

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

EXTRAIT

*A Maxime Engel
pour ses
JP*

LIBRAIRIE ARMAND COLIN

108, Boulevard Saint-Michel - PARIS (5^e)

116 - 135 (1960)

De l'Erreur

« Comment ce qui n'est pas peut-il paraître ? » On connaît l'antique énoncé du problème de l'erreur, que suggère le « Sophiste » de Platon. La formule reste frappante par sa concision, sa justesse apparemment irréplicable, surtout par son air de paradoxe. L'erreur, si telle est son essence — le *paraître* de ce qui *n'est pas* — est d'une étrangeté qui d'avance s'annonce irréductible. Elle est pourtant un fait : nous nous trompons. Et comme elle paraît bien consister à prendre pour quelque chose qui est quelque chose qui n'est pas, et que, d'autre part, cette méprise n'est jamais gratuite, mais toujours comme imposée, le soupçon est inéluctable qu'il s'agit bien là d'une intrusion dans le domaine de l'être de « ce qui n'est pas »... Et sans doute est-ce là un défi au bon sens même le plus accueillant. Cependant, les diverses théories proposées en vue d'une *solution* du paradoxe semblent avoir opéré tout au plus un transport des difficultés : en fin de débat, la formule platonicienne, vainement contournée ou émoussée, se redresse toujours à nouveau dans son abrupte netteté. — Mais peut-être après tout, est-ce là une impression purement personnelle. Peut-être le paradoxe est-il factice, sorti d'un jeu verbal ou d'un leurre de l'imagination. Et, dans ce cas, il y aurait une erreur première à poser en de tels termes un problème de l'erreur, à susciter, sous l'évocation d'un non-étant qui paraît, un fantôme dont par la suite on ne se débarrasserait plus ; et cela suffirait à expliquer que le problème fût insoluble. S'agit-il donc d'un pseudo-problème qu'un retour à la saine ingénuité dissiperait ? Ou s'agit-il d'un problème proprement dit, d'une difficulté tenant à la nature des choses, mais aussi qui peut, en principe, se réduire par un examen positif de celles-ci, par la découverte, par exemple, de lois spéciales régissant leur présentation ? Ou enfin s'agirait-il tout de même d'une véritable énigme, qui ni ne se dissipe comme une question mal posée, ni ne se résout comme un *problème*, mais qui tout au plus pourra se dissoudre, ou s'apaiser, par un certain comportement de sagesse ou de religion ? — Pour y voir un peu clair, reprenons une analyse bien des fois faite déjà, quittes à redire bien des choses que l'école a rendues élémentaires.

L'erreur, comme son contraire la vérité (plus exactement : la *connaissance*), est toujours un *jugement*, qui *dit*, qui *pose* que quelque chose *est*,

quelle que soit d'ailleurs l'exacte nature de ce *dire*. — Ce « est » marque que le jugement se rapporte lui-même à autre chose que lui-même, précisément à *ce qui est*. — Il s'y rapporte en s'y prétendant « conforme », et par là *vrai*. — (L'imprécision du terme « conforme » n'empêche pas qu'il ne soit d'abord indispensable.) Il est spontanément au moins admis que cette conformité est nécessaire pour qu'il y ait vérité, et que la non-conformité est suffisante pour qu'il y ait erreur. —

Il est important surtout de relever que ce qui est est au-delà du jugement aussi en ce sens qu'il n'*implique* pas, par lui-même, ni la vérité, ni la fausseté (l'erronéité) du jugement. Ni la vérité ne saurait s'établir nécessairement, aller de soi, ni l'erreur. L'une ne va jamais sans la possibilité de l'autre. Or, l'erreur irait de soi, si le jugement devait porter sur une réalité proprement transcendante, à laquelle serait aussitôt non-conforme toute représentation qui pourrait m'en être suggérée. Et la vérité irait de soi, si le jugement n'avait qu'à porter sur une réalité donnée immédiatement, s'il était une simple constatation. — Ce réel auquel le jugement se rapporte spontanément n'est donc ni transcendant ni donné immédiatement. Cela n'exclut pas que ce qu'on appelle le Réel tout court soit réellement transcendant, ni, non plus, qu'il consiste en données immédiates ; mais alors, dans le premier cas, cette transcendance comme telle doit être reconnaissable, et donc n'être pas transcendante elle-même, et, dans le second, cette immédiateté doit être méconnaissable, n'être pas elle-même donnée immédiatement. D'avance, le sujet n'est ni un médium livré sans défense, ni un miroir tout juste conscient de ce qui passe sur lui. Remarquons, expressément, que puisque juger n'est pas constater, le « est », qui marque le jugement, ne désigne rien de proprement constatable, rien qui puisse faire partie du *contenu* d'un « état de choses », ou figurer dans sa description.

Puis — et en liaison avec ce qui précède — la vérité et l'erreur doivent pouvoir se reconnaître pour ce qu'elles sont, vérité ou erreur. Tout jugement, en effet, se prétend vrai, et cette prétention, sous peine d'être absurde, doit exprimer quelque *expérience* de cette vérité, peu importe encore que cette expérience doive elle-même pouvoir être illusoire. Or cela veut dire qu'un critère du vrai et du faux est spontanément admis. Lequel ? Il n'y en a qu'un, en définitive, l'évidence. Il n'y a nul dogmatisme à déclarer cela ; car cette déclaration exprime simplement ce que nous *voulons* dire « en posant une proposition comme vraie ». « J'éprouve qu'elle est vraie » se ramène toujours à un « je vois qu'il en est ainsi ». Malgré les incertitudes ultérieures du terme évidence, et quel que soit, peut-être, le défaut interne de l'évidence même, ce critère est indispensable. Tout autre critère l'impliquerait, car il faudrait toujours *voir* s'il est satisfait ou non. Parce qu'il est fondé dans la notion même de la vérité, le critère qu'est l'évidence est aussitôt, en principe, nécessaire et suffisant.

Cette suffisance au moins extrinsèque de l'évidence dispense à son tour d'envisager la vérité comme la conformité à un réel transcendant, proprement extérieur. Ainsi, au « ce qui est » peut se substituer « ce qui est évident ». « Ce qui est évident » doit cependant rester quelque chose à quoi le jugement se rapporte comme à autre chose que lui-même, et, notamment, ne pas *impliquer* la vérité. L'évident n'est donc pas « immédiat ». On pressent que c'est dans la non-immédiateté de l'évident que se trouvent les difficultés foncières de l'évidence, et, donc, de la notion même de vérité.

La nécessité interne, pour tout jugement, d'être l'expression d'une expérience d'évidence congédie comme n'étant, strictement, ni vraies ni fausses, les assertions faites en dehors d'une telle épreuve, alors même qu'elles se trouveraient conformes, ou non, aux faits. Juger vrai n'est pas tomber juste, se tromper n'est pas manquer un but visé au hasard. La vérification d'un jugement ne peut donc jamais consister à rapprocher du dehors un fait et une assertion. Il faut que la valeur du jugement se reconnaisse sans sortir des conditions mêmes dans lesquelles le jugement est porté. Cependant, d'après ce qui a été dit, cette reconnaissance ne peut non plus être strictement immédiate : ce qui se reconnaît immédiatement comme faux ne pourrait sans absurdité se poser comme vrai ; on parlerait contre sa conscience ; on se contredirait immédiatement, en un mensonge absurde dont nous ne pourrions être dupe ; l'erreur ne pourrait pas naître. Et ce qui se reconnaît immédiatement comme vrai s'imposerait de soi, et la *prétention* exprimée par le jugement, et qui en est l'essence, le « est », perdrait sa signification — incertaine, sans doute encore, mais spécifique. De nouveau, nous sommes renvoyés à la notion d'une présence qui n'est pourtant pas immédiate. —

Le jugement, parce qu'il doit exprimer une expérience d'évidence, doit pouvoir se préfacier par « Je vois que », et ce « Je vois que » doit signifier plus qu'une simple constatation. Dans ce « Je vois » doit résider la prétention essentielle au jugement. Ce qui est posé par le « est », c'est tout premièrement ce « Je vois ». L'« état de choses » posé par le jugement est posé comme « vu », « étant vu », présent comme l'objet d'une « vision », qui, encore une fois, n'est pas simple constatation. Et comme le « est », ainsi le « est vu », qui s'y substitue, ne peut consister en une propriété faisant partie du *contenu* d'un état de choses. Ce contenu est neutre à l'égard de son « être vu », ou « n'être pas vu ». La différence ne peut être que de modalité. C'est par les modes de sa présence que la même chose, la même, par ailleurs, est l'objet soit d'une conscience qui est dans la vérité — parce qu'elle « voit » effectivement — soit d'une conscience erronée, qui ne « voit » pas.

Serrons encore : si c'est le « Je vois » du jugement qui est, lui, vrai ou faux, si c'est de sa vérité ou fausseté que dépend la valeur du jugement, et si cette vérité ou fausseté doit se reconnaître par le sujet *même*, alors,

il n'y a pas d'autre issue, il faut qu'en jugeant je sache si ce que je juge est vrai ou faux. C'est en définitive à sa conformité à un tel savoir que la vérité doit se reconnaître, et à la non-conformité, l'erreur. Il faut que je sache si je vois ou non, et c'est vers le critère, le « discriminant », qu'est ce savoir que se dépouille celui de l'évidence. Être dans la Vérité, c'est juger selon ce savoir ; être dans l'erreur, c'est parler contre lui. Mais n'est-ce pas là se contredire, absurdement ? Et n'avons-nous pas dit que si l'erreur est cela, elle ne pourra même pas naître ?

Il est vrai : si cette reconnaissance (de la valeur de notre jugement, de notre « Je vois ») était immédiate, l'erreur ne serait pas possible et la vérité non plus, puisqu'elle irait de soi. Mais comment peut-elle n'être pas immédiate ? Car rien qu'à différer le moment de cette reconnaissance par rapport à celui où se fait le jugement, on risque de sortir des conditions, de la situation, dans lesquelles celui-ci se fait, et de compromettre cette interférence entre le jugement posé et le jugement jugé, qui est exigée pour que le critère de l'évidence s'applique strictement. Retombe-t-on donc dans une immédiateté qui empêche l'erreur à la base ? Tout revient à savoir si une telle immédiateté est, ou non, impliquée par l'intimité qui lie forcément le *je* qui juge et le *je* qui sait. Si cette intimité se ramène à une identité stricte, formelle, la réponse est oui, et l'erreur — et la vérité — s'en vont. Si non — et à moins d'être contraints à la conclusion contraire sans issue possible, nous supposons que ces termes ont un *sens*, l'intimité en question n'est pas une identité formelle, bien que, pour sûr, les deux « je » n'admettent pas non plus entre eux une distinction qui les *séparerait*.

Le « je » qui juge doit ne pas pouvoir se réduire au « je » qui sait. D'autre part, il ne s'y rapportera pas non plus comme à une autorité extérieure, située en deçà de lui : un tel retranchement du savoir le mettrait hors du circuit *dans* lequel la conscience doit éprouver sa conformité ou non-conformité avec le savoir — qui est le *sien*. Mais c'est donc qu'il s'agit d'une conformité ou non-conformité du sujet à lui-même. La possibilité même de la vérité et de l'erreur (le fait que ces notions ont un sens) implique donc la possibilité pour le sujet et caractéristique de lui, de n'être pas identique à soi, la possibilité donc qu'il se contredise sans par là s'annuler. Il doit être comme suspendu entre un être soi-même et un n'être pas soi-même, sans que cependant cette suspension puisse lui conférer une suffisance — en quelque sorte hylétique — dans l'indétermination : car cela risquerait de ruiner la distinction entre l'identité et la non-identité comme telles, en mettant le sujet comme à égale distance des deux. — Ainsi ni le sujet n'est-il nécessairement identique à soi, c'est-à-dire dans la vérité, de sorte qu'à être dans l'erreur il s'annulerait comme s'annule une stricte contradiction formelle, ni ne peut-il pour ainsi dire impassiblement assister à l'une et à l'autre, être conscience de son être-dans-la-vérité, ou de son être dans l'erreur. De conscience

de l'erreur, il ne peut absolument y en avoir. S'il y a erreur, c'est que l'« intentionnalité » (marquée par le « de ») peut se perdre, devenir inactuelle, sans que cependant la conscience y meure. Le sujet doit subsister dans l'erreur — il ne peut y avoir d'erreur totalement inconsciente — et cependant y être enlisé comme dans un sien *état* non tenu à distance.

Le sujet suspendu entre l'identité et la non-identité à soi, cette situation est vertigineuse. Précisément, le vertige a pour trame nue une situation où un terme central, comprenant sous lui un ensemble de termes de type inférieur, est, lui-même, aussi l'un de ceux-ci. C'est la situation — celle du Tout qui est aussi l'un de ses éléments, qui produit les fameux paradoxes logico-mathématiques. Elle est le plus nue dans l'auto-réflexivité — suffisamment représentée par le mot « Moi » qui signifie une intentionnelle totalité absolue *astreinte* à l'un des éléments qu'elle vise à comprendre tous, centralement... Mais, avant de poursuivre cela, il faut revenir sur l'analyse qui y a abouti, la reprendre de façon plus concrète, afin de la rendre plus convaincante.

La recherche de la Vérité — et il est remarquable que la Vérité soit d'abord l'objet d'une recherche et d'une volonté de quitter une erreur antérieure —, cette recherche est souvent confondue avec celle de la Science, qui pourtant s'oppose spécifiquement non à l'erreur, mais à l'ignorance. Pour nettement dégager le problème de l'erreur, il importe de montrer que Vérité et Science n'interfèrent pas, qu'à parler strictement, il n'y a pas *d'erreur* sur le plan de celle-ci.

La Science — l'ensemble des informations sur ce qu'il y a — s'obtient essentiellement par une *perception*, qui présuppose l'avènement d'un ensemble de conditions (organes, milieu luminifère, bonnes présentations, etc.) que leur matérialité, leur historicité, situe *dans* le monde même qui, par elles, par l'avènement de ces conditions au sein de lui-même, devient perceptible : la perceptibilité des choses ne leur advient pas de dehors ; elle est, bien que contingente, une structure déterminée des choses mêmes. Cela exclut que la perception les saisisse jamais telles qu'elles sont dans n'importe lequel de leurs états possibles, ou dans ce qui, en elles, resterait invariant quel que soit l'état revêtu, qu'elle les surprenne dans leur éventuel « en soi » hylétique. Mais cela n'exclut pas qu'on puisse les percevoir telles qu'elles sont « elles-mêmes », à condition que cet « être lui-même » du monde puisse se concevoir comme une sorte d'*acte* dont l'émergence, hors de la *puissance* qu'est l'en-soi, reste contingente. — La perception du monde, à la seule exception, *peut-être*, du *pur* « je pense » qui animerait le regard percevant, appartient ainsi au monde, fait partie de son histoire. Le travail de la perception — en vue de percevoir plus et mieux (l'abolition des écrans, l'aménagement des bonnes présentations, etc.) — est l'œuvre non d'un sujet détaché du monde, mais d'un fragment du monde même et qui travaille à lui faire produire les conditions, tout objectives, de sa perceptibilité. Or ce travail implique

qu'à celui qui s'y livre les conditions sous lesquelles les choses se présentaient d'abord, ont paru insuffisantes. Ce qui lui était donné, ne se donnait pas comme la chose même, mais comme la chose prise dans un état défectueux d'elle-même, comme l'absence de sa « bonne » manifestation, qu'il s'agit de faire émerger. L'invitation à la connaissance scientifique du monde se trouve ainsi dans le monde donné d'abord : c'est ce qui dispense de séparer les deux, de mettre, par exemple, à part l'un de l'autre un monde de qualités premières et un monde de qualités secondes. Le paradoxe d'un monde de qualités secondes fondant la connaissance d'un monde vrai d'où ces qualités seraient exclues comme illusions, ce paradoxe est factice. De même s'abolit le dualisme séparant le sujet engagé dans la perception — dite sensible —, et le sujet copernicien capable, par un survol intellectuel, de reconnaître la relativité des données sensibles. — Ceci pour dire que les *sens* ne sont pas trompeurs, que le monde de la perception immédiate ne saurait s'opposer comme le monde de l'erreur au monde de vérité que représenterait la Science. Le monde immédiatement perçu s'ouvre sur celui de la Science, et ne se donne pas pour celui-ci.

Mais à quoi tiennent alors ces « erreurs » communes dites « de perception », qui nous font prendre quelque chose pour autre chose qu'il n'est pas, et se *montre* n'être pas, dans une expérience ultérieure, qui dément un jugement qui pourtant paraissait vrai « évidemment ». La tour que maintenant, pour m'en être approché, je sais être carrée, tout à l'heure je la jugeais ronde, et incontestablement elle paraissait être ronde. Elle n'était pas seulement ronde d'apparence, ainsi que tout en *étant* carrée, elle doit paraître selon des lois objectives, mais elle paraissait « être » ronde, c'est-à-dire destinée à se montrer telle dans sa « bonne » présentation, à « bonne » distance.

« Destinée à se montrer » telle : il y a en cela quelque flottement. Si le jugement « elle est ronde » fut en fait une anticipation de ce que la chose serait dans sa « bonne » présentation, alors il était une hypothèse, et une hypothèse n'est pas prouvée erronée du seul fait qu'elle est démentie par la suite (« il est probable que p » est parfaitement compatible avec « — p »). Car il se pouvait que cette hypothèse fût la meilleure qu'on pouvait proposer alors, la plus raisonnable, la plus scientifique. L'erreur que notre jugement a pu renfermer se retrouve alors dans tout « jugement empirique », plus, dans le *principe* de la connaissance empirique : qu'il faut juger des choses en définitive selon l'apparence donnée. Cette erreur, si c'en est une, doit se commettre, car, dans la plus large mesure, notre connaissance positive ne s'augmente que par de tels démentis. L'expérience acquise est, de fait, une suite d'attentes raisonnablement conçues et que la suite a démenties, erronées, donc, si l'on veut, mais dont alors l'erronéité retombe sur les choses. Que celles-ci soient autres qu'il n'était raisonnable de croire, cela traduit une altérité qui est la leur, leur propre

complication, leur imprévisibilité objective. Faut-il alors parler d'erreur encore ? Il s'agirait tout au plus d'une erreur purement subie : plutôt que de nous tromper, nous sommes alors trompés, trompés comme par quelqu'un que nous avons toutes les raisons de croire notre ami. Et à cette erreur manque ce qui est un trait essentiel de l'erreur, le *se tromper*, qui — nous y reviendrons — fait de l'erreur une *faute*.

Mais notre jugement était-il une hypothèse ? Une hypothèse se fait dans l'attente de la bonne présentation, que donc l'on sait n'être pas encore réalisée. Mais j'ai pu prendre les conditions d'alors pour celles qui assurent la bonne présentation. Mon erreur résidait donc en cela ? Comment cependant la conscience que j'ai maintenant d'être dans les bonnes conditions peut-elle prévaloir contre celle, la même, que j'avais tout à l'heure ? Pourquoi la tour carrée de maintenant l'emporterait-elle sur la tour ronde de tout à l'heure, si la raison qui me fait poser l'une est la *même* qui me faisait poser l'autre ? De fait, s'il y a de la raison à admettre que chacune de ces présentations est autonome, la préférence ne se justifie pas : les apparences sont alors équivalentes. Et peut-être le décalage qu'il y a entre « maintenant » et « tout à l'heure » suffirait-il déjà à interdire leur interférence, et à faire concevoir la chose comme le lieu de perspectives complémentaires, dont aucune ne peut interdire l'autre : la tour alors *est* carrée, vue de près, et *est* ronde, vue de loin. La différence entre les perspectives serait, de nouveau, imputable à la chose, non au sujet, à la chose même dont la structure est, peut-être, affectée d'un pluralisme radical. — Un privilège reviendrait sans doute à la perspective actuellement présente, mais comme ce privilège se distribue complémentaiement, il ne saurait assurer à aucune perspective une vérité exclusive : que la tour maintenant apparaisse carrée n'est donc pas une raison suffisante pour m'autoriser à juger que tout à l'heure je me trompais : cette appréciation peut, elle au contraire, être erronée, comme conférant au présent un privilège qui ne lui est pas dû.

Tant, donc, que les raisons sont les mêmes qui ont fait porter l'un et l'autre jugement, la valeur de ces jugements est la même, même si par la suite l'un est démenti, l'autre confirmé. Le démenti est tout au plus l'occasion de me faire reconnaître une erreur qui *était* une erreur même si l'expérience ultérieure l'eût confirmée. Si j'accepte maintenant que la tour n'est pas ronde, ce ne peut pas être, strictement, parce que je perçois maintenant qu'elle ne l'est pas, mais parce que je dois reconnaître que tout à l'heure je ne la voyais pas telle, quoi que je prétendisse, ou que ce que, alors, je voyais, ce n'était pas que la tour fût ronde : « Erreur que j'aurais pu, et dû, éviter, sans, donc, quitter aucunement l'apparence donnée. Où donc réside exactement l'erreur, si le contenu de l'apparence doit pouvoir être le même dans l'erreur et dans la vérité, si celles-ci sont essentiellement du côté du sujet jugeant qu'il « voit » ? Il se suggère qu'elle consiste à passer précipitamment de l'apparence

effectivement donnée à ce qu'elle semble annoncer comme un « être » au delà d'elle.... De toute façon nous rejoignons ce qu'on avait dit plus haut : la différence est modale, elle est dans les modes, dans les deux modes, selon l'un ou l'autre desquels un même présent peut être présent, d'après l'une ou l'autre des attitudes que je peux prendre à son égard. Quelles sont-elles ? Inattention et attention, précipitation et réflexion, intention directe et suspension — ἐποχή —, que ces termes recouvrent-ils en définitive ?

En disant que l'erreur et la vérité traduisent deux attitudes du sujet à l'égard d'un donné dont le contenu est invariant à l'égard de l'un et de l'autre, que le vrai et le faux ne se prouvent pas tels par une consultation des faits, nous acceptons franchement qu'il s'agisse là d'une distinction nullement « positive », mais « métaphysique », c'est-à-dire qui se rapporte à ce qui est en tant qu'il est — *quel* qu'il soit. Or la notion d'un pur « ce qui est » a un sens par, et uniquement par, l'expérience qu'a de lui-même un sujet d'être sujet *purement* ; de n'être pas entièrement *tel* sujet, entièrement désignable par un nom, ou un ensemble de dates, qui le situeraient discernablement parmi le monde (comme *tel* de ses éléments). Le sujet nu s'éprouve être cela même que désigne le *prédicament égocentrique*, le terme « moi-ici-maintenant », qui précisément n'est pas entièrement remplaçable par des dates ou un nom propre. L'irréductible résidu qui fait de ce terme un terme « métaphysique » se prouve le plus simplement par le fait qu'alors que « Je ne pense pas » est contradictoire, la proposition « Descartes ne pense pas » ne l'est pas, pas même pour Descartes, et quel que soit, naturellement, le nom qu'on mettrait à la place de « Descartes ». Désigné par le « moi-ici-maintenant » *nu*, le sujet — chaque sujet — n'est pas discernable dans-le-monde, et *par là* capable de situer *dans* le monde, dans un monde *public*, l'individu déterminé qu'il est par ailleurs, et dont il peut écrire l'histoire à la troisième personne. Remarquons, entre parenthèses, que cette indiscernabilité des sujets à l'égard du monde n'exclut pas, à elle seule, que chacun soit pourvu d'une individualité « formelle » ; mais de toute façon celle-ci serait irréparable sur le plan du monde ; le chiffre particulier selon lequel elle présenterait le monde à chacun ne s'inscrit pas *dans* ce monde. — Indiscernables entre eux, mettant ce qui les *distingue* sur le compte du monde, du monde public, les sujets sont, chacun pour soi-même, le sujet — le sujet qui est comme l'origine, au sens mathématique, d'un espace qui est la surface tot'le du monde. Sans doute chacun s'éprouve-t-il autre que *tous* les autres, mais cette solitude, qu'il y a dans tout ce qui, proprement, *s'éprouve* (au lieu de se « percevoir »), ne me *distingue* pas, discernablement. Cette solitude est celle de *chacun*, elle tient au sujet comme tel, à ce que, tout en étant l'origine du monde, il n'en est pas le centre (supposons, pour nous aider de l'imagination, que l'espace dont je suis l'origine, soit une surface de sphère). Il y a, en effet, dans le sujet,

en tant que sujet, une référence comme à un Centre qui, lui, serait proprement universel, le foyer d'un Tout sans aucune restriction. Le sujet se réfère à ce Centre comme à ce qu'il n'est pas, bien qu'il soit l'Origine d'où se comprend toute la surface. Si son indiscernabilité lui livre un monde public, ce monde, même donné dans les conditions les meilleures, n'est pas un monde qu'il comprendrait comme à partir de son centre, qu'il « survolerait ». Que le sujet ne soit pas le centre, c'est là la marque pour lui de sa subjectivité, qui est *altérité*, — *déréliction comme en marge du monde, solitude, radicale contingence pure* (pure, parce que non-traduisible en termes intramondains) ; et cette excentricité du sujet entraîne que le monde qui lui est donné est un monde d'apparence et non d'être. Là, dans ce qui est « la situation métaphysique », doit se trouver le lieu de la vérité et de l'erreur, doit se prouver vraie ou fausse la prétention exprimée par le « Je vois », par le jugement, que le sujet profère non pas occasionnellement, mais *toujours*, au sens où Leibniz disait que l'âme pense « toujours ».

L'analyse d'une erreur « commune » (l'exemple de la tour) avait suggéré que l'erreur consiste à dépasser « précipitamment » l'apparence — effectivement donnée — pour un être situé au delà d'elle. Or le principe de l'Apparence — opposée à l'Être — est la Subjectivité. On est ainsi amené à proposer que l'Erreur, c'est la Subjectivité oubliée, la vérité, la Subjectivité reconnue. Suivons cette idée. L'erreur est l'oubli, la vérité la reconnaissance de « soi ». Et comme l'erreur est première, la vérité étant à rechercher, cet oubli de soi est naturel, lourd de toute l'inertie de la Nature : inconscience et qui s'ignore ou tend à s'ignorer, non celle que nous nous sentons aux moments d'une fatigue, et dont nous tenons compte. Oubli, et qui s'oublie, de la subjectivité dans ce qu'elle a de restrictif, l'erreur est une illusion d'intégrité : l'illusion d'être ce qu'en tant que sujet je ne suis pas : absolu, libre, capable d'un survol absolu, désincarné. — Le « Je vois » spontanément proféré doit être l'expression de cette illusion, qui refoule le savoir que j'ai de ma finitude, de mon astriction à un point de vue, un corps, un destin non choisi. Par le « Je vois » je me pose comme étant actuellement ce que je serais dans l'intégrité de ce que je conçois comme mon essence, comme un sujet absolument survolant.

La précipitation inhérente à cette position est le refoulement de ce qui dément cette prétention d'intégrité. Elle est l'allure *naturelle* d'un sujet qui, par *inertie*, est refoulement de soi, par inertie, non par une mauvaise foi qui présuppose une possession antérieure de la Vérité. Ce mouvement tend à s'annuler par là-même qu'il *se fait*, car en se *faisant*, il tend à abolir la possibilité de se mettre en évidence : ce que je « suis », plutôt que de l'« avoir », au sens où l'on dit que je « suis », plutôt que d'« avoir », mon corps, mon œil, qui regarde, ma voix qui parle, le saut dans lequel je me projette, cela ne peut pas être un objet ; aussi la

précipitation me fait-elle « être » ainsi ce que je ne veux pas reconnaître, me le fait être non certes par un acte qui l'assumerait, mais, au contraire, par un engagement aveugle *dans* cela, et qui ainsi *dévore* ce qu'il se fait être, engagement qui est donc réellement la répudiation, le refus de ce dans quoi il se lance, mais un refus qui se nie en se faisant, et présente le visage de l'ingénuité. (C'est de cette frénésie cachée sous un masque d'ingénuité que nous vivons naturellement, dévorant une existence qui serait comme une tache sur la nappe du monde.) — La précipitation consiste en particulier à exercer un regard tel que par lui disparaîtrait, comme par une mise entre parenthèses aussitôt oubliée, ce que j'avais gêne à reconnaître : cela doit devenir introuvable dans le champ de ce regard, qui contiendrait tout ce qu'il y aurait un sens à reconnaître, aussi introuvable que, précisément, le regard lui-même : on défie de l'y trouver, comme Hume défiait qu'on trouvât le « moi » parmi les sensa-seuls constatables.

Ce refoulement, la subjectivité oubliée, est la condition première de toute doctrine qui limite le domaine de l'être à ce qui pourrait se présenter sous forme, strictement, d'objet : ce qui est d'abord la présupposition, et le plan, du positivisme (aussi du positivisme des essences, ou noématique) ; ce plan se constitue par le refoulement de la noësis, refoulement qui reste légitime tant qu'il est « de méthode » et a pour visée de défaire la confusion de l'historique et du logique, mais qui est l'erreur à l'état pur quand, aveuglément, il poursuit son propre anéantissement définitif, pour se muer, alors, en réalisme. Alors s'oublie l'acte auquel ce plan doit son avènement, ce plan s'annule comme plan défini, et n'est plus que ce qu'est l'air, ou l'espace, d'après les conceptions naïves : un milieu nul, qui à cause de sa nullité est là toujours, « de soi », le seul par stricte nécessité logique, et dans lequel les objets deviennent des réalités subsistant dans un en-soi ponctuel qui les isole les unes des autres. L'objectivité que conférait aux données effectives un regard qui ensuite s'oublie, apparaît comme leur appartenant par elles-mêmes, comme n'étant pas faite, mais constatée — par un regard qui se poserait du dehors sur ces « choses », ou ces faits, dont l'en-soi « irait de soi ». — Ce plan est en toute rigueur celui de la Logique (analytique) qui se veut absolument autonome et se défend donc contre la réflexion métalogue. (Peut-être les fameux paradoxes que la Logique a dû considérer malgré elle, doivent-ils leur irritante difficulté au projet de les résoudre *sur* le plan dont précisément ils paraissent mettre en question la suffisance absolue.) — La pensée, en un mot, s'oublie dans ce qu'elle fait, s'oublie comme subjectivité *dans* un monde dont cet oubli fait l'ensemble total de « ce qu'il y a », de sorte qu'elle-même n'y est plus rien.

Cet oubli de soi est déjà le propre de ce qui doit strictement s'appeler le « regard ». (« Regarder » et « voir » s'opposent, on y reviendra.) Le « regard » à lui seul suscite le réalisme du sens commun, dont le positivisme réaliste est la forme épurée et systématique. —

Peut-on dire cependant que ce réalisme, issu de l'oubli du sujet par lui-même, ignore la notion de subjectivité ? Non, car précisément l'indépendance à l'égard du sujet que par le regard le sujet confère à ce qui est donné, sépare le regard et la chose par une distance qui réintroduit le problème de la connaissance sous une forme particulièrement aiguë. L'en-soi absolu du monde qui s'est constitué, en-soi qu'habite comme son lieu à elle, une pensée qui se prévaut d'objectivité, est, en effet, *séparé* de son apparence, qui ne peut donc plus faire accéder à cet « Être ». Et comme cette séparation est ce que le refoulement vise à obtenir, cette apparence *divorcée* n'est pas, en tant que telle, refoulée, mais plutôt expressément refusée, refusée, cela est significatif, comme « quelque chose de *subjectif* », l'import de ce terme étant nettement injurieux : et c'est la séparation du sensible et de l'intelligible, de l'intelligible seul « vrai » et du sensible soit dépourvu de sens, soit trompeur. Dès lors se consomme, la pensée réaliste retrouvant ses ancêtres d'Élée, et s'installant en un centre « intelligible » d'universelle objectivité, la rupture du sujet avec sa subjectivité, son aliénation à soi-même. Il accepte d'être « en fait » séparé de l'Être, pourvu qu'« en droit », et comme il aime dire, « en vérité », il soit là-bas, pourvu que sa subjectivité reste étrangère à son essence « véritable », constitutive de son « Moi » authentique qui est un « Moi Absolu » antérieur et supérieur à la moi-ité éprouvée qui, par ce qu'elle a de négatif, l'aliénerait à lui-même, — d'une aliénation désormais réduite. Il s'accepte donc aliéné à soi et sujet, pourvu que cette aliénation, cette subjectivité, lui soit infligée *du dehors*. Il exaspérera au besoin ce dualisme par ces mortifications de théorie ou de chair dont Sceptiques ou Gnostiques ont enseigné l'exercice ; d'affreux enlissements dans le sensible devaient leur prouver l'incorruptibilité de leur « vraie » essence. Il ira, s'il le faut, jusqu'au suicide pour se prouver — car tel est l'enjeu — l'absolue, et absolument inattaquable, intégrité de lui-même. Moins dramatiquement, le réalisme du sens commun prétend se prouver en faisant des choses des obstacles qui par leur résistance même me donneraient l'occasion de m'éprouver comme un moi libre. —

Ainsi l'oubli — précipité — du sujet par lui-même est l'oubli moins de la subjectivité tout court, que de la subjectivité en tant qu'elle serait mienne, mienne et non infligée (du dehors) : Mon fond, mon essence, est intact : Je suis l'Absolu, même dissimulée sous une apparence contraire qui « n'est qu'une apparence », une « pure apparence » que l'erreur consisterait à prendre pour le réel. Cette erreur serait déjouée par l'attention que je porte à ce que je suis authentiquement.

Si l'erreur — sous sa forme exemplaire — est cet Oubli de soi qui s'achève par la position de soi comme de l'Absolu et le défi jeté aux puissances trompeuses prétendument rassemblées dans la subjectivité et dans l'apparence, quels en sont les ingrédients ? D'abord, en quoi est-ce là une erreur ?

Se tromper, c'est toujours prendre l'apparent pour le réel. Mais le réel qu'est-ce ? Ce n'est assurément pas l'apparent au sens de τὸ δοκοῦν, le « semblant », das « Scheinbare », ni même « der Anschein » (qui nous fait dire : « Il y a apparence que... »). Ce n'est pas non plus ce qui apparaît en sortant comme d'une ombre, par la contingence intra-mondaine d'une émergence qui est un « zum Vorschein Kommen ». Mais c'est bien ce qui apparaît en se donnant au sujet qui purement reçoit, qui « voit », l'évident, das Erscheinende, qui couvre aussi bien ce qui est caché que ce qui présente une face lumineuse. C'est là ce qui est, en ce qu'il est défini comme tel selon ce que, par la réflexion, nous nous savons entendre par ce mot. Et l'apparent qu'il ne faut pas prendre pour le réel, c'est le réel au sens étymologique, la « chose » dans cette ensoi-té qui en fait un « absolu », ce que n'est jamais le donné effectivement « vu », de même que n'est jamais « absolue » — détachée — la vision effective, qui n'est donc pas le regard allant à l'objet du dehors. —

Le motif de l'erreur se révèle à ce que suggère le sens étymologique de *réel*. En allant droit à la chose, on va, dit-on, au roc, en délaissant les sables mouvants de l'apparence : le vrai est le solide, le parfait, comme le disent les formules éléatiques qui protègent l'erreur comme autant d'exorcismes manifestant la fonction obsécrante du langage, qui correspond à la fonction obsécrante du regard. La vérité résiderait dans la Perfection qu'est l'Identité à soi, la non-aliénation à soi, représentée par la classique Sphère, et dont le sujet, centre altéré en *origine* située à la surface, est l'antithèse. —

Il est « naturel » de concevoir le Vrai comme le Parfait solide, comme la « bonne Forme » stable et harmonieuse qui par mon installation en elle m'assurerait le repos, le repos propre à ma nature. On appelle naturellement l'aspect vrai d'une chose celui qui me promet la meilleure *prise* sur elle. Ma puissance, ressentie au repos que je me sens devant la chose enfin venue à ma disposition, est la mesure naturelle de ma connaissance. — Le sujet est hanté par ce qu'il doit y avoir pour qu'il puisse se sentir dans son repos. Même son action, son travail, qui est la réponse raisonnable au décalage entre ce qui est donné et ce qui est voulu, ne saurait s'accomplir qu'en cédant à la fascination d'une telle hantise, qui impose un refoulement de la lucidité. (Le vouloir lucide est stérile.) Le comportement régi par cette fascination est « mimétique » — expressif — de ce qui me hante, du « fantôme », comme dit Diderot en parlant de ce que les Grecs nommaient la μίμησις de l'acteur. C'est cette hantise qui induit ce qui proprement s'appelle la croyance, qui est la pensée « passionnée ». La croyance la plus générale, figurée par beaucoup de mythes, est que le monde est un lieu habitable par moi dans l'intégrité de ma nature d'homme.

Ce qui me travaille avec le plus d'insistance, c'est la hantise de l'intégrité de ce qu'il y a de plus mien en moi-même, de la volonté morale ;

la hantise de mon innocence. Il est bien connu que ce que nous refoulons le plus irrésistiblement, c'est ce qui nous fait *honte* de nous-mêmes. L'instinct le plus averti, alors, ce n'est pas de nous cacher ces actions comme telles, mais de les vider de ce qui les fait nôtres : on se livre moins aux amnésies du divertissement qu'à la postulation d'un monde tout objectif sur la scène duquel ma vie — « qui de toute façon n'est pas mienne, en ce que certes je ne l'ai pas choisie » — se dessine impersonnellement : elle n'est mienne que subie par moi, comme mon « démon », au sens goethéen, forme frappée qui évolue selon son inertie à elle, et dont me sépare une lucidité seule vraiment mienne par son impuissance même qui est celle d'un spectateur à part. Toute erreur, sans doute, ne frise pas comme celle-ci la mauvaise foi — qu'il y a peut-être à exploiter la distinction du subjectif et de l'individuel (intramondain), de manière à les séparer, afin de s'innocenter par une désincarnation. Mais dans toutes il y a comme une fuite naturelle devant soi-même, due à la honte qu'il y a à se sentir « soi » nuement, sans tégument protecteur. La subjectivité de l'apparence, ce qui, en elle, est irréductiblement à la première personne du singulier, est mien (par son « ici-maintenant » qui la présente, la fait « exister »), cela est aussitôt refoulé, délaissé pour son contenu impersonnel, qui devient alors une chose dont ce serait là l'apparence. — Le souci, décrit par Hegel, de se faire reconnaître, fût-ce par soi-seul, la « gloire » de soi que l'on poursuit toujours, sont, par leur inquiète violence déjà, les indices de l'énigmatique honte à être soi. C'est elle qui non seulement nous fait chanceler quand nous sommes seuls, mais compromet, à notre goût, nos actions et nos œuvres même les meilleures du fait qu'elles sont nôtres. Jusque dans la connaissance, cette « mauvaise conscience » fait que nos saisies les plus valables sont pour nous comme déparées par ce qui en fait des actes « subjectifs », « miens » ; nous ne voulons, en somme, que d'une science impersonnelle qui se fonde et progresse d'elle-même, sans le recours à cette évidence qui implique et ramène le sujet dans sa contingence, et surtout, sa privauté. Et quand j'invoque l'évidence, c'est essentiellement pour protester de mon effacement devant le fait, pour témoigner que je n'ai rien mis de mien dans les choses, auprès de l'objectivité formelle desquelles je cherche comme mon refuge, mon repos, ma justification. —

Cependant si le principe commun des erreurs paraît consister à prendre de l'exigé pour de l'évident, à substituer au monde « vu », mais comme un monde qui, lui, serait le monde « vu », celui que nous présentent ces exigences non-choisies qui sont notre nature, — cette confusion pourtant ne nous fait pas nécessairement croire que l'exigé se trouve réalisé « sous nos yeux ». Nous admettons plutôt que les apparences paraissent démentir la Réalité telle que, par la croyance, passionnément, nous la posons — comme si, dissimulée dans, ou derrière, les apparences, elle était d'autant mieux à l'abri. Et même elle ne paraît vraiment évidente

qu'absente ; présente « sous nos yeux », elle n'aurait qu'une réalité de « fait », due à un « heureux hasard », et nous pensons d'autant plus glorieusement que c'est contre le donné que nous pensons. — Si, dans la plupart des occasions, nous acceptons néanmoins d'être réfutés par les faits, ce n'est pas par respect pour l'évidence, mais pour « sauver » une exigence que nous regrettons alors d'avoir conçu trop étroitement, de telle manière surtout qu'elle était à la merci des faits : nous corrigeons alors cette conception, moins pour la mettre en accord avec les faits que pour qu'elle soit désormais à l'abri d'eux, rendue à sa seule évidence intrinsèque. Nous nous livrons alors à une adaptation, non à une conversion.

Toute erreur sans doute ne consiste pas expressément à se poser comme cet Absolu, ce en quoi consiste l'erreur exemplaire, dépouillée. Mais toute erreur est le refoulement de la situation donnée pour celle, supposée parfaite et dissimulée derrière, qui me ferait être dans mon repos, et que chaque fois propose ce que nous avons nommé la Hantise. L'objet de cette hantise est « le non-étant qui paraît » de la formule platonicienne. Qu'il y ait la Hantise, cela est aussi indubitable qu'énigmatique. Car tout, dans la vie — dans « le vivre », — se passe comme si quelque chose qui n'est pas (d'un être actuel), mais voudrait être, et qui pourtant ne pourrait soi-même se faire être, s'emparait d'une conscience libre, pour se faire être — par la « reconnaissance » qu'elle lui vouerait, en l'acceptant, par la Croyance, comme quelque chose d'évidemment présent, de « vu ». « Cela » — ce *ταλος* — contraindrait cette conscience, en lui faisant trouver son repos — son bonheur — dans cette adhésion seule, hors de laquelle il n'y aurait pour elle que désespoir : *Son* bonheur... : cette conscience serait amenée à croire que cette adhésion est une adhésion à elle-même, à ce qu'elle serait dans son authenticité, « vraiment », et « évidemment », car il importe que cette adhésion n'ait pas pour le sujet le caractère d'une adhésion volontaire, mais d'une intuition. — Les mythes de l'Inconscient, du Destin, de la Cause Finale, de la Volonté selon Schopenhauer, de la Ruse de la Raison disent quelque chose de tel, et on ne saurait leur reprocher d'être des mythes, s'il est vrai que l'Erreur est sous sa forme dépouillée, liée à l'ex-sistence de l'Être, à l'avènement, qui altère l'Être en lui-même, de la Subjectivité : il y a dans cet avènement comme une Histoire non-intramondaine, du contingent ontologique ; et c'est ce que seul le mythe peut représenter.

Cet Autre dont nous disons qu'il hante la conscience sous la forme du Parfait et qui n'est ni un *οὐκ ὄν* pur et simple, ni un *ὄν παντελῶς*, actuel, mais qui tend à être, est comme présent, s'indique, dans le monde et la vie donnés, par l'ouverture indéfinie par laquelle ils s'étendent au-delà de tout horizon (d'espace et de temps) ; et son ambiguïté est celle de cette ouverture qui, d'une part, est l'Univers se déployant à partir d'elle, et, d'autre part, et d'abord, la suggestion d'un Univers

actuellement réalisé, dont le monde donné ne serait que l'apparence dégradée, une « pure apparence » captive d'un « Ici-Maintenant » solip-siste. Fascinée par cet « au-delà réel », cet « Infini en acte », la conscience refoule dans l'oubli ce qui lui est donné et qui ne serait que pour moi, « que de façon purement apparente », cet Indéfini qui jamais ne me ferait sortir de moi et qui lui, par sa limitation radicale, serait l'Autre envahissant, bien qu'extérieur. —

L'erreur est, disions-nous, naturelle. — Elle l'est, parce que la Hantise est là d'abord. — Elle l'est au point qu'il faut, pour la réduire, une conversion de toute notre nature. Les adaptations, conseils de la raison mondaine, ne suffisent pas. — Il faut pourtant la réduire, car si elle est naturelle, inertielle, presque fatale, elle est pourtant ressentie comme une faute.

Fatale et fautive à la fois... Le nœud du problème se dessine, dans la jonction de ces deux attributs qui sont complémentaires entre eux, requis l'un et l'autre pour la description de la chose et tels qu'à faire valoir l'un, on relègue l'autre. L'erreur est une faute, et donc volontaire d'essence, et cependant une faute involontaire, une paradoxale action mienne et non-mienne, une liberté intérieurement captive. Cette captivité fatale va à l'encontre de la théorie purement volontariste de l'erreur, qui en fait un mensonge que devant de l'Insupportable on se ferait à soi-même, la fameuse « mauvaise foi », par laquelle voudrait s'abolir en croyance une conscience malgré elle, comme chez les héros de Racine, incorruptiblement lucide. — D'autre part, à la considérer comme involontaire et purement subie, l'erreur risque d'être un envoûtement dont je pourrais rejeter l'entière responsabilité sur un « Malin Génie », ou, plus sobrement, sur une réalité dans la composition de laquelle entrerait un $\mu\eta\ \delta\upsilon$ qui serait comme une « fausse-semblance » — une Scheinhaf-tigkeit — objective et qui donc pour moi ne se distinguerait pas de l'être, sinon lors d'une tardive et exceptionnelle déception, comme dans l'Œdipe-Roi! — L'erreur est fatale par la présence, qui me domine, d'une hantise que je n'ai pas choisie, et fautive, parce que je ne m'en dégage pas, pour rejoindre mon savoir secret, mais non nul.

Mais pourquoi aussi, se prend-on à se demander, voudrait-on s'en dégager ? Pourquoi —, puisque sans cette illusion, semble-t-il, je ne pourrais pas, parce que je ne voudrais plus, *vivre* ? Car il faut concéder que ce qui *directement* s'entend par « bonheur », a pour condition une illusion qui me donne le sentiment de l'intégrité foncière de moi-même ; et il apparaît que je ne puis pas sincèrement renoncer au bonheur. Pourtant je ne peux non plus consentir avec sincérité à ce que mon bonheur se doive à l'entretien d'une illusion. Ce projet n'a de sens que dans la mesure où mon bonheur dépendrait de certaine disposition d'une affectivité qui vivrait — bien qu' « en moi » — de sa vie propre, et que je pourrais apprivoiser par des leurres, comme je le ferais d'une bête ou d'un démon. L'erreur serait alors comme une drogue par laquelle, sans doute rai-

sonnablement, je n'hésiterais pas à enchanter, comme dit Platon, une âme -ψυαός, — pourvu, cependant, que ma lucidité en reste indemne. Car je ne peux tout simplement pas choisir d'être moi-même dans l'erreur, ni même d'en faire une vérité qui serait « ma » vérité. S'il n'est peut-être pas absurde, strictement, de vouloir faire le mal pour le mal, il est radicalement absurde de vouloir croire le faux pour le faux. Je peux tout au plus vouloir me tromper comme voulant l'impossible ou ce qui pour soi-même est absurde : mais une telle volonté n'obtiendrait jamais d'elle-même l'entière adhésion à un tel projet : il lui resterait de se stupéfier par des moyens de violence. Car la prétention exprimée par le « Je vois » d'être dans la Vérité reste absolument inabdicable, — bien qu'il y ait de l'énigme à ce que je ne puisse m'en défaire. Ainsi, alors même que la recherche du bonheur est cause de mon erreur, jamais elle n'en est le motif : je ne peux pas vouloir d'un bonheur dont la vérité serait le prix. Je ne suis jamais dans l'erreur que malgré moi. Et cependant cette captivité est une faute, et n'est donc jamais entièrement fermée sur elle-même.

Quel est donc le nœud du problème ?

Je prétends qu'est ce que, *secrètement*, je sais n'être pas. Je prétends que cela est parce que, presque fatalement, je veux que cela soit. Mais je ne dis pas que je veux que cela soit, mais que je vois que cela est.

Or cela implique que je ne suis pas libre de vouloir sans que ce que je veux se présente comme du « vu ». Vouloir, c'est fatalement se faire hanter par le voulu comme par une présence. Si je suis libre de me déprendre d'un vouloir, je ne le suis pas, une fois engagé dans lui, de maintenir à ce que je veux le statut d'un objet purement voulu.

Mais n'a-t-on pas dit que le pur vouloir était incapable d'engendrer l'erreur ? Mais c'est qu'on ne veut pas « à volonté » ; la velléité, même impatiente, n'est vouloir qu'en rencontrant une hantise, — ce qui est peut-être le sens du *Velle non discitur*. Ou donc le vouloir reste un vœu à vide, où il est happé par la hantise, qui le mue en croyance, en erreur. La seule Liberté — mais réelle parce que l'erreur est une faute, est de me déprendre d'un vouloir que je ne peux aucunement empêcher de faire surgir une-fausse-évidence. — Dès lors, si c'est par le vouloir que la hantise reçoit son caractère de (fausse) présence, c'est uniquement par une conversion de la volonté qu'elle peut le perdre : le non-vouloir qui déjoue la fascination, c'est le vouloir non sans doute, supprimé (car rien ne se réduit par une suppression ni par une simple abstention), mais commué en pure réceptivité, en puissance de consentement, dépris du charme numineux de la Valeur absolue. Ce qui est, ne se « voit » qu'accepté. Ce qui est su ne se sait que consenti. Rien ne se reconnaît que par cette reconnaissance qui est un assentiment. *Cognoscere est Agnoscere*. « Voir », c'est reconnaître (*anerkennen*) ce qui est, quel qu'il soit. L'évidence est l'indispensable illumination que reçoivent les choses par mon consente-

ment ; la liberté, et elle seule, de cette reconnaissance explique la non-immédiateté de l'évidence.

Par cette conversion, ce qui est, le monde donné, et surtout le sujet d'où il dépend pour sa non-perfection, se transmue, perd la négativité qu'il avait sous le charme de l'Absolu : Son imperfection n'est plus une Perfection antérieure niée, mais devient autonome, comme n'ayant plus rien « au-dessus » d'elle. Le donné, devenu l'évident, est l'être même se faisant dans un déploiement libre ; les apparences-phénomènes ne sont plus ni des *sensa* dépourvus de sens, muets et insulaires, ni les manifestations adventices et déformantes de « choses » antérieures, car c'est d'elles que le réel est fait ; la perspectivité de la vision, qui en fait un non-voir à l'égard de la vision en survol posée par le « Je vois » antérieur, devient la condition même du « voir » ; la subjectivité, assumée par moi qui accepte de me définir par elle, par une contingence qui n'est plus l'antithèse d'une absolue Perfection ontologique, n'est plus une privauté qui m'esseule : elle cesse donc d'être mienne, en ce sens-là, et passe, pour ainsi dire, du côté du monde auquel elle appartient comme sa façon d'être à lui : reconnue, la subjectivité est objectivée alors qu'en la répudiant aveuglément, je m'y attachais en fait ; je m'en détache en l'assumant comme mienne. Et comme c'est en définitive l'étant même qui est le sujet, la vérité est la reconnaissance de *ce qui est* par lui-même, reconnaissance qui amène l'immanence dans *ce qui est* de l'Être tel que le proposait une Notion d'abord séparée. — La Vérité met fin à la Preuve Ontologique qu'il y a dans toute erreur.

Ce qui me hantait ne devient pas, alors, un Néant. Cela, en effet, le confirmerait dans sa transcendance. La conversion ne saurait être une révolte. Car la révolte, qui est une précipitation, perpétue ce qu'elle nie. La croyance ne peut se dissoudre que par une sorte d'accueil de ce qui fascinait, ou même par une reconnaissance en quelque sorte ironique. Précisément parce qu'elle est naturelle, la croyance simplement refusée survivrait, comme un fantôme mal exorcisé, comme survit ce qui est tué. Les erreurs, comme les faux dieux, comme les Érinyes à la fin de l'Orestie, ne s'apaisent, ne deviennent inoffensives, que par le culte que leur rend une piété ironique : on les garde comme des inclinaisons inhérentes à une nature nôtre et par nous reconnue, et c'est parce qu'ainsi on les a, qu'on ne les « est » plus, qu'on n'est plus « dans » l'erreur. C'est par cette acceptation — nous disions ironique — du Parfait dont on s'est dépris que le Parfait devient immanent à la finitude consentie et, dès lors, ouverte. Cela signifie en fait que la vérité est jusqu'à l'erreur reconnue. Elle reconnaît le monde de l'erreur comme une apparence aussi objectivement fondée que l'est, pour le physicien, celle du bâton immergé qui paraît brisé, ou comme l'est, dans, et *selon*, la théorie de Copernic, le soleil tournant autour de la terre. Et de même que cette théorie n'est achevée en vérité que si les apparences qui semblent

la contredire, se déduisent d'elle, que si elle « sauve » les phénomènes, ainsi la Vérité tout court se doit de sauver le réalisme « erroné », en reconnaissant que le semblant d'un monde absolu est fondé dans ce qu'il y a en vérité, dans l'Apparence évidente, et, en définitive, que ce qu'il y a en vérité, c'est cette Apparence apparaissant comme si elle n'était que l'image d'un monde absolu. — Reconnue, la subjectivité doit *sembler* absente, comme elle le *serait* dans le monde réaliste (qui correspond au géocentrisme apparent) ; la subjectivité fonde, elle, l'apparence, le semblant, d'un monde qui se passerait d'elle pour subsister.

Mais la reconnaissance de l'Erreur par la vérité doit aller plus loin encore — et cela parce que l'avènement de la vérité, la « conversion », est presque mystérieusement contingent. — Jamais, on l'a dit, je ne suis averti de mon erreur « du dehors ». Car de ce qui contredirait l'Absolu qu'elle pose, l'erreur fait une confirmation, l'Absolu paraissant d'autant plus glorieusement évident, à la pensée « pure », que ce qu'il y a semble l'exclure davantage. De sorte que l'erreur est un monde presque totalement clos, et qu'il n'y a pas de chemin de l'erreur à la vérité, — au sens où on a pu dire que la Science se fait par ses échecs devant les faits qui « résistent ». L'erreur ne peut s'abolir que par une « occasion » — le terme étant pris dans sa technicité —, par l'irruption occasionnelle d'une *crise* qui impose le choix entre l'éveil et une persistance dans l'erreur qui est désormais une vie en fausseté.

Il est sans aucun doute essentiel à la Vérité qu'elle s'avoue la contingence de son avènement, et, par là, ce qu'il y a en elle de partiel, peut-être même de partial. C'est-à-dire : la Vérité consiste sans doute à ne rien mettre dans les choses, à les *laisser* être ce qu'elles sont, à permettre leur libre épanouissement qui est leur identité à elles-mêmes, — au lieu de les tenir accablées et comme arrêtées sous le regard de l'Absolu posé par l'erreur. Mais l'Erreur est là d'abord, et la conversion qui l'abolit est forcément un faire, une intervention qui forcément change quelque chose et donc « met » quelque chose dans ce qu'il y a —, alors même que par là les choses deviennent ce qu'elles sont par elles seules. La contingence de l'Identité-à-soi, le fait qu'elle a un avènement, fait de ce que les choses sont « en vérité » *un* de leurs états, et du « voir » *une* façon de connaître, au sens il est vrai où l'ensemble de tous les ensembles, sans rien perdre de son éminence, est encore *un* ensemble. Sans, donc, que cela autorise en rien à contester que la vérité soit la vérité, et l'Erreur l'Erreur, il n'en reste pas moins que la vérité doit reconnaître à l'Erreur une portée positive, dont elle, la vérité, est privée. S'il est vrai que la vérité comprend l'Erreur, en sauvant son contenu par une « *Aufhebung* » hégélienne, elle ne peut pas comprendre en elle la non-compréhension qu'est l'Erreur. L'« *Aufhebung* » la mieux réussie ne peut comprendre la forme inférieure dans son infériorité — dans cette opacité, cette fermeture, cette violence de refus ou de folie qui sont du réel aussi. *Le Jour*

qu'est la Vérité, tout en dominant indiscutablement la Nuit qu'est l'Erreur, reste donc, comme on dit en grammaire, « en parataxe » avec l'Erreur, et elle doit le reconnaître. A tout moment elle doit conjurer le risque qu'il y a pour elle à se muer en une thèse *défiant* une antithèse, qu'elle doit, au contraire, reconnaître dans sa captivité propre ; elle doit donc se faire synthèse — indéfiniment, car toute synthèse, toute prétention à réaliser la complémentarité réciproque des deux termes inférieurs, risque d'être « en parataxe » avec la disjonction entre ces termes. La Vérité, enfin, n'est rien qui puisse se posséder. C'est ce qui a fait dire qu'elle est silence, silencieuse fuite. — Et tout en étant univoquement distincte de l'erreur, elle est enlacée avec celle-ci dans un vertige étroit et interminable, un singulier dialogue qui ne vient jamais à bout, car, comme entre Socrate et Kalliklès, l'un des partenaires propose, l'autre toujours de nouveau refuse, le dialogue.

Et ce dialogue est aussi un dialogue *sur* la vérité et l'erreur, sur ce que signifient ces mots. Il y a, en effet, un paradoxal problème de la définition même du « Vrai », problème initial, mais que nous avons éludé au commencement, et, en effet, il ne se dégage qu'à la fin : *La définition du Vrai doit être vraie elle-même*. Sans doute en est-il ainsi de toute définition d'« essence », mais celles des autres ne sont pas affectées du paradoxe foncier qu'il y a en celle-ci et qui tient à ce que la Vérité est, comme l'Αγαθόν chez Platon, une essence bien à part. La définition du courage n'a pas à être courageuse, mais celle du vrai a à être vraie : elle doit être l'une des choses qui « participent » d'elles. La situation revient à celle d'une Lumière éclairant un monde dans lequel elle est advenue ; d'une pensée qui est encore l'un des objets qu'elle voudrait dominer tous ; du métalangage qui est encore un langage, — sans que d'ailleurs cette « dégradation » dérange l'hierarchie des types. Il résulte de cette situation qu'il n'y a pas de réflexion absolument neutre sur le sens même du terme de « Vérité », qu'il n'y a pas de définition du « vrai » qui ne nous engage pas déjà dans le jeu du « Vrai » et du « Faux ». Sans doute le Vrai ne peut-il se définir que par l'Évidence, mais le seul acte de le définir implique une réflexion qui est déjà en substance la conversion dont nous parlions, implique donc en fait déjà la rupture du charme antérieur où se propose une vérité de transcendance et d'éternité, la Vérité-perfection, plutôt que la vérité-évidence. De sorte que jusque dans sa définition *d'elle-même*, la Vérité doit reconnaître sa « partialité » — inéluctable, bien que justifiée. —

« Comment ce qui n'est pas peut-il paraître ? » S'il y a un *sens* à parler de « ce qui n'est pas », c'est que ce qui est, en tant que tel, est, dans sa structure, un Autre, chargé des attributs, d'abord tout négatifs, qui définissent la non-perfection ontologique : existence, subjectivité, inachèvement. Qu'il en soit ainsi, que ce qui est « existe », est énigmatique. Il est énigmatique ensuite que ce qui, alors, n'est pas, tout en ayant les

attributs de la perfection ontologique, se présente naturellement comme ce qui est « vraiment », condamnant ce qui est « de fait » à « n'être qu'une apparence », — une illusion. Et cela tient à ce que l'essentielle perfection se propose comme la Valeur : par là elle est hantise — fatalement muée en fausse évidence, de sorte que l'erreur ne se déjoue que grâce à la reprise, par le sujet, de sa liberté de vouloir, c'est-à-dire de disposer, lui, de la Valeur, de dissocier Valeur et Perfection. « *Apparere est desiderari* », de sorte que pour que paraisse ce qui est, pour qu'il y ait le voir, pour que *disparaisse* ce qui n'est pas, une conversion est nécessaire qui confine le vouloir dans le consentement, la reconnaissance-Anerkennung de ce qui est. Il y a à coup sûr quelque chose d'étrange, voire de déconcertant, à ce que la Vérité ne s'obtienne que par le consentement, c'est-à-dire par une attitude éthique définie, qu'il ne puisse y avoir de *connaissance* éthiquement neutre. (La *Science* l'est, mais aussi n'est-elle pas le lieu de la Vérité et de l'Erreur proprement dites.) Il est, dis-je, déconcertant que la Vérité ne se trouve pas dans la pure impassibilité ni dans la révolte qui donne à l'erreur son air de grandeur et de liberté. La Vérité est « partielle » ; mais cette « partialité » est inéluctable d'abord parce que l'erreur est en place d'abord, et ensuite parce que le sujet a à être dans la vérité pour vérifier la catégorique prétention qu'il y est, qu'il est dans la vérité. — Ainsi si le sujet est libre de se dégager de l'erreur, il ne l'est pas ni de ne pas savoir ce qu'il sait, ni de ne pas se prétendre dans la vérité (qui est conformité à ce savoir), ni de ne pas prendre pour l'objet de ce savoir l'objet de son vouloir, ni, enfin, de ne pas préférer, par inclination naturelle, le contraire de ce qui est et est su.

Telle, donc, semble être l'irritante complexité de l'Erreur, délimitée par ces cinq conditions, dont aucune n'est transparente par elle-même, mais qui sont nécessaires toutes pour composer le mythe de notre existence naturellement hantée, précipitée, impatientement oublieuse d'elle-même, et qui a pour mystérieux *devoir* de déjouer le charme qui la fait « vivre », et de substituer au « vivre » le « voir ». On pourra toujours dire, comme Voltaire, qu'un mystère ne fut jamais une explication. Mais même en Science, il n'est nullement sûr que la valeur d'une hypothèse, pourvu que par ailleurs elle contribue à sauver les phénomènes, soit annulée par son inintelligibilité intrinsèque. Et peut-être, ici, ne s'agit-il pas tant d'expliquer que plutôt d'accomplir. Peut-être le problème de l'erreur est-il en définitive un problème au vieux sens du mot, une « tâche », comme celui du Mal qui est d'abolir le Mal, non d'en expliquer l'Origine, qui est inexplicable, — la tâche, ici, de se détacher, par l'ironie d'un consentement.

JULES PRUSSEN.

