Cf. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel I*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1960, pp. 363 sq.



La spatialité en général ne connote que le fait de l'auto-différenciation mais ce dernier, tout en étant acte indivis, est aussi, en tant qu'intelligence, puissance d'articulation et elle s'articule dans des représentations objectives. L'objectivité, dont l'extériorité est pour ainsi dire la forme et l'espace le substrat, se réfracte dans des objets. Autrement dit: le monde des représentations naît en fonction de l'acte libre mais parfaitement structuré grâce auquel le moi se transforme de surface en profondeur<sup>7</sup>. Or cet approfondissement, cet acte où le moi s'enfonce en lui-même et produit sa propre intériorité, consiste dans le fait d'«écarter» le moi-objet du moi-sujet. Et cet «écartement» est un *écartèlement*. Il ne se conçoit qu'au prix d'un effort difficile et souvent douloureux de création, donc au prix d'un exercice effectif de la liberté.

Sans doute, comme nous en avertit Lévinas, le pratique dans sa structure formelle de réfléchi, n'est pas encore à confondre avec le moral<sup>8</sup>, et il ne faut pas penser que l'acte par lequel le moi ne cesse de se fonder est déjà *eo ipso* moral, vertueux. Qu'un acte soit volontaire et difficile, ne le rend pas encore, pour autant, bon et généreux. Toutefois, il y a des rapports profonds entre l'exercice pour ainsi dire formel de la liberté et son exercice proprement vertueux. Tous deux sont basés sur le fait d'observer une certaine distance, attitude qui, à son tour, est inspirée par le respect.

Naturellement on est porté à continuer à patauger dans son immédiat et à envahir ce qui apparaît à l'horizon. Je veux avant tout rester tranquillement en moi-même, et je veux également «intégrer» autrui en moi-même, s'il le faut en le dévorant. Une attitude «réfléchie» dépasse cependant cette immédiateté brutale. Elle me propose de prendre mes distances à l'égard de ma propre existence donnée au lieu de l'assumer d'une manière inconsciente et aveugle. Elle m'invite également à conserver mes distances par rapport à autrui, à autrui que j'aimerais pourtant attaquer, tâter, posséder et finalement engloutir. Si j'opte pour la seconde attitude qui comporte l'acceptation de la distance, c'est parce que je reconnais des valeurs en dehors de ma subjectivité immédiate. À savoir la valeur d'un autre être indépendant, réel et celle de moi-même, de moi-même comme étincelle spirituelle à découvrir, comme essence normative à réaliser. En ce qui concerne la première reconnaissance réelle d'autrui, elle relève évidemment de l'ordre proprement moral, elle est justice ou charité. Cependant saurait-on exprimer en pareils termes, en termes proprement éthiques, en termes de vertu, le respect que je porte à moi-même comme sujet intelligible? Est-ce que l'effort par lequel je

7. Pour cette problématique, cf. M. VETÖ, *Le Fondement selon Schelling*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, L'Harmattan, 2002, chap. III.

8. E. LEVINAS, *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana, 1994, pp. 61 sq.

m'arrache au flux des représentations et me constitue pour-soi, source d'objectivité extérieure, est déjà un effort moral? Autrement dit: saurait-on découvrir une véritable affinité entre l'usage formel de la liberté et son usage vertueux?

Sans pouvoir assimiler la constitution du pour-soi comme sujet de la conscience objective au sacrifice de soi pour l'amour du prochain, on pourrait tout de même retrouver une certaine continuité entre ces deux attitudes, une continuité qui légitime la lecture morale de la catégorie de l'extériorité. Tout d'abord, la constitution de soi est inconcevable sans la reconnaissance d'autrui. L'enfant ne se reconnaît soi-même qu'au moment où il se démarque du monde, donc où il instaure le monde comme une altérité. Ce qui revient à dire que l'auto-constitution du moi est fonction de sa découverte et de son acceptation du réel extérieur. Et puisqu'il s'agit de l'auto-constitution d'un sujet conscient et libre, la reconnaissance d'autrui qu'elle implique est la reconnaissance d'une personne. Au niveau proprement moral la constitution de soi comme sujet particulier, c'est-à-dire limité, est fondée par la décision de se confiner dans ses limites afin de ne pas déborder sur les autres, de ne pas enfreindre leur sphère. Or ceci ne saurait guère être motivé que par une intention d'ordre moral. Si je veux renoncer à être tout et à être partout, c'est parce qu'autrement je blesserais mon voisin. Le désir qu'éprouve le moi de se purifier, de se réaliser en se limitant, a comme motif essentiel, sinon manifeste, la compassion pour autrui.

Quant à cette compassion elle-même, en tant qu'attitude active, elle ne vient *qu'après* la réalisation apparemment théorique et neutre qu'autrui est un être humain comme moi-même, une personne. Dans un premier moment on le reconnaît comme être autonome, dans un second moment, qui est celui de la compassion proprement dite, on contribuera à son être, on le fera être. En réalité cependant, même cette reconnaissance d'autrui n'est pas vraiment un acte purement théorique, mais il appartient à une sphère supérieure, si on peut dire: esthétique. Le désintéressement du théorique est trompeur. Il n'est guère la noble impartialité d'un cœur mû par une compassion universelle pour toutes choses, mais plutôt le signe de l'indifférence profonde qu'éprouve l'intelligence scrutatrice et curieuse devant la vie et le destin des phénomènes tombant sous son regard. L'intelligence théorique étant exempte de tout engouement et de tout sentiment à l'égard de ses objets, il lui est facile de les utiliser, de les manipuler, ou en abuser le cas échéant. Il en va autrement pour l'attitude esthétique, pour le regard qui se fixe sur le beau. Ici, l'esprit ne se contente pas de décrire et de comprendre son objet pour l'abandonner ensuite en faveur d'un autre mais il séjourne auprès de lui, le contemple sans s'en approcher et son unique désir est l'existence continue de ce même objet. L'objet de la contemplation esthétique n'est pas un simple problème à résoudre mais possède une réalité *sui generis* et,



au lieu de vouloir l'intégrer dans mon circuit propre, je renouvelle à chaque instant mon consentement à son existence autonome<sup>9</sup>.

La reconnaissance authentique du réel n'est donc pas l'apanage de l'intellect théorique. Elle est plutôt fonction d'une contemplation qui relève de l'ordre du beau aimé pour lui-même. Sans doute, dans l'opération théorique, je ne me mêle pas à la chose, je n'empiète pas sur elle d'une manière grossière, néanmoins je la manipule, tandis que l'essence même de l'attitude esthétique, c'est le recul qui seul me permet de réaliser l'existence autonome de l'être que je regarde. La distance, comme l'écrit Simone Weil, est l'âme du beau, mais alors le beau, pour parler avec les néoplatoniciens, est le parvis du bien. La distance que j'établis ou que je conserve traduit une contemplation d'ordre esthétique qui est la précondition même du respect et le respect est un préalable nécessaire de l'amour actif du prochain. Dans un premier moment, je fixe mon regard sur lui, je laisse apparaître ses contours et j'attends qu'il imprègne mon regard, mon âme de sa réalité authentique, unique, irremplaçable. Ensuite, dans un second moment, à travers la réalisation effective et puissante de sa valeur et de sa vérité irréductibles je me sens poussé vers lui. Je vais le secourir ou le soigner, je vais tenir ses mains ou approcher mes oreilles de ses lèvres. Je franchirai donc la distance qui nous sépare, mais je la franchirai uniquement pour mieux assurer son autonomie. La distance supprimée, mais aussi conservée, est au cœur de la proximité active dans ce monde. C'est pour cette raison que l'extériorité, instauratrice de distance, est pour ainsi dire le schème même du respect et de la compassion, et, partant, elle accuse une qualification morale.

### 3. Le respect devant les choses

L'utilisation d'une manière quasi-interchangeable des termes «espace» et «extériorité» paraît insinuer que le spatial se limiterait à une géométrie des lignes et des plans. Pourtant dans son essence il relève plutôt de la géométrie des corps. Valéry écrit dans ses *Analecta* que «l'espace est un corps imaginaire»<sup>10</sup>, c'est-à-dire une sorte de représentation idéale de la corporéité. L'espace n'est pas seulement surface, il est aussi et surtout profondeur. Le spatial n'est pas seulement la structure de cet univers, son ordre, son articulation objective mais aussi une réalité lourde et solide à laquelle je suis confronté dans chacune de mes démarches. Le spatial est aussi *le donné* et ce dernier est une notion d'une grande ambivalence. Il est le réel qui, en occupant une portion de l'espace, arrête mon regard et empêche ma progres-

9. Cf. M. VETÖ, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 87 sq.

10. VALÉRY, *Analecta* CVIII-CIX.

sion. Il est également ce qui était déjà là auparavant. Or ce qui était déjà là auparavant et que j'ai découvert ou trouvé au cours de ma pérégrination est ce que je n'ai pas secrété, construit ou appelé moi-même à l'existence mais qui se trouve en dehors de la sphère de ma spontanéité. Vu de cette perspective, le donné se confond avec l'extérieur, il partage sa condition de neutralité froide et inanimée. Si toutefois on veut insister sur une dramatisation de cette catégorie, il revêt alors les couleurs sombres de la nécessité implacable qui barre l'horizon devant le pour-soi itinérant. Cependant le donné, par son essence même de se trouver déjà là, se prête également à une autre interprétation. Il est déjà là et il dure grâce à son poids, grâce à son volume, il se présente comme une base solide, un foyer stable sur lequel on peut se rabattre en cas de danger. Donc le donné que le moi discerne comme le fond de l'espace rayonne de familiarité et exhale une chaleur. Et précisément, c'est son aspect familier, rassurant, stable, qui nous permet de croire que l'extériorité, le monde extérieur, donné, n'est pas que du non-moi, qu'il a un fond propre actif et qu'il participe à la constitution des sphères du pour-soi.

Jusqu'alors on insistait quasi-exclusivement sur le rôle de la liberté dans l'auto-différenciation du moi, sur la médiation de soi par soi-même. Or on n'est pas médiatisé seulement par soi-même, on est également médiatisé par quelque chose d'autre que soi. Dans l'auto-différenciation, la liberté surmonte victorieusement la séparation et la séparation elle-même est ce qui n'est pas soi-même dans le moi. Toutefois, il importe de comprendre que ce qui se trouve entre le moi et le moi n'est pas seulement de la matière passive mais aussi un authentique facteur de médiation. La séparation n'impose pas seulement au moi la tâche d'unification mais elle l'aide aussi à accomplir cette tâche. Le terme de l'auto-différenciation est l'établissement de l'intériorité mais l'intériorité est activement médiatisée par l'extériorité. Nous appelons extériorité tout ce qui n'est pas pour-soi dans le moi et nous ne pensons pas que cette extériorité, surtout une fois qu'elle est apparue comme *le donné*, soit une simple inertie au cœur du moi, nous voyons plutôt en elle la gravité propre à l'existence substantielle du moi, à sa condition de synthèse de soi durable. Dans cette conception, la notion de l'extériorité, enrichie de celle du donné, se dédouble pour accueillir, à côté de l'espace, le temps. L'altérité qui médiatise la synthèse élémentaire du pour-soi se manifeste dans des choses autres que moi et dans des hommes autres que moi. L'intériorité que je suis se trouve médiatisée par des extériorités «pures», qui sont les choses données, et par les extériorités qui ne sont extérieures que pour moi: les personnes données. La tâche qui nous incombe, c'est d'indiquer comment ces deux sortes d'extériorité accomplissent leur œuvre médiatrice et comment le refus de les reconnaître dans leur autonomie retombe sur le moi en le ravageant jusqu'à ce qui lui est le plus propre. L'extériorité physique, matérielle, constitutive du pour-soi commande *la piété*; l'extériorité humaine, essentielle à la

personne, exige la *patience*. Et c'est à travers les bouleversements qu'entraînent dans notre monde contemporain la mort de la piété et la fin de la patience que le respect à l'égard des réalités extérieures données se révélera comme la condition de notre propre existence de pour-soi.

La piété est une attitude de respect et de vénération à l'égard d'une réalité extérieure donnée, chose ou personne. La piété naturelle des peuples s'adresse au monde qui les entoure: aux forêts et aux rivières, aux rochers et aux arbres. Les êtres naturels s'imposent à notre vénération pieuse. Notre existence, elle, est éphémère, sujette à toutes les contingences; par contre, la présence massive, le caractère durable des choses naturelles représentent la stabilité et la sécurité elles-mêmes. En s'éveillant du sommeil de la petite enfance, l'homme trouve les choses naturelles déjà là. Elles le précédaient apparemment et cette ancienneté est à l'origine du respect qu'elles commandent. La durabilité, c'est-à-dire l'âge, inspire le pieux respect et ce n'est pas un hasard que piété et conservatisme fassent fréquemment bon ménage. Ce qui est déjà là, déjà là depuis longtemps, est vénérable, il mérite donc de survivre, d'être conservé et on finit par identifier l'ancienneté avec la valeur elle-même. Il se trouve cependant ici une dangereuse équivoque. Si on ne respectait un être que parce qu'il est là depuis longtemps, alors la piété et la vénération iraient à la facticité du donné, au fait brut qu'il se trouve là. Or précisément, la piété ne s'adresse jamais à une chose morte, mais à une réalité qu'elle conçoit obscurément comme porteuse d'âme. Si une chose ancienne et durable, une chose stable, appelle la piété, ce n'est pas parce qu'elle se trouve jetée-là et demeure par inertie, mais plutôt parce que la durée est le signe d'une synthèse de soi puissante, d'une magnifique autonomie. Si les choses demeurent, c'est-à-dire restent elles-mêmes, c'est parce que leur principe — qu'on l'appelle idée, forme, sens, qu'importe — est d'une autarcie remarquable. Demeurer, c'est demeurer soi-même et si le *même* dénote dans la personne la synthèse spécifique du pour-soi, à la vue des choses stables, on conclura à une synthèse analogue. Être le même signifie être soi et être soi veut dire demeurer soi-même dans le temps, vivre son concept<sup>11</sup> et la vénération qu'on éprouve au contact d'une chose qui a réussi à durer si longtemps, est la marque surtout de l'admiration devant la puissance de son concept. Ce qui est vénérable dans une longue existence ce n'est pas la quantité des moments qui s'additionnent en elle, mais la vigueur de la synthèse qui unifie autant de richesses hétérogènes en une seule et même vie. Ce n'est guère la durée elle-même qui se trouve respectée mais le principe qui fait durer et qui se trouve conçu inévitablement à l'image d'un sujet. La piété des

---

11. Cf. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon. Schriften III*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 428.



peuples investit d'âme l'univers tout entier: les arbres et les bois chantent, les rochers rêvent et les vents transportent des messages. Autrement dit: l'âme pieuse reconnaît d'une manière tellement intégrale la réalité authentique du monde extérieur donné qu'elle ne cesse de lui attribuer de la vie et de l'intelligence.

Toutefois, la description de la piété ne doit pas s'arrêter avec la découverte de l'autonomie de l'univers. Il ne s'agit pas simplement de concéder son autarcie à l'univers mais aussi et surtout de discerner les liens qui relient le monde familier donné au pour-soi, liens qui s'expliquent précisément par l'indépendance respective des êtres qu'ils relient entre eux. La piété n'est pas un simple constat théorique du sens propre des réalités matérielles mais la réalisation passionnante et passionnée d'une solidarité, d'une co-appartenance des choses et des hommes. Il s'agit ici d'un respect religieux et qui se trouve rapproché de la vertu naturelle de la religion. Or être religieux signifie «être relié à...», donc je ne vénère pas un autre simplement parce qu'il est digne de respect mais aussi parce qu'il m'est relié, et en le respectant, je contribue indirectement à ma propre conservation. La piété n'est pas seulement l'acceptation généreuse et gratuite de la réalité d'un être extérieur, elle est également la reconnaissance — au sens fort du terme — de ma dépendance à son égard. Il ne s'agit pas ici de l'attitude condescendante d'un agent sûr de soi devant des êtres fragiles et précaires, mais de la contribution active de quelqu'un, qui dépend du monde extérieur pour sa propre sécurité. La piété est une corroboration, une acceptation active de la coexistence pacifique entre les êtres de ce monde: c'est en les laissant ou plutôt en les faisant être, qu'ils me laissent et me font vivre à mon tour. C'est dans la mesure même où je contribue à faire durer l'ordre du monde que je contribue à me faire durer, partie intégrale de cet ordre.

Dans cette acception du terme, la piété a comme objet propre *la chose*, et la sphère propre des choses est la *nature*. La nature est le donné par excellence<sup>12</sup>. Les hommes primitifs, les *Naturvölker*, vivent au milieu de la nature et vivent *de* la nature. Ils s'en servent, ils s'en nourrissent, ils s'en enrichissent, mais ils n'adoptent guère une attitude hostile à son égard. À vrai dire, l'homme primitif et celui des civilisations antiques ne se démarquent guère de la nature, un véritable clivage ne s'institue qu'avec l'avènement du christianisme. Un clivage entre la nature et l'homme, qui recevra sa contrepartie à l'intérieur de l'homme lui-même par l'opposition entre le naturel et le surnaturel, entre la nature déchue et l'esprit. Avec l'élaboration d'une doctrine plus sévère, plus radicale du péché originel, surtout dans l'orthodoxie protestante, la nature n'est plus seulement «spoliée» mais aussi corrompue

12. Cf. ARIST., *Éthique à Nicomaque*, 1179 b.

d'une manière irréductible. Elle n'est plus capable de rien de bien par elle-même et la grâce divine opérant en elle doit improviser son œuvre de toutes pièces. La nature n'est que le lieu par excellence de l'opposition à la grâce, l'abri des puissances récalcitrantes et maléfiques de ce monde. Ou dans le meilleur des cas elle n'est qu'un donné sans signification et sans conséquence aucune, la sphère propre des choses indifférentes, semblables à ces *adiaphora* dont parlait Melancthon.

Cette vision privative de la nature trouve sa version «laïcisée» dans la doctrine de Fichte. Pour le philosophe allemand le moi est tout ou, plus exactement, il *doit* être tout. Mais sur la route de son accomplissement il trouve ce qui n'est pas lui-même: la nature en lui et en dehors de lui. Cette nature est baptisée non-moi. Le non-moi est l'écharde dans la chair du sujet, l'obstacle surgissant sans cesse devant son œuvre de spiritualisation. Sans doute, il n'est pas complètement privé de fin mais sa finalité n'est qu'extérieure. Le non-moi n'est pour ainsi dire que le tremplin à partir duquel le moi décolle de sa naturalité, le terrain d'exercice où il élimine ses rugosités natives, réduit inlassablement ses opacités<sup>13</sup>. La nature n'est que l'aiguillon de l'esprit et elle ne recèle de sens que par rapport au moi.

Quant aux romantiques, contemporains ou successeurs de Fichte, ils se plainquirent des dures condamnations qu'encourut la nature dans la *Doctrine de la Science* mais, s'ils ont prétendu abolir les cloisons étanches entre le monde et le moi, ce fut surtout pour mieux assimiler la nature au moi. Comme le dira plus tard Emerson: «la totalité de la nature est une image ou métaphore de l'esprit»<sup>14</sup>. Or la métaphore ne tire sa réalité que de l'être auquel elle se rapporte...

Le panthéisme et le panvitalisme romantiques reçoivent leur ultime élaboration spéculative dans le système de Hegel, philosophie qui apparaît pourtant plus respectueuse du donné que le fichtéisme. Ce dernier n'avait recours au donné qu'afin de l'employer comme matière première de l'agir du moi, il ne cessait de le réduire, de le domestiquer, de le soumettre. Mais précisément, en tant que chiffre d'une pesanteur contre laquelle le moi est appelé à une lutte incessante, la nature a réussi à conserver du moins son existence. Existence marginale sans doute, mais qui, tout en étant constamment repoussée plus loin dans des ténèbres extérieures, ne saurait jamais être éliminée complètement. Il en va autrement pour le *monisme* hégélien, qui n'est

13. FICHTE, *La destination de l'homme*, tr. J.-Chr. Goddard, Paris, Vrin, 1995, pp. 165 sq.

14. R. W. EMERSON, *The Early Lectures*, Boston, pp. 22 sq. Cf. «To every natural form, rock, fruit or flower, Even the loose stones that cover the highway, I gave a moral life: I saw them feel, Or linked them to some feeling... all that I beheld respired with inward meaning», W. GOODWIN, *The Prelude* III, p. 127.

pas une doctrine dualiste du devoir mais une logique absolue de l'Histoire. L'hégélianisme reconnaît le donné et ne l'expulse pas jusqu'aux confins ultimes de l'être, ne le traite jamais de simple obstacle. Il le célèbre plutôt comme une réalité mémorable et inépuisable. Néanmoins, il le renvoie à la sphère de l'esprit, par conséquent à l'intérieur de l'immanence humaine. Si le fichtéisme est une philosophie de la conquête, l'hégélianisme est alors une idéologie de colonisation. Le premier malmène le donné, mais, tout en le châtiant, tout en le brutalisant, tout en le baillonnant, il lui laisse l'existence. Le second s'adonne avec un détail méticuleux, avec une attention amoureuse à inventorier et à comprendre le donné, mais ne voit guère en lui que son patrimoine natif ou plutôt sa propre incarnation. Le fait même que la philosophie de l'histoire soit le point culminant de l'hégélianisme montre que ce dernier est l'avènement intégral de l'homme, de l'homme maître de son monde et qui n'admet aucune extériorité récalcitrante dans la nature, qui croit désormais pouvoir se passer du donné.

La résolution hégélienne de toute opposition entre le non-moi et le moi, la nature et l'esprit, ne fait qu'anticiper ou exprimer l'attitude des sociétés industrielles à l'égard de la nature. Elle traduit la velléité et la capacité de l'homme moderne à prendre en charge la nature, à la pénétrer et à la conformer à son image et à sa ressemblance. Et la crise écologique de nos temps n'est que la manifestation éclatante des ravages que provoque ce monisme triomphaliste dont la première et la plus parfaite consécration philosophique est le système de Hegel. La dialectique hégélienne est traduite dans le premier savoir-faire technique qui «ébranle» la nature, ébranlement qui à son tour «déstabilise» la société humaine. Le pouvoir humain de troubler la nature dans ses assises profondes, de la ramener à une docilité parfaite aux fins humaines, apparaît à première vue comme une victoire suprême des hommes sur la nature. La nature gît, inerte et malléable, devant l'homme qui l'utilise et l'exploite jusqu'en ses tréfonds et l'annihile graduellement. L'homme, ayant réussi à dompter la nature, à la réduire à une plasticité parfaite, croit pouvoir transformer l'univers tout entier en une «noosphère» intégrale. Or, pour spectaculaires qu'elles soient, ces victoires sont lourdes de dangers.

L'homme pense pouvoir se dispenser graduellement de toute extériorité indépendante et soumettre tout donné à l'emprise de son pour-soi actif. La piété à l'égard du donné cède la place à une volonté tenace de le dominer, et de le dominer du dedans en l'utilisant, en le pénétrant, en le réduisant à n'être qu'une fonction du sujet. Toutefois, l'hybris humaine, oublieuse de ses liens de dépendance par rapport au monde extérieur, provoque l'exercice d'une justice vengeresse immanente. La manipulation des choses de ce monde, cette transformation souveraine des essences par l'homme, amorce le procès conduisant à une éventuelle explosion de sa propre essence à la

suite d'une conflagration mondiale et, en attendant, à un niveau moins dramatique mais très réel, elle entraîne un dépérissement progressif des valeurs propres à la condition humaine.

La crise écologique consiste dans la détérioration de l'environnement naturel, dans la pollution de l'air et des eaux, dans les ruptures d'équilibre intervenues au sein des ensembles animaux ou végétaux. Elle implique également un appauvrissement du monde en matières premières, un épuisement des gisements minéraux, la diminution brusque, voire l'extinction de nombreuses espèces vivantes. Derrière cet éclatement de l'ordre de la terre se dessine la figure géante de *l'homo faber* qui, au lieu de se contenter d'utiliser les données de la terre, s'efforce toujours davantage de les modifier et transformer. Les choses de ce monde se divisent en naturelles et artificielles, et l'histoire moderne est un glissement accéléré à partir d'un environnement naturel vers un environnement artificiel. Au lieu d'être simplement coiffée par l'art, la nature se trouve rongée par lui. Le recours de plus en plus généralisé à des matières artificielles montre que l'homme est désormais en mesure de remplacer les fruits de la nature avec les produits de sa propre industrie. La nature n'a plus de secret devant l'homme et surtout l'homme peut faire avec elle ce qu'il veut. Elle est mise à nu devant lui et son dépouillement accuse les traits d'un véritable viol.

D'un point de vue proprement métaphysique le progrès technique de sociétés modernes peut apparaître comme une sorte de rechute. La nature dans sa merveilleuse organisation, dans sa diversité complexe, est la manifestation splendide de *l'information* (au sens aristotélicien). Or la progression technique la ramène fatalement vers son passé oublié de matérialité élémentaire. L'histoire de l'univers est pour ainsi dire l'information graduelle de la matière: dans la naissance des galaxies au niveau cosmique, dans l'évolution des espèces au niveau de notre propre planète. Quant à l'expansion industrielle, *elle* retourne l'aiguille de l'horloge et va en dépouillant la matière de son réseau de formes chèrement acquis. La nature, jusqu'alors respectée et vénérée, conçue comme une grande autonomie vivante, devient de plus en plus malléable: elle se rapproche, pour tout dire, de la condition de la *materia prima*. Et la matière première n'est pas à comprendre comme une simple potentialité neutre mais plutôt comme une puissance active de déstructuration, un instinct ontologique de destruction de formes, une hostilité violente à tout ordre. Cette puissance maléfique que les Anciens ont discernée cachée au sein de la matière, organisée et jugulée par la forme, l'homme moderne l'a pour ainsi dire réveillée et déchainée. Ce réveil progressif atteint son paroxysme dans la fission nucléaire, au cœur sans formes de la matière. L'annihilation de toute forme élémentaire se traduit par l'explosion nucléaire, signe avant-coureur d'une conflagration universelle.

Le refus de respecter l'essence immanente de la nature semble conduire le

monde humain vers sa propre destruction, mais cette même absence de respect pour le donné se retrouve monnayée dans les rapports inter-humains de la société contemporaine. On arrive à définir en termes quantitatifs et avec une précision quasi-scientifique la valeur d'un membre de la communauté en fonction de sa contribution à l'œuvre sociale de la production. Il s'agit ici d'une atteinte contre la dignité humaine, d'une dégradation qu'on ne cesse de dénoncer depuis les socialistes utopistes du XIX<sup>e</sup> siècle, mais avec l'apparition de la crise écologique on se trouve désormais en mesure de parfaire cette critique d'inspiration morale à un niveau plus métaphysique. La prise de conscience écologique nous représente la dégradation des choses, due au refus humain de reconnaître toute extériorité autonome, or ce phénomène est en rapport organique avec la dégradation des hommes que provoque le refus de respecter leur intériorité particulière. L'hégémonie croissante du donnant sur le donné, de l'intériorité sur l'extériorité, favorise apparemment l'éclosion de l'homme aux dépens des choses. Cependant la désubstantialisation progressive des êtres de la nature a sa contrepartie dans la dépersonnalisation croissante de l'homme. L'humanité s'est embarquée, dans la théorie comme dans la pratique, dans une course subjective qui rejette toute médiation extérieure, mais le résultat de cette exacerbation de l'intériorité du sujet mettra gravement en question l'existence même de relations interhumaines harmonieuses.

#### 4. Patience et impatience

Depuis peut-être une quarantaine d'années on entend une dénonciation toujours croissante, toujours amplifiée du gaspillage universel, car on gaspille les matières premières, on gaspille l'air et l'eau, on gaspille toutes les données de l'univers. Toutefois, ce gaspillage généralisé n'est que la pointe extrême de la gérance arbitraire à laquelle l'homme a soumis le monde et dont l'essence métaphysique est la valorisation toujours plus forte du temps humain aux dépens de l'extériorité spatiale des choses, du sujet donnant par rapport au donné en général.

Dans les civilisations primitives on n'apprécie guère le temps du travail, mais on estime hautement les choses données. On n'hésite pas à dépenser beaucoup de temps à produire très peu de choses, on investit énormément de temps pour récupérer des choses abîmées. Que les choses se trouvent appréciées davantage que le travail humain, cela s'explique surtout par la productivité très faible des sociétés pré-technologiques. N'empêche que l'attitude artisanale, «la piété de l'ouvrage bien fait», engendre la vertu merveilleuse de la *patience*. Celle-ci, comme le disait Saint Grégoire le Grand, «*radix et custos omnium virtutum*»<sup>15</sup>, est la vertu élémentaire des relations in-

15. SAINT GREGOIRE LE GRAND, *Hom. in Evang. XXV*. Migne PL LXXVI, col. 1261.

terhumaines, mais qu'on se contente pour le moment d'envisager en tant que patience à l'égard de l'œuvre, patience qu'on éprouve pour les choses.

Être patient dans le travail signifie: valoriser moins soi-même et davantage le monde. Je contemple le monde, je le vénère, je demeure immobile, prostré devant lui, je ne remarque guère le passage des moments, je ne me tourmente pas du temps que je perds. Avec l'avènement de la société industrielle cette attitude patiente fléchit et s'amenuise. La productivité humaine ne cesse de s'accroître: avec un investissement égal de temps on produit de plus en plus de choses, on accomplit infiniment plus, on devient incomparablement plus efficace. Et au terme de cette magnifique évolution nous attend le gaspillage intégral. Appareils ménagers, postes de télévision, meubles à peine usés jetés au bord de la rue, nourriture à trois quarts intacte livrée aux poubelles, des lumières électriques qui brûlent jour et nuit. La chose, le donné ne vaut plus rien en comparaison avec le sujet, le donnant. On se refuse à se livrer à des réparations car elles exigent du temps et le temps ainsi dépensé vaut bien davantage que l'objet récupéré et on n'estime guère l'objet que selon son coût de travail. Voilà la victoire finale du moi autonome sur l'univers du non-moi, voilà l'avènement complet de l'homme, devenu la mesure de toute chose. Protagoras est, enfin, justifié! Or Protagoras n'était qu'un sophiste! ... L'homme n'est guère la mesure de toute chose mais c'est bien plutôt la mesure quantitative extérieure de son agir qui devient le critère de toute valeur. L'homme producteur se trouve érigé en norme sociale unique mais lui, à son tour, n'est mesuré qu'en terme de son produit.

L'avènement de la société industrielle abolit toutes les particularités et toutes les traditions familiales ou régionales dans le travail. Avec l'universalisation des échanges commerciaux et l'abolition des frontières technologiques, un marché unique s'instaure à l'échelle de la planète, où le prix monétaire des marchandises et des services se détermine en fonction de ce que Marx appelle «le temps socialement nécessaire au travail». L'établissement du temps de la production comme mesure universelle, critère absolu de la valeur des choses annonce le moment où le slogan idéaliste: «le moi doit devenir toute chose», se réalise effectivement. On peut tout produire et le produit, qu'il soit fabriqué par la machine ou mûri par le soleil, ne se définit que par sa correspondance à telle ou telle fraction du «temps socialement nécessaire au travail», correspondance qui demeure elle-même en constante fluctuation à la suite des changements économiques et technologiques. Toutefois, cette extrême manipulation du monde, cette abolition de toute réalité et de toute extériorité autonomes a, pour contrepartie inévitable, une atteinte de plus en plus virulente à l'intégrité de l'homme, à sa particularité de personne. Ceci se voit à travers l'analyse du temps social du travail, mesure de toute valeur. D'une part, il nous apparaîtra, comme privé de toute signification immanente, d'autre part, il accusera d'une manière affligeante l'ab-

sence d'une temporalité personnelle, authentique.

C'est le travail humain qui mesure la valeur des choses produites mais c'est l'équivalence de son travail à une certaine quantité de choses qui détermine la valeur d'un homme, l'étendue de son droit à participer aux prestations sociales. La valeur d'un homme est mesurée en termes de choses qu'il fabrique mais ces choses elles-mêmes sont privées de sens et de valeur immanents. Êtres autonomes de la nature à l'origine, elles sont devenues des produits interchangeables qui ne se distinguent que selon les critères purement quantitatifs de leur coût de travail. Chaque chose de la nature relève d'une synthèse ontologique propre qui la fait durer, mais l'asservissement des choses à des rapports de production, définies en termes de temps socialement nécessaire au travail, soustrait ces choses à leur durée autonome pour les subsumer sous une durée extérieure, celle du sujet producteur. Or la durée du sujet producteur, engendrée par la synthèse propre au moi humain, n'a pas, elle non plus, de signification immanente et autonome. Elle est fonction de ces mêmes choses que pourtant elle vient de priver de leur autarcie. Les choses sont vidées de sens propre par le fait d'être assujetties au sujet producteur et ce dernier assiste impuissant à la fuite de *son* sens, provoquée par sa subordination aux produits. Il y a hémorragie de sens des deux côtés, du sens que tout le monde perd et que personne ne gagne. Le sujet travailleur est mesuré par ses propres produits sans valeur immanente, autant de «cristaux de la substance sociale commune» du travail humain<sup>16</sup>, autant de portions homogènes, et seulement quantitativement distinctes, du «temps de travail coagulé»<sup>17</sup>. Choses produites et sujets producteurs ont perdu tout contenu individuel, ils sont devenus des fractions indifférentes d'une masse abstraite et superficielle dont «l'âme» est le temps social du travail. Or ce temps lui-même n'est ni dans les choses, ni dans les personnes, il flotte, pour ainsi dire, dans une région irréelle. Il n'appartient à personne, il est sans vie et sans cachet particulier. Comment pourrait-il remplir les conditions d'une temporalité authentique? Les idéologues de notre société exaltent la supériorité du temps humain sur les choses extérieures et données, mais leurs panégyriques dissimulent une immense équivoque.

Pour les Anciens, et encore pour toute la philosophie classique, le temps fut surtout conçu comme un principe de privation, la source propre de l'irrationnel et du contingent, quelque chose qui ne peut pas s'empêcher d'écouler, donc qui ne possède pas en lui-même son principe. Avec le kantisme cependant le temps, forme universelle de la sensibilité, change de condition. Synthèse *a priori*, il est désormais maître de soi. À travers la doctrine du

16. MARX, *Le Capital I. Œuvres I*, Paris, Pléiade, 1965, p. 565.

17. MARX, *Critique de l'économie politique. Œuvres I*, p. 361.

schématisme transcendantal il devient, législateur des phénomènes, donc source de la rationalité conceptuelle de ce monde. Et dans l'hégélianisme le temps autonome, en vertu duquel le moi est maître du monde, devient principe de l'histoire, c'est-à-dire qu'il se concrétise et s'incarne. À ce moment une justification intégrale du temps devient possible. D'une part, le temps est autonome, il n'est plus un simple écoulement, mais une production de soi selon des règles pures, le principe d'une législation autonome. D'autre part, étant historique, sa puissance de législation a priori peut être assignée aux sujets particuliers. Le temps est le sentiment unique et incommunicable de la personnalité humaine et, en tant que temps historique, c'est dans son individuation même qu'il affirme son apriorité et reçoit l'investiture du concept. Toutefois cette vision hégélienne de l'universel concret, du temps particulier et créateur se trouve brouillée, et ensuite comme effacée, par la lecture marxienne du travail comme essence de l'histoire. Le temps historique se trouve identifié au temps de la production, il est le temps socialement nécessaire du travail. Or ce temps, qui est la temporalité propre à la société industrielle, a perdu les conquêtes mémorables que lui valurent les grandes philosophies idéalistes.

Le temps kantien était principe législateur par sa condition de médiateur attitré des catégories, mais le temps abstrait de la société industrielle ne porte que sur des relations quantitatives, il ne fait que décomposer une masse homogène et superficielle, opération dont même le mauvais boucher du *Phèdre* serait très capable... La législation *a priori* propre au temps consiste précisément dans son pouvoir de fonder des relations synthétiques, des rapports qui établissent des liens entre des réalités différentes, autonomes; par contre, la temporalité abstraite de la société moderne ne fait que se spécifier en des désignations quantitatives qui ne concernent pas des êtres à essence autonome. Le temps de l'économie moderne n'est pas ce temps organique dont parlait encore un Schelling<sup>18</sup>. Dépourvu de puissance conceptualisante *a priori*, il est également privé de toute individualité. Il n'est pas au-delà des temporalités individuelles, mais en deçà. Il n'est pas la magnifique synthèse kaléidoscopique de tous les temps personnels, mais une abstraction plate et figée, sans aucune autarcie. L'universalité du temps moderne n'est ni conceptuelle ni existentielle. Elle est tout: simplement le chiffre abstrait d'une chute dans le pur «aussi» hégélien ou plutôt un retour au flux d'Héraclite. L'aventure moderne du temps a mal tourné. Sa subjectivisation exacerbée a fini par abolir toute temporalité propre et le refus de toute extériorité, la concentration sans relâche sur le sujet créateur du temps, s'achève dans une fuite totale du temps. Autrement dit, s'instaure le règne de l'impatience.

---

18. SCHELLING, *Introduction historico-critique à la philosophie de la mythologie*, tr. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, 1998, p. 230.

Le caractère inhumain, dépersonnalisant, de la société industrielle est provoqué aussi bien que manifesté par l'absence de patience à l'égard du prochain et ici on a affaire à un procès qui n'épargne personne: ni les humbles chaînons de la machine sociale ni ceux qui prétendent gouverner la machine. La patience n'est pas prise ici dans son sens antique d'endurance et de force d'âme, mais plutôt dans son acception paulinienne: «*Caritas est patiens*» (I Co. 13, 4). La charité est l'amour du prochain et le prochain, autrui, vit, se manifeste, se sent et se crée selon son rythme particulier. Ce rythme, il ne le partage avec personne, il est le patrimoine irréductible de chaque homme, la mélodie de son être propre. La temporalité personnelle est à l'origine de ses activités et de ses attitudes, elle détermine ses talents et ses ambitions, par conséquent sa contribution propre à l'œuvre humaine tout entière. Or le règne d'un temps social commun ne tient aucun compte de cette particularité, il impose des normes communes abstraites à la productivité propre de chacun et, par ce fait évalue les hommes en fonction de critères impersonnels. Au lieu de permettre à chacun de s'épanouir selon son propre rythme, on n'apprécie son activité que selon les abstractions de la productivité sociale, on l'astreint donc à une temporalité étrangère. Ou plus exactement: on l'assujettit à une temporalité qui n'en est pas vraiment une car «le temps socialement nécessaire au travail» n'exprime la particularité propre du travail de personne: temps par excellence des horloges d'usine, il n'est aucunement durée vécue. L'absence de tout égard aux particularités propres à des hommes différents et la nécessité où l'on se trouve de faire conformer autrui ou de se conformer soi-même à un temps abstrait engendre l'impatience. On s'énerve de toute particularité propre, susceptible de ralentir ou d'enrayer le travail productif, on veut en finir avec toute revendication de singularité irréductible aux exigences pragmatiques de rentabilité et d'efficacité. On ne veut pas prêter son attention, *son temps* à des actions qui ne contribuent pas directement ou qui ne contribuent pas suffisamment à l'univers homogène du temps social. On devient impatient à l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui. On manque de plus en plus de temps.

L'impatient est celui qui est toujours à court de temps et il ne s'agit pas ici d'un simple fait contingent et singulier. On n'est pas seulement impatient quand, dans une situation donnée, on se trouve empêché, retenu ou ralenti. On est impatient même en étant tout seul. On regarde nerveusement sa montre quand pourtant on n'a rien de particulier à faire. On se dépêche même quand sa hâte ne conduit à nul terme utile. L'impatient manque de temps et pourtant l'impatience n'est que le point culminant d'un procès dont l'essence, comme on l'a vu, est l'établissement de la temporalité humaine comme valeur suprême. Paradoxalement, la victoire de la temporalité autonome paraît se résoudre dans une pénurie généralisée de temps...

L'essence de toute évolution technologique et économique est l'émancipa-

tion de l'homme de sa dépendance native des choses, par conséquent l'avènement de la maîtrise intégrale sur son temps. Or au terme même de cette évolution triomphale il se trouve impatient, haletant, à court de temps. Le désir de devenir maître unique de son temps conduit l'homme à adopter une attitude de plus en plus égocentrique à l'égard des choses et des autres humains mais ses efforts se solderont par un douloureux échec. Le temps dont il revendique si avidement, si violemment la domination, il réussira à l'enlever aux autres mais il ne saura vraiment le rendre sien. Priver autrui de sa temporalité propre ne signifie pas encore enrichir la nôtre avec elle. Précisément, la différence entre le temps commun et la temporalité est celle du quantitatif et du qualitatif. Les temporalités humaines ne sont pas autant de portions d'une masse homogène mais plutôt les chaînons individuels d'un réseau organique. Les temporalités humaines s'imbriquent les unes dans les autres et forment autant d'équilibres complexes et fragiles, par conséquent au lieu de renforcer ma temporalité, l'abolition de celle d'autrui entame plutôt la mienne, la menace et la lèse. La conservation du rythme propre de mon existence est fonction de la sauvegarde du système de tous les rythmes extérieurs. Conduite jusqu'à son terme logique, la domination de la temporalité souveraine du moi finit par la réduire au niveau du temps universellement commun, c'est-à-dire à une complète perte de soi. Le refus d'accepter sa dépendance d'autrui précipite l'homme dans la dépersonnalisation. On verra ceci plus clairement par le biais d'un dernier retour à la notion du donné.

La charité patiente dont parle l'Apôtre se manifeste plus particulièrement dans une attitude attentive et respectueuse à l'égard d'autrui. L'homme patient ne demande pas à son prochain un travail dont celui-ci n'est capable qu'au prix d'un effort démesuré, il ne fait pas presser le pas à son vieux compagnon de marche et il écoute avec une sympathie encourageante le candidat embarrassé à un examen difficile, même si ce dernier prend beaucoup plus de temps pour s'exprimer que l'étudiant moyen<sup>19</sup>. L'homme patient n'apprécie pas l'agir de son prochain selon des normes communes générales, d'un caractère trop fréquemment quantitatif car il sait pertinemment qu'en agissant de la sorte, il enfreindrait la sphère propre d'autrui, il risquerait de le blesser au cœur intime de son être. Évaluer autrui en de pareils termes impersonnels revient à le juger. Or si *l'Évangile* exhorte à ne jamais juger son prochain, c'est pour qu'on ne le considère jamais comme une réalité déjà, constituée, complétée, arrêtée à jamais, mais plutôt comme un être en constant jaillissement, d'un pouvoir de recommencement et de changement illimité. Évaluer un autre en fonction de la correspondance de son agir à

---

19. G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, Aubier, 1963, p. 50.

des fractions arithmétiques du temps commun de travail abaisse l'homme en un cristal social, dont la transparence ne manifeste guère un centre lumineux mais traduit plutôt l'absence d'un véritable noyau propre. Juger autrui c'est le traiter comme un donné et c'est précisément le moment où le sens légitime et le sens illégitime de cette notion se séparent.

Juger autrui, c'est le traiter comme un donné, à savoir comme un être dépourvu de tout pouvoir créateur et novateur, comme une chose qui n'a plus de secret devant nous et dont les réactions peuvent être calculées d'avance. Or il se peut que cet autre si bien compris, assimilé, intégré se révèle récalcitrant et se cabre devant la tâche imposée. Il se peut qu'il ne réagisse plus selon mon anticipation, qu'il se refuse d'offrir complaisamment sa contribution à mon travail, qu'il s'embarque sur un cours d'action que je ne comprends ou que je n'approuve pas et surtout qui va contrecarrer mes intentions, brouiller mes projets. Il se peut que la présence solide d'autrui devienne un obstacle irritant, une entrave à mon activité, bref qu'elle me rappelle, qu'après tout, je ne suis pas maître, absolu du monde! Le sentiment que j'éprouve à l'égard de cette écharde dans la chair de ma subjectivité autonome, cette tache noire dans la transparence raisonnable de mon monde est l'impatience. Or nous allons obtenir un éclairage additionnel sur ce phénomène paradoxal de notre temporalité en délaissant l'univers largement impersonnel des rapports de production en faveur de la sphère plus intime de la famille.

Les trois catégories essentielles de membres d'une famille sont les parents, les enfants et les conjoints. Ce sont les parents qui mettent d'habitude notre patience à la plus dure épreuve. Les enfants, eux aussi, provoquent fréquemment, mais à un degré moins virulent, notre exaspération et c'est le conjoint qui, du moins en principe, devrait être la cause de la moindre irritation. L'impatience mûrit et ensuite explose si on se trouve en face de quelque chose qu'on n'a pas posé soi-même, qu'on ne saurait intégrer dans son propre circuit et dont on est incapable de se débarrasser. Mon conjoint, je l'ai choisi et s'il devient insupportable, c'est précisément en fonction des traits que je n'ai pas choisis ou que je ne veux plus avoir choisis. Mes enfants, peut-être, je ne les ai pas désirés avec une volonté intégrale mais ce fut tout de même moi qui les ai engendrés et les flambées de mon exaspération se trouvent mitigées par la conviction d'avoir conservé malgré tout une certaine influence sur leur développement et leur maturation. Or les parents, je ne les ai pas choisis moi-même. Je les ai trouvés autour de moi au moment de m'éveiller du sommeil de la petite enfance. Leur présence est pesante et je n'ai aucune prise sur elle. Dépourvus de toute flexibilité, incrustés dans leur routine, les parents sont autant d'obstacles, autant de centres d'irritation dans une vie que nous jugeons déjà suffisamment compliquée et difficile. Inutiles désormais à notre épanouissement, apparemment inaptes à tout

échange enrichissant, ils sont du ballast. Et l'unique sens du ballast, sa vocation même, c'est d'être lâché au bon moment...

Une personne ou une chose m'irrite, m'exaspère, m'impatiente dans la mesure même où elle ne veut pas se plier aux exigences de ma téléologie, où, catégorie donnée, elle se soustrait à mon pouvoir de donation de sens. Autrement dit: réalité donnée au moi, elle ne veut pas se soumettre à la fiction qui veut que ce soit le moi qui l'ait donnée... C'est le sens même du donné qui est en cause ici, du donné ayant subi un glissement de signification dénaturant au cours des siècles derniers. Pour les civilisations pré-technologiques, comme pour le sens commun «retardataire» d'aujourd'hui, *donné* se rapporte à un être qui se trouve autour ou devant moi, sans contribution aucune de ma part, donc qui relève d'une causalité qui m'échappe. Or, en vertu de l'héritage de la philosophie idéaliste, l'idéologie de l'époque industrielle renverse cette lecture primitive de la notion et «récupère» le donné pour le moi. Originellement le donné est quelque chose dont le sens échappe à mon esprit et qui, par conséquent, me renvoie au-delà de soi pour sa signification. Ce renvoi paraît me demander un effort de dépassement de soi: le sens n'est pas accessible, il n'est pas à portée de main, il ne se trouve pas dans ma proximité, par conséquent je dois procéder à des voyages lointains, je dois explorer des horizons inconnus pour le découvrir. Toutefois, depuis la prise à la lettre idéaliste de la doctrine de la réminiscence, c'est une conclusion diamétralement opposée qu'on tire de l'apparente opacité du donné immédiat. La présence massive du donné ne renvoie plus à une extériorité substantielle et autonome, mais élargit plutôt la sphère de la puissance donatrice de sens du pour-soi. Du fait qu'une chose ne rentre pas immédiatement dans ma téléologie je conclus qu'elle est dépourvue de sens immanent, sens que moi seul je saurais lui communiquer, en l'intégrant dans mon circuit. Originellement le donné dénotait l'autonomie d'une réalité extérieure, maintenant il désigne une potentialité pure, sans aucune articulation, une inertie sujette à toute manipulation. Néanmoins, les tentatives pour instaurer une noosphère intégrale échouent et l'impatience exaspérée de l'homme est surtout, un aveu d'impuissance. La crise écologique fait apparaître la résistance des choses à leur assimilation à de purs «artéfacts» et la crise aux divers niveaux des rapports interhumains indique la présence des obstacles insurmontables que rencontre toute velléité d'établir un régime de temporalité productrice, pure et autonome. L'invocation du meurtre du père trahit le désespoir où se trouve acculé un monde sans patience. Incapable d'intégrer le donateur de sa vie dans son propre circuit de donnant, il ne lui reste qu'à s'en débarrasser en l'annihilant... Comme le pillage des matières témoigne de la volonté de l'homme de dissoudre la nature en lui-même, le meurtre du père n'est que l'aboutissement logique des efforts pour se passer de l'histoire. Dans les deux cas il s'agit d'un refus de l'extériorité donnée: de l'extériorité spatiale des

choses ou de l'extériorité temporelle des personnes.

La non-reconnaissance de l'autonomie du donné est fonction du désir du pour-soi de s'emparer de ce donné et de se l'assujettir. C'est une attitude d'ordre pratique qui est à la base de l'attitude théorique vidant les choses extérieures de leur sens propre. Cette évacuation de sens est une erreur théorique mais qui se révèle surtout au niveau pratique car nous payons chèrement cette erreur dans la pratique! C'est pour cela d'ailleurs que les conséquences d'ordre pratique du refus de l'autonomie du donné nous paraissent «prouver» éloquemment le rôle constitutif de l'extériorité pour le moi. À première vue on croit se trouver en face d'une démonstration indirecte: on conclut à une vérité d'ordre théorique à partir de faits d'ordre pratique. Or cette procédure n'est qu'apparemment indirecte. La condition complémentaire de l'extérieur et de l'intérieur relève de l'ordre pratique. Elle est fonction d'une reconnaissance qui ne s'opère que si elle est vraiment voulue et qui se traduit, qui se déploie dans des activités pratiques, concrètes. Les crises provoquées par le dépérissement de la piété et de la patience sont la démonstration la plus directe qui soit de l'appartenance organique du donné extérieur à la vie propre du pour-soi, sujet théorique *et* pratique.

M. VETÖ  
(Paris)

## Ο ΣΕΒΑΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΚΑΡΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΜΙΑ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

### Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ σύγχρονη φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Κάντ καὶ ἐφεξῆς ἀποτελεῖ ἐν πολλοῖς στοχασμὸ καὶ περισυλλογὴ γιὰ τὸν χρόνον. Ὁ χρόνος εἶναι ἡ οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ὑποκειμενικότητος, χάρις στὸν χρόνον ξεδιπλώνεται τὸ ἐγὼ καὶ δημιουργεῖ ἱστορία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὁ χῶρος – στὸν βαθμὸ ποὺ συμβολίζει καὶ ἀρθρώνει τὴν ἐξωτερικότητα – ἀποτιμᾶται ἀρνητικᾶ. Ὡστόσο, αὐτὴ ἡ ὀπτικὴ εἶναι μεροληπτικὴ καὶ ὁ χῶρος πρέπει νὰ ἀποκατασταθεῖ, καί, μαζὶ μὲ αὐτόν, ἡ ἐξωτερικότητα καὶ τὸ δοθέν. Αὐτὴ ἡ ἀπολογητικὴ ἐπαναπροσέγγιση τῆς ἐξωτερικότητος ἔχει δύο κύρια πεδία: τὸ ἓνα ἀφορᾷ στὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν στὴ φύση, τὸ ἄλλο στὰ ἀνθρώπινα ὄντα αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Ἡ χρονο-κεντρικὴ θέαση τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας ἐμπεριέχει τὴν περιφρόνηση γιὰ τὰ πράγματα, γιὰ τὸ δοθέν. Τὸ δοθέν δὲν πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς κάτι τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ διορθωθεῖ, ἢ νὰ προστατευθεῖ: ἡ ἀξία του ὑπολογίζεται μὲ βάση τὸν κοινωνικὸν χρόνον ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν παραγωγή του ἢ γιὰ τὴν ἀντικατάστασή του, δηλαδὴ ὅταν δὲν ἔχει πλέ-

ον αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἀξία. Μία παράλληλη ὀπτική κυριαρχεῖ στὴν ἀποτίμηση τῶν ἀνθρώπινων ὄντων: ἀποκτοῦν νόημα ἐφόσον ἐνσωματώνονται στὸ δικό μας μεμονωμένο σύστημα χρονικότητας. Οἱ δύο αὐτὲς συνέπειες τῆς κυριαρχίας τοῦ χρόνου ἐναντίον τοῦ χώρου πρέπει νὰ ἀναθεωρηθοῦν μὲ τὴν ἐπανεξέταση τῆς ἀντίληψῆς μας γιὰ τὴν ἐξωτερικότητα. Τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ποὺ συγκροτοῦν τὸ πεδίο τοῦ δοθέντος, πρέπει νὰ γίνουν ἀντιληπτὰ ὡς ἔχοντα μιὰ ἐντελῶς ξεχωριστὴ ὄντολογικὴ σύνθεση, ἢ ὅποια τὰ καθιστᾷ ὑπάρχοντα, ὑφιστάμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ ταυτοχρόνως συμμετέχοντα στὴ δική μας ὑπαρξὴ καὶ ὑπόσταση. Πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζονται μὲ *σεβασμό*: ἢ ἀπόσταση ποὺ μᾶς χωρίζει ἀπὸ αὐτὰ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς τὸ ἔδαφος τῆς φροντίδας καὶ τοῦ σεβασμοῦ ποὺ τοὺς ὀφείλουμε. Μιὰ ἀνάλογη ἀναγνώριση καὶ ἀποδοχὴ τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὰ ἄλλα ἀνθρώπινα ὄντα θὰ σήμαινε ὅτι, ἀντὶ νὰ τὰ κρίνουμε ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς χρονικότητάς μας, ἀναγνωρίζουμε σὲ αὐτὰ μιὰ δική τους, ξεχωριστὴ χρονικότητα. Ἡ ἀναγνώριση αὐτὴ προϋποθέτει καρτερικὴ ὑπομονή. Ὁ σεβασμὸς καὶ ἡ καρτερικότητα εἶναι δύο οὐσιώδεις ἀρετές, οἱ ὁποῖες εὐνοοῦνται ἀπὸ μιὰ νέα ἀνάγνωση τῆς ἐξωτερικότητας, συνιστοῦν δὲ τὴν ἠθικὴ ἐρμηνεία τῆς μεταφυσικῆς ἀποκατάστασης τοῦ χώρου.

Miklos VETŐ  
(μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)