

*La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère.*

Georges Canguilhem

**Territoires du sens**

JEAN-MICHEL SALANSKIS

## Territoires du sens

Essais d'ethanalyse

VRIN

— Matière Étrangère —

Directeur de collection :  
Bruce Bégout

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-1, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende. Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2007

ISBN 978-2-7116-1885-9

## introduction : le projet ethanalytique

Dans ce livre, on comprend l'ambition de la philosophie comme celle de « rendre compte » de l'expérience humaine, dans sa richesse et sa diversité. « Rendre compte », ou peut-être, de façon plus évocatrice, parcourir, décrire, célébrer, cartographier, comprendre. L'optique choisie est d'étudier l'expérience humaine comme une sorte de patchwork de territoires du sens, ou de « religions » du sens : de commencer l'étude ethno-géographique des diverses fidélités à la fois indépendantes et superposées auxquelles nous nous rattachons le long des intermittences de nos vies.

Tout ce que nous faisons, vivons, pensons se rassemble en effet dans plusieurs « cohérences » qui signalent un sens partagé, auquel se réfèrent nos mots, nos pratiques, nos vécus. Le sens est sûrement le nom d'une énigme philosophique : tout effort pour le cerner, le définir, le théoriser nous envoie au-delà du « sens commun ». Mais on essaie ici de s'aider de cette notion décisive et difficile pour comprendre et décrire les mondes ordinaires de notre vie, où s'engage volontiers notre passion : tels les mondes du *politique*, de *l'amour* et du *sujet* (ou de la subjectivité), dont on s'occupera respectivement dans les trois chapitres qui suivent. A chacun de ces « lieux » du sens partagé entre les hommes, nous allons essayer d'associer un faisceau de coutumes, d'enjeux, de concepts, d'actes et de sentiments, composant ce que nous appelons un « ethos ». Selon notre hypothèse, la vie humaine expose à entendre l'appel de plusieurs sens, à suivre le fil des enjeux liés à chacun de ces sens, et donc à s'insérer dans les mœurs qui relèvent le défi de ces sens, dans les « ethos » corrélatifs. D'où le nom d'*ethanalyse* pour cette nouvelle sorte d'enquête.

Tout ceci, bien entendu, passe par un certain point de vue sur le sens lui-même, sur ce que nous venons d'appeler l'énigme du sens. Essayons donc d'abord de clarifier notre vision ou compréhension du sens.

### Le registre du sens

La conception du sens qui prévaut ordinairement – et dans la tradition philosophique – est la conception *intentionnelle*, selon laquelle le sens est sens d'un objet, et se définit comme mode de présentation de cet objet, mode d'accès à lui, s'exprimant dans ou par la flèche de notre *rapport* à (lui) en général. La compréhension du sens que j'essaie de promouvoir en revanche prend l'*adresse* comme la circonstance prévalente et directrice : un sens fait sens dans la mesure où il m'interpelle, où je le reçois comme une certaine tension portant sur ma compréhension. Mais cette tension, qui est au principe de toute une dramaturgie typique de l'expérience du sens, doit être reconnue comme de l'ordre de la demande : le message qui fait sens n'agit pas comme une cause ou comme une force sur moi, mais il me demande une réponse attentive à sa demande, venant au devant de sa demande, il me demande un relais du sens « fidèle » à ce coup dans le jeu du sens qu'il était (et un tel relais est ce que l'on appelle *compréhension*).

Nous n'aurons pas besoin, pour suivre le projet ethanalytique, d'analyser en général la « dramaturgie typique » évoquée à l'instant, d'en décrire les moments caractéristiques<sup>1</sup>.

Il nous suffit de garder à l'esprit la lecture du sens dans l'optique de la demande : un sens appelle une compréhension, mais une compréhension est un relais, fût-il infime, quasi-immobile, qui entend la demande du sens en esquissant une réponse fidèle ou se donnant comme fidèle. Nous avons le moyen, vis-à-vis des demandes du sens, de manifester notre sensibilité à ces demandes

1. Cf. J.-M. Salanskis, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

comme telles, en instituant une réponse comme adaptée à de telles demandes : en déterminant ainsi, avec toute la liberté qui est la nôtre, ce qui compte comme fidélité, nous avons à l'évidence la possibilité d'être très désinvoltes vis-à-vis de celle ou celui qui s'annonce derrière la demande. C'est pourquoi la vie du sens n'est pas la vie éthique. Telle quelle, néanmoins, avec les degrés de liberté infinis qui sont les siens, cette vie du sens diffère absolument de la vie théorique, en tant qu'elle n'est plus régie par l'horizon ontologique. Ici notre point de vue est tributaire de la perspective tracée par Emmanuel Levinas dans l'ensemble de son œuvre : en déterminant le sens en relation avec la demande, en le comprenant à la lumière de l'adresse et de la *tension de demande* qui la signe, qui l'authentifie auprès du destinataire, nous détachons le sens de l'affaire ontologique. Les « sens » ne se vérifient pas auprès des étants qu'ils visent, ils se comprennent et se relancent dans une dramaturgie intersubjective mue par le principe de fidélité (librement interprété). Un « sens » n'a pas de réalité que l'on puisse capturer en vue de sa description, de quelque manière que l'on envisage de déterminer cette réalité : comme celle des référents pour une vérité préparée par la visée de ce sens, comme celle de ses effets, ou encore comme celle de la configuration ou du régime psychologiques internes aux sujets supposés être les porteurs et les émetteurs du sens en cause. Un sens n'a cours que dans l'intervalle de la transition éthique, le faisant passer comme demande d'un sujet à un autre, et, dans cet intervalle, sa teneur de l'ordre du devoir-être plutôt que de l'être, est déontique plutôt qu'ontique : le sens se confine en quelque sorte, en retentissant, dans le *hors être* d'un devoir de *relance*, c'est en tant que j'assume de *ré-adresser* à partir de ce que j'ai reçu que je témoigne du sens. C'est constamment dans l'élément de la requête et par la focalisation sur ce qui est requis (quant à la *ré-adresse* ou *relance* pertinente) que le sens circule, c'est-à-dire est compris.

Nous arrivons donc à cette idée pour nous extrêmement importante que le sens relève de la dimension du *hors être* mise en avant

par Levinas, que l'autrement qu'être de l'éthique est constamment présumé par la vie et le transit du sens, que la responsabilité sémantique qui nous incombe depuis les messages reçus est fille de la responsabilité éthique héritée du visage d'autrui. Et pourtant, la différence entre les deux ordres est infinie ; dans l'ordre du sens nous instituons constamment des modes de relance sans être tenus par la détresse de l'autre homme ou l'autorité de sa parole comme enseignement, nous évitons complètement le poids de la morale. Ou plutôt c'est encore une morale que la morale du sens, dans la mesure où nous avons à répondre en tant que nous sommes destinataires, mais c'est une morale mince et formelle où nous bénéficions de toute la miraculeuse richesse de la demande venant de l'ensemble de l'humanité, présente et révolue, sans rien devoir à cette humanité en tant que telle (nous n'avons d'autre devoir qu'entendre et relancer, perpétuer les chaînes du sens). Mais la « morale du sens » prend un poids tout différent dès lors que nous assumons la relance d'un sens spécifique, en solidarité avec un collectif humain et dans l'ouverture d'une histoire : dans la suite du livre, on s'intéresse à de tels sens corrélatifs de façons typiques de relancer, partagées dans un « ethos » collectif.

### voies et problèmes de la description ethanalytique

Le point de départ de la description ethanalytique est par suite la simple identification de régions du sens. La notion de région est reprise de Husserl, et l'on sait que chez lui, une région correspond à une classe d'objets. Couvrir une région au plan phénoménologique, c'est chez lui, par exemple, déchiffrer le mode intentionnel qui nous donne le passé historique comme tel, et apparaît donc comme présumé par la discipline qui traite de la région de l'étant historique, à savoir l'histoire ; ou encore, expliciter en termes intentionnels le propre de l'étant psychologique, pour promouvoir la région psychologique en région justiciable d'une connaissance, et au-delà d'une science.

### le sollicitant et l'ethos

Nous ne saurions prendre la région dans les mêmes termes objectivistes et épistémiques. Une région est pour nous le domaine de résonance, de retentissement, de transmission d'un sens. On repère une région en partant de ce que j'appelle un sollicitant ; un mot qui se donne à entendre sous l'angle de la demande et pas sous l'angle de la référence, qui ne se comprend pas en termes d'une classe d'étants visés, mais qui fait signe vers une demande qu'il nomme et avec laquelle les hommes essaient de s'accorder. Un tel mot enveloppe un programme : autour de lui essaie de se disposer une coutume humaine, un *ethos*, définissable en rapport avec des formes linguistiques, des modes et contenus de la conscience, et des pratiques typiques. A certains égards, tout est pratique, expressions linguistiques et formes de conscience renvoient aussi à des gestes phénoménologiques ou linguistiques, mais il est bon de jeter sur l'ensemble des actes un regard pluriel comptant avec les diverses manières de les déterminer comme actes : je peux comprendre quelque chose comme acte par le truchement de l'expression linguistique dans laquelle il résulte, par le truchement d'un état interne qui l'accompagne ou qu'il amène, ou par le truchement d'une configuration matérielle produite par l'acte, ce qui correspond à l'acte proprement dit si l'on veut. L'ethos qui est pour ainsi dire la caisse de résonance du sollicitant est implicitement et constamment mesuré à la demande qui s'annonce par le sollicitant ; celui-ci vaut donc au sein de l'ethos comme un programme, comme une injonction motivant les formes et les régularités variées qui se manifestent en cet ethos. Une autre manière de dire cela est de souligner que le sollicitant fonctionne comme indicateur d'idéalité : sous son empire les circonstances particulières et locales sont rapportées à une mesure idéale. Pour autant que le sollicitant nomme, qu'il réfère, il réfère plutôt à ce qui n'est pas mais qui doit être : à ce qui sera convoqué dans son sens d'idéalité « au-dessus » de chaque occurrence

dans l'ethos (langagière, conscientielle ou purement pratique) pour juger la conformité de cette occurrence à une attente, un enjeu, qui sont toute l'affaire du sens et que le mot qu'est le sollicitant exprime. Le sollicitant est donc, si l'on veut, un *mot d'idéalité*, un mot qui dit une mesure au-delà de l'expérience plutôt qu'une chose ou un fait, et que nous entendons spontanément à ce niveau.

Chaque sollicitant appelle une description ethanalytique : la description de l'ethos se disposant autour de lui dans la perspective du programme par rapport auquel cet ethos doit être évalué selon le sens. Le sens est cette dimension qui demande que nous comprenions les manifestations du type *ethos* non pas en termes de l'être qui s'y dispense, montre, consomme, produit, non pas en termes des objets, processus et configurations qui y ont cours ou qui y affleurent, mais en termes du programme sous-jacent, de ce qui est demandé, de ce qui est attendu, de ce qui est espéré. L'ethanalyse est donc le genre de savoir qui prétend satisfaire à la demande du sens à propos des *ethos*.

Un élément terminologique doit encore être élucidé : la présence du suffixe *analyse* dans le mot *ethanalyse*. Pourquoi dire que l'étude de l'ethos du point de vue de son programme sous-jacent est une analyse ?

Il faut, pour répondre, préciser quelque peu le type de recherche que nous avons à l'esprit. Ce qu'il s'agit de faire, pour nous, c'est purement et simplement de décrire le programme, c'est-à-dire de porter à l'explicite ce qui est requis pour que la région ait cours, pour que l'ethos puisse être considéré comme « exprimant » l'effort pour satisfaire les attentes de sens enveloppées dans le sollicitant. Autant dire que la région est regardée du point de vue de l'éventualité de l'oubli pratique des attentes en question : nous envisageons chaque région comme une tradition susceptible de mourir. Il pourrait se faire que l'humanité cesse de tenir à l'élément de sens indiqué par le sollicitant, que la région n'ait plus cours, que l'ethos se dissolve. Si, jusqu'à présent, il n'en est pas

ainsi, c'est en vertu d'une certaine « observance », dont les voies sont repérables. Nous pouvons mettre en lumière certains comportements (linguistiques, phénoménologiques ou purement pratiques, à nouveau), qui sont autant de manières de répondre à l'attente enveloppée dans le sollicitant ; qui, plus exactement et plus modestement, valent comme comportements plus ou moins fidèles, se situent dans l'enjeu de la satisfaction des attentes. L'ethanalyse n'a pas d'autre but que de décrire dans leur généralité de tels comportements, ou plutôt, en prenant appui sur eux, d'arriver à expliciter ce qui serait l'attente pure incluse dans le mot d'idéalité qu'est le sollicitant : à partir des comportements, notablement défailants en général, mais dont le caractère défailant renvoie en tant que tel aux attentes, au programme.

### la sémance

J'appelle en général *sémance* l'explicitation de cette sorte de programme, de la conjugaison des attentes implicitement évoquées par le sollicitant, constituant dans leur système la mesure idéale dont il est le mot.

Le mot *sémance* est formé en analogie avec le mot *essence* : si une essence est ce qui régit l'étant d'un certain type, ce qui instruit le *quid* de son *quod*, ce qui configure l'être de cet étant en tant que tel, une *sémance* est, similairement, ce qui régit une aire du sens, ce qui la commande, la configure en tant que telle. L'emploi du mot *sémance*, dans mon approche, indique la volonté de maintenir un parallélisme avec la phénoménologie transcendantale husserlienne : lorsqu'il a affaire à une région, Husserl recherche les dispositifs de donation pour des objets de la région, et cette question est posée *a priori*, en telle sorte que ce qu'il cherche à déterminer, c'est un *eidos* fixant la limite de l'attestation possible d'objets de la région, soit encore un schéma essentiel, par exemple une essence de l'objet perceptif déterminant la configuration de sa donation. C'est parce qu'un objet perceptif est essentiellement corrélat de l'appréhension unitaire d'une multiplicité

de data hylétiques que la configuration noématique-noématique gouverne la donation des objets perceptifs. Et qu'un objet perceptif soit essentiellement cela, nous l'apprenons en variant imaginativement les dispositifs de conscience, et en éprouvant comme nécessaire ceci que, chaque fois que nous nous exceptons d'une telle configuration, nous perdons la donation.

Dans le cas ethanalytique, nous cherchons les conditions de l'avoir cours du sens, c'est-à-dire une formule directrice du sens sans l'autorité de laquelle le sens régional disparaît. Nous pouvons donc prétendre que nous procédons à une sorte de variation eidétique : nous cherchons le faisceau des demandes, des tensions sémantiques hors l'acceptation de principe desquelles la région n'a plus cours, en telle sorte que sa tradition se dilue et se perd. Pour prendre un exemple qui sera beaucoup plus sérieusement travaillé dans un de nos chapitres, un raisonnement plausible au sujet de l'amour est le suivant : si l'on ôte du commerce amoureux l'exigence de fidélité, alors le sens de l'amour est perdu, on ne pourra pas durablement jouer le jeu sexuel infidèle en prétendant jouer le jeu de l'amour. L'exigence de fidélité, si cette remarque est corroborée, apparaît comme faisant partie de ces « demandes » incompressibles, de l'entente desquelles dépend l'avoir cours de la tradition de l'amour : elle fait partie de ce à quoi un comportement s'efforçant de relancer l'ethos de l'amour répond toujours, soit encore du sens déjà adressé de l'amour, de ce noyau de sens dont la persistance de l'adresse fait l'ethos de l'amour, soutient la région de l'amour. La recollection des exigences de cette sorte, si elle est bien faite, dessine un « noyau de sens » enveloppant l'ensemble des demandes dont l'entente constitue l'ethos de l'amour : lorsque ces demandes ne sont plus comprises, le sens de l'amour ne transite plus, elles identifient la limite de la réception de ce sens. Ce noyau caractéristique du valoir d'un sens parmi les hommes, je l'appelle *sémance*. L'ethanalyse cherche donc à chaque fois à expliciter la *sémance* gouvernant la région, la constituant comme telle, délimitant en quoi consiste l'adresse de

son sens. L'ethanalyse de l'amour est en quête de la *sémance* de l'amour, dont fait peut-être partie l'exigence de fidélité. Le raisonnement en quête de la *sémance* doit être un raisonnement *a priori*, comparable de ce point de vue à la recherche de l'essence en phénoménologie : il s'agit de se demander *a priori* du rattachement à quelles exigences dépend le fait que nous nous tenions pour répondant au et du sens de l'amour, que nous puissions nous voir comme comprenant ce sens, avec la dimension pratique que la compréhension comporte nécessairement suivant notre conception du sens.

Venons en donc à la question du suffixe *analyse* du terme ethanalyse. Ce qui le justifie est simplement ceci : l'ethos de l'amour, le sens de l'amour sont rencontrés et originairement vécus de manière holistique. Le point de départ est le sollicitant, notre entente du sollicitant comme tel pour être plus exact : écoutant le mot amour, le laissant résonner, nous « comprenons » que le mot enferme une exigence, qu'il est un mot d'idéalité soumettant le monde humain au défi d'un au-delà, et pas un mot référentiel acceptant ce monde dans son être et se bornant à effectuer une coupe extensionnelle ou un montage intentionnel en lui. La tâche de l'ethanalyse, son éventuelle vertu, consiste à décomposer ce sentiment global d'une exigence en un ensemble peut-être organisé de demandes élémentaires : le passage du sollicitant à la *sémance* apparaît ainsi comme une analyse au sens d'une décomposition. Seulement cette décomposition n'est pas ontique, elle est déontique : on divise une exigence en un faisceau d'exigences élémentaires en lesquelles elle se résout, et l'on dégage en même temps, éventuellement, la structure qui articule ces exigences (par exemple, une exigence peut apparaître comme analogue d'une autre dans une dimension différente, plusieurs exigences peuvent apparaître comme se rattachant à une exigence supérieure dont elles sont les moyens, etc. — je ne veux pas préjuger dans cette introduction des modes de structuration possible des *sémances*).

Ceci est une justification du suffixe analyse. On peut, bien sûr, penser à une seconde justification : l'ethanalyse serait un mot valise formé sur *éthique* et sur *psychoanalyse*. Si l'on suit cette suggestion, l'investigation en quête de la sémance ressemblerait à cet étrange cheminement qui conduit, dans la cure analytique, vers quelque chose comme un chiffre de la subjectivité et de sa souffrance, à en croire la présentation de Serge Leclaire dans *Psychoanalyser*<sup>1</sup>. Je ne pense pas qu'une telle reconstruction soit en dernière instance correcte. L'ethanalyse est analyse au sens de la décomposition du sollicitant, cela est à mes yeux suffisant. Ce qui est vrai, c'est que l'ethanalyse, sans doute comme la psychoanalyse dans la cure, et comme la phénoménologie, passe nécessairement par la déclaration « révélationnelle » de ce qui vaut : par la revendication de conclusions pour ainsi dire comme des « vérités révélées »<sup>2</sup>. Ce qui forcément, fait problème.

### une connaissance « révélationnelle »

On sera tenté, en effet, d'adresser la demande suivante au programme que j'ai dessiné : qu'est-ce qui garantit la justesse des résultats ethanalytiques ? Quelqu'un ne peut-il pas, ainsi, prétendre que tels et tels éléments font partie du programme implicite enveloppé dans le mot *amour* sans le faire à bon droit ? Cela semble en effet possible : disons, par exemple, que celui qui soutiendrait que le programme de l'amour est celui d'une relation non sexuelle, sans intensité émotionnelle, conjugable en parallèle avec de nombreuses personnes, chaque fois liée en principe à un contexte éphémère auquel elle est *a priori* supposée ne pas survivre, nous surprendrait beaucoup. Pourtant, la méthode pour atteindre la justesse, dans cette matière, ne va pas de soi. Nous ne devons pas, en effet, basculer en faveur d'une conception empi-

1. Cf. S. Leclaire, *Psychoanalyser*, Paris, Seuil, 1975.

2. Je tiens cet usage du néologisme « révélationnel » de Jean-François Lyotard (tradition orale).

riste de la sémance : les prescriptions constitutives de l'amour ne sont pas à lire comme un étant de quelque nature que ce soit. L'observation du comportement moyen des individus, en particulier, n'est pas directement instructif : ce comportement peut fort bien, dans l'immense majorité des cas, être infidèle à un sens par ailleurs compris et « reconnu » (c'est très sûrement le cas pour l'amour, nous y reviendrons dans le chapitre dédié). Idéalement, il faudrait qu'il y ait quelque part un texte de loi, cultivé et médité comme le texte de la sémance : que les docteurs élaborant cette « loi de l'amour » soient investis par l'immense collectivité des amoureux potentiels, de telle manière que leurs enseignements aient en effet force de loi, suivis ou non. Une telle situation n'est pas en général donnée. La communauté humaine se règle sur des sémances de manière informelle et implicite, sans que les docteurs de la loi soient désignables. Dans le chapitre consacré à l'amour, je me suis beaucoup fondé sur les situations de certaines séries télévisées, sur les paroles de certaines chansons d'amour, et sur la tradition littéraire de l'amour. J'ai considéré que dans cette dispersion de sources résidait une sorte d'équivalent informel d'un bréviaire de l'amour. Mais bien sûr, quelqu'un pourrait trouver matière à redire à une telle démarche.

La difficulté est que, si l'on veut bien y réfléchir honnêtement, on ne peut pas éviter, dans un tel sujet, la voie « révélationnelle » : quelqu'un prend la parole – dans les limites de ce livre, son auteur – et déclare ce qu'il en est de la sémance de l'amour par exemple, comme s'il en avait l'autorité. L'autorité, en un sens il l'a, dans la mesure où il entre dans le partage de l'amour<sup>1</sup>, où il est de ceux qui sont concernés par sa sémance, s'attachant à vivre l'amour et à relayer son défi. Mais il ne l'a pas au sens d'une quelconque éminence de cette participation.

1. Il n'est pas dans le cas de celui à qui, cruellement, Schiller dit « [Und wer's nie gekannt, der steht], [Weinend sich aus diesem Band] » : « [Et que celui qui n'a jamais connu cela s'éloigne] [En pleurant de notre cercle].

Qui a qualité à se faire l'interprète de ce qui est demandé dans notre culture ? De ce qui, comme tel, signe la spécificité des grandes sphères de comportement qui la cartographient, des « régions de sens » selon notre terminologie ? On peut avoir envie de répondre : personne. Pour autant que cette affaire n'est pas une affaire de savoir et de vérité, de vérification, d'enquête, de cohérence argumentative, une affaire de science en bref.

Je soutiendrai plutôt que la place d'une telle compétence, que nous sommes en train de dessiner sans trop y croire, est justement la place du philosophe, place improbable et sujette à controverses. Le philosophe n'est pas le savant d'une science, soit d'une science ordinaire, de premier rang, soit d'une science philosophique imaginée « au dessus » des autres, il n'est pas le technicien éminent d'une sorte de vérité. Beaucoup, depuis l'aube de la tradition philosophique, ont essayé de le prétendre, mais jamais avec succès : toujours, leur façon de procéder, les types de désaccords radicaux dans lesquels ils sont entrés ont immédiatement prouvé que leur exercice était d'une autre nature. Le philosophe est dans une relation spécifique et essentielle à l'ensemble du savoir, notamment celui de la science : il est supposé avoir traversé et enduré l'ambition universalisante méthodique de la science, et « maintenir » en quelque sorte la volonté de l'universel « au-delà » de cette traversée. C'est-à-dire à la fois, l'assumer par rapport au champ plus absolument vaste des choses de toute espèce, non calibrées comme objets de telle ou telle science, et l'assumer dans une situation où l'on ne bénéficie pas des mêmes outils méthodiques que dans le contexte scientifique. La mémoire du savoir, de la part finie, mais que nous devons supposer aussi grande que possible, qu'il en a traversée, fait

de lui un homme qui « en sait long », comme disait autrefois J.-F. Lyotard : cela ne veut pas dire seulement qu'il a une grande quantité de savoir « derrière lui », mais que ce bagage est digéré en lui, mélangé à une prudence, à une expérience au sens le plus

général (expérience de la vie, si l'on veut, expérience multidimensionnelle en tout cas). Et depuis cette position du « en savoir long », on peut essayer d'interpréter les sémances du monde humain, de dire ce qui est important, ce qui est requis, vis-à-vis de tel ou tel domaine de ce monde. Cette sorte de prise généraliste sur le monde de la culture est ce que l'on prête généralement, je crois, au philosophe : c'est exactement en ces termes que l'on peut qualifier la compétence particulière et résiduelle qu'on lui suppose (lorsqu'on lui en suppose une !). Donc, il est en position d'énoncer l'éthanalyse d'un domaine, si quelqu'un l'est : c'est-à-dire que sa faillibilité est supportable, acceptable dans un tel rôle, et non pas qu'il va toucher juste à chaque fois. Il a le droit de nous administrer sur le mode révélationnel le contenu d'une sémance. Nous ne pouvons accéder aux sémances que de cette manière : à travers ceci que quelqu'un d'attentif à elles dans leur globalité et leur pureté s'attache à les dire. Aucun témoignage de cette sorte n'est parole incontestable : bien entendu, il reste à toute personne qui ne « reconnaît pas » dans cette déclaration la sémance à laquelle il a part la possibilité de prendre la posture philosophique pour rétorquer une contre-révélation. Mais c'est dans un tel réseau de témoignages philosophiques, de tentatives d'explicitation l'universel d'un faisceau de prescriptions caractérisantes pour un monde du sens, que réside notre seul – partiel et perfectible – accès aux sémances.

Est-ce à dire que l'on ne puisse pas argumenter une sémance ? Ce n'est pas tout à fait le cas, pour deux types de raisons.

1) *De facto*, on le verra en lisant les chapitres qui viennent, on argumente la sémance principalement en utilisant des situations imaginaires (des épisodes d'existence en contexte), dont nous affirmons qu'elles satisfont ou non le sollicitant, ce qui nous permet de conclure localement à l'exclusion ou l'inclusion de certaines prescriptions de la liste de la sémance. On remonte en quelque sorte des cas jugés légaux ou illégaux à l'explicitation d'une stipulation de la loi. Il est bien clair que de telles voies ne

---

sont pas complètement argumentatives, au moins parce qu'elles en appellent au partage « évidentiel » des jugements de satisfaction ou de non-satisfaction. La compétence spécifique de celui qui, en position de philosophe, « révèle » la sémance, se manifeste peut-être plus particulièrement par une capacité à « imaginer » les situations qui cernent la sémance, parce qu'il en « sent », c'est-à-dire « anticipe » les limites. Mais il est obligé de s'en remettre à un partage d'évidence qu'il présuppose et revendique tout à la fois.

2) Par ailleurs, il faut supposer une articulation entre sens ethanalytiques et sens intentionnels : une science bon teint « repose » sur l'édifice commun et partagé d'un sens intentionnel (c'est la thèse transcendantaliste), mais un tel sens doit parfois « recouvrir » pour partie quelque chose de cerné par un sens ethanalytique. Les sciences qui objectivent quelque chose de l'amour ou du politique (ou du sujet) ne peuvent pas le faire sans avoir égard à la dimension de sollicitant du mot. L'opération de la constitution d'un regard scientifique oblige le basculement du sollicitant vers une valeur référentielle, qui lui est d'ailleurs toujours déjà accordée dans une certaine mesure par le langage ordinaire. En dépit de cette dernière concession, il ne peut s'agir d'une opération fidèle au sollicitant : produire un sens intentionnel « par dessus » un sens ethanalytique est forcément une trahison, une « violence » si l'on aime ce genre d'usages abusifs (violents !) du mot violence. Mais la « violence » en question ne peut pas ne pas poser le sens intentionnel d'une manière relative en quelque manière au sens ethanalytique, elle se décale et se distingue de lui tout en le recoupant d'une certaine façon, tout en lui reprenant quelque chose. Nous pouvons donc « vérifier » dans une certaine mesure la justesse de nos sémances en montrant que les objectivations tentées et réussies « dans » la région qu'elles déterminent en retiennent quelque chose.