

DU DEVOIR

*La vérité est que la religion, étant coextensive à
notre espèce, doit tenir à notre structure.*

Bergson

En français, *devoir* se présente tantôt comme un nom, *le devoir*, tantôt comme un verbe. Le “spectre” du verbe est plus étendu que celui du nom, en ce sens que *devoir* comme verbe intervient sur deux isotopies : celle de l’obligation et celle de la redevance, c’est-à-dire de la syntaxe des sommes qu’un sujet est tenu de verser à un tiers dont l’identité est variable. La problématique du *devoir* et de *devoir* est là tout entière : les deux isotopies sont-elles étrangères l’une à l’autre ? ou bien : l’isotopie de la redevance a-t-elle servi de modèle à l’isotopie de l’obligation ? D’autant que la langue allemande connaît avec le mot *Schuld* un terme qui désigne à la fois la faute et la dette ; la langue allemande pousse plus loin l’isomorphisme entre les deux isotopies à un détail près, à savoir que le *devoir* est manifesté par son manquement. Cette intrication, cet entrelacement des deux isotopies est récurrent : «*La morale naquit donc après le commerce et parmi des peuples mercantiles. Justice est Balance. (...) Toujours le Comptoir et l’arrière-pensée*¹.» Selon Valéry, l’obligation éthique a pour modèle l’obligation que la redevance chiffre ; si nous comprenons pourquoi nous nous sentons tenus de nous acquitter des redevances qui nous sont imputées, nous comprendrons la force de l’obligation éthique. Faut-il rappeler que dans notre univers de discours la justice est symbolisée par une balance et que la justice ainsi que le souligne Montesquieu dans les *Lettres persanes*, est une affaire de justesse : «*La Justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses*² ;»

L’armature modale

La définition du devoir par le Micro-Robert est double. Elle formule la composante modale du devoir : “obligation morale générale.” puis détaille le paradigme des instances directrices d’un point de vue laïc : “Ce que l’on doit faire, défini par le système moral que l’on

¹ P. Valéry, *Cahiers*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1974, p. 618. R. Barthes note de même à propos de la rhétorique : «*La Rhétorique (comme méta-langage) est née des procès de propriété.*», in *Communications*, n° 16, 1970, p. 175.

² Ch. de Montesquieu, Lettre 83 des *Lettres persanes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 140.

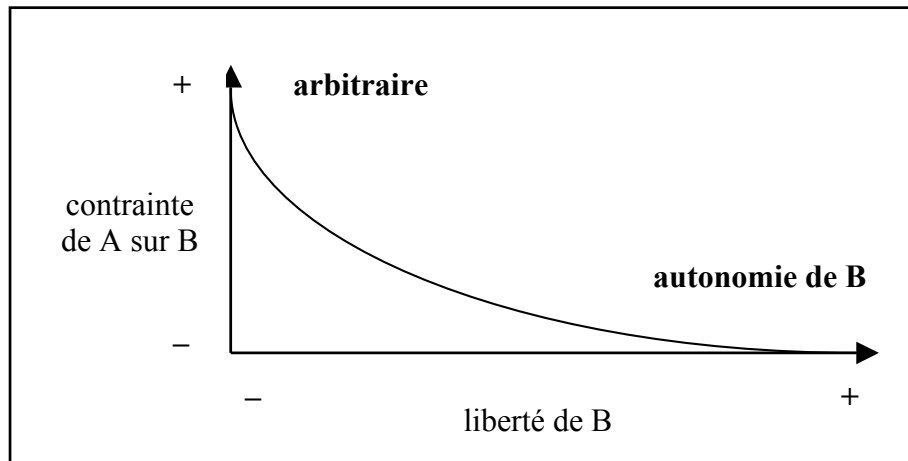
accepte, par la loi, les convenances, les circonstances.” La première définition est double : elle précise ce que nous aimerions appeler l’indice modal immanent à la modalité du devoir ; en second lieu, elle définit un ordre de généralité, puisque la somme des instances directrices retenues couvre l’existence.

Comme on sait, la pratique des dictionnaires n’est pas sans ressemblance avec le jeu du mistigri qui consiste à se défaire d’une carte désavantageuse : le dictionnaire remplace le terme à définir par un terme qui est en principe un définissant, si ce n’est qu’à son tour le terme appelé, ici le signifié “obligation”, suppose la production de sa propre définition. À l’entrée “obligation” nous lisons : “1. Ce qui contraint une personne à donner, à faire ou ne pas faire. 2. Lien moral qui assujettit à une loi religieuse, morale ou sociale.” L’“obligation” se retire pour laisser la place à la “contrainte” : “1. Ce qui contraint une personne à donner, à faire ou ne pas faire. 2. Lien moral qui assujettit à une loi religieuse morale ou sociale.” Si nous interrogeons maintenant la “contrainte”, le Micro-Robert la définit comme “la violence exercée contre qn., une, entrave à la liberté d’action” et “contraindre” lui-même comme “faire agir qn. contre sa volonté.”

Ainsi, dans l’univers de discours particulier qui est le nôtre, *devoir* entretient une relation adversative, agonistique avec *vouloir* ; pour l’énoncer sans ménagement, *devoir* consiste sous une contrainte énoncée à faire ce que l’on *ne voulait pas faire*, tellement que Montesquieu appréhende la “liberté politique” comme la résolution plausible à ses yeux de cette tension : “*Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu’il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l’on veut. Dans un État, c’est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu’à pouvoir faire ce que l’on doit vouloir, et à n’être point contraint de faire ce que l’on doit ne pas vouloir*”³.

Cette analyse exemplaire de Montesquieu nous permet une première approche de la problématique du devoir. En premier lieu, la contrainte est un degré de la suite [obligation → contrainte → violence]. En second lieu, ce positionnement s’accompagne le plus souvent d’une posture véridictoire faussement diminutive : la violence se fait passer pour la contrainte, la contrainte pour l’obligation. En dernier lieu, le paradigme de l’obligation se laisse entrevoir : une relation entre A et B étant posée, qui est à la source de l’obligation ? la réponse paradigmatique est la suivante : Si A domine B, A est la source de l’obligation ; si tel n’est pas le cas, B, sujet autonome, devient la source de l’obligation. Soit graphiquement :

³ Ch. de Montesquieu, *L’esprit des lois*, Seconde partie, Livre Onzième, Chapitre III, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1951, p. 395.



L'interrogation que nous nous donnons est la suivante : B n'étant pas sous l'emprise de A, quels sont les présupposés modaux du vécu de l'obligation pour B ?

L'importance des modalités tant pour le devenir du sujet que pour la compréhension des histoires auxquelles il prend part n'est plus à dire. Ce qui ne signifie pas que le champ modal ne contienne plus ici ou là des zones d'ombre. Ainsi la place que *Sémiotique 2* accorde au *croire* paraît chichement mesurée : *croire* est certes selon *Sémiotique 2* le «*fondement de la foi religieuse*» et de la foi scientifique, mais on devrait pour chaque modalité opérer la catalyse de *croire* : *pouvoir*, c'est *croire-pouvoir* à défaut de quoi l'événement n'aurait pas lieu ; *savoir*, c'est *croire-savoir*, à défaut de quoi l'erreur nous serait inconnue, et ainsi de suite. *Croire* serait en somme une méta-modalité.

Jusques ici, nous avons retenu le vis-à-vis de *vouloir* et de *devoir*, sans mentionner leur réciprocité : *vouloir-devoir*, qui correspond à la solution préconisée, on vient de le lire, par Montesquieu, porte-parole des sujets raisonnables et «*vertueux*» selon le terme qu'il a fait résonner ; *devoir-vouloir* que l'on pourrait rattacher par exemple au credo affiché par Gide dans *Les nourritures terrestres*⁴. Nous conservons le couple *vouloir/devoir*, mais nous lui ajoutons, ainsi que *Sémiotique 2* le préconise tacitement, la modalité du *pouvoir* : en effet, la "nécessité" reçoit dans cet ouvrage deux définitions distinctes : (i) dans l'entrée "modalités aléthiques", la "nécessité" relève du *devoir-être* ; (ii) dans l'entrée "pouvoir", la "nécessité" est analysée comme *un ne pas pouvoir ne pas être*. Cette concaténation n'a pas reçu en français de

⁴ Dans *Les nourritures terrestres*, la tonicité du *vouloir* gidien a pour manifestante préférentielle l'exclamation :

*Nourritures !
Je m'attends à vous, nourritures !
Par tout l'espace je vous cherche,
Satisfactions de tous mes désirs.*

In A. Gide, *Les nourritures terrestres*, Paris, Folio, 1985, p. 38.

dénomination synthétique, mais il n'a pas échappé aux meilleurs analystes que le *ne pas pouvoir ne pas être* fonctionnait dans le discours comme un superlatif de *devoir-être*. Ainsi H. Arendt, place dans *Responsabilité et jugement* le *ne pas pouvoir-faire* au-dessus du *ne pas devoir-faire* : «*En d'autres termes, elles [les personnes qui ont refusé les ordres criminels des nazis] n'ont pas ressenti une obligation, elles ont agi d'après quelque chose qui était évident pour elles, même si cela ne l'était plus pour ceux qui les entouraient. Leur conscience n'avait pas de caractère obligatoire ; elle a dit : «Ça, je ne peux pas le faire.», plutôt que : «Ça, je ne dois pas le faire*⁵.» Cette assertion ne vaut pas seulement pour la négation, et pour prendre un exemple trivial, l'énoncé : *je dois marcher* est moins **tonique** que l'énoncé : *je ne peux pas ne pas marcher*.

Le champ modal

Les modalités nous sont tellement proches que notre vue se brouille quand nous voulons les envisager de près. La première caractéristique des modalités est la transitivité. Si, comme le déclare *Sémiotique 2*, l'énoncé modal régit l'énoncé d'état et l'énoncé de faire, l'objet visé par ces énoncés vaut également pour l'énoncé modal. À ce titre, nous admettons que la modalité du *vouloir* a pour corrélat objectal le **voulu**, la modalité du *devoir* le **dû**, enfin la modalité du *pouvoir*, selon l'inflexion que nous lui avons appliquée, l'**imposé**. Ce disant, nous avons suscité les conditions d'une analyse sémiotique. Décrire une grandeur d'un point de vue sémiotique revient à la soumettre à une triple interrogation à partir de la question : quels sont les modes sémiotiques que la grandeur considérée sélectionne ? Pour le mode d'efficiace défini par l'alternance entre le survenir et le parvenir, le voulu peut se réaliser selon le survenir en s'énonçant comme un coup de foudre, un "flash" dans le patois de notre époque, ou bien selon le parvenir à l'image de ce titre de J. Paulhan : *Progrès en amour assez lents*. Le mode d'existence est défini par l'alternance entre la visée anticipatrice et la saisie rétrospective : si l'attachement de telle personne pour une autre a lieu selon le survenir, nous sommes en présence de la saisie, sinon dans celui de la visée, à l'image de l'ordre bourgeois qui, en éloignant la date du mariage de celle des fiançailles, invitait les futurs mariés à la patience. Enfin, selon le mode de jonction défini par l'alternance entre l'implication et la concession : le voulu est implicatif quand, par exemple, les élans du "cœur" concordent avec les exigences de

⁵ H. Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005, p. 107.

la “raison”, ou bien concessif quand elles divergent comme le constate amèrement Alceste dans *Le Misanthrope* de Molière :

*Il est vrai, ma raison me le dit chaque jour ;
Mais la raison n'est pas ce qui règle l'amour.*

Envisageons le dû à partir des mêmes demandes. Pour ce qui regarde le mode d'efficience, la manifestation peut être de l'ordre de l'événement inconditionné, de la révélation selon le terme qui a prévalu : la divinité transmet à un intermédiaire qualifié la liste des interdits et des prescriptions. Pour les tenants du parvenir, la moralité est en devenir dans la mesure où la charte de la moralité à défaut d'être appliquée est du moins à peu près connue. Si nous convoquons le mode d'existence à propos du dû, nous sommes au cœur même de la moralité, c'est-à-dire de la relation du sujet à la **faute**. À la visée correspond l'angoisse de celui qui redoute de violer un interdit et qui constate que les contre-programmes d'inhibition prévus sont impuissants face aux programmes de réalisation, tandis qu'à la saisie correspondent le remords et la honte. La pertinence du mode de jonction est peut-être ici supérieure, puisque la concession, l'ironique concession de Pascal à Valéry fait entendre sa voix. Pour Pascal, «*le plus grand de nos moralistes*» selon Bergson, : «*L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête*⁶.» Selon Valéry, l'existence humaine, en tant qu'elle affirme des valeurs, gravite autour de la concession : «*(...) il est possible que l'étude de cet acte et les connaissances qui pourront s'y joindre, fassent apparaître quelque clarté dans cette ténébreuse affaire, dont l'origine est en deux propositions que voici conjointes : “Comment se peut-il que nous puissions faire ce qui nous répugne et ne pas faire ce qui nous séduit*⁷ ?”» La chose va si loin qu'il semble déraisonnable de vouloir contenir le champ de la concession. Ainsi, dans le texte intitulé *Le problème économique du masochisme*, Freud relève le paradoxe suivant : «*Le sadisme du surmoi et le masochisme du moi se complètent mutuellement. À mon avis, c'est seulement ainsi qu'on peut comprendre que de la répression pulsionnelle résulte – souvent ou de façon tout à fait générale – un sentiment de culpabilité et que la conscience devient d'autant plus sévère et sensible que la personne s'abstient d'agressions contre d'autres*⁸.» Ici l'actualisation est synonyme de réalisation. À cette projection de culpabilité, il convient d'opposer le cynique qui revendique hautement les actions violentes, injustes,

⁶ B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p. 1170.

⁷ P. Valéry, *Œuvres*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1960, p. 953.

⁸ S.Freud, *Le problème économique du masochisme*, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., 1978, p. 297.

injustifiées qu'il a perpétrées. Mais l'administration de la sanction n'échappe pas non plus au paradoxe : comme nous pensons l'avoir établi ailleurs⁹, le pardon supérieur ne consiste pas à pardonner le pardonnable, mais bien à pardonner l'impardonnable afin de rendre à nouveaux frais à l'indispensable réciprocité des droits et des devoirs un champ d'exercice et un avenir.

Il nous reste à envisager le troisième corrélat objectal : l'imposé comme modalité existentielle de la nécessité. Avant d'envisager l'inflexion des différents modes sémiotiques, il convient de cerner la notion. Un poème de Baudelaire intitulé *L'irréremédiable* propose une série de figures dans lesquelles le poète voit la main du Diable. Dans le septième quatrain, on lit :

*Un navire pris dans le pôle,
Comme en un piège de cristal,
Cherchant par quel détroit fatal
Il est tombé dans cette geôle ;*

L'imposé est l'aboutissant d'un conflit de programmes qui a deux caractéristiques : les forces en présence ne sont pas proportionnées l'une à l'autre, comme elles doivent l'être dans un combat dit "loyal", d'où l'information d'une grandeur proto-actantielle : le **fatal** mentionné par Baudelaire, ou encore l'inexorable ; en second lieu, l'imposé a une caractéristique temporelle forte : le **définitif**, mais il doit cette caractéristique à l'irréversibilité.

La relation de l'imposé aux modes d'efficience est quasiment redondante. Modalisé comme fatal, l'imposé survient, il prend la forme du coup, c'est-à-dire selon le terme qui fait autorité depuis Aristote, de la **péripétie**. En effet, dans la *Poétique*, Aristote accorde à la «*fable*» la primauté sur les autres parties de la tragédie et définit le cas tragique comme le passage pour le héros «*de l'infortune au bonheur, ou du bonheur à l'infortune*¹⁰». Mais ce sont la soudaineté et l'amplitude de la péripétie qui établissent sa centralité : «*La péripétie est le revirement de l'action dans le sens contraire suivant ce qui a été dit ; et cela, encore une fois, selon la vraisemblance ou la nécessité*¹¹ ;» Selon la modalité du parvenir, l'imposé sera configuré comme l'**inévitabile**. Ainsi dans *Œdipe-Roi*, Œdipe s'éloigne de Thèbes afin de conjurer la réalisation de l'oracle en vertu duquel il assassinera son père et épousera sa mère, et c'est l'inverse qui se produit : il croise son père au carrefour des trois routes et le tue sans le savoir ni le vouloir.

⁹ Voir notre étude *Les contraintes temporelles du faire éthique*.

¹⁰ Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

La relation de l'imposé aux modes d'existence n'est pas moins étroite. Le coup fatal appelle la saisie, le saisissement puisque, toujours selon Aristote, «*ces faits se produisent contre notre attente, tout en découlant les uns des autres,*» Dans le cas de la saisie, la temporalité fait l'objet d'une syncope en ce sens que le sujet surpris, défait ne dispose du moins momentanément que du seul temps de l'après. La visée peut ordonner le champ de présence dans la mesure où la lenteur et la suspension, recouvrant leurs droits, autorisent de nouveau l'anticipation. Le sujet discerne qu'un procès lent et continu, quasiment fluvial, suit son cours inexorablement et conforte ses certitudes.

Nous pouvons être plus bref à propos du mode de jonction puisqu'il est impliqué par le mode d'existence : la saisie suppose la concession, car selon Aristote «*(...) ils [les faits] auront alors le caractère du merveilleux*», tandis que la visée suppose la validité de l'implication, la croyance en la légitimité de ce petit mot *donc*, grâce auquel les programmes prévus par les sujets passent de la plausibilité à la nécessité. La couverture actorielle et discursive de ces montages est évidemment variable : hier la Providence, le Destin, aujourd'hui la téléologie d'une certaine histoire, la lutte des classes, l'hérédité, l'inconscient neuronal ou freudien,...

À chacun de ces corrélats objectaux est attaché un **style actantiel** particulier. Dans le cas du *vouloir*, l'objet sature le champ de présence et, en raison de sa superlativité et de son attractivité, il dispute à l'actant sujet la préséance. Si nous considérons l'énoncé sommaire : *la mouche aime le sucre*, il peut faire place à l'énoncé *grosso modo* équivalent : *le sucre attire la mouche*, énoncé qui attribue le mérite de la conjonction au sucre. Bien entendu, cette formulation du *vouloir* est une abstraction, c'est-à-dire une commodité : nous négligeons le rôle de l'éducation qui décide de nos goûts et de nos dégoûts, de la manipulation telle que l'entend R. Girard¹² lequel estime que la relation à autrui prévient et détermine la relation à l'objet. Sans parler du matraquage publicitaire omniprésent. Le style actantiel est caractérisé par l'**attractivité** de l'objet.

Dans le cas du *devoir*, le sujet est scindé précisément parce que le sujet du *vouloir* est potentialisé et ne disparaît que pour réapparaître plus tard. Le style actantiel est défini par la coexistence du *vouloir* et du *devoir*, du *vouloir* qui actualise la conjonction avec l'objet, du *devoir* qui exige la disjonction d'avec l'objet. Nous sommes en présence d'un sujet divisé, malheureux, inquiet.

¹² R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

Enfin, dans le cas de l'imposé, en raison de la supériorité du contre-programme sur le programme, le sujet n'a d'autre issue que de **subir**, ce qui, selon la définition de "subir" donnée dans le Micro-Robert signifie "Être l'objet sur lequel s'exerce (une action, un pouvoir)." S'il est réalisé, le subir exercé sur un sujet change ce sujet en objet-chose ; temporalisé, le subir déshumanise absolument, comme l'ont démontré les récits minutieux des survivants des entreprises totalitaires dont on a pu avoir connaissance. Le régime thymique de ce sujet est le **désespoir**.

Les trois corrélats objectaux envisagés, le voulu, le dû et l'imposé, se distinguent encore par le **régime thymique** qui est le leur. Le cas du voulu est le plus simple. De Propp¹³ à Freud, le désir a pour ressort le manque, c'est-à-dire un fait d'ordre syntaxique. Pour pénétrer le retentissement subjectal du **manque**, il convient sans doute de modérer la solution de continuité entre *être* et *avoir*. À cet égard, c'est à Jespersen que revient le mérite d'avoir proposé une hypothèse d'envergure : *«Le sujet et l'objet sont tous les deux des éléments de rang 1 et on peut accepter dans une certaine mesure l'affirmation de Madvig selon laquelle l'objet est en quelque sorte un sujet caché, tout comme celle de Schuchardt pour qui "tout objet est un sujet relégué à l'arrière-plan". On voit qu'il existe à bien des égards une certaine parenté entre le sujet et l'objet*¹⁴.» Dans une approche lévi-straussienne, une métonymie fait place à une métaphore, la contiguïté se retire devant la similarité, et du point de vue terminologique le terme de **sub-objet** s'impose par catalyse : [objet → sub-objet]. Sous ces conditions, nous comprenons que tel qui touche à l'*avoir* touche également à l'*être*, et nous verrons plus loin, quand il sera question de l'*Essai sur le don* de M. Mauss, qu'un incident concernant la circulation des objets retentit sur les relations entre les sujets. Dans le cas du voulu, nous dirons que le régime thymique du sujet est tantôt celui de la **complétude**, tantôt celui de l'**incomplétude**.

La modalité du devoir a pour corrélat objectal le dû et le régime thymique du sujet est tributaire de la notion de contrat qui est la grammaire de l'échange, c'est-à-dire du jeu du don et du contre-don. L'existence de l'échange à la satisfaction des deux parties suppose que le sujet ne voie dans l'autre sujet ni une proie ni un adversaire, mais un partenaire, un co-ego ; en second lieu, que l'échange devienne le modèle, le "logiciel" des relations intersubjectives :

¹³ Selon *Sémiotique 1*, «(...) le manque – associé au "méfait" (qui produit un manque, mais de l'extérieur) causé par l'agresseur – occupe une position essentielle dans le déroulement narratif, car, au dire même de V. Propp, c'est ce qui donne au conte son "mouvement" (...)» in A.J. Greimas & J. Courtés, *Sémiotique 1 – dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 222.

¹⁴ O. Jespersen, *La philosophie de la grammaire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 218.

«Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette “révolution copernicienne” (...) qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d’une théorie de la communication. Dès aujourd’hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages¹⁵.» Dans *Eugénie Grandet*, Balzac ne s’y est pas trompé : Grandet est bien, comme l’indique *Sémiotique des passions*, l’homme de la rétention¹⁶, mais il n’est tel que parce qu’il refuse d’entrer dans le grand jeu de la circulation des biens : «Il [Grandet] parlait peu. (...) Il n’allait jamais chez personne, ne voulait ni recevoir ni donner à dîner ; il ne faisait jamais de bruit, et semblait économiser tout, même le mouvement¹⁷.» Il est manifeste que le programme de rétention pratiqué jusqu’à l’outrance par Grandet est motivé par le fait que, à ses yeux, la vie dans ses moindres manifestations corporelles et sociales est synonyme de déperdition ; à la limite, l’avarice n’est qu’un aspect, peut-être mineur en dépit des apparences, d’une passion autrement plus profonde et qui d’ailleurs peut-être n’a pas de nom. Tout se passe pour Grandet comme si l’accroissement positif des grandeurs cumulatives n’était là que pour contre-balancer, dans l’espace d’une vie d’homme, l’accroissement ininterrompu des grandeurs dissipatives. Balzac a parfaitement compris que l’alternance existentielle était entre la prédation et le juste contrat réglant l’échange : «Financièrement parlant, monsieur Grandet tenait du tigre et du boa : il savait se coucher, se blottir, envisager longtemps sa proie, sauter dessus, puis il ouvrait la gueule de sa bourse, y engloutissait une charge d’écus, et se couchait tranquillement, comme le serpent qui digère, impassible, froid, méthodique¹⁸». La concession est apparemment au principe de la véridiction : pour la *doxa*, l’avarice aboutit au **renoncement**, mais pour l’avare ce dernier n’est qu’apparent . Selon la *doxa*, la jouissance suppose la dépense, mais pour l’avare la dépense est diminutive et la thésaurisation augmentative.

Le régime thymique de l’imposé est, nous l’avons indiqué, le **désespoir**, mais cette dérivation est loin d’être immédiate. La réflexion sur le signifié doit concilier trois données : (i)

¹⁵ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 2005, p. 95.

¹⁶ «L’avarice n’est donc pas la passion de celui qui possède ou cherche à posséder, mais la passion de celui qui fait entrave à la circulation et à la redistribution des biens dans une communauté donnée.» in A.J. Greimas & J. Fontanille, *Sémiotique des passions*, Paris, Les Editions du Seuil, 1991, p. 117.

¹⁷ H. de Balzac, *Eugénie Grandet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 35. Selon un vers de l’*Havamál*, l’un des vieux poèmes de l’Edda scandinave, cité par M. Mauss : «l’avare a toujours peur des cadeaux.» M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. 146.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

la découverte saussurienne qui veut que le sens du sens soit une différence ; (ii) la découverte hjelmslevienne qui définit le sens du sens comme une intersection ; (iii) la praxis courante en vertu de laquelle, lorsqu'un signifié se dérobe, nous recourons au dictionnaire. Ainsi que *Sémiotique I* l'indique, un énoncé conjoint nécessairement un énoncé modal et selon le cas un énoncé d'état ou un énoncé de faire. Pour accéder au régime thymique du sujet dans le cas de l'imposé, nous retenons comme modalité le *pouvoir*, articulé selon [pouvoir vs ne pas pouvoir] et le *faire* au titre de grandeur régie articulé selon [faire vs ne pas faire]. Nous les composons et nous obtenons quatre intersections, ce qui nous procure un réseau et non un carré sémiotique. La couverture lexicale, c'est-à-dire l'assiette des dictionnaires, est formulée ici dans la supposition que l'action subsumée par le *faire* soit une "bonne action", ou encore selon un vocable cher au XVIIIème siècle : vertueuse. Soit le réseau suivant :

	je peux ↓	je ne peux pas ↓
faire →	1 je peux le faire ≈ la liberté	3 je ne peux pas le faire ≈ le désespoir
ne pas faire →	2 je peux ne pas le faire ≈ l'indépendance	4 je ne peux pas ne pas le faire ≈ la vertu

La première case est celle de la **liberté**, notion bien difficile à penser depuis toujours. S'interroger modestement à propos de la liberté revient à déplacer la question : que voulez-vous dire lorsque vous affirmez : *je peux le faire* ? Il nous semble que la réponse sémiotique pourrait être la suivante : (i) le sujet en se déclarant libre se déclare compétent, c'est-à-dire eu égard à l'isotopie considérée, **libéré** ; la liberté d'action n'a-t-elle pas pour condition *sine qua non* la libération ? (ii) le programme réalisant la conjonction avec l'objet est actualisé et localisé : dans l'énoncé : *je peux le faire*, il faut entendre : *cela*, *je peux le faire* parce qu'aucun contre-programme – à ma connaissance... – ne vient s'interposer entre le sujet et l'objet. La démarche de ce sujet est tacitement implicative : *je peux le faire* parce que je suis techniquement et subjectivement compétent. Si nous revenons à l'analyse balzacienne de l'avarice, Grandet est

non seulement le type¹⁹ absolu de l'avare, il est également, nous venons de le mentionner, une puissance prédatrice, ce que n'est pas Harpagon : «*Personne ne le [Grandet] voyait passer sans éprouver un sentiment d'admiration mélangé de respect et de terreur. Chacun dans Saumur n'avait-il pas senti le déchirement poli de ses griffes d'acier²⁰ ?*» La "bonne action" consisterait pour les gens de Saumur à résister sous une forme ou sous une autre à la rapacité de Grandet, à dénoncer les taux usuraires qu'il exige, à stigmatiser la concentration des biens et des richesses dans une seule main,... mais ils ne sont pas libres de le faire, parce qu'ils ne se sont pas libérés de l'emprise de Grandet. Seule sa fille Eugénie osera le faire.

La seconde case, celle de l'**indépendance**, est plus aisée à interpréter. Le sujet, en présence de la configuration de l'imposé, choisit la concession : *quoique vous m'ordonniez de le faire, je peux ne pas le faire*, énoncé qui sonne comme un défi²¹. Nous produisons la succession des programmes au style direct plus "parlant" :

- programme de S₁ : faites-le !
- contre-programme de S₂ : je peux ne pas le faire !
- contre[contre-programme] de S₁ : faites-le sinon !
- contre[contre-programme] de S₂ : malgré vos menaces, je persiste : je peux ne pas le faire !

L'indépendant est donc un sujet qui pense être en mesure de faire échec à la factivité, c'est-à-dire au *faire-faire*.

La troisième case est celle du **désespoir**. Comme dans les cas précédents, il est demandé au sujet de réaliser tel programme, lequel se heurte à un contre-programme, couramment à une résistance. Le sujet a conscience que cette résistance appelle de sa part un contre[contre-programme], mais il est convaincu, il s'est convaincu que ce contre[contre-programme] n'est pas en mesure de faire échec au contre-programme qui a été déclaré. Le mode d'existence commandant l'alternance entre la visée anticipatrice et la saisie rétrospective est également concerné. Selon un pli catastrophique, la visée est ici convertie en saisie : ce qui n'est pas encore réalisé est vécu comme déjà réalisé. Le désespoir ressemble assez à une hypotypose inversée.

¹⁹ Selon Balzac, un type est obtenu «*par la réunion des traits de plusieurs caractères homogènes*,» in Avant-propos à La Comédie humaine, in *Anthologie des préfaces de romans français du XIXème siècle*, Paris, Julliard, 1965, p. 194.

²⁰ H. de Balzac, *Eugénie Grandet op. cit.*, p. 32.

²¹ A.J. Greimas, *Le défi*, in *Du sens II*, Paris, Les Editions du Seuil, 1983, pp. 213-223.

Notre dernière identification, la **vertu**, surprendra peut-être, car le mot “vertu”, mot-clef pour le XVIIIème siècle, notamment français, est pratiquement interdit d’emploi aujourd’hui. Nous le maintenons néanmoins : le champ de présence est occupé par la “bonne action” au titre de la question et le réseau recense le paradigme des réponses possibles compte tenu de la diversité et de la versatilité des sujets. L’énoncé direct est dans ce cas : *je ne peux pas ne pas accomplir cette bonne action*. Dans les lettres XI à XIV des *Lettres persanes*, Montesquieu décrit en recourant à la parabole des Troglodytes le passage d’une société fondée sur la méchanceté à une société fondée sur la vertu : «*Il y avait dans ce pays deux hommes bien singuliers : ils avaient de l’humanité ; ils connaissaient la justice ; ils aimaient la vertu. (...) ils leur faisaient surtout sentir que l’intérêt des particuliers se trouve toujours dans l’intérêt commun ; que vouloir s’en séparer, c’est vouloir se perdre ; que la vertu n’est point une chose qui doit nous coûter ; qu’il ne faut point la regarder comme un exercice pénible ; et que la justice pour autrui est une charité pour nous*²².» Les commentateurs ont relevé l’ambiguïté du concept de “vertu” qui tantôt se confond avec la générosité, le généreux étant pour le dictionnaire celui “qui donne, est enclin à donner plus qu’il n’est tenu de le faire.”, tantôt avec une recherche du “meilleur rapport” entre ce que l’on donne et ce que l’on reçoit. Nous y reviendrons. Le tableau suivant récapitule notre développement :

<i>modalité</i> ↓	corrélat objectal ↓	style actantiel ↓	régime thymique du sujet ↓
<i>vouloir</i> →	le voulu	attractivité de l’objet	complétude/ incomplétude du sujet
<i>devoir</i> →	le dû	scission du sujet	renoncement
<i>pouvoir</i> →	l’imposé	modalité du subir	désespoir

Notre propos peut maintenant être précisé : le noyau sémique de la moralité est constitué par la mise en paradigme de l’**obligation** : l’obligation est-elle ou non régie, surdéterminée par

²² Ch. de Montesquieu, *Lettres persanes*, op. cit., p. 40.

la violence ? Comment formuler la relation paradigmatique entre l'imposé et le dû ? L'obligation que le dû subsume a pour ressort, pour garant la réciprocité des dons et des contre-dons ; si cette réciprocité est virtualisée par l'un des acteurs, alors la contrainte ou pire se substitue à l'obligation. Nous nous proposons d'analyser le traitement de cette tension entre le dû et l'imposé en survolant trois auteurs qui en ont traité : Rabelais, Mauss et Bergson.

Rabelais ou l'anti-Balzac

Le pessimisme balzacien voit dans l'avarice superlative de Grandet un principe maléfique ; un freudien y verrait peut-être un avatar de la "pulsion de mort". À l'inverse, l'optimisme de Rabelais dans le *Tiers Livre* propose une vision euphorique de l'endettement. La dette dans l'univers mortifère de Grandet a deux finalités : le profit découlant de la fixation d'un taux usuraire ; l'étranglement de l'emprunteur s'il n'est pas mesure de rembourser ce qu'il doit à la date prévue. Dans trois chapitres du *Tiers Livre*, Rabelais fait l'éloge de la dette et voit en elle la condition même de la vie. Dans le dialogue inégal entre Pantagruel et Panurge, qui a dilapidé en quinze jours les revenus de trois ans, Pantagruel fait entendre la voix de la *doxa*, c'est-à-dire du reproche, et Panurge celle de la concession, c'est-à-dire de la surprise. Tandis que Grandet rapporte toutes les relations, y compris la relation à sa propre épouse, à une question d'argent²³, Panurge considère que l'endettement généralisé conduit les humains à faire preuve de la plus grande bienveillance les uns à l'égard des autres : «*Doibvez-vous tous-jours à quelqu'un ? Par icelluy sera continuellement Dieu prié vous donner, longue et heureuse vie, craignant sa debte perdre ; toujours bien de vous dira en toutes compaignies, toujours nouveaulx, créditeurs vous acquetsera, afin que vous faciez versure. (...)*»²⁴ Et Panurge de conclure : «*Qui rien ne preste, est créature laide et mauvaise, créature du grand villain diantre d'enfer.*»

Dans le discours de Panurge, l'endettement généralisé déborde la classe des humains et embrasse le cosmos : ni les planètes ni les éléments ne sauraient subsister dans un « *monde sans debtes* » : « *Là entre les astres ne sera cours régulier quiconque. Tous seront en desarroy.*

²³ «*Les quatre ou cinq louis offerts par le Hollandais ou le Belge acquéreur de la vendange Grandet formaient le plus clair des revenus annuels de Mme Grandet. Mais quand elle avait reçu ses cinq louis, son mari lui disait souvent, comme si leur bourse était commune : "As-tu quelques sous à me prêter ?" et la pauvre femme, heureuse de pouvoir faire quelque chose pour un homme que son confesseur lui représentait comme son seigneur et maître, lui rendait, dans le courant de l'hiver, quelques écus sur l'argent des épingles.*» in Eugénie Grandet, *op. cit.*, p. 45. Les "épingles" représentaient un don fait à une femme quand on concluait quelque marché avec son mari.

²⁴ Fr. Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1955. pp. 360-361.

Juppiter, ne s'estimant débiteur à Saturne, le dépossédera de sa sphère et avecques sa chaîne homérique suspendra toutes les intelligences, dieux, cieulx, dæmons, génies, héros, diables, terre, mer, tous élémens. Saturne se raliéra avecques Mars, et mettront tout ce monde en perturbation²⁵.» La sphère organique de l'animé n'est pas en reste : « La vie consiste en sang. Sang est le siège de l'âme. Pour tant un seul labueur poine en ce monde, c'est forger sang continuellement. En ceste forge sont tous membres en office propre ; et est leur hiérarchie telle que sans cesse l'un de l'autre emprunte, l'un à l'autre preste, l'un à l'autre est débiteur²⁶ ;»

Panurge n'hésite pas à rapprocher le devoir-dette et le devoir-obligation et voit dans le premier la condition du second : «*De cestuy monde rien ne prestant ne sera qu'une chienerie, une brigue plus anormale que celle du recteur de Paris, qu'une diablerie plus confuse que celle des jeux de Doué²⁷.*» L'orientation tensive de la démonstration de Panurge est **extensive** : aucun domaine, quelle que soit son échelle, n'échappe au jeu du prêt et de la dette qui en découle. Sous ce rapport, l'orientation de la description de Grandet par Balzac est **intensive**, c'est-à-dire qu'elle a pour objet l'extrême avarice. Du point de vue de la valeur retenue, pour Balzac l'avarice est une valeur d'absolu exclusive et concentrée ; la connaître, c'est aller de la périphérie vers son centre : la relation charnelle, fusionnelle de Grandet à l'or²⁸. Cette extrémité définit une singularité forte et du même coup une exclusivité. Pour Rabelais, le jeu continu du prêt et de la dette est de l'ordre de la valeur d'univers laquelle, comme son nom l'indique, vise l'universalité. La démarche cette fois part d'un centre et se déploie vers la périphérie. Dans le texte de Rabelais, c'est la vitalité qui, installée au centre, s'étend aux relations humaines, puis de là aux relations entre les astres. Les valeurs d'absolu visent la singularité, les valeurs d'univers, l'analogie.

Le texte de Rabelais permet de préciser la problématique du devoir d'un point de vue sémiotique. La moralité a-t-elle un antécédent : le commerce selon Valéry ? la vitalité selon Rabelais ? Si tel est le cas, la moralité est une valeur d'univers qui, en concordance avec les aboutissants stabilisés des tris, c'est-à-dire les domaines reconnus dans l'univers de discours considéré, devient une forme partageable, partagée : la corporéité ne fonctionnerait pas autrement que la civilité, qui elle-même ne fonctionnerait pas autrement que l'"astralité". Le

²⁵ *Ibid.*, p. 363.

²⁶ *Ibid.*, p. 367.

²⁷ *Ibid.*, p. 364.

²⁸ «*Il n'y avait dans Saumur personne qui ne fût persuadé que monsieur Grandet n'eût un trésor particulier, une cachette pleine de louis, et ne se donnât nuitamment les ineffables jouissances que procure la vue d'une grande masse d'or. Les avaricieux en avaient une sorte de certitude en voyant les yeux du bonhomme, auxquels le métal jaune semblait avoir communiqué ses teintes.*» in *Eugénie Grandet*, op. cit., p. 32.

devoir-obligation entretient, le plus souvent pour ceux qui en ont débattu, une relation de dépendance à l'égard du devoir-dette. Si tel n'est pas le cas, la moralité est autonome, réifiée, suffisante ; sous sa forme la plus haute, elle devient comparable à une discipline hypothético-déductive, qui, à partir d'un petit nombre d'axiomes, puisqu'il faut bien commencer quelque part, formule ses règles. Dans ce cas, le devoir-obligation devient une valeur d'absolu.

L'Essai sur le don de M. Mauss

Dès les premières lignes de l'*Essai sur le don*, M. Mauss rabat la catégorie du devoir sous les deux modalités que nous avons indiquées, l'obligation et la dette, sur la catégorie du don : «*Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus*²⁹.» D'emblée, Mauss formule deux questions absentes de la réflexion de Rabelais. Selon ce dernier, le refus de prêter était condamné comme manquement à l'analogie, sans plus. Selon Mauss, c'est la modalité de l'obligation, le mystère de l'obligation, qui doit être interrogée : «*Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent est obligatoirement rendu*³⁰ ?» Mauss ajoute une seconde interrogation qui est de fait une réponse implicite à la première : «*Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend*³¹ ?» L'obligation n'est plus seulement dictée par les seuls acteurs humains, elle peut être déléguée à des grandeurs que nous disons "matérielles". En effet, pour la "pensée mythique" (Cassirer), les continuités et les démarcations signifiantes obéissent à d'autres principes que ceux de la pensée dite scientifique. Pour la pensée "mythique", le corps est perméable : il laisse entrer, et extensible : il laisse sortir, parce que le sujet tient pour nulles les discontinuités temporelles et spatiales que nous accédions ; en second lieu, les qualités sont pensées comme des substances : «*(...) mais la forme de la pensée mythique, qui attache toutes les qualités et toutes les activités, tous les états et toutes les relations, à un substrat stable, aboutit sans cesse à l'extrême opposé : à une sorte de matérialisation des contenus spirituels*³².» Le corps est pensé de façon à permettre la circulation des «*efficacités*» : «*On explique toute efficacité par le passage d'une qualité matérielle attachée à une chose à*

²⁹ M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 147.

³⁰ *Ibid.*, p. 148.

³¹ *Ibid.*

³² E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, p. 77 .

*d'autres choses*³³.» L'imaginaire d'une société tient en partie à la clef de répartition, à la balance qu'elle établit entre les opérations de tri et les opérations de mélange ; à propos du corps dans l'imaginaire des sociétés à l'étude desquelles l'ethnologie et l'anthropologie se consacrent, les opérations de mélange semblent prévaloir sur les opérations de tri ; sans cette indication, le motif central de la souillure et les rituels minutieux de purification se comprennent mal. La circulation que Rabelais confiait à la réciprocité, la pensée "mythique" l'escompte de cette transivité que le corps-passoire rend possible³⁴.

À la première question, Mauss formule une réponse qui concorde avec l'interprétation de Cassirer : pour celui qui s'engage dans un échange, il y a plus dans l'objet que ce que nous Occidentaux rationalistes sommes portés à lui attribuer. Dans le monde maori, le "taonga", l'objet échangé, contient le "hau", c'est-à-dire l'esprit du donateur : «*Les taonga et toutes propriétés rigoureusement dites spirituelles ont un hau, un pouvoir spirituel. Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers ; celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est poussé par le hau de mon cadeau et moi je suis obligé de vous donner cette chose, parce qu'il faut que je vous rende ce qui est en réalité le produit du hau de votre taonga*³⁵.» En un mot, le hau du donateur oblige ? obligerait ? le donataire à se transformer en donateur, mais aussitôt une objection se fait jour : seul le plan de l'expression est concerné, l'obligation a "sauté" d'un signifiant à un autre, mais le mystère de l'obligation, c'est-à-dire le signifié, reste entier. Cette remarque n'est pas totalement infondée, mais elle méconnaît d'autres aspects : en premier lieu, le hau est, selon la terminologie sémiotique, potentialisé, le hau de je n'abolit pas le hau de vous qui lui est antérieur ; l'échange a une dimension diachronique certaine et construit par son développement même une histoire ; en second lieu, l'exemple produit par Mauss concerne trois sujets et non deux : les trois sujets, une fois l'échange accompli, ont été donateurs et donataires, mais dans l'échange à trois ils l'ont été pour deux d'entre eux à des moments différents : vous ouvre le cycle et le clôt ; je est d'abord donataire, puis il occupe la place de dernier donateur ; par contre il est donataire, puis immédiatement donateur ; il est aisé de remarquer que le jeu à deux ne permet pas ces variations. Enfin, comme Mauss le souligne, le hau du donateur n'est pas virtualisé par la donation ; par l'intermédiaire du hau, le cadeau reste la propriété du

³³ *Ibid.*, p. 80.

³⁴ Cassirer en fournit un exemple saisissant qu'il emprunte à Preuss : «*L'homme qui se trouve dans un bain de vapeur se fait souvent des entailles dans les bras et dans les jambes pour que quelque chose du manitou, qui est éveillé par la chaleur de la pierre et qui se répand en vapeur grâce à l'eau qu'on jette sur elle, puisse entrer dans son corps.*» (*ibid.*, p. 83.)

³⁵ M. Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 159.

donateur : le *hau* de *je* oblige *il*, comme le *hau* de *vous* oblige *je*. L'obligation devient alors le signifiant de la volition attribuée au *hau* de rémunérer le premier donateur et de résorber "à la Propp" le manque que la première donation a suscité.

Mauss ne s'en tient pas là. L'obligation est une conséquence de la particularité de la sémiotose ici opérant : le *taonga* est, dans un premier temps, le plan de l'expression, le *hau*, le plan du contenu, mais dans un second temps, le *hau* est posé comme une partie du donateur, de sorte que conserver ce *hau* signifierait posséder nécessairement indûment quelque chose qui ne vous appartient pas ; la conservation de ce *hau*, loin d'être bénéfique, serait «*dangereuse et mortelle*» ; la donation-restitution devient ainsi garante de vie. Les grandeurs et les obligations affectant les individus sont en dernière instance les conditions de cette circulation intense. Du point de vue paradigmatique, la suspension du clivage classématique entre les hommes et les choses permet de rapprocher les hommes et les choses et d'établir une **homogénéité**³⁶ favorable aux échanges. Du point de vue syntaxique, le point qui importe, c'est de savoir si les opérations syntaxiques sont contraignantes ou facultatives. Dans les sociétés étudiées par Mauss, l'opération est – concessivement pour notre propre univers de discours – modifiante et conservatrice dans la mesure où le premier don est **déjà** une restitution : «(...) *le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur*³⁷.» Dans ces conditions, l'accomplissement des échanges établit une synonymie inattendue et heuristique entre donner et rendre ! De façon inattendue, la pratique du don décrite par Mauss est formellement comparable à l'avarice en ce sens que les propriétés syntaxiques de l'objet prévalent sur les propriétés sémantiques : «(...) *la spécificité de l'avarice ne repose pas, de ce point de vue, sur le sémantisme de l'objet, mais sur leurs propriétés syntaxiques. (...) ce qui fait l'avare, ce n'est pas l'argent, les terres, les biens, mais la forme modalisée de la jonction et la forme syntaxique de l'objet de valeur*³⁸.»

La donation-restitution n'est pas limitée aux humains : elle concerne également, peut-être surtout, les esprits, les âmes des morts et les dieux : «*En effet, ce sont eux [ces êtres] qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens de ce monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais inversement, c'était*

³⁶ «*Mais ce mélange étroit de droits et de devoirs symétriques des contraires cesse de paraître contradictoire si l'on conçoit qu'il y a, avant tout, mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelque degré de l'âme et les individus et les groupes qui se traitent à quelque degré comme des choses.* »(ibid., p. 163)

³⁷ Ibid.

³⁸ A.J. Greimas & J. Fontanille, *Sémiotique des passions, op. cit.*, p. 119.

avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger³⁹.» Si le donataire est une divinité, la donation pose la question du sacrifice et là encore la visée a pour objet l'actualisation d'une obligation dans la double acception du vocable en français : «*La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue*⁴⁰.» La donation-sacrifice ajoute un trait que la donation-restitution occulte, à savoir le renoncement ascétique du donateur qui confère, selon Cassirer, à la volition sa pleine tonicité⁴¹.

Cet élargissement actoriel éclaire la compréhension du sacrifice dans trois directions. En premier lieu, les donations visent l'apaisement de tous les secteurs, sans ignorer le calcul intéressé : «*ces dieux qui donnent et rendent sont là pour donner une grande chose à la place d'une petite*⁴².» Mais selon Cassirer, il faut aller plus loin : le sacrifice a pour fin «*d'établir une médiation entre la sphère du divin et la sphère de l'humain*⁴³.» La seconde direction concerne la relation entre les acteurs : selon Cassirer, l'alternance significative distinguerait entre la **contrainte** par le recours à la magie et l'**échange** par la mise en œuvre d'une double donation ; la contrainte entretient, confirme une asymétrie et une inégalité, tandis que l'échange renvoie à une **interdépendance** effective qu'il doit à sa ritualisation : «*Cet acte de donner et de prendre ne renferme donc que le besoin réciproque qui attache l'homme et le dieu et qui les enchaîne dans la même mesure et dans le même sens. Car ici le dieu dépend de l'homme autant que l'homme dépend du dieu. Le dieu, dans sa puissance, et même dans son existence est lié à l'offrande du sacrificateur*⁴⁴.» La troisième direction est celle de la recherche non pas d'une identité, mais de l'identité, c'est-à-dire d'une **parenté**⁴⁵. Du point de vue paradigmatique, en raison de la réciprocité réalisée, nous n'avons plus affaire à un donateur et à un donataire prisonniers l'un et l'autre de leur programme, mais à deux **donateurs-donataires**, c'est-à-dire à des termes **complexes** qui se distinguent seulement par leur place dans le processus d'échange. Deux termes complexes distincts sont plus aisés à rapprocher que deux termes simples

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ «*C'est seulement en limitant ainsi, par les actes négatifs de l'ascèse et du sacrifice son extension, que le désir parvient à la concentration la plus intense de sa compréhension, c'est-à-dire de son contenu, et accède ainsi à une nouvelle forme de conscience.*» in *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 261.

⁴² M. Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 167.

⁴³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 265.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁵ Selon Cassirer, cette parenté n'est pas seulement fonctionnelle ; elle est pour ceux qui la vivent : effective : «*Ce qui unit originellement l'homme au dieu est le lien réel de la communauté de sang. Il existe entre la tribu et son dieu une parenté directe par le sang : le dieu est le grand ancêtre commun, dont la tribu est issue.*» (*ibid.* p. 266)

s'opposant l'un à l'autre. Mauss souligne la dimension parfois agonistique des échanges, mais pour parler comme R. Girard, il s'agit d'une rivalité mimétique ; elle vise non pas à éliminer, à virtualiser, mais à faire prévaloir, à seulement supplanter. À partir des contributions plutôt complémentaires de Mauss et de Cassirer⁴⁶ on comprend mieux, nous semble-t-il, l'intensité de l'obligation structurant le devoir : si le plan de l'expression est limité, localisé, comme l'est nécessairement tout plan de l'expression, le plan du contenu précise les relations paradigmatiques et syntagmatiques à poser entre la sphère transcendante et la sphère immanente constitutives de la dualité qui, pour de très nombreuses sociétés, était la condition même de la consistance de leur mythologie et de sa pérennité. Si nous prenons quelque recul, on en vient à penser que l'interdépendance et la parenté sont les conditions de l'apaisement ; formellement parlant, l'interdépendance et la parenté induisent la prévalence des sous-contraires [s₂] et [s₃], lesquels, une fois actantialisés, coexistent et contractent plus facilement que les sur-contraires [s₁] et [s₄].

Jusques ici nous avons envisagé le recevoir-donner et le donner-rendre dans les termes de la syntaxe figurative qui nous est familière, mais cette syntaxe figurative est gagée par une syntaxe figurale abstraite : la syntaxe tensive munie de ses deux volets : la syntaxe intensive qui procède par augmentation et diminution et la syntaxe extensive qui procède par tri et mélange. Envisageons la syntaxe intensive : en l'impliquant dans la problématique traitée par Mauss, nous remarquons que nous avons affaire à deux types d'échanges : (i) l'échange **égalitaire** qui ne produit aucun excédent : «*Le premier don d'un **vaygu'a** porte le nom de **vaga** "opening gift". Il ouvre, engage définitivement le donataire à un don de retour, le **yotile**, que M.Malinowski traduit excellemment par "clinging gift" : le "don qui verrouille" la transaction. Un autre titre de ce dernier don est **kudu**, la dent qui mord, qui coupe vraiment, tranche et libère. Celui-là est obligatoire ; on l'attend, et il doit être équivalent au premier ; à l'occasion, on peut le prendre de force ou par surprise ; on peut se venger par magie, ou tout au moins par injure et ressentiment, d'un **yotile** mal rendu⁴⁷.*» (ii) l'échange **excédentaire** producteur d'un surplus. Il est clair que ces deux types d'échanges chiffrent une divergence aspectuelle significative : terminatif, l'échange égalitaire marque un arrêt, tandis que l'échange excédentaire pose la possibilité de la continuation. De son côté, la syntaxe extensive procède par tris et mélanges : «*Au fond, ce sont des mélanges. On mêle les âmes dans les choses ; on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses*

⁴⁶ L'œuvre de Mauss est mentionnée par Cassirer dans sa bibliographie.

⁴⁷ M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 184.

mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent : ce qui est précisément le contrat et l'échange⁴⁸.»

Dans la mesure où ces opérations créent, ajoutent, déplacent des valeurs, tôt ou tard se pose la question de la hiérarchie de ces valeurs, mais comment, à partir de la syntaxe tensive, penser en eux-mêmes un défaut ou un surcroît de valeur ? Nous avançons l'hypothèse suivante : à partir de l'alternance des modes de jonction : implication ou concession ? et sous la convention que l'intense définisse le désirable, nous pressentons, toutes choses étant égales, que le concessif est plus intense que l'implicatif, que *le bien que* de l'événement l'emporte sur *le parce que* de la raison.

<i>mode de jonction</i> → syntaxe ↓	implication ↓	concession ↓
syntaxe intensive →	échange égalitaire	échange excédentaire
syntaxe extensive →	tri	mélange

Tel quel, ce réseau ignore la dimension du temps. L'échange excédentaire l'est à l'instant *t*. Il faut rendre au réseau sa profondeur temporelle : le surplus émané doit être rendu plus tard, parfois bien plus tard s'il doit être rendu aux enfants du donateur ; le surplus fonctionne alors comme alors un prêt. Selon Boas cité par Mauss : *«Il faut bien comprendre qu'un Indien qui invite tous ses amis et voisins à un grand potlatch, qui, en apparence, gaspille tous les résultats accumulés de longues années de travail, a deux choses en vue que nous ne pouvons reconnaître que sages et dignes de louanges. Son premier objet est de payer ses dettes. Ceci est fait publiquement, avec beaucoup de cérémonie et en manière d'acte notarié. Son second objet est de placer les fruits de son travail de telle sorte qu'il en tire le plus grand profit pour lui aussi bien que pour ses enfants. Ceux qui reçoivent des présents à cette fête, les reçoivent comme prêts qu'ils utilisent dans leurs présentes entreprises, mais après un intervalle de quelques années, il leur faut les rendre avec intérêt au donateur ou à son héritier. Ainsi, le potlatch finit par être considéré par les Indiens comme un moyen d'assurer le bien-être de leurs enfants, s'ils*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

les laissent orphelins lorsqu'ils sont jeunes...⁴⁹» En paraphrasant une formule de Mauss, il s'agit de transformer le donataire actuel en donateur futur, de conforter l'assurance *de devenir l'obligé de celui que vous avez obligé*. La modalité du devoir devient le répondant de la virtualisation toujours possible des grandeurs actualisées, c'est-à-dire remises à plus tard et dont le sens commun se méfie, d'aucuns ajoutent : non sans raison, en répétant : *ne remets pas à plus tard ce que tu peux faire aujourd'hui même*. En cette occurrence, la temporalité phorique, c'est-à-dire la distension entre la brièveté et la longévité, mesure la **fiducie** que les humains sont prêts à s'accorder les uns aux autres : la brièveté de la durée du contrat devient la marque de la défiance à l'égard d'autrui, dans l'exacte mesure où la foi est en concordance avec la longévité. C'est la solidité du devoir, donc du contrat, qui confère au futur son accent catégorique.

La modalité du devoir est l'une des composantes majeures, peut-être la plus décisive de l'économie sémiotique de l'agir. Au titre du mode d'existence, c'est-à-dire de l'alternance entre la visée anticipatrice et la saisie rétrospective, l'agir engage la visée, c'est-à-dire la projection dans l'à-venir, et l'ouverture de l'attente. Mais le mode d'existence est à la merci du survenir, de là la question simple : comme traiter cette éventualité certaine dans son principe, incertaine dans ses coordonnées ? C'est à partir de cette complexité existentielle particulière que le recours à la modalité du devoir découvre son sens, c'est-à-dire sa nécessité : considérer qu'autrui est mon obligé revient à dire qu'il doit, comme dans le cas du potlatch, me rendre plus qu'il n'a reçu de moi, au moins autant sinon, ce qui signifie qu'autrui est moins un anti-ego qu'un pro-ego, comme Montesquieu a osé l'envisager : *«Nous sommes entourés d'hommes plus forts que nous ; ils peuvent nous nuire de mille manières différentes ; les trois quarts du temps ils peuvent le faire impunément. Quel repos pour nous de savoir qu'il y a dans le cœur de tous ces hommes un principe intérieur qui combat en notre faveur et nous met à couvert de leurs entreprises⁵⁰»*. Le devoir livre une partie de son sens, peut-être de son secret, à savoir son ressort concessif : **bien que**, selon Hobbes, *«l'homme soit un loup pour l'homme»*, il existe une instance en mesure de tenir en échec, de conjurer cette agressivité potentielle que chacun

⁴⁹ *Ibid.*, p. 198. Le comportement de l'Indien analysé par Boas est symétrique et inverse de celui du bonhomme Grandet : symétrique parce que, au fond, il ne donne rien, il fait comme Grandet un placement ; inverse, parce qu'au lieu de thésauriser comme Grandet, il «gaspille», il détruit. C'est le rabattement de la première proposition sur la première qui introduit la véridiction, c'est-à-dire la traversée des apparences.

⁵⁰ Ch. de Montesquieu, *Les lettres persanes*, *op. cit.*, p. 141.

porterait en soi. N'est-ce pas ce ressort concessif qui permet à chacun *malgré tout*⁵¹ de compter sur et ainsi de sublimer la confiance en foi ?

L'analyse par Mauss des échanges intervenant dans le potlatch comporte de notre point de vue un enseignement inattendu, à savoir que les institutions sociales, le jeu des interdits et des prescriptions sont plus ou moins ingénieux. Il existe selon les sociétés un savoir-faire, un talent inégal. Notre propre univers de discours place le devoir en amont du procès et en fait un impératif : les sociétés étudiées par Mauss en font un indicatif : *comme tu as reçu les biens du donataire, tu dois les lui rendre !* Le devoir n'est plus signifié comme arbitraire, mais comme nécessaire. D'aucuns diront sans doute : mais ce n'est là qu'une fiction. Assurément, mais c'est une fiction dont les effets sont bénéfiques, d'autant que l'échange des biens "matériels" est le plan de l'expression d'une sémiotique qui a pour plan du contenu les affects gratifiants circulant entre les personnes : *«Mais aussi, c'est qu'on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se "doit" – soi et son bien – aux autres*⁵².»

Dans sa conclusion, Mauss considère que la moralité immanente au système de l'échange des dons, à savoir l'obligation de la réciprocité, est un principe achronique et que, par voie de conséquence, les sociétés contemporaines doivent rechercher son application : *«Ainsi, on peut et on doit revenir à de l'archaïque, à des éléments ; (...)*⁵³» Il voit dans le maintien du lien mystique entre la chose et le donateur⁵⁴ la possibilité d'un socialisme qui, en raison de ce fondement éthique transhistorique⁵⁵ et transculturel⁵⁶, pourrait faire l'économie du recours à la violence : *«Il faut que, comme en pays anglo-saxons, comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches reviennent – librement et aussi*

⁵¹ Les adverbes et les locutions adverbiales sont plus profonds que les adjectifs.

⁵² M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 227.

⁵³ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁴ Dans le livre II de *l'Emile*, Rousseau imagine en ces termes une pédagogie de l'appropriation : *«On vient tous les jours arroser les fèves, on les voit lever dans des transports de joie. J'augmente cette joie en lui disant : Cela vous appartient ; et lui expliquant ce terme d'appartenir, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, sa personne enfin ; qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui.»* (in *Emile, Education, Morale, Botanique*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1969, p. 331.)

⁵⁵ *«Cette morale est éternelle ; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins élevées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc.»* (*ibid.*, pp. 263-264)

⁵⁶ L'économie du fait sémiotique peut être précisée : pour le plan du contenu, quelques principes qui sont plutôt, par prolongement de la métaphore saussurienne, des règles du jeu permettant justement de jouer, et pour le plan de l'expression des possibilités plus nombreuses. Ce qui explique des rapprochements inattendus : Mauss cite *«un beau proverbe maori : "Donne autant que tu prends, tout sera très bien."»* qui est en parfaite résonance avec le *do ut des* des Latins : *je donne pour que tu donnes*. L'analyse de Rousseau, qui fait l'objet de la note précédente, éclaire le *«mélange des choses et des âmes»* postulé par Mauss plus haut.

*forcément – à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens*⁵⁷.» Les riches devraient se penser moins comme des propriétaires que comme des dépositaires...

Bergson et l'émotion-événement

D'entrée, la société est pensée par Bergson comme «*un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté*⁵⁸.» La société ressemble à un organisme contraignant parce que chaque exigence, en vertu d'une synecdoque exorbitante, «*exprime le tout de sa vitalité*», mais Bergson fait jouer aussitôt la concession : bien que la société apparaisse à chacun comme un système d'obligations, «*une société humaine est un ensemble d'êtres libres*⁵⁹.» Bien entendu, la proposition concessive n'est pas énoncée comme telle ; au contraire, elle est affirmée comme déterministe : les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme, mais cette interdépendance n'est pas vécue, comme elle l'est chez Mauss dans la réciprocité de l'échange, mais dans certaines expériences-limites de rupture : Robinson sur son île n'est seul qu'en apparence ; dans son effort pour survivre, il demeure assisté par la société dont il est séparé ; l'aveu de l'assassin est également justiciable de la concession : en se dénonçant, il se perd sur un certain plan, mais par ailleurs il réintègre la société dont, par son crime et son silence, il s'était séparé.

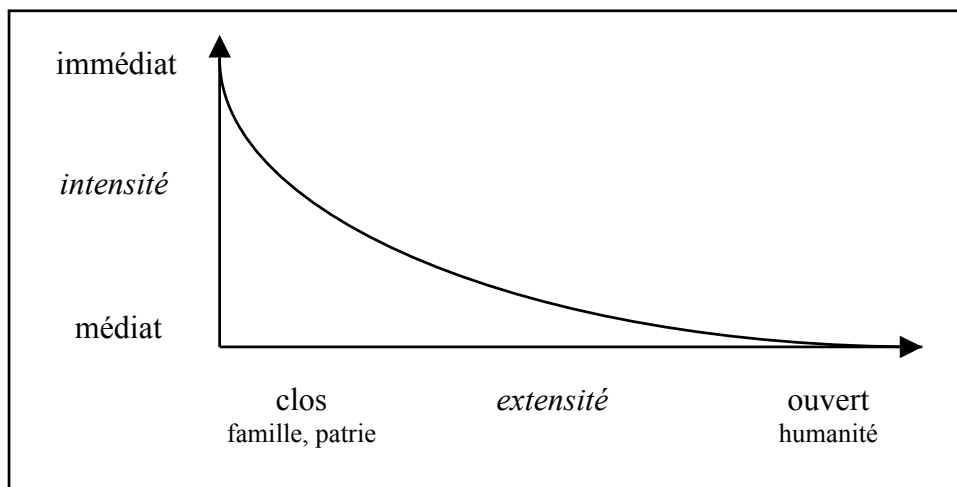
Tandis que pour Mauss l'obligation est manifestée par la réalisation du don : *je dois donner*, pour Bergson la relation à l'obligation accède à la conscience si elle rencontre une résistance et devient, par réflexivité, «*résistance à la résistance*» ; le propos de Bergson, si nous l'entendons bien, porte sur la recherche d'une nouvelle pertinence au détriment de celle qui est reçue et qui gravite autour de l'«*impératif catégorique*». Bergson le considère comme illusoire et lui substitue le prosaïque «*il faut parce qu'il faut*», parce qu'il est partagé aussi bien par le membre d'une société fondée sur l'instinct telle la fourmilière ou la ruche, si la fourmi ou l'abeille pouvaient parler..., que par le membre d'une société fondée sur l'habitude, l'habitude étant à la sphère humaine ce que l'instinct est à la sphère animale. La singularité de la société humaine tient à cette conjonction de la nécessité et de la liberté, sans qu'un terme l'emporte sur l'autre. De là le remaniement : les sociétés dites primitives ne diffèrent qu'en apparence des sociétés dites civilisées : ce sont des sociétés **closets**, c'est-à-dire reposant sur une exclusion. La nécessité «*pour une société de se défendre contre d'autres*» explique la force de l'obligation et

⁵⁷ *Ibid.*, p. 262.

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 2006, p. 2.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 3.

le lien de structure entre l'amour des proches, famille et patrie, et la clôture que ces mêmes termes impliquent : «*Bref, l'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours – l'instinct étant relativement immuable – une société close, si vaste soit-elle*⁶⁰.» Ce qui ainsi fait sens, c'est le degré d'immédiateté de l'affect : fort dans le cas de la famille et de la patrie, faible au-delà : «*(...) aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis*⁶¹.» La corrélation canonique en vertu de laquelle l'intensité décroît avec l'extensité, c'est-à-dire l'ouverture du champ de présence, se trouve vérifiée.



La description d'une valeur sémiotique suppose le recours à ce que nous avons appelé les modes sémiotiques. Le plus décisif semble être le mode d'efficiencia opposant le survenir et le parvenir ; *s'il y a quelque chose plutôt que rien, c'est au mode d'efficiencia qu'on le doit*. Le mode d'efficiencia régit directement le mode d'existence opposant la visée et la saisie : le survenir est en concordance stricte avec la saisie, le parvenir, avec la visée. Enfin le mode de jonction précise le statut de l'objet : implication ou concession ? L'analyse de Bergson suit ces voies exactement : «*Ni dans un cas [Dieu] ni dans l'autre [la Raison] nous n'arrivons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la patrie. Il faut que, d'un bond, nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant*⁶².» Pour le mode d'efficiencia, Bergson oppose la progression «*par étapes*» au «*bond*» ; pour le mode d'existence, puisque nous «*[atteignons l'humanité] sans l'avoir prise*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

⁶² *Ibid.*, pp. 28-29.

pour fin», nous sommes donc en présence de la saisie ; enfin, la relation à la famille et à la patrie est implicative, de l'ordre du *donc*, tandis que la relation à l'humanité est concessive : l'humanité est distante, mais cette distance est néanmoins surmontée par le dépassement. Soit provisoirement :

<i>extensité</i> →	société close ↓	société ouverte ↓
<i>mode d'efficience</i> →	parvenir	survenir
<i>mode d'existence</i> →	visée	saisie
<i>mode de jonction</i> →	implication	concession

Le projet de Bergson vise à ouvrir le paradigme de la moralité en “ajoutant” à la morale sociale, valide dans les limites qu'elle se donne, une morale située au-delà de ces limites. La première définition est donc extensive : elle procède par «*dilatation*», notamment quand elle passe de la famille à la patrie, mais la patrie est un arrêt, une clôture. La nouvelle morale est en principe ouverte, donc humaine : «*De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui en principe embrasserait l'humanité entière*⁶³.» Un point de méthode doit être relevé : les définitions des grandeurs traitées par le discours doivent être en concordance avec l'hypothèse adoptée. Ce qui est le cas : la morale ouverte est définie en intensité par le survenir, sinon le sursaut, en extensité par l'ouverture.

Les sujets étant ce qu'ils sont, c'est-à-dire en relation avec des objets, il convient de préciser la modalité actualisante en vertu de laquelle les objets convoités prennent place dans le champ de présence ; pour Bergson, l'opposition est tranchée : «*Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite, il y a un appel*⁶⁴.» Dès lors qu'elles s'inscrivent dans la durée, les conduites humaines sont portées à regarder en arrière, à s'inquiéter de l'antécédent qu'elles avouent. Pour la morale de l'obligation, c'est la

⁶³ *Ibid.*, p. 284..

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30. L'épithète “naturelle” s'explique par le parallélisme qu'admet Bergson entre l'instinct et l'habitude.

pression sociale que résume la formule carrée : *il faut parce qu'il faut* – déjà mentionnée. Pour la morale de l'émulation, Bergson avance une hypothèse qui nous convient personnellement, puisqu'elle compose deux grandeurs tensives ; il s'agit de l'«*émotion neuve*», c'est-à-dire l'intersection d'une valence de tonicité et d'une valence d'événement ; prudent, Bergson distingue deux sortes d'émotions : l'émotion attachée à une représentation précise et qu'il qualifie d'«*infra-intellectuelle*», en somme elle aussi close, et l'émotion «*supra-intellectuelle*» qui n'est attachée à aucune représentation, mais qui «*est grosse de représentations, (...) Seule, en effet, l'émotion du second genre peut devenir génératrice d'idées*⁶⁵.» À vrai dire, si les valences inspirent les significations, l'émotion du second ordre est une **émotion-événement**⁶⁶. Bergson voit en elle la clef des grandes œuvres dramatiques : «*Mais l'émotion provoquée en nous par une grande œuvre dramatique est d'une tout autre nature [que l'émotion attachée à une représentation] : unique en son genre, elle a surgi dans l'âme du poète, et là seulement, avant d'ébranler la nôtre ; c'est d'elle que l'œuvre est sortie, car c'est à elle que l'auteur se référerait au fur et à mesure de la composition de l'ouvrage*⁶⁷.» Tandis que la morale sociale agit par pression, l'émotion au principe de la morale de l'émulation agit par empathie, contagion affective : «*Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle*⁶⁸.» Nous avons déjà dit un mot du prévalent mode d'efficience : la morale sociale procède «*par étapes*», tandis que la morale de l'émulation progresse par «*bond*» d'une limite à l'autre en ignorant les degrés intermédiaires de la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁶ Dans un passage difficile, elliptique, des *Cahiers*, Valéry s'interroge sur la place de l'émotion dans une théorie de la connaissance et relève la difficulté suivante :

«*La Science est la condition de la connaissance à l'abri des émotions, après séparation des émotions –*

or les émotions ont pour principe la pluralité des événements de l'être ;

le connaître étant au contraire l'uniformité, la non-ambiguïté, la différenciation des fonctions, et leur état séparatif, ou séparé, EXPLICITE.»

L'émotion devient la figure inversée de cette démarche :

«*L'émotion n'est qu'un lien entre choses qui n'ont pas de lien. Cette idée effondre ce corps ; ce vin dore, allège cett vie.*» in *Cahiers*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1974, p. 842.

L'émotion et l'événement deviennent chacun dans leur ordre quasiment des synonymes. On discerne sans peine ce dont l'événement en son nadir nous disjoint, à savoir le **familier**, mais à quoi nous conjoint-il ? On répondra sans peine : à l'inattendu. Mais encore ? non pas l'inattendu relatif qui est le fait de la distraction ordinaire, mais l'inattendu absolu, l'**étrange** qui est l'inconcevable dans le plan du contenu, l'innommable dans le plan de l'expression. Du point de vue sémio-linguistique, l'émotion-événement est ce moment critique, cette brisure à la suite de laquelle «*ce qui est naturellement Réponse se fait Question.*» (in *Cahiers*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1973, p. 576).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45.

«multiplicité infinie» des points ; cet espace intermédiaire est le lieu du «découragement⁶⁹.» La morale sociale est implicative, progressive, patiente, c'est-à-dire ralentie, tandis que la morale de l'émulation est concessive, soudaine, intempestive : «*Pourquoi les saints ont-ils des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et **pourtant** ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister⁷⁰.*» Venons-en au partage des valeurs ; en l'état actuel, nous distinguons entre des valeurs d'absolu intenses et/mais exclusives et des valeurs d'univers médiocres et/mais diffuses ; dans l'ouvrage de Bergson, le traitement est compliqué : la morale de l'émulation a pour centre une «*grande personnalité morale*», c'est-à-dire une singularité, mais la «*généralité des maximes*» confère à ce message une portée en principe universelle ; le cas de l'obligation sociale est inverse : il vaut pour tous les membres une communauté donnée, mais cette communauté doit coexister avec d'autres qui ont les mêmes prétentions. Bergson exclut la transition de la morale de l'obligation vers la morale de l'émulation : «*(...) ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature⁷¹.*» Dans un fragment de ce que l'on appelle les *Cahiers*, Montesquieu donne à la fois tort et raison à Bergson : «*Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime⁷².*» Il lui donne tort en indiquant que le dépassement de la patrie vers l'humanité est envisageable "à froid", mais Bergson lui objecterait sans doute qu'un tel programme ne peut "prendre", c'est-à-dire réussir, qu'"à chaud", c'est-à-dire si le sujet est transporté, entraîné par une personnalité hors du commun ; il lui donne raison en insistant sur le fait que chaque dépassement est réalisé en vertu d'un **renoncement** qui confinerait, s'il était effectif, à la sainteté. Or la sainteté n'est-elle pas à la fois contrastive et démarcative ? Enfin, la dernière strate est celle de l'actorialité : la morale de l'obligation est "impersonnelle" ; si une fourmi ou une abeille pouvaient parler, elles s'en tiendraient selon Bergson à des «*formules*

⁶⁹ «*Si l'on ne pense qu'à l'intervalle et aux points en nombre infini, qu'il faudra traverser un à un, on se découragera de partir, comme la flèche de Zénon ; on n'y verra d'ailleurs aucun intérêt, aucun attrait.*» (*ibid.*, p. 32)

⁷⁰ *Ibid.*, p. 30 (c'est nous qui soulignons).

⁷¹ *Ibid.*, p. 31.

⁷² Ch. de Montesquieu, *Les cahiers*, cité par Lagarde et Michard, *XVIIIème siècle*, Paris, Bordas, 1985, p. 78.

impersonnelles», tandis que la morale de l'émulation gravite autour d'une «*personnalité privilégiée qui devient un exemple*». Soit :

<i>défnissants</i> ↓	<i>défnis</i> →	morale de l'obligation ↓	morale de l'émulation ↓
<i>extensité</i> →		clôture ↓ la société	ouverture ↓ l'humanité
<i>modalité actualisante</i> →		injonction	appel
<i>antécédent présupposé</i> →		pression sociale	« <i>émotion neuve</i> »
<i>mode d'efficience</i> →		parvenir	survenir
<i>mode de jonction</i>		implication	concession
<i>valeur</i>		valeur d'univers [dans les limites indiquées]	valeur d'absolu
<i>actorialité</i>		impersonnalité	« <i>grande personnalité morale</i> »

Du point de vue tensif, la thèse défendue par Bergson peut être considérée comme la réponse à deux questions délicates, peut-être hors de notre portée : (i) du point de vue intensif, comment le *moins* peut-il produire le *plus* ? ; (ii) du point de vue extensif, comment le «*clos*» peut-il produire l'«*ouvert*» ? À la première question, Bergson apporte deux réponses distinctes. Nous avons déjà indiqué plus haut que, à ses yeux, la différence était non pas de degré, mais de nature⁷³, mais cette formulation laisse entière la question. La déduction du *plus* à partir du *moins* n'est pas envisageable, comme l'affirme Pascal dans le texte sur les «*trois ordres*» :

⁷³ Voir le texte qui fait l'objet de la note 69.

«Cela est d'un ordre infiniment plus élevé⁷⁴.» Compte tenu sans doute des circonstances, à savoir à l'époque la prédominance du rationalisme et du scientisme comme seuls accès à la vérité, Bergson est tenu à une certaine réserve, à une certaine prudence ; la réponse à la question posée, si c'en est une, fait appel à la notion de «*miracle*» dans une démarche ouvertement fiduciaire : le dépassement du *moins* vers le *plus* n'étant pas concevable comme une «*dilatation*», comme l'ajout d'un *plus* surnuméraire eu égard au quantum antérieurement reconnu, seul un «*miracle*» dans un système fiduciaire, un **événement** sinon, peut projeter le sujet dans une transcendance qui, sans ce “coup de pouce” gracieux, lui resterait inaccessible.

Mais Bergson n'est pas aussi direct : il compare ce faire sociétal au *faire* artistique : «*Or, c'est le miracle même de la création artistique*⁷⁵.» Le *faire* artistique, mais également tout *faire* en tant qu'il est créateur, suppose deux données : (i) une donnée affective, donc intensive : «*Création signifie, avant tout, émotion*⁷⁶.» (ii) une donnée extensive, à savoir le recours à une causalité **inversée** puisque l'effet produit sa ou ses causes en inventant une antériorité en concordance avec l'événement qui désormais accapare le champ de présence : «*Une œuvre géniale, qui commence par déconcerter, pourra créer peu à peu par sa seule présence une conception de l'art et une atmosphère artistique qui permettront de la comprendre ; elle deviendra alors rétrospectivement géniale : sinon, elle serait restée ce qu'elle était au début, simplement déconcertante*⁷⁷.» Rapportée à la dynamique des modes d'efficience, nous sommes en présence d'une conjugaison inattendue du survenir et du parvenir : le parvenir selon Bergson n'étant pas en mesure de produire *a posteriori*, de projeter le survenir, il est demandé au survenir de produire le parvenir qui a fait défaut. Pour le philosophe, c'est par exemple ce qui s'est produit avec l'œuvre de Rousseau dont le contenu inaugural a entraîné une réécriture de l'histoire littéraire. L'intelligibilité, qui est dans notre propre univers de discours en consonance avec le parvenir, est mal à l'aise avec le survenir lequel, si nous suivons encore Pascal, est «*d'un autre ordre*». Bergson ne pense pas autrement : «*Encore faudrait-il ajouter qu'il n'y eut pas acheminement graduel, mais à un certain moment, saut brusque. – Il serait intéressant de déterminer le point précis où ce **saltus** se produisit*⁷⁸.» Le *faire* sociétal ne procède pas différemment selon Bergson.

⁷⁴ B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p. 1342.

⁷⁵ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 42

⁷⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 73. Bergson avance deux exemples dans la première partie : le prophétisme juif (p. 77) et la venue du christianisme (pp. 78-79).

Après avoir envisagé les conditions sémantiques de la réflexion de Bergson, à savoir l’antagonisme du “clos” et de l’“ouvert”, le rôle de catalyseur confié à l’émotion-événement, et le rôle prévalent accordé au survenir, nous entendons préciser maintenant les modalités proprement syntaxiques de sa démarche. En l’état actuel de la recherche, le statut de la syntaxe demeure à certains égards incertain. La sémiotique greimassienne recourt à deux syntaxes distinctes : une syntaxe sémio-logique “profonde” résumée par le carré sémiotique, et une syntaxe sémio-narrative visant à décrire à un niveau “superficiel” la circulation des objets de valeur entre les acteurs. Du point de vue tensif, les choses se présentent un peu différemment sous les trois considérations suivantes : (i) en concordance avec le partage-composition de la tensivité en intensité et extensité, nous distinguons entre une sémantique intensive ayant pour terme hyperbolique le **suprême**, et une sémantique extensive ayant pour terme hyperbolique l’**universel**. (ii) chacune de ces directions sémantiques est prise en charge par une syntaxe spécifique : la sémantique intensive par une syntaxe intensive procédant par augmentation et diminution, la sémantique extensive par une syntaxe extensive procédant par tri et mélange. (iii) les deux syntaxes, l’intensive comme l’extensive, sont régies par le mode de jonction : implication ou concession ? en ce sens que l’énoncé concessif toujours l’emporte sur l’énoncé implicatif ; que l’on compare les deux énoncés suivants : *il a gagné parce qu’il était le plus fort* et : *il a gagné bien qu’il ne fût pas le plus fort*.

L’affirmation du suprême comme terme hyperbolique de la série ascendante est fréquente sous la plume de Bergson ; la procédure consiste à poser une solution de continuité qui avantage la valeur visée, ici la portée actuelle du mysticisme chrétien : *«Bien différent est l’amour mystique de l’humanité. Il ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d’une idée. Ce n’est ni du sensible, ni du rationnel. C’est l’un et l’autre, et c’est beaucoup plus effectivement⁷⁹.»* Dans les *Eléments de grammaire tensive*, nous avons proposé de catégoriser l’ascendance en distinguant le relèvement comme arrachement à l’atonie, lequel rend possible et crédible le redoublement, que nous analysons à son tour comme *plus de plus* : *«(...) un immense courant les a ressaisis [les grands mystiques] ; de leur vitalité accrue s’est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires⁸⁰.»*

La question de l’extensité concerne le partage d’une pluralité en classes distinctes dénommées. La “population” comprend trois classes très inégales en étendue : “Dieu”, les

⁷⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 241.

“grands mystiques”, les “croyants”. La syntaxe extensive des tris et des mélanges portera donc sur deux relations : (i) la relation entre “Dieu” et les “grands mystiques” ; (ii) la relation entre les “grands mystiques” et les croyants. Commençons par rappeler qu’un tri a pour objet un mélange antérieur, et réciproquement. La syntaxe intensive portera donc sur les relations entre la divinité et le sujet mystique ; pour Bergson, c’est une opération fusionnelle de mélange : *«Et à leurs propres visions, quand ils en avaient, ils n’ont généralement attaché qu’une importance secondaire : c’étaient des incidents de la route ; il avait fallu les dépasser, laisser aussi bien derrière soi ravissements et extases pour atteindre le terme qui était l’identification de la volonté humaine avec la volonté divine⁸¹.»* On le voit : tandis que Mauss saisit dans l’échange une réciprocité en acte, Bergson s’attache à préciser les conditions d’une réciprocité affective, dans la mesure où justement la réciprocité présuppose l’*«identification»*.

Considérons maintenant la relation entre les mystiques et les croyants. L’existence de quelques grandes personnalités mystiques étant hors de doute, le problème pour Bergson réside dans la relation à poser entre ces modèles et les autres individus. C’est à la structure canonique de la tensivité que nous avons affaire, structure qui voit, dans le cas de la corrélation inverse, l’intensité décroître à mesure que l’extensité s’accroît : *«L’essence de la nouvelle religion devrait être la diffusion du mysticisme⁸².»* Cette transformation extensive est, on le sait, doublement délicate : (i) elle pose la question du “comment procéder ?” (ii) comment prévenir la décadence prochaine de l’intensité ? Afin d’esquisser une réponse à la première question, nous renvoyons au grand débat contemporain entre Durkheim et Tarde, Durkheim qui explique le “petit par le grand” et Tarde qui explique le “grand” par le “petit” ; Bergson semble se ranger implicitement du côté de Tarde pour qui la propagation se fait de personne à personne : *«L’énergie de tendance psychique, d’avidité mentale, que j’appelle le désir, est, comme l’énergie de saisissement intellectuelle, d’adhésion et de constriction mentale, que j’appelle la croyance, un courant homogène et continu qui, sous la variable coloration de teintes de l’affectivité propre à chaque esprit, circule identique, tantôt divisé, éparpillé, tantôt concentré, et qui d’une personne à l’autre, aussi bien que d’une perception à une autre dans chacune d’elles, se communique sans altération⁸³.»*

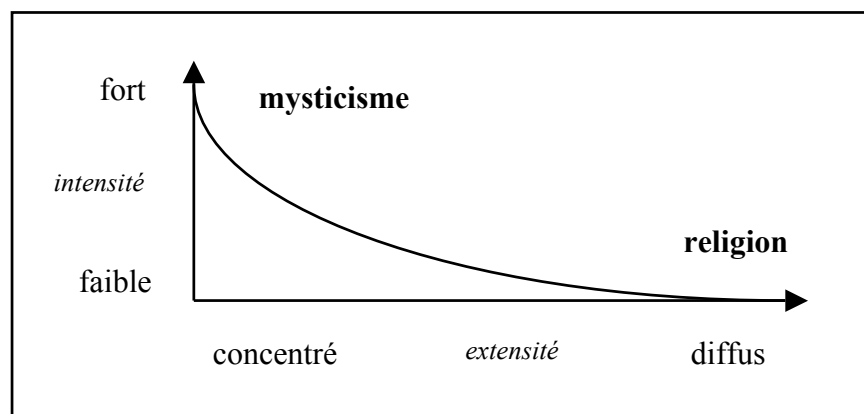
Pour la seconde question, la médiation que prévoit Bergson en appelle à la notion d’**exemple**, ce que l’on **doit**, ce qu’il **faut** imiter : *«En réalité, il s’agit pour les grands*

⁸¹ *Ibid.*, p. 242.

⁸² *Ibid.*, p. 253.

⁸³ G. Tarde, *Les lois sociales*, Le Plessis-Robinson, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 56-57.

*mystiques de transformer l'humanité en commençant par donner l'exemple*⁸⁴.» Bergson ne soulève pas deux interrogations appelées par ses propres développements : {i} quel est le tempo de cette transformation ? la conversion interne, le passage du “clos” à l’“ouvert” doit-il s'effectuer d'un «bond» comme le recommande la citation qui fait l'objet de la note 62 ? ou bien patiemment ? mais Bergson a lui-même indiqué que la traversée des espaces intermédiaires était “décourageante”. En second lieu, une réserve se fait entendre lorsque Bergson affirme : «*En ce sens, la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science*⁸⁵.», il est clair que les convertis ne se tiennent pas à la même hauteur que les «*grands mystiques*» Ce parallélisme ne laisse pas de faire problème : l'admiration joue un rôle essentiel dans la démarche de Bergson, mais l'admiration n'a-t-elle pas pour condition de persistance le déficit renaissant du sujet qui admire à l'égard de celui qu'il admire ? La distribution des valences s'établit ainsi :



La dualité du suprême intensif et de l'universel extensif soulève la question de la possibilité de leur composition : «*Car l'amour qui le consume [le mystique] n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. À travers Dieu, par Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes*⁸⁶.» Cette conciliation tout euphorique du suprême et de l'universel désigne sans doute le régime **utopique**, ou encore, en suivant Freud, un «*principe de plaisir*», tandis que leur inconciliation ferait signe au dur «*principe de réalité*».

⁸⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 253.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 247.

Jusques ici nous avons envisagé des opérations implicatives, en concordance avec la *doxa*, mais Bergson demeure conscient que dans les deux cas traités, de Dieu aux mystiques, des mystiques aux croyants, l'opération d'identification dénie la condition qui la rend possible ; après catalyse, **bien que** les grandeurs soient, selon le mot de Pascal, «*d'un autre ordre*», l'identification advient et le titre de la valeur en est, *au prorata* de la distance surmontée, d'autant accru : «(...) il [l'amour mystique de l'humanité] est cet élan même, communiqué intégralement à des privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt⁸⁷.» Selon ce qu'il faut bien appeler l'intime conviction de Bergson, la phorie de l'«élan» répond de son engagement fiduciaire, puisque «faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt» est, d'une part une démarche hautement **concessive**, d'autre part une définition possible, parmi d'autres, du **miracle**, mais du même coup, ce point atteint, notre objet, l'obligation qui structure le devoir, se trouve virtualisée.

Que devient dans cette ambiance tout irénique le couple donner/recevoir, après catalyse devoir-donner et exiger de recevoir ? Dans cette extrémité, si l'on suit Simmel, qui dans son petit ouvrage, *Les pauvres*, traite le même sujet, l'intensification du sentiment de l'obligation qui sous-tend le devoir virtualiserait ce même devoir : «(...) si l'impensable pouvait arriver, à savoir que le droit satisfasse chacun d'une autre manière que sous la forme d'un accomplissement du devoir, alors la société se passerait de la catégorie du devoir. Avec un radicalisme, qui certes ne correspond pas à la réalité psychologique, au sens d'une construction éthico-idéale qui serait pourtant réalisable, tous les actes d'amour et de compassion, de générosité et d'élan religieux pourraient être conçus comme des droits des bénéficiaires⁸⁸.» Pour le discours moralisateur, la sévérité du devoir mesure d'abord notre imperfection.

Au terme de ce bref examen, nous sommes en présence d'un dispositif à deux étages : avec Mauss, un étage **immanent** fondant l'obligation sur la réciprocité et se prolongeant dans une sorte de police contrôlant le jeu de la donation et de la restitution; avec Bergson, un étage **transcendant** où le jeu réglé des échanges porte non plus sur des valeurs pratiques, mais sur des affects, des élans partagés. Bergson précise les **conditions** de la réciprocité : **(i)** en intensité, il pose la réversibilité des effusions ; **(ii)** en extensité, avec la configuration de «*société*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁸ G. Simmel, *Les pauvres*, Paris, P.U.F., 1998, p. 41.

ouverte», il pose la condition d'une réciprocité – enfin ? – généralisée, dans la mesure où la partition de l'humanité en patries et en régimes fixe les limites actuelles de la réciprocité. Mais une autre différence demeure intacte : une différence d'échelle. Dans la vision de Bergson, le donataire, faute de «*proportion*» avec le donateur, convaincu de l'impossibilité de rendre l'équivalent de ce qu'il a reçu, demeure à jamais le débiteur, l'obligé définitif de ce donateur transcendant. Le paradigme de l'obligation s'avère tributaire de la mesure : selon l'étude de Mauss, l'obligation-dette découlant de l'acceptation du don est finie, tandis que dans l'essai de Bergson, l'obligation-reconnaissance est infinie.

Pour finir

Nous avons pris pour guide le couple paradigmatique : donner/recevoir, mais en vertu du «*conditionnement réciproque*» entre le paradigmatique et le syntagmatique⁸⁹, quatre combinaisons simples sont envisageables en croisant deux à deux les termes affirmatifs et négatifs :

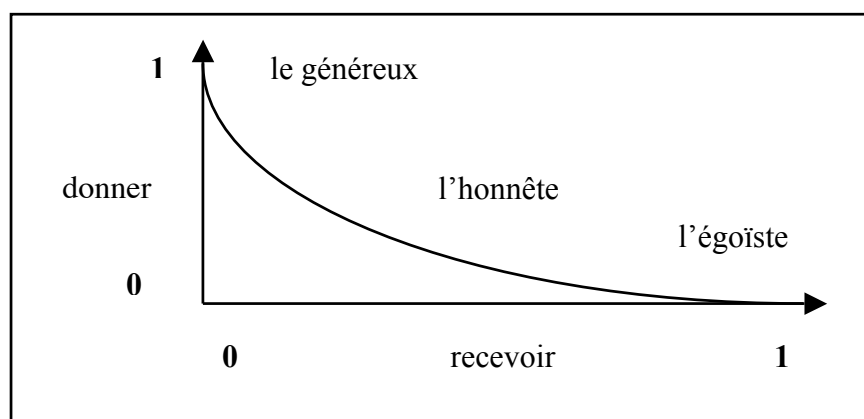
	donner ↓	ne pas donner ↓
recevoir →	donner et recevoir <i>l'honnête</i> [implicatif]	recevoir sans donner <i>l'égoïste</i> [concessif]
ne pas recevoir →	donner sans recevoir <i>le généreux</i> [concessif]	ni donner ni recevoir <i>l'avare</i> [implicatif]

Cette problématique est en partie abordée dans un fragment des *Cahiers* de Valéry, mais nous n'avons pas suivi les choix terminologiques du grand penseur ; «*Mais le Héros et l'Egoïste pur sont inconsciemment contre le Commerce. Le Héros donne et ne reçoit rien. L'Egoïste vrai reçoit et ne donne rien. Le vrai Héros n'envisage aucune rétribution – il conçoit que sa nature est de donner tout ce qu'il – est, et qu'il obéit à sa nature, qui est son plaisir et sa loi. Le pur Egoïste est identique et de sens contraire. Tous deux s'acceptent*⁹⁰.» Nous préférons désigner le “héros” comme “généreux” ; nous désignons comme “honnête” le sujet

⁸⁹ L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1971, p. 159.

⁹⁰ P. Valéry, *Cahiers*, tome 2, *op. cit.*, p. 618.

du devoir en concordance avec la définition du Micro-Robert : “Qui se conforme aux lois de la probité, de la probité, de la vertu.” Nous avons noté entre parenthèses l’incidence du mode de jonction. Chez Mauss, les sujets échangent des grandeurs extéroceptives, des “biens” dénombrables et mesurables ; chez Bergson, la divinité et le sujet mystique échangent des grandeurs proprioceptives, des affects, mais les premiers comme les seconds rendent plus qu’ils ne reçoivent afin de doter le plan de l’expression de la donation d’une grandeur indiscutable. La représentation graphique suivante écarte l’avare, mais en apparence seulement :



Curieusement, les deux cas concessifs, celui du “généreux” et de l’“égoïste”, correspondent aux sur-contraires s_1 et s_4 de la structure canonique et si nous leur donnions la parole, il est probable qu’ils s’exprimeraient ainsi :

<p>le généreux</p> <p><i>bien que je ne reçoive rien, je donne</i></p> <p>↓</p> <p>concession gratifiante</p>	<p>l'égoïste</p> <p><i>bien que je reçoive, je ne donne rien</i></p> <p>↓</p> <p>concession décevante</p>
---	---

Le traitement de la sociabilité à partir du couple [donner/recevoir] revient à installer la **réciprocité** comme présupposé indépassable de la moralité. Cette réciprocité est restreinte, interpersonnelle, à chaque fois recommencée dans l’analyse de Mauss ; elle est médiante, indirecte, enthymémique dans le développement de Bergson : le sujet S_1 est en rapport avec Dieu, le sujet S_2 également si bien que par transitivité le sujet S_1 est en rapport le sujet S_2 . L’échange

réci-proque, notamment quand il est excédentaire, devient l'instance qui, par dépassement du *soi*, instaure le *nous* si facile à défaire : «*Tout ce qui est "social" est transcendant – et presque tout le transcendant est social. Divinité, justice, culpabilité etc. – ce qui explique que ces choses soient incompressibles – et si faciles à détruire par l'homme seul – Le moi les nie et le nous les restitue*⁹¹.» La réciprocité est en somme le prix dont il faut que chacun s'acquitte pour faire du *nous*, simple marque du plan de l'expression, une réalité attachante ; le *nous*, simple position paradigmatique sémantiquement vide, reçoit de la syntaxe des échanges, son remplissage existentiel.

Du point de vue tensif, les développements de Mauss et de Bergson apparaissent symétriques et inverses l'un de l'autre. La tonicité dans les cas étudiés par Mauss est malaisée à dénommer, parce qu'en matière de tonicité selon Valéry «*"normalement" n'existe pas*⁹².» Le terme de "tranquillité", dont le contenu est négatif, désigne donc dans notre esprit un régime moyen, médiocre, qui contraste avec l'effusion du mystique bergsonien. Du point de vue de l'extensité, les choses sont plus simples. Soit :

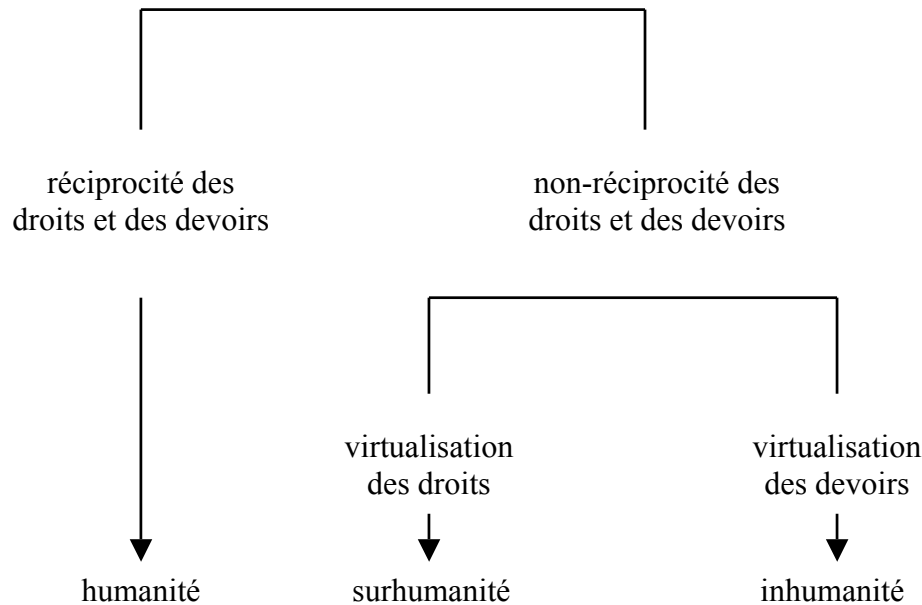
	Mauss ↓	Bergson ↓
<i>intensité</i> →	tranquillité	effusion
<i>extensité</i> →	restreinte	étendue

L'éthique en principe est pratique, il s'agit, on l'a vu, de trouver une balance entre donner et ne pas donner, donner et recevoir, donner sans recevoir, recevoir sans donner, et cela est juste. Mais à côté de cette approche figurative et thématique, une approche figurale est envisageable à partir de deux grandeurs récurrentes sans notre propos : l'égalité et la réciprocité. Il nous semble, à l'écoute de Mauss et de Bergson que la réciprocité l'emporte sur l'égalité, puisque le propos de Mauss développe une réciprocité dans l'égalité plutôt implicative, tandis que Bergson développe une réciprocité dans l'inégalité plutôt concessive. Ce qui explique que l'ambiance des échanges chez Mauss soit tous comptes faits plus prosaïque

⁹¹ P. Valéry, *Cahiers*, tome 2, *op. cit.*, p. 1362.

⁹² P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p. 1204.

que celle que nous propose Bergson dans les dernières pages de son essai. La structure éthique découlant de l'installation de la réciprocité comme pivot se laisse ainsi représenter :



Du point de vue paradigmatique, nous accédons à trois sphères malaisées à dénommer : (i) une sphère éthique fondée sur la réciprocité et le calcul : il convient, il est juste que je reçoive autant que j'ai donné, que je rende autant que j'ai reçu ; (ii) deux sphères non humaines mais à des titres opposés : une sphère sublime qui serait celle de la «charité» selon le sens anagogique que Pascal et Baudelaire ont reconnu à ce terme, Pascal dans le texte sur les «trois ordres» : «Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé⁹³.», Baudelaire dans le poème en prose *Les foules* : «Ce que les hommes nomment amour est bien petit, bien restreint et bien faible, comparé à cette ineffable orgie, à cette sainte prostitution de l'âme qui se donne tout entière, poésie et charité, à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe⁹⁴.» À cette sphère sublime s'oppose une sphère qui était hier celle de la barbarie, aujourd'hui celle du totalitarisme, lequel, quels que soient les objectifs et les raisons qu'il se donne, met en présence des sujets sans devoirs, les bourreaux, et des sujets sans droits, les victimes, et les premiers comme les seconds sont tels parce que la réciprocité, l'humaine

⁹³ B. Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1342. Ce texte de Pascal hante manifestement l'esprit de Bergson.

⁹⁴ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p. 296.

réciprocité a été virtualisée. La sphère éthique est dirigée par l'obligation sans mystère : ne dois-je pas donner puisque j'ai reçu ? Dans la sphère barbare s'exerce l'appropriation la plus brutale : je prends sans avoir rien à rendre, et même, ce pris n'est au fond qu'un repris puisque, n'étant rien, la victime ne saurait rien avoir à elle.

Enfin la réciprocité nous semble inséparable de la notion de **limite**. La limite est prioritaire en matière de devoir : je dois sans nul doute, mais dans quelle limite ? jusqu'à quel point ? L'échange, qu'il soit égalitaire ou excédentaire, actualise une limite. La morale bergsonienne n'est pas en mesure de signifier cette limite. La morale de Lévinas est dans le même inconfort : *“Etre Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. (...) Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui est infiniment responsable. (...)”*⁹⁵ À cette postulation de l'illimitation on est tenté d'opposer la formule que les enfants comprennent intuitivement : *un peu, beaucoup, à la folie, pas du tout*. La limite n'est ni une marque aspectuelle souhaitable, ni une pause bien venue, ni un complément circonstanciel opportun, mais un principe structurant et, peut-être, la formule permettant au sens d'éviter de verser dans le non-sens. La réciprocité procure cette limite.

[décembre 2007]

⁹⁵ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972, p. 50.