LIEUX THÉOLOGIQUES No 3

J.-L. MARION, G. LAFONT, C. E. O'NEILL, E. DUSSEL, Ph. SECRETAN, P.-J. LABARRIÈRE, A. CLAIR, C. CALAME, E. JÜNGEL, G.-Ph. WIDMER, P. GISEL.

Sous la direction de P. GISEL et Ph. SECRETAN.

ANALOGIE ET DIALECTIQUE

ESSAIS DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE

LABOR ET FIDES

PENSÉE ANALECTIQUE EN PHILOSOPHIE DE LA LIBÉRATION

Introduction méthodologique

Enrique Dussel, Mexico

Penser aujourd'hui une analectique implique que l'on considère préalablement comment la méthode dialectique domine l'horizon du monde et parvient à la com-préhension de l'être, dans la mesure où s'y énonce adéquatement la pensée essentielle ou l'Identité du concept en-soi et pour-soi comme Idée absolue (chez Hegel): « le penser qui pense la pensée ». L'analyse critique des enjeux de cette ontologie de l'Identité ou de la Totalité nous conduit inévitablement à la constatation d'une situation philosophique bornée par une Raison égologique qui, installée dans la clôture de son propre discours, se révèle incapable de transcender la sphère du « Même ». Il importe donc maintenant d'élargir le champ de notre réflexion en tracant des voies qui nous permettent de dépasser le stade philosophique de « la répétition », et d'accéder à des nouveaux horizons de pensée. Nous nous proposons ici de montrer comment, au-delà de la pensée dialectique-ontologique, au-delà de l'Identité de la fin de l'histoire, au-delà du Savoir absolu - extrême velleité, dont l'intention est d'atteindre à l'impossible —, il y a encore un moment anthropologique qui permet d'affirmer un domaine nouveau pour la pensée philosophique, métaphysique, éthique, ou « altérative ». Entre la pensée de la Totalité et la révélation positive de Dieu — qui serait le domaine de la parole théologique —, on doit décrire le statut de la révélation d'Autrui — révélation anthropologique par excellence —, ainsi que les conditions méthodologiques qui en rendent possible l'interprétation ¹. Dans cette optique, la philosophie ne serait donc pas condamnée à être une ontologie de l'Identité ou de la Totalité, ni non plus à se nier à la manière d'une pure théologie kierkegaardienne; elle serait une *analectique* pédagogique de la libération, une éthique premièrement anthropologique ou une métaphysique historique.

1. La pensée de la Totalité

« Le penser », pris comme thème explicite de la réflexion philosophique, évoque une problématique tout à fait originaire, en quelque sorte antérieure à la problématique méthodologique ou épistémologique. En effet, le penser émerge comme un thème proprement métaphysique dès qu'il est référé non pas à une « fonction » mais à cela même qu'il exprime en propre — c'est-à-dire à partir de son propre fondement. C'est pourquoi, lorsqu'il est question de la pensée de la Totalité, il nous faut entreprendre un examen des enjeux originaires de cette pensée, notamment des problèmes du fondement, de l'identité et de la différence.

Lorsque quelque chose est appelé « fondement » (archè, ratio, Grund), on veut signifier sa position éminemment première par rapport à tout ce qui repose sur elle. A strictement parler, « fondement premier » est cela au sujet de quoi on ne peut rien dire, car il est l'origine de tout dire. Dans un langage qui sera déterminant pour toute l'histoire de la pensée occidentale, le fondement du monde est ce que les classiques ont appelé l'être. Signalons que cette élaboration philosophique de l'être comme fondement va subsister au-delà des systèmes métaphysiques qui en font un thème explicite de leur propre réflexion. En effet, il n'y a pas que la métaphysique classique qui affirme que l'être demeure le fondement du monde; par exemple, Marx dit dans les Grundisse que le travail est l'être du monde (économique en tant que tel); l'être de l'érotique machiste, selon Freud, est le phallus comme tel, la phallacité, l'imago patris. Bref, ce que cette tradition nous indique, c'est que l'être, ou le fondement d'un système, est ce qui explique la Totalité.

¹ Nous devons insister sur l'importance de cette médiation anthropologique, et sur la nécessité d'une philosophie qui en soit l'interprète. La description de la révélation anthropologique devra conduire à la fondation d'une nouvelle description de la parole théologique, et à une délimitation plus adéquate du penser philosophique.

Le problème résiduel est alors que le fondement demeure identique à lui-même. Référé à lui, tout ce qui peuple le monde est encore Un; c'est pourquoi « fondement » et « identité » sont une et même chose. Envisagé dans la perspective du fondement, la question de l'être ne peut se poser qu'en terme d'identité. De ce point de vue, l'être est identique à lui-même; dire que « l'être est » signifie évidemment et simultanément qu'il est tel qu'il est être, et cela nécessairement.

Quant aux étants, aux choses, leurs possibilités sont par contre multiples et différentes. L'origine de la différence des étants réside dans la détermination de l'être du système, du monde. Mais la différence des étants indique d'une part leur dépendance par rapport au fondement, et d'autre part leur négativité par rapport aux autres étants — car l'un n'est pas l'autre, ils sont différents. Cette double situation référentielle de l'étant — situation de dépendance du fondement, situation de négativité par rapport aux autres étants — mérite deux considérations:

- a) la totalité des étants ou l'ensemble des différentes parties de la Totalité s'explique ou se fonde dans l'identité de l'être du Tout. Etre, identité et fondement sont le « d'où » jaillissent l'étant, la différence et la dépendance. L'étant est dépendant parce qu'il se fonde et se constitue à partir de l'être du système; il n'est que dans et pour l'être du système il n'est lui-même que dans l'assujettissement à l'être et dans l'inclusion dans la Totalité;
- b) la connaissance des étants en tant qu'ils profilent leur individualité et se rattachent à des genres spécifiques, appartient à l'ordre de la compréhension ontique; mais en réalité cette compréhension est purement élémentaire, car elle demeure dans la quotidienneté, sur le plan de la pure manifestation. Par contre, la considération des étants référés à la Totalité à travers leur condition même de dépendance à l'égard du fondement et de négativité réciproque - c'est-àdire envisagés à la fois par rapport à leur constitution et par rapport à leur différence — implique un déplacement vers un autre ordre de pensée, à savoir la compréhension ontologique. Sur ce plan, la différence elle-même se déploie dans une diversité d'horizons ontiques à l'intérieur de la Totalité (du monde, de l'histoire); la dialectique sera le mouvement qui traverse (dia-) les divers horizons ontiques pour parvenir au fondement même de la Totalité. Autrement dit, au mouvement de la constitution des étants et du déploiement des différents horizons, correspond la compréhension ontologique qui, en tant

que telle, se réalise comme une conversion dialectique au fondement. Ainsi, par exemple, dans les *Grundrisse* Marx décrit la méthode dialectique comme un mouvement qui s'élève du plan de l'abstrait au plan du concret (vom Abstrakten zum Konkreten anzusteigen) jusqu'à parvenir à la catégorie la plus simple (die einfache Kategorie), qui n'est autre que le fondement de la Totalité.

Autrement dit, la pensée en régime de Totalité procède d'une façon systémique — chacun des éléments et chacune des différentes dimensions du « monde » étant référés à la signification globale du Tout — grâce à la méthode dialectique qui rapporte incessamment les relations intramondaines au fondement — où se résout la signification de toute activité, voire de toute contradiction. A strictement parler, cette logique de l'englobance constitue le sens même de la Totalité en tant que Totalité. En cette perspective, nul élément ne saurait échapper à la logique du système; ce serait là un affranchissement de l'Identité fondamentale, et en conséquence une chute dans le non-être, dans le néant. Bref, pour cette pensée, il n'y a de réalité que « ad intra » — l'ad extra ne pouvant être conçu que comme une hypothèse ad absurdum.

L'illusion de la pensée de la Totalité consiste à croire qu'elle peut se transcender elle-même, qu'elle est en mesure de « changer » ou de progresser vers de nouveaux horizons. En réalité il n'en est rien; la dialectique qui commande cette pensée est — en tant que méthode — un mouvement de la Totalité en elle-même, ou, tout au plus — quant à l'histoire de la Totalité elle-même —, un processus de croissance homogène dans lequel des éléments « nouveaux » sont inclus dans la vie du Tout par voie de rattachement à l'Identité fondamentale. Ainsi, lorsque cette pensée pense l'étranger — l'excentrique par rapport au Même —, elle ne peut le penser autrement qu'en fonction du propre fondement; dès lors, l'étranger existera dans la mesure où son être pourra être com-pris dans l'Etre de la Totalité. En fin de compte, la connaissance de l'étranger s'ajoutera au savoir de la Totalité, mais uniquement à titre d'adjonction accidentelle, car en réalité l'étranger est connu comme une autre détermination du Même.

Dans son expression ontologique achevée, le fondement de la Totalité se précise comme *identité de l'être et du penser*; il s'agit de la formulation la plus essentielle et la plus radicale de l'Identité originaire: lumière constituante et com-préhensive du Tout. Sur le plan de l'existence ou de la réalité du Tout, cette Identité se détermine sous une forme morale, aussi radicale, comme l'*identité du Fonde*-

ment et du Bien. Les catégories de l'Identité originaire et les fonctions d'englobance se découplent alors dans une systémique morale du monde des étants, dont l'énoncé principiel dit: « est bon ce qui se tient dans l'être et sous la lumière de l'être ». Quant à l'étranger qui demeure dans le non-être, l'Autre distinct de la Totalité, résistant à l'emprise du Même, non-compris dans le fondement et échappant aux fonctions d'englobance, il est un an-archos, une sombre indétermination à caractère chaotique, une négativité foncière par rapport à l'être. L'Autre est par principe hors la rationalité: absurde, sans demeure, sans possibilité de médiation dans la logique du Tout. C'est pourquoi l'émergeance d'une liberté par delà le fondement — la Liberté de l'Autre — est pour la pensée de la Totalité un principe autonome de non-être, le Mal par excellence.

La pensée de la Totalité ainsi constituée n'est pas un modèle hypothétique plus ou moins imaginaire; c'est le modèle opérationnel fondamental de la pensée dominatrice — mis en œuvre par la tradition philosophique qui se rattache à l'Identité originaire —, qui se décalque parfaitement dans la constitution et dans le fonctionnement des Totalités mondaines concrètes (du capitalisme impérialiste, de l'érotique phallocratique, de la pédagogie dominatrice de l'endoctrinement, etc.), et qui habite subrepticement le « sens commun », la compréhension courante de la fondation et de la légitimation des normes et des systèmes sociaux, économiques, culturels et politiques. L'examen critique de la pensée de la Totalité n'est donc pas un exercice d'ordre purement spéculatif, mais une entreprise philosophique nécessaire pour accéder à une véritable compréhension des mécanismes fondamentaux de la réalité concrète. Pour la philosophie de la libération, l'analyse et la critique de la pensée de la Totalité — et en conséquence des Totalités concrètes et de leurs logiques de domination — constituent la propédeutique nécessaire à une pensée philosophique vraiment distincte, qui prend naissance en dehors de l'Identité originaire, au-delà de l'être, dans le domaine an-archique de la parole de l'Autre dominé mais non com-pris dans la sphère de la Totalité 2.

² A strictement parler, la critique de la Totalité doit être une critique de la dialectique elle-même, entreprise de façon méthodique à partir d'une instance extérieure à la Totalité. Nous avons essayé de montrer les enjeux de ce mouvement de critique et de dépassement de la méthode dialectique dans notre ouvrage Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, ed. Sígueme. Salamanca 1974.

La critique de la Totalité s'esquisse déjà dans la modernité dans un certain nombre de réactions philosophiques vigoureuses à la dialectique hégélienne — notamment celles de Schelling, Feuerbach, Marx et Kierkegaard. Nous allons évoquer brièvement ce cheminement moderne vers un autre penser, afin de mieux préciser par la suite la manière dont la philosophie de la libération se réfère à cette tradition, et le sens de la rupture analectique d'avec la pensée ontologique et dialectique.

2. Vers la critique de la Totalité

Revenons à l'indication de Schelling, selon laquelle au-delà de l'ontologie dialectique de l'Identité de l'être et du penser se trouve la possibilité de l'impensable 3. Le sens de cette indication résulte de l'attitude critique envers Hegel que le philosophe développe et accentue particulièrement dans la dernière période de sa vie, et qui — suivant une voie tracée par Kant — le mènera à la conviction définitive que « la représentation ne donne pas par elle-même l'existence à son objet » 4.

On sait que pour Kant, une des catégories de modalité — et en conséquence des jugements — est celle de la possibilité ou de l'impossibilité, analytiquement ou négativement déductible ⁵. Cette position, que Fichte et le jeune Schelling lui-même avaient approu-

³ Cf. F. W. J. SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, in Werke (Münchner Jubiläumsdruck, Hrsg. M. Schröter), t. V, p. 746: « la philosophie positive peut commencer simplement par l'énoncé: Je veux ce qu'il y a au-delà (über) de l'être. Grâce à ce 'vouloir', le dépassement (Uebergang) [de l'être comme logos] deviendra réel ». Le dépassement de l'identité de l'être et du penser était pour Schelling la tâche philosophique la plus urgente de son temps, surtout par rapport à la systématique hégélienne. Nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation philosophique similaire, par rapport à Heidegger; cf. notre ouvrage Para una ética de la liberación latinoamericana, 5 vol., Buenos Aires — México — Bogotá 1973-80, surtout t. I et II, §§ 13, 16-19, 22 et 29.

⁴ Cf. I. KANT, KrV, A 92, B 125.

⁵ La pure « possibilité » est une conditio universelle, mais négative, au sens que Kant lui-même a indiqué: « Quel que soit le contenu de notre connaissance, et de quelque manière qu'elle se rapporte à l'objet, la condition universelle, bien que purement négative, de tous nos jugements, est qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes (même sans avoir égard à l'objet) » (KrV, A 150, B 189). Ainsi, « le principe de contradiction a une valeur de principe universel et pleinement suffisant de toute connaissance analytique; mais son autorité et son utilité, comme critère suffisant de vérité, ne vont pas plus loin (...) ce principe est la conditio sine qua non, mais non pas le principe déterminant de la vérité de notre connaissance » KrV, A 151, B 191).

vée et exposée, sera critiquée par le Schelling de la maturité comme l'enjeu négatif de la philosophie de Hegel. En effet, celui-ci « s'occupe seulement de la possibilité (Möglichkeit), de ce qu'est quelque chose (das Was) ... mais indépendamment de toute existence (Existenz) » ⁶; et cette pensée demeure une pure philosophie négative, car « l'acte en soi est uniquement dans le concept » ⁷. Pour Schelling, « la philosophie positive est celle qui jaillit à partir de l'existence » ⁸. Rejetée par Hegel au niveau de la conscience, l'existence est au contraire un « prius » ⁹, l'acte fondamental qui donne à penser.

Feuerbach, qui avait écouté les leçons de Schelling, continue cette réflexion en montrant que si l'être est identifié au penser, comme le voulait Hegel, tout se résume en conséquence dans l'être comme pensée divine. Or, si la pensée absolue est l'Idée, et si celle-ci est dieu, il est nécessaire de nier ce dieu afin de récupérer l'existence: « Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de dieu — la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie » 10. Il s'agit donc d'un athéisme. Mais l'athéisme envers le dieu de la Totalité — pour Feuerbach il est question

⁶ F. W. J. SCHELLING, op. cit. t. V, p. 745. Il s'agit-là d'une position saillante dans le cadre de la fameuse XXIVe leçon universitaire. Pour Schelling, ce qui relève du « pur penser » n'est autre chose que pure Potentialität (ibid., p. 744); ceci contraste nettement avec la position de HEGEL, qui postule la réalité à partir de la possibilité (Enzyclop., § 383, Zusatz; in Werke, Hrsg. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, t. X, p. 29).

⁷ F. W. J. SCHELLING, op. cit. p. 745.

⁸ Cf. ibid. pp. 745-56. C'est ce recours à la positivité de l'existence qui permet à Schelling d'affirmer que « Dieu est extérieur (ausser) à l'Idée absolue... car celle-ci n'est que pure Idée logée dans le concept; elle n'est pas Etre actuel » (ibid. p. 744). Dieu n'est donc pas une Idée; l'Idée serait l'Etre en tant que pensée. Critiquant aussi bien Descartes que ses propres positions de jeunesse, Schelling montrait dans ses leçons Zur Geschichte der neueren Philosophie que le « cogito ergo sum » avait mis en relief « l'être et le penser comme étant parfaitement identiques (Denken und Sein als unmittelbar identisch) », et qu'à partir de là on pouvait aisément déduire qu'« au concept de l'Essence parfaite appartient aussi le concept d'existence nécessaire; envisagé de ce point de vue, Dieu ne serait que penser » (Werke cit., t. V, pp. 79-83). Or, pour Schelling, le problème se pose autrement: même si l'Idée appartenait à l'Etre, Dieu ne serait pas seulement Etre, mais « le Seigneur de l'Etre (der Herr des Seins), non seulement trans-mondain (transmundan) à la manière d'une cause finale, mais supra-mondain (supramundan) » Werke cit., t. V, p. 748). C'est en raison de cela que la position « contemplative » ne pourra viser, dans le meilleur des cas, qu'« une Idée »; en réalité, il faudrait que « la personne cherche la personne (...). quelque chose d'extérieur à l'Idée, quelque chose qui est plus (mehr) que l'Idée, kreitton tôu logou» (ibid.). Nous sommes ici, avant même l'entreprise husserlienne, face à « la crise de la science de la Raison (Krisis der Vernunftwissenschaft) ».

⁹ Ibid. p. 747.

¹⁰ L. FEUERBACH, Grundsätze der Philosophie der Zukunf (1843), § 1.

ici du dieu de la Totalité hégélienne — est la condition de possibilité de l'affirmation du Dieu créateur 11. Et nier l'homme comme pure raison signifie passer de la possibilité à l'existence; c'est redécouvrir l'homme sensible, corporel, charnel, qu'avait dénié Descartes. C'est pourquoi, répondant au mot célèbre de Kant — « dans tous les phénomènes, le réel (Real) est objet de la sensibilité (der Empfindung) » 12 —. Feuerbach signale que « le réel (das Wirkliche), dans sa réalité ou en tant que réel, est le réel comme objet des sens: c'est le sensible (Sinnliche). Vérité, réalité, être objet des sens (Sinnlichkeit) sont identiques » 13. Si l'existence de quelque chose est percue et non pas pensée, la sensibilité corporelle est la condition du constat d'existence ou de réalité. Or, ce qui est suprêmement réel ou existant pour l'homme est l'autre homme; il n'y a de réalité humaine qu'à partir de la rencontre humaine, car « l'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant; l'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi » 14. Autrement dit, l'homme se réalise dans « l'unité du moi et du toi » 15. Or, étant donné que l'autre homme est ce qui est suprêmement sensible, « la vraie dialectique n'est pas un monologue intérieur [hégélien] du penseur solitaire, elle est un dialogue entre moi et toi » 16. Le Tu sensible est extériorité par rapport à la Raison; il est existence réelle.

C'est donc là un pas au-delà de Schelling, mais en même temps on assiste à une nouvelle clôture dans la Totalité - la Totalité de l'humanité générique: « La vérité n'est rien d'autre que la Totalité de la vie et de l'essence humaine » 17. L'Altérité n'a été qu'indiquée; elle n'a pas été proprement pensée et définie.

¹¹ L'athéisme de Feuerbach est d'une importance capitale pour la mise en œuvre d'une critique de la Totalité; il s'agit d'une conditio sine qua non pour accéder à la Foi authentique — à la Foi en registre d'Altérité. En philosophie de la libération, cet athéisme est méthodique (antifétichisme) et pour ainsi dire consubstantiel à la pensée elle-même: il faut « tuer les dieux » (le dieu-machine, le dieu-phallus, le capital, etc.) non seulement pour libérer l'homme, mais aussi pour être en situation d'attente innocente, d'écoute réelle, et alors cheminer sur la Parole unique. A ce sujet, cf. notre ouvrage Para une ética... cit., t. V (Arqueológica Latinoamericana: Una filosofía de la religión antifetichista).

¹² I. KANT, KrV, B 207.

¹³ L. FEUERBACH, op. cit. § 32.

¹⁴ Ibid. § 59.

¹⁵ *Ibid.* § 60. 16 *Ibid.* § 62. 17 *Ibid.* § 58.

Marx poursuit la démarche commencée par ses prédécesseurs. Mais contre la pure intuition sensible de Feuerbach — critère visuel ou passif du réel — le jeune philosophe décrit le réel non seulement comme « le sensible » au-delà du purement rationnel, mais surtout comme « le pro-duit » au-delà de la pure sensibilité. Pour lui, « l'erreur principale de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) a consisté à concevoir l'objet (Gegenstand), la réalité, la matérialité, sous la forme d'un objet (Objekt) ou d'une intuition (Anschauung), mais non comme action humaine sensible, comme praxis, comme sujet » 18. En effet, le réel n'est pas toujours « donné » à la sensibilité; il faut le produire pour qu'il s'offre. J'ai faim; je dois alors produire le pain sensible pour qu'il me soit donné à l'intuition sensible. Est réel — réel comme ce qui est donné à l'homme — ce qui, à travers le travail, est mis à la disposition effective de l'homme. L'anthropologie naturaliste de Feuerbach est ainsi transformée en une anthropologie culturelle - si l'on entend par culture ce qui est « pro-duit » par le travail humain. La Totalité n'est donc plus l'humanité sensible mais la culture universelle; l'extériorité du produit sensible est à nouveau intériorisée.

Kierkegaard fait encore un pas de plus, mais dans une toute autre direction. Pour le philosophe danois, le monde hégélien systématique et rationnel est compris dans le stade esthétique — stade de la contemplation ou de « l'identité de l'être et du penser » ¹⁹ dans « un système et un Tout fermé » ²⁰ où chaque homme est égaré

18 K. MARX, Thesen über Feuerbach, § 1.

20 Ibid. p. 71.

¹⁹ S. KIERKEGAARD, Post-scriptum aux miettes philosophiques, Gallimard, Paris 1941, p. 202, n. 2. Kiekegaard est sans doute, d'entre les philosophes que nous venons de mentionner, le plus fidèle à la pensée du Schelling définitif et le plus porté à la métaphysique. Pour lui, « tout savoir sur la réalité est seulement possibilité » (p. 211); il se rattache alors à la problématique ouverte par Schelling autour de « l'existence ». La manière dont Kiekegaard désamorce l'identité de l'être et du penser — s'attaquant en particulier à Descartes et à Hegel — est typique de toute sa démarche philosophique: « Si je comprends le moi du cogito comme un individu particulier, la phrase [cogito ergo sum] ne signifie rien: je suis pensant, ergo je suis; mais si je suis pensant il n'y a rien d'étonnant en ce que je sois... La première partie de la proposition dit la même chose que la seconde ». Par ailleurs, du moment que l'on comprendra le moi qui réside dans le cogito comme un homme particulier existant dans la réalité, le philosophe hégélien y dénoncera une « folie » spéculative, car à son avis il n'est pas question ici de mon moi ou de ton moi, mais du moi pur. Or, rétorque Kierkegaard, « ce moi pur ne peut pas avoir d'autre existence que l'existence conceptuelle... c'est une tautologie » (pp. 211-12).

comme une « partie » de la « vision historique mondiale » ²¹. On accède au deuxième stade, éthique, par une conversion qui conduit le sujet à l'élection personnelle de son existence — élection que lui est exigée par le devoir. Il n'est donc plus un homme perdu dans le monde abstrait de la contemplation désengagée, bien qu'il soit encore, « du point de vue éthique, l'idéalité comme la réalité dans l'individu lui-même. La réalité est l'intériorité qui a un intérêt infini pour l'existence — l'intérêt que l'individu éthique a pour soimême » ²². Mais l'homme éthique est encore enfermé dans la Totalité, même s'il s'agit ici d'une Totalité subjective et exigeante. Kierkegaard se fait ici l'écho du Hegel de la *Philosophie du droit*, et préfigure le Heidegger de l'*Etre et le temps*.

C'est dans le troisième stade de la réflexion que Kierkegaard aborde la question de l'Altérité. Mais la question se posant uniquement au plan théologique, Kierkegaard laisse de côté l'autre indication de Feuerbach (qui soulignait le caractère primairement anthropologique de l'Altérité), et par conséquence ignore également les acquis de Marx. Pour Kierkegaard, au-delà du savoir éthique on parvient à la foi existentielle qui permet d'accéder à la « réalité comme extériorité » en son sens premier et suprême 23. L'Altérité se trouve au-delà de la totalité éthique du savoir: « L'objet de la foi est la réalité de l'Autre (...). L'objet de la foi n'est pas une doctrine (...). L'objet de la foi n'est pas celui d'un système de pensée (...). L'objet de la foi est la réalité de celui qui enseigne qu'il existe réellement (...). L'objet de la foi est alors la réalité de Dieu au sens de l'existence » 24. La foi « ne comprend pas la réalité de l'Autre comme une possibilité » 25, mais comme « l'absurde, l'incompréhensible » 26. « Qu'est-ce que l'absurde ? L'absurde consiste en ce que la vérité éternelle se soit révélée dans le temps (...). L'absurde est justement, à travers le scandale objectif [c'est-à-dire le sytème hégélien], le dynamomètre de

²¹ Ibid. pp. 88 ss. Certes, l'insistance sur l'extériorité de l'Autre théologique constituera le plus grand apport métaphysique de Kierkegaard; mais sa philosophie sera fatalement limitée par la subjectivité moderne, par son individualisme — typiquement européen —, et par l'absence d'une dimension proprement anthropologique — dimension qu'il préfère éviter par un « saut » théologique.

¹¹ Ibid. p. 217.

¹³ Ibid.

²⁴ Ibid. p. 218.

²⁵ Ibid. p. 242.

¹⁶ Ibid. p. 380.

la foi » ²⁷. On parvient à la foi par le dépassement du savoir de la Totalité; c'est pourquoi la foi est absurde, car le fondement ou identité a été abandonné: absurde est ce qui est sans raison ni fondement (grundlos). Grâce à ce dépassement du savoir de la Totalité, la foi permet de vivre sur la Parole révélatrice de Dieu; la foi « s'oppose aux opinions » de la Totalité — c'est pourquoi elle est « paradoxale ». Ainsi, la position « religieuse-paradoxale » ²⁸ est le renouement (re-ligio) suprême à l'Autre et l'acceptation de son extériorité à toute spéculation; c'est le respect de l'existence (Dieu concret, personnel, individuel) au grand scandale de la raison systématique.

C'est ici qu'apparaît à nouveau le vieux Schelling. Dans la Philosophie de la révélation, son dernier ouvrage, il signale que lorsqu'il est question de « la vraie révélation de la foi », on entend par révélation non seulement « ce dont il n'existe point de science, mais encore ce dont il ne pourrait exister aucun savoir sans la révélation ellemême (ohne die Offenbarung) » 29. Il faudra donc définir tout d'abord la révélation « comme une source de connaissance (Erkenntnissquelle) spéciale et adéquate »; mais alors, se demande Schelling, « à quelles conditions est-il possible de parvenir à la connaissance philosophique de ce qu'elle [la révélation] est ? » 30. Sa réponse est qu'au sujet du Dieu créateur, a priori nous pouvons seulement avoir « une connaissance a posteriori » 31. Autrement dit, la révélation suppose le révélateur. C'est pourquoi « la foi (der Glaube) ne doit pas être pensée comme un savoir infondé (unbegründetes Wissen), mais il faudrait dire plutôt qu'elle est ce qui est le mieux fondé entre tout (allerbegründetste), car seule elle possède [comme fondement] quelque chose de si positif en absolu que toute transition (Uebergang) vers un autre terme s'avère impossible » 32.

²⁷ *Ibid.* p. 139. ²⁸ *Ibid.* p. 386.

²⁹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung XXIV; in Werke cit., t. VI, p. 396.

³⁰ Ibid. p. 398.

³¹ Ibid. p. 399.

³² Ibid. p. 407. Schelling affirme alors qu'au-delà du logos comme raison intuitive ou comme principe de com-préhension, se trouve le logos en tant que parole de l'Autre — c'est-à-dire comme parole révélatrice. Le logos comme intuition ou comme parole expressive est totalitaire; par contre, la réception d'une parole révélatrice donne lieu à un « au-delà du penser » — donne lieu à l'Autre —, mais à condition que cette parole soit acceptée dans la foi. C'est là le noyau de la problématique de K. JASPERS, Der philosophische Glaube, Piper, München 1951. Laissant de côté d'autres questions aussi graves, Jaspers

Le dépassement réel de cette tradition, au-delà de Gabriel Marcel et de Martin Buber, a été opéré par la philosophie d'Emmanuel Levinas. Certes, l'œuvre de ce penseur demeure encore dans le cadre d'une réflexion typiquement européenne, incluse en quelque sorte dans le destin intellectuel de l'Occident moderne. Aussi, malgré la profondeur et la richesse de cette philosophie, elle reste à nos yeux excessivement équivoque. Néanmoins, notre réflexion philosophique ne peut pas éviter la référence privilégiée à la pensée d'E. Levinas; une partie considérable de notre propre tentative sera consacrée à dépasser cette philosophie en repensant son discours à partir de l'Amérique latine et à partir du thème de l'analogie.

Dans la section de Totalité et infini intitulée « le visage et l'extériorité », E. Levinas assume le questionnement de Feuerbach et le dépasse: le « visage » de l'Autre (dans le face à face) est sensible, mais la visibilité (encore intelligible) non seulement n'épuise pas l'Autre, mais en vérité elle ne l'indique même pas en ce qu'il a de propre 33. Ce « visage » est néanmoins un visage qui interpelle, qui pro-voque à la justice (et en ceci la pensée de Marx est assumée dans la mesure où elle exprime une anthropologie culturelle du travail juste). Il s'agit donc ici d'une relation altérative anthropologique qui, suivant la consigne de Feuerbach, a dû être premièrement athée de la Totalité ou du « Même » — en tant qu'ontologie de la vision — pour s'exposer à l'Autre. Elle réalise ainsi le passage de la théologie hégélienne à l'anthropologie post-moderne. En effet, cet « Autre » devant lequel nous nous situons dans le face à face par le désir — expression affective qui correspondrait à la foi sur le plan de l'intellect - est premièrement un homme qui se révèle, qui dit sa parole. Mais la révélation de l'Autre à partir de sa propre subjectivité n'est pas du même ordre que la manifestation des étants dans mon monde, car elle jaillit de l'extériorité même de l'Autre - c'est-à-dire d'un do-

maintient l'altérité de la foi presque exclusivement sur le plan théologique, notamment par rapport à la Transcendance (pp. 29 ss.); dès lors, le thème de la révélation se situera uniquement sur le plan religieux (pp. 65 ss.). L'Altérité demeure ainsi bloquée dans une formulation unilatérale et imprécise, notamment sous le poids de la notion d'Umgreifende: « Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden » (p. 20). Quant à la « foi philosophique » — opposée en quelque sorte à la foi théologique issue de la révélation positive —, il s'agit premièrement d'une « foi anthropologique ».

³³ Cf. E. LEVINAS, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haye 1968, pp. 161 ss.

maine qui échappe aussi bien à mon emprise qu'à l'ordre de mon monde.

L'extériorité essentielle de l'Autre par rapport au Même constitue à la fois la condition de proximité dans la justice et la trace de transcendance absolue de la relation — car Autrui, un homme, est l'épiphanie de l'Autre divin, le Dieu créateur. L'Autre anthropologique et théologique — mais relevant d'une théologie épurée par la critique féconde de Feuerbach et Marx, à savoir l'athéisme préalable à l'égard de la Totalité — parle à partir de soi-même, depuis soi-même, et sa parole est un se-Dire ³⁴. Mais l'extériorité qui se révèle par la parole ne s'offre pas pour autant à l'emprise du Même; l'Autre en tant qu'Autre est au-delà du penser, de la com-préhension, du logos; il est au-delà du fondement, de l'identité: il est un anarchos.

Néanmoins, pour Levinas, Autrui est toujours « l'Autre, absolument autre ». Il tend alors à l'équivocité. Par ailleurs, il n'a jamais pensé qu'Autrui pouvait être un Indien, un Africain ou un Asiatique — alors que pour nous Autrui, c'est l'Amérique latine face à la Totalité européenne; c'est le peuple pauvre et opprimé de l'Amérique latine face aux oligarchies dominatrices et néanmoins dépendantes.

3. La méthode analectique

La critique et l'affranchissement de la pensée de la Totalité est pour nous autres, latino-américains, l'unique voie d'issue vers un penser authentique, jaillissant de ce que nous sommes et allant à la rencontre de la réalité qui est la nôtre. Mais pour ce faire nous ne devons pas nous saisir naïvement de la tradition que nous venons d'évoquer; ce n'est qu'en montrant les insuffisances et les impasses de cette tradition typiquement européenne, que nous pourrons penser à nouveau — mais d'une manière essentiellement distincte — les problèmes qu'elle a soulevés et les solutions qu'elle nous indique.

Certes, le thème de l'Altérité (dont E. Levinas s'est fait le plus ardent protagoniste) s'ouvre à nous d'une manière tout à fait inédite, jetant sa lumière sur des domaines dont l'importance philosophique

³⁴ Cf. E. LEVINAS, « Le Dit et le Dire », in Le Nouveau Commerce 18/19 (Paris 1971) 19-48.

était jusqu'ici insoupçonnée. Mais nous devons prendre garde à ce qu'un attrait purement spéculatif du thème ne voile d'une équivocité subtile le champ très concret où nous sommes appelés à réfléchir. C'est pourquoi l'Altérité doit signifier avant tout une réalité concrète, charnelle, douée de parole et située dans l'histoire. Cette dimension de concrétude, loin de transformer l'Altérité en proie facile de l'aventure spéculative, la place dans une situation philosophique nouvelle — une situation dont l'accès requiert que nous frayions de nouvelles voies avec des outils nouveaux. La méthode analectique dont nous allons examiner les enjeux concourt à ce travail; elle se développe comme une forme de pensée dont l'intention est d'approcher la réalité de l'Altérité d'une manière adéquate — c'est-à-dire à la fois respectant ce qui est propre à cette réalité et pénétrant le novum qu'elle constitue.

La méthode ana-lectique va au-delà, plus haut, et procède d'un plan plus élevé (de l'au-dessus: ana-) que celui de la simple méthode dia-lectique 35. La méthode dialectique est le chemin que la Totalité réalise en elle-même: à partir des étants vers le fondement. Ce dont il s'agit maintenant, c'est d'une méthode — c'est-à-dire le domaine et la maîtrise explicite des conditions de possibilité — qui prend son départ dans Autrui en tant que libre, comme un au-delà du système de la Totalité; une méthode qui ouvre alors sa démarche à partir de la parole d'Autrui, dans la révélation d'Autrui, et qui, confiant en cette parole, œuvre, travaille, sert, crée. Alors que la méthode dialectique est l'expansion de la Totalité à partir de soi — c'est le passage de la puissance à l'acte du Même —, la méthode analectique vise une croissance de la Totalité en toute Justice, car la démarche ouverte à partir d'Autrui deviendra créativité ordonnée au service d'Autrui.

Le passage de la Totalité à un nouveau moment d'elle-même est toujours dialectique. Mais Feuerbach avait raison lorsqu'il disait que « la vraie dialectique » (il y en a donc une fausse) part du dialogue avec Autrui et non pas du « monologue intérieur du penseur solitaire ». Autrement dit, la vraie dialectique a un point d'appui analectique: c'est un mouvement ana-dia-lectique; tandis que la fausse dialectique, la dialectique dominatrice et immorale est toujours un mouvement conquérant: dia-lectique.

³⁵ Le terme « analectique » a été utilisé par B. LAKEBRINK, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Bachem, Köln 1955, mais dans un sens différent de celui que nous avons développé dans le cadre de la philosophie de la libération.

L'analectique ne tient pas compte seulement d'un visage sensible d'Autrui, mais de sa prestance toute entière — corps et parole, désir et nécessité, force et faiblesse. Dans notre perspective, cet Autre anthropologique peut être exprimé par la notion hébraïque de basar - « chair » - qui indique de façon adéquate le caractère unitaire de l'être sensible et intelligible de l'homme, sans tomber dans le dualisme corps-âme 36. Aussi, Autrui charnel travaille pour se nourrir, désire le partenaire et tisse des gestes d'amour, décide et lutte pour un avenir meilleur. Il habite charnellement le monde des relations et des structures économiques, érotiques et politiques. Ce sont ces dimensions très concrètes de l'existence d'Autrui que l'analectique anthropologique devra prendre en charge; elle deviendra dès lors une économique (c'est-à-dire une critique de l'économie dominatrice et une contribution à l'élaboration de modèles nouveaux qui concoivent les richesses naturelles et le produit du travail par rapport à Autrui), une érotique et une politique. Et dans chacune de ces dimensions, le sujet de la réflexion analectique — Autrui — sera pluriel, car, en effet. Autrui n'est jamais « un seul », mais diffusivement aussi et toujours « vous ». Chaque visage dans le face à face est également l'épiphanie d'une famille, d'une classe, d'un peuple, d'une époque de l'humanité et de l'humanité elle-même toute entière — et. plus encore, de l'Autre absolu. Ainsi, le visage d'Autrui est un analogos; il est déjà la « parole » première et suprême, il est le geste signifiant essentiel, il est le contenu de toute signification possible en acte. La signification anthropologique, économique, politique du visage est notre tâche. Le « thème » de la philosophie de la libération est le visage du pauvre indien dominé, le visage du métis opprimé, le visage du peuple.

Le visage réel d'Autrui nous indique la permanence d'une présence étrangère à la Totalité dominatrice, d'une extériorité transontologique. Le dépassement analectique de la Totalité ontologique dominatrice sera donc en premier lieu un discours négatif — car on

³⁶ L'originalité des catégories de la pensée hébraïque représente pour nous un chantier philosophique privilégié; la notion de basar en est un bel exemple: elle exprime une unité anthropologique dont l'importance est capitale aussi bien pour l'interprétation éthique de la vie quotidienne que pour la métaphysique de l'Alliance. Nous avons essayé de mettre en relief ce noyau catégorial de la pensée hébraïque dans notre ouvrage El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Eudeba, Buenos Aires 1969.

pense l'impossibilité de penser Autrui à partir de la Totalité ellemême. Néanmoins, ce discours devient positif du moment où la démarche critique s'ouvre à l'interprétation de la révélation d'Autrui. Mais cette transition exige que l'on se place dans une position philosophique radicale: il faut qu'une option éthique pour Autrui — pour le peuple, pour le pauvre — détermine et précise un nouvel ordre de pensée. Cette option renverse par elle-même le fondement ontologique antérieur et préfigure un fondement nouveau, un fondement éthique qui est encore à découvrir dans la praxis de service à Autrui dans la Justice.

Le propre de la méthode analectique consiste donc en ce qu'elle est intrinsèquement éthique, et non pas purement théorique comme le sont le discours ontique des sciences ou le discours ontologique de la dialectique. Autrement dit, l'acceptation d'Autrui comme « autre » signifie déjà une option éthique, une élection et un engagement moral: il faut se nier comme Totalité, s'affirmer comme fini, être athée du fondement comme Identité. « Tous les matins mon oreille s'éveille pour que j'écoute comme les disciples » (Isaïe 50, 4). Dans cette perspective, avant même d'être un homme intelligent, le philosophe est un homme éthiquement juste; il est bon; il est disciple. Il faut savoir se situer dans le face à face, dans l'ethos de la libération pour permettre à l'Autre d'être autre. Le silence de la parole dominatrice qui se met elle-même en demeure, l'ouverture interrogative à la pro-vocation du pauvre, le savoir-se-tenir et perdurer dans le désert, dans une écoute attentive, est déjà une option éthique. La méthode analectique inclut alors une option pratique et historique préalable. Le philosophe, celui qui veut penser méthodiquement et adéquatement, doit être déjà un « serviteur » engagé dans la libération. Le thème à penser — la parole révélatrice à interpréter — lui sera donné dans l'histoire du processus concret de la libération. Cette parole, ce thème ne peut pas être lu (ce n'est pas un « être-écrit », un texte), ni non plus vu ou contemplé (ce n'est pas un « être-vu », idée ou lumière); il se fait écouter dans le champ quotidien de l'histoire, du travail et même de la lutte de libération.

Le savoir-écouter est le moment constitutif de la méthode analectique; c'est le moment « discipulaire » du philosopher; c'est la condition de possibilité du savoir-interpréter pour savoir-servir (et ceci sur tous les plans: érotique, pédagogique, politique et théologique). Mais le savoir-écouter implique une conversion profonde et radicale, une mort à la Totalité — différente et en un certain sens inverse à la

mort à la quotidienneté qui se produit lors du passage de la simple pensée ontique à la pensée ontologique. La conversion ontologique est une ascension à une pensée aristocratique, celle de quelques-uns. celle d'Héraclite qui s'oppose à l'opinion des hoi polloi, de la grande majorité des hommes. Au contraire, la conversion à la pensée analectique est exposition à une pensée populaire, la pensée des hoi polloi, de ceux qui sont en grand nombre: la pensée des opprimés, la pensée d'Autrui hors du système. S'exposer à cette pensée sera toujours la condition de possibilité de pouvoir apprendre à nouveau. C'est là, finalement, l'exigence la plus élémentaire de la méthode analectique: le philosophe doit descendre de son oligarchie culturelle, académique et universitaire, pour apprendre à savoir-écouter la voix d'Autrui opprimé et dominé par le système de la Totalité, et néanmoins gardant farouchement son extériorité essentielle par rapport à ce système. Seule l'écoute attentive est en mesure de nous conduire à une interprétation authentique et à un savoir nouveau; et le logos que s'y dégagera sera toujours débiteur de la voix qui vient d'au-delà. du haut (ana-), de ce qui demeure et grandit en marge de la sphère de domination.

4. Enjeux de l'analogie 37

La parole *logos* signifie pour la Totalité: collecter, réunir, exprimer, définir; c'est le sens originaire que Heidegger a su redécouvrir. Mais la parole *logos* est l'équivalent grec du terme hébraïque *dabar*, qui signifie par contre: dire, parler, dialoguer, révéler, et, en même temps: chose, quelque chose, étant. Le *logos* est univoque; la *dabar*

³⁷ On trouvera des informations bibliographiques étendues sur la question de l'analogie dans les ouvrages fondamentaux de L. B. PUNTEL, Analogie und Geschichtlichkeit, t. I (Philosophie-geschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik), Herder, Freiburg i. B. 1969 (bibl. en pp. 558-69) et B. MONTAGNES, La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Nauwelaerts, Louvain 1963 (bibl. en pp. 185-97). Plus récemment, P. RICŒUR, La métaphore vive, Seuil, Paris 1975, pp. 323 ss., a confronté l'énonciation métaphorique et l'énonciation analogique dans une réflexion extrêmement féconde. On consultera également l'important article de Ph. SECRETAN, « De l'Analogie. Questions disputées », in Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol. 28 (1981) 148-76.

est ana-logue ³⁸. Mais nous devons préciser que nous avons affaire ici avec l'analogia verbi ou analogie de la parole. Or, l'analogia verbi est celle de l'homme comme révélation, étant donné que l'homme (Autrui) est la source de la parole et qu'en sa liberté se fonde comme sur une pierre de touche ce qu'il y a d'originaire dans la parole révélatrice — qui n'est pas purement expressive. Ainsi, il ne faut pas confondre l'analogia verbi — ou analogia fidei — avec l'analogia nominum, car celle-ci est du domaine de la parole expressive, tandis que la première est la parole révélatrice qui s'avance face à la Totalité — et dont la réception requiert l'écoute dans la con-fiance, sous la forme de foi anthropologique, dans l'obéissance du disciple.

La notion d'analogie est elle-même analogique. L'analogie de l'être et de l'étant (dont la différence constitue précisément la « différence ontologique ») n'est pas l'analogie de l'être même (dont la diversité est altérative). Or, si l'être lui-même est analogique, les deux analogués de l'être ne sont pas « dif-férents », mais radicalement distincts et c'est pourquoi nous proposons la dénomination de

En grec:

chose (dabar)

Liberté — néant
L'Autre

pro-poser, pro-pulser
(proférer)

révéler
commander

PAROLE

rationalité
théorie (logos)

Fondement — Identité

collecter, ordonner
(« ensembler »)

parler, calculer,
penser, exprimer

En hébreu:

³⁸ Cf. Th. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Vandenhæck, Göttingen 1965, en particulier au sujet de « la parole » (pp. 45 ss. et 161 ss.). Nous reprenons ici — avec des légères modifications — le tableau proposé par Boman afin de mieux comprendre la double signification étymologique de « la parole »:

« dis-tinction métaphysique » dont la visée va au-delà de la « différence ontologique ».

L'analogie de l'être et de l'étant, la « différence ontologique », avait déjà été correctement posée de façon explicite par Aristote, en continuation de l'effort platonicien. Faisons abstraction de ce qu'il dit au sujet de l'usage ontique de l'analogie en biologie et en cosmologie, pour nous concentrer dans sa fonction logique et ontologique: « [les termes] peuvent être comparés selon la quantité [le plus et le moins I ou selon leur similitude (kata homoïos)... et lorsque de ces choses on n'énonce pas (légetai) ce qui est identiquement le même (taûta), ces termes sont analogues (anâlogon) » 39. Les homonymes sont des énonciations d'un même terme pour signifier deux étants ou notions « semblables » — non identiques ni totalement différentes mais avec un moment de diversité. Mettons entre parenthèses maintenant toutes les analogies ontiques, et souvenons-nous de ce que nous dit génialement le Stagyrite au sujet de l'analogie ontologique: « L'être se dit de plusieurs manières » (To dè ôn légetaï pollachos) 40; mais il précise immédiatement que ces manières multiples de dire l'être, ces énonciations se réfèrent toujours à un pôle, « à un terme unique, à une même physis... [C'est-à-dire que] l'être se dit de plusieurs manières, mais toutes [ces diverses manières] selon une même origine (prôs mian archèn) » 41.

L'être se place au-dessus du plan ontique; il est « plus haut » (âno) que tout genre, mais il n'est pas un genre des genres; il se situe en effet sur un plan différent: le plan ontologique. L'importance de cette remarque réside en ce que le plan qui est propre à l'être est étranger au logos entendu comme une fonction de l'intelligence — fondée dans le noeïn selon Aristote, ou dans la Vernunft pour la Modernité —, apte à maîtriser le plan ontique, par exemple sous la forme d'entendement. L'être — l'être qu'on pourra nommer métaphoriquement « horizon » du monde, « lumière » de l'étant, ou, strictement, la Totalité de sens — se trouve au-dessus de ce logos ⁴².

³⁹ I Topiques 15, 107 b 13-16.

Métaph. III, 2, 1003 a 33.
 Métaph. III, 2, 1003 a 33 — b 6. Plus loin, Aristote montre

⁴¹ Métaph. III, 2, 1003 a 33 — b 6. Plus loin, Aristote montre que la science qui seule théorise d'une manière méthodique, se réfère à une nature, « pros mian physin » (b 13-14).

⁴² Cf. E. PRZYWARA, *Mensch. Typologische Anthropologie*, t. I, Nüremberg 1959, pp. 73 ss., qui indique la différence entre le sens « vertical » d'ano-katà et le sens « horizontal » d' ana-ana.

Pour les Grecs, la dernière référence était la physis - nommée explicitement par Aristote —, qui peut se manifester comme matière ou forme, comme puissance ou acte, comme vérité ou fausseté. Mais en fin de compte, le contenu de la parole « être », « l'être en tant qu'être », est identique à lui-même, c'est l'Un et « le Même ». Certes. « l'être se dit de plusieurs manières » lorsqu'il est référé à l'étant et c'est pourquoi l'être est ana-logique sur le plan ontique --, mais « l'être en tant qu'être » demeure identique à lui-même. L'être que l'on dit analogiquement de l'étant est en soi-même to auto, das Selbe, «le Même» comme «le vu» — physiquement chez les Grecs, subjectivement chez les Modernes. Ainsi, l'être « s'ex-prime » de plusieurs manières — avec « différence ontologique » aussi bien à l'égard des étants qu'à l'égard des prédications fondamentales: la matière, la forme —, mais cette « ex-pression » ne sur-passe pas la Totalité ontologique comme telle, qui est identique et univoque. Elle « appelle » et est « appelée » fondamentalement et ontologiquement de la même manière: le fondement est Un, il est neutre et tragiquement « ainsi, tel qu'il est ».

Il y aurait donc uniquement analogie de l'étant (analogia entis); « analogique » serait alors l'énonciation de l'être à l'égard de l'étant (on ne doit pas oublier que l'« étant » est « ce qui est » de manière ontique, et que « ce qu'il est » comme sens a sa racine dans le fondement ontologique). Et, en effet, la dialectique ontologique est possible précisément en raison du caractère analogique de l'étant — c'est-à-dire, parce qu'on énonce l'être au sujet de l'étant de manière analogique. Autrement dit, l'être est toujours au-delà, et le mouvement est possible comme actualité de la puissance. Mais à la fin, l'Etre est Un, et le mouvement ontologique fondamental est « l'éternelle répétition du Même ». La pure analogie de l'étant finit par être la négation de l'historicité.

Par contre, l'analogie de l'être nous conduit à une problématique abyssalement différente. L'« être même » est analogue — c'est pourquoi l'étant est analogue doublement, puisque la « chose » même est analogique (précisions que res, à notre avis, ne signifie pas ens). La diversité de l'être dans sa double signification originairement distincte, nous l'avons appelée « la dis-tinction métaphysique ». Il ne s'agit pas seulement du fait que l'être, comme fondement, se dise de manières analogiques différentes, mais de ce que l'être même en tant que fondement de la Totalité n'est pas l'unique manière de dire l'être. L'être en tant qu'il est plus-haut (ano) ou par dessus (ana-) la

Totalité, l'Autre libre comme négativité première, est analogique par rapport à l'être du *noein*, de la Raison hégélienne ou de la com-préhension heideggerienne. La Totalité n'épuise pas toutes les manières de dire ou d'exercer l'être. L'être comme *physis* ou comme subjectivité, l'être comme Totalité est une façon particulière et restreinte de dire l'être, dans laquelle l'être identique et unique fonde l'analogie de l'étant. Par contre, l'être en tant que Liberté abyssale d'Autrui — l'Altérité — est une manière de dire l'être vraiment ana-logique et dis-tincte, séparée, qui fonde l'analogie de la parole comme la première modalité où nous soit donnée l'analogie de la chose réelle.

Grâce à la « dif-férence ontologique », Î'être de l'analogie de l'étant, unique et identique en soi-même, est fondateur de l'expression de la Totalité (logos apophantikos). Grâce à la « dis-tinction métaphysique », l'être analogique d'Autrui en tant qu'altérité métaphysique donne origine à la révélation d'Autrui comme pro-création dans la Totalité. Référé à l'horizon du monde, le logos, en tant que parole ex-pressive, est fondamentalement univoque: il dit l'être unique. La dabar (en hébreu: « parole »), en tant que voix révélatrice d'Autrui, est originairement analogue. Ainsi, la notion d'analogie indique maintenant une parole révélatrice ⁴³, un Dire dont la présence rend évidente cette absence qui néanmoins attire et provoque: l'absence du « signifié » — Autrui lui-même dans sa liberté et comme pro-jet ontologique altératif, pour le moment encore incompréhensible, transontologique ⁴⁴.

5. L'analectique comme pédagogie de la libération

La parole révélatrice de l'Autre en tant qu'autre est une parole

⁴³ E. PRZYWARA, Analogia entis, in Schriften, t. III, Einsiedeln 1962, a fait une belle interprétation de la tournure révélatrice de l'ana-logie: « Augustin a dû utiliser la dénomination ana- au sens de ce qui annonce l'ano: le plus nocturne mystère de la créature comme révélation de la 'surlumineuse obscurité' de Dieu » (p. 171). C'est bien là le sens de la notion de symbole pour M. MUELLER, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Kerle, Heidelberg 1964: « Symbolon = Zu-sammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden » (p. 230).

[&]quot;L'analogie comme Dire est une parole — ou un visage signifiant — qui se rend « présente » dans le monde de la Totalité à la manière (als ob) d'un étant appartenant à ce monde; mais sa présence n'est qu'un voile suggestif qui annonce dans son apparence cela même qu'il voile et rend absent. Ce jeu de la signifiance est alors appel au dépassement du « dit » et invitation à l'acccueil du Dire. Nous devons à E. LEVINAS, art. cit. « Le Dit et le Dire », l'esquisse géniale du statut transontologique de cette parole.

qu'on saisit — dans une compréhension dérivée et inadéquate — premièrement dans la « similitude » 45, mais qu'on ne parvient pas à interpréter en raison du caractère abyssal et incompréhensible de son origine dis-tincte. Prenons quelques exemples de la vie quotidienne qui nous permettront de découvrir que cette parole est la parole première — et la plus fréquente. La parole révélatrice érotique exclame: « Je t'aime » (que ce soit la femme ou l'homme à un homme ou à une femme); la révélation politique peut prononcer: « J'ai faim » (l'ouvrier au patron). A ces deux niveaux se trouve déjà tout le mystère de l'analogia fidei — ou verbi — avec « dis-tinction métaphysique ». Et il nous faut insister dans le fait que cette parole n'est pas seulement la première parole, mais aussi la première expérience proprement humaine. Certes, dans le sein maternel on vit déjà d'une certaine manière l'altérité; mais c'est au moment même de la naissance, lors de l'accouchement, que l'on est vraiment accueilli par Autrui qui se présente comme « parlant ». La mère dit: « Mon tout petit ». La sage-femme s'exclame: « c'est une fille! ». Le nouveau-né, l'apparu dans le monde des Autres — lui-même encore sans monde -, commence à former son monde dans la contiance filiale et dans l'obéissance « discipulaire » à Autrui — le plus-haut et pour cela Maître du monde.

« Je t'aime », dit le garçon à sa fiancée. C'est une parole; mieux

⁴⁵ Dans l'analogie, la similitude (l'homoïos grec) est la relation la plus immédiate entre les deux termes. Mais ceux-ci sont envisagés à la fois quant à ce qui les rend « comme » semblables (mais non pas identiques: non communitate univocationis sed analogiae) et quant à ce qui caractérise leur distinction (mais non pas leur pure différence). C'est pourquoi CAJETAN, De nominum analogia III, 3, intéressé au fundamentum analogae similitudinis, remarque que lorsqu'on envisage les extrêmes de la diversité, il ne faut pas faire abstraction des extrêmes eux-mêmes, car les fondements de chacun des termes demeurent distincts (fundamenta distincta) malgré la relation de similitude qui s'établit selon une certaine proportion. Quant à nous, signalons que la notion analogique (par exemple, « être ») recouvre un domaine de similitude où les modes originaires (de l'être) coïncident; mais en même temps, chacun de ces modes possède en propre un domaine irréductible, dis-tinct, qui ne peut être englobé dans la similitude analogique que d'une manière confuse. Il faudra donc toujours insister sur la distinction, car la pure similitude peut conduire à la confusion. Nous nommerons avec Heidegger « compréhension dérivée » la compréhension qui saisit l'étant de manière confuse, excluant sa distinction originaire; il s'agira donc d'une compréhension inadéquate. En sens inverse, nous appellerons «interprétation» la découverte d'un sens (... comme ceci) à travers un certain accès au domaine dis-tinct d'Autrui; il s'agit dans ce cas d'une conversion des fundamenta distincta à un certain plan de fundamentum univocae similitudinis, c'est-à-dire de l'avènement d'une Totalité partagée, qui constitue le nouveau fondement à partir duquel l'interprétation est possible - car on peut interpréter quelque chose à partir d'un même fondement, « super communicationem beatitudinis », comme dit THOMAS D'AQUIN, Sum. Theol. II-II, q. 24, a. 2, resp.

encore, c'est une proposition: un jugement avec un sujet et un prédicat qui propose quelque chose à quelqu'un: qui se « pro-pose » luimême. C'est un jugement impératif, non pas dans le sens qu'il ordonne ou commande quelque chose, mais parce qu'il inclut quelque chose comme une obligation, une exigence, un impératif. « Le Dit », qui est invérifié dans le présent — puisque l'amour se montrera effectivement dans la diachronie de l'accomplissement de la parole métaphysique —, s'appuie dans sa prétention de vérité — prétention qui devient alors impérative. La véracité du « Dit » est assurée et uniquement con-fiée dans le « Dire » lui-même, dans Autrui qui le dit. Cette véracité exige d'être tenue comme vraie: elle oblige à y avoir foi, car le logos ou dabar proféré dans la révélation dit une référence radicale à ce qui est plus-haut que « ce » qui est dit, à ce qui est au-delà de mon propre horizon ontologique de compréhension comme Totalité: sa parole est ana-logique (le logos étant pris comme physis ou monde) parce que sa présence (le « Dire » que profère « le dit »: « Je t'aime ») renvoie à celui qui révèle (« celui qui » dit aimer); mais ce faisant, elle cache en même temps son identité transontologique (le mensonge est toujours possible et son « Dire » peut être hypocrite).

Ce renvoi ou référence de la parole révélatrice au révélateur laisse celui qui écoute cette parole — à l'intérieur de la Totalité dans une situation qu'il nous faut décrire, car elle touche à l'essence même de l'homme, de l'historicité, de la rationalité. La parole d'Autrui écoutée dans la Totalité n'est pas entièrement interprétable, car on peut interpréter quelque chose de manière intégrale uniquement dans la mesure où celle-ci maintient une relation de fondation avec la compréhension de l'être dans la sphère du monde; mais la parole d'Autrui fait irruption depuis l'au-delà du monde, depuis le monde extérieur d'Autrui. Néanmoins, cette parole est compréhensible, quoique d'une manière « inadéquate »; elle est en effet saisie dans une compréhension confuse, par « similitude ». C'est à partir de l'expérience passée que je possède de ce qu'Autrui me dit dans son Dire, que je me fais une idée approchée et encore imprécise, invérifiée, de que révèle la parole d'Autrui. A travers cette « inadéquate », « le Dit » est alors accueilli et accepté en toute confiance, grâce à la foi que l'on a en Autrui: on y donne son assentiment, on y porte une conviction « parce qu'il le dit ». L'amour-de-justice, relevant d'un ordre transontologique, permet d'accepter comme vraie sa parole invérifiée. Cet acte de la rationalité historique est

l'acte rationnel par excellence et la manifestation de la réalité humaine par excellence: être capable de se jouer pour une parole crue est précisément un acte créateur qui chemine par-dessus l'horizon du Tout et s'avance dans le Novum, s'appuyant sur la parole d'Autrui 46.

C'est donc avec l'assentiment de l'entendement, dans une compréhension ontique confuse et inadéquate, réalisée en vertu de la « similitude » avec le déjà vécu dans la Totalité, que la parole tenue pour vraie, la parole comme déclaration, comme proposition, comme provocation d'Autrui permet d'avancer dans la praxis analectique et libératrice, dans le travail serviable (habodàh), en vue d'atteindre le pro-jet fondamental ontologique nouveau, « utopique », qu'Autrui révèle dans sa parole et qui est maintenant encore incompréhensible vu qu'on n'a pas vécu l'expérience de se trouver dans un tel monde (Totalité nouvelle, nouvelle Patrie, ordre légal futur). Autrement dit, la révélation d'Autrui ouvre le pro-jet ontologique passé — le projet de la vieille patrie, celui de la domination et de l'aliénation d'Autrui comme « l'autre » connu et possédé par le système — vers un projet libérateur.

Ce pro-jet libérateur, visée transontologique qui transcende la To-

⁴⁶ Cette con-fiance est le noyau même de la foi anthropologique. Déjà THOMAS D'AQUIN montrait que la confiance de la foi est un assentiment sûr de lui-même, dont la force provient d'une affirmation de la volonté (ex voluntate) qui se confirme et s'accroît par la référence à l'extériorité. « Intelligens habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inharet; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ispa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis » (De Veritate, q. 14, a. 1). La foi « ex voluntate » appartient alors à un domaine proprement anthropologique, plus précisément éthique: c'est le domaine de l'amour et de la praxis. C'est sur ce terrain que l'on comprend mieux la différence entre la certitude (certitudo) issue d'une adhésion ferme, et l'évidence (evidentia) propre à la science et à l'intuition (cf. ibid. ad 7). L'assentiment à ce qui demeure absent (non apparens, c'est-à-dire Autrui comme mystère, l'ana de la parole analogique) devient alors conviction définitive (convictio; cf. ibid. a. 2). En réalité, c'est l'amour qui donne lieu à la confiance (« fidei forma sit caritas »; ibid. a. 5).

talité dominatrice, est le plus-haut, l'au-delà où la parole révélatrice nous invite, et ce à quoi elle nous pro-voque. La Totalité peut être mise en mouvement seulement si, confiants en Autrui, nous sommes fermement appuyés sur sa parole: c'est en faisant le chemin de la libération d'Autrui que l'on atteint sa propre libération. Ce n'est que lorsqu'on accède à la nouvelle Totalité dans la justice, à travers la praxis libératrice et à travers l'engagement éthique réel — érotique. pédagogique, politique —, qu'on parvient à une certaine similitude analogique (communitas bonitatis); et ce n'est qu'à ce moment, à partir de l'identité nouvelle qui se profile dans cette similitude, que la parole qui avait été auparavant comprise de manière confuse mais comprise autant qu'il le fallait pour pouvoir commencer l'adventure de la libération dans l'amour-de-justice — atteint la possibilité d'une interprétation adéquate. Alors, en possédant comme propre le fondement même à partir duquel Autrui a prononcé sa parole — dans la diachronie de la parole révélatrice —, on peut référer cette parole rendue présente à l'horizon actuel et effectif de l'histoire - horizon qu'on aura atteint et qu'on apprendra toujours à connaître à partir d'Autrui et à travers la praxis libératrice qui en est le lieu herméneutique par excellence. Si, comme nous l'avons vu, la méthode analectique consiste à savoir-se-situer, pour qu'à partir des conditions de possibilité de la révélation, nous puissions accéder à une interprétation correcte de la parole d'Autrui, tout ce que nous venons de dire n'indique rien d'autre que l'essentiel de la méthode elle-même.

On remarquera que dans le passage diachronique de l'écoute de la parole d'Autrui à l'interprétation adéquate, le moment éthique est essentiel. On peut accéder à l'interprétation, à la conceptualisation et à la vérification de la révélation de la parole d'Autrui uniquement à travers l'engagement existentiel, à travers la praxis libératrice dans le risque, à travers l'appropriation « discipulaire » du monde d'Autrui. Et quand on habite le nouveau monde, à la suite de la rupture éthique d'avec le monde ancien, on peut alors interpréter dialectiquement la vieille parole révélée dans le vieux monde. On peut même démontrer, à partir du projet partagé maintenant dans la convivialité, « pourquoi » elle a révélé ce qu'elle a révélé. Mais cette parole-là, la parole d'hier, est désormais éteinte; elle est une parole morte pour aujourd'hui; et demeurer en elle pour elle-même signifie ensevelir à nouveau l'analectique d'aujourd'hui dans la dialectique du passé. Ce faisant, la philosophie serait seulement souvenir (Er-

innerung dirait Hegel); elle se lèverait au crépuscule, comme la chouette. Mais ceux qui décrivent la philosophie comme perte de l'oubli dans le souvenir, comme maïeutique, oublient que la philosophie est premièrement écoute de la voix historique du pauvre — du peuple —, engagement avec cette parole, déblaiement ou annihilation de la Totalité ancienne comme unique et éternelle, risque de commencer à dire le novum et, alors, anticipation du monde où les choses seront déjà accomplies et où il sera temps de récolter les résultats — jamais finaux, toujours relatifs — de l'histoire de la libération humaine.

Si la philosophie n'était que théorie, com-préhension réflexe de l'être et interprétation pensée de l'étant, la parole d'Autrui serait indéfectiblement réduite au « déjà dit », et elle serait interprétée équivoquement à partir du fondement de la Totalité en vigueur. Le sophiste, qui croit être philosophe, est au service de ce fondement; mais son interprétation est condamnée à demeurer un pur écho revenant des limites établies par l'erreur fondamentale; en considérant que « le dit » est « le Même » qu'il interprète quotidiennement, il aura « identifié » (réduction à l'univoque) ce qui se présente comme « semblable » dans la parole ana-logique d'Autrui. Dans cette perspective, la Liberté abyssale d'Autrui ne peut pas être comprise par la logique du système, ni incluse dans la sphère du Tout; cette liberté sera d'emblée ignorée par le système, ou - lorsqu'elle émergera, menaçant les dogmes du Tout — elle sera ressentie comme une violence profonde, irrationnelle, sauvage. Ainsi, la sophistique de la Totalité tient lieu de tribunal; on jugera la parole d'Autrui selon la norme de l'identité - et il sera accueilli comme le Même, alter-ego, concitoyen du même système, ou condamné, à titre de « barbare » ou de « sauvage », à l'extermination ou à la domination impitoyable. Autrement dit, le refus de ce qu'il y a de « dis-tinct » dans la parole d'Autrui conduit au refus du droit à l'existence d'Autrui en tant qu'Autre; le procédé sophistique de réduction univoque par voie d'identification est assassinat d'Autrui. Envisager la parole d'Autrui dans une relation d'univocité avec la propre parole est la méchanceté éthique du sophiste, le péché qui le condamne - et c'est là l'erreur capitale de la pensée.

Au contraire, considérer les paroles d'Autrui comme « semblables » aux paroles de mon monde, tout en conservant la « dis-tinction métaphysique » qui s'appuie sur *Autrui comme Autre*, signifie respecter l'ana-logie de la révélation. Dans cette perspective apparaît

le devoir de s'engager avec humilité et obéissance dans l'apprentissage pédagogique du chemin que la parole d'Autrui comme Maître va traçant de jour en jour. Ce faisant, le philosophe authentique, « homme du peuple avec son peuple », pauvre aux côtés du pauvre, autre que la Totalité et prophète de l'avenir (avenir qui est aujourd'hui Autrui sans feu ni lieu), le philosophe se dirige vers le pro-jet ontologique nouveau qui lui fournira la clé d'interprétation réfléchie de la parole reçue auparavant avec l'attention confiante d'un enfant qui doit apprendre. Dans cette démarche, la philosophie, originairement analectique, chemine dialectiquement conduite par la parole d'Autrui. Car le philosophe sait que le début est confiance, foi dans le magistère et dans la véracité d'Autrui. C'est la confiance que l'on porte aujourd'hui à la femme, à l'enfant, à l'ouvrier, à l'homme sousdéveloppé, à l'élève, au pauvre: c'est lui qui détient le magistère, la pro-vocation ana-logique; c'est lui qui nous offre le thème à penser: sa parole révélante doit être crue ou alors il n'y aura point de philosophie mais, à sa place, une sophistique dominatrice.

La philosophie ainsi entendue n'est donc ni une érotique ni une politique — bien qu'elle ait une fonction libératrice pour l'éros et pour la politique —; elle est strictement une pédagogie au sens propre du terme: la relation maître-disciple dans la méthode du savoir-croire et du savoir-interpréter la parole d'Autrui. Pour qu'il devienne le futur maître, le philosophe doit commencer d'abord par être le disciple actuel de son futur disciple. Tout dépend de cela. C'est pourquoi cette pédagogie analectique — et non dialectique de la Totalité ontologique — est une pédagogie de la libération. L'ouverture à l'horizon de la libération, l'option pour une relation distincte à Autrui, la décision de se mettre en marche — « pauvre aux côtés du pauvre » — vers la libération humaine est la condition pour que le maître puisse vraiment être maître. Si le philosophe demeure esclave de la Totalité close, il ne pourra rien interpréter réellement. Et ce qui permet de se libérer de la Totalité afin d'être soimême, dans une authenticité généreuse et féconde, c'est précisément la parole analectique ou magistrale du disciple (son fils, son peuple, ses élèves: le pauvre), car cette parole ouvre à l'histoire et à la communion humaines en en anticipant le sens éthique: le Bien qui s'annonce dans l'extériorité d'Autrui, du disciple, du pauvre.

La parole analogique ouvre au philosophe l'issue vers sa propre libération: elle lui montre la voie et la modalité d'un engagement réel pour la libération pratique d'Autrui. Il ne s'agit pas ici d'un appel rhétorique à une vague « prise de conscience », mais d'une interpellation à la justice, d'un arrachement à la logique de la Totalité, et de l'exigence radicale d'un engagement sans réserve pour la cause de la libération. Le philosophe qui répond à cette parole par une option concrète pour la libération d'Autrui accède alors au nouveau monde où il com-prend le nouveau moment de l'être; à partir de cette situation nouvelle, il se libère du sophiste qu'il était et naît comme philosophe authentique, ad-miré de tout ce qui se déploie dans le monde historique et quotidien sous son regard. C'est ce regard comblé que Platon aurait voulu annoncer dans le mythe de la caverne, mais il dit justement le contraire; l'essentiel, en effet, n'est pas de voir la lumière: le réel à atteindre est l'amour-de-justice et Autrui comme mystère, comme Maître. Et ce qu'il y a de suprême dans cette voie, ce n'est pas la contemplation, mais le face à face de ceux qui s'aiment à partir de celui qui aime originairement.

(Traduit de l'espagnol par Raul Suarez de Miguel).