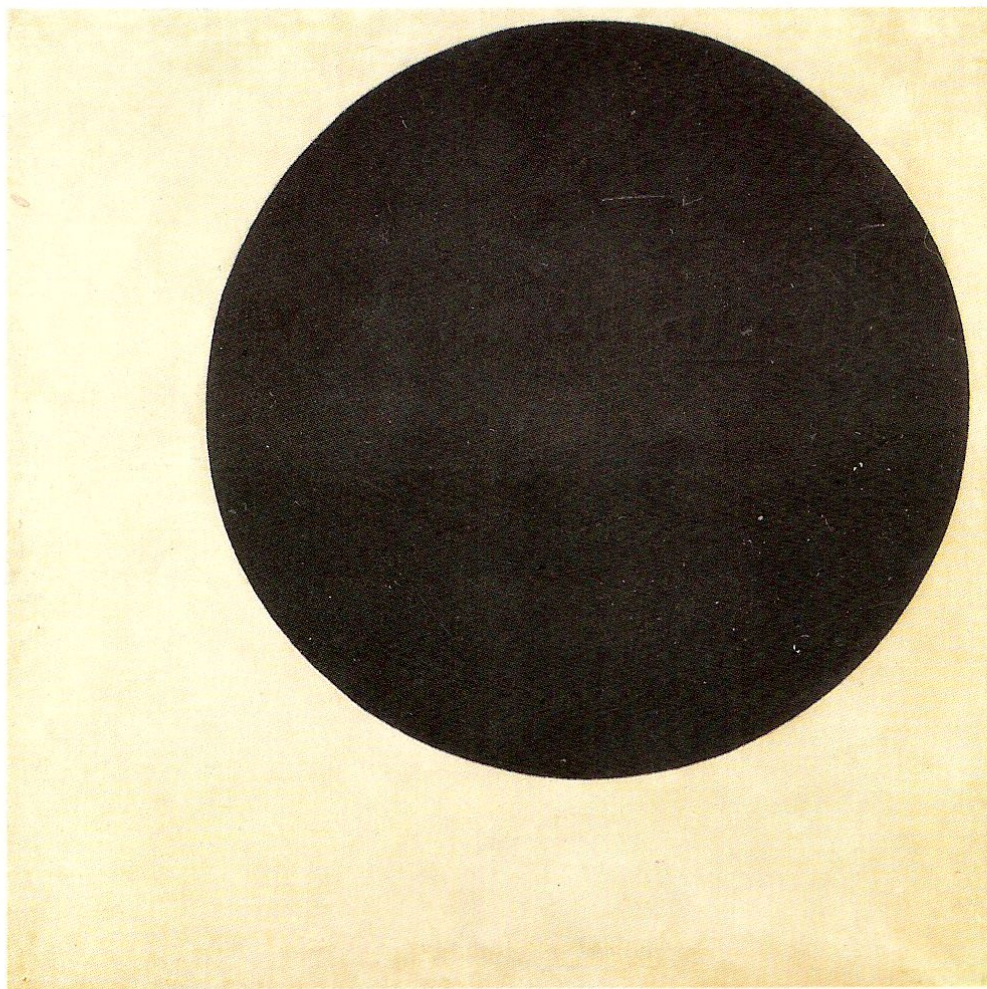


EMMANUEL
LÉVINAS

TOTALITÉ
ET INFINI

ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ



Le
LIVRE
de
POCHE

biblio
essais

EMMANUEL LEVINAS

Totalité et Infini

Essai sur l'extériorité

KLUWER ACADEMIC

© Original edition : Martinus Nijhoff, 1971.

Préface à l'édition allemande

Janvier 1987

Ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à Sein und Zeit. Ni Buber, ni Gabriel Marcel ne sont ignorés dans ce texte où Franz Rosenzweig est évoqué dès la préface. Le livre revendique aussi, dans la pensée contemporaine, une fidélité à l'œuvre rénovatrice de Henri Bergson qui, notamment, rendit possible bien des positions essentielles des maîtres de la phénoménologie : il a libéré, dans la notion de la durée, le temps de son obéissance à l'astronomie, la pensée de son attachement au spatial et au solide, à ses prolongements technologiques et même à son exclusivisme théorétique.

Totalité et Infini essai sur l'extériorité, paru en 1961 ouvre un discours philosophique que prolongeaient *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence, en 1974, et *De Dieu* qui vient à l'idée en 1982. Certains thèmes du premier ouvrage sont repris ou renouvelés ou reviennent sous d'autres formes dans les deux derniers; certaines intentions y sont précisées. Pour la teneur de ce discours ouvert il y a vingt-cinq ans et qui est un tout, ce sont des variations non contingentes et sans doute instructives, mais dont on ne saurait faire état dans les raccourcis d'une préface. Notons cependant deux points pour éviter les malentendus. *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence évite déjà le langage ontologique ou, plus exactement, éidétique auquel Tota-

lité et Infini ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le conatus essendi de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie. Le statut de nécessité de ces analyses reste, certes, à déterminer malgré son analogie avec celui de l'essentiel. Il n'y a, d'autre part, aucune différence terminologique dans Totalité et Infini entre miséricorde ou charité, source d'un droit d'autrui passant avant le mien, d'une part, et la justice, d'autre part, où le droit d'autrui mais obtenu après enquête et jugement s'impose avant celui du tiers. La notion éthique générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment.

Voici maintenant quelques indications sur l'esprit général qui caractérise le discours ouvert dans Totalité et Infini.

Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être — stations inévitables de la Raison — soient les instances ultimes du sensé. Ramènent-elles ou mènent-elles à la capacité d'assurer l'accord d'un monde et de manifester ainsi la Raison jusqu'au bout? La raison jusqu'au bout ou la paix entre les hommes. A cette paix ne suffit peut-être pas de dévoiler toutes choses et de les affirmer et confirmer, à leur place en soi et pour soi dans le vrai où elles paraissent en original, chez elles comme garanties, et où dans leur extériorité même déjà elles se montrent mais, par là, viennent sous la main et se prennent et se comprennent et se disputent entre les hommes et se possèdent et s'échangent et peuvent être utiles aux uns et aux autres. Mais comment les uns viennent-ils aux autres? Le problème de la paix et de la raison est abordé dans Totalité et Infini à partir d'une conjoncture différente et plus ancienne sans doute.

Par-delà l'en soi et le pour soi du dévoilé, voici la nudité humaine, plus extérieure que le dehors du monde — des paysages, des choses et des institutions —, la nudité qui crie son étrangeté au monde, sa solitude, la mort dissimulée dans son être — elle crie, dans l'apparaître, la honte de sa misère cachée, elle crie la mort dans l'âme; la nudité humaine m'interpelle — elle interpelle le moi que je suis — elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité; mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le

visage humain. Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne ou qu'il supporte sous les noms propres, les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Ecriture!

Ordre qui touche le moi dans son individualité d'étant encore enfermé dans le genre auquel il appartient selon l'être, étant encore interchangeable dans la communauté logique de l'extension du genre, mais déjà réveillé à son unicité d'irremplaçable, ordonné à l'unicité, logiquement indiscernable, de monade, à une unicité d'élu, dans la responsabilité irrécusable qui est amour, en dehors de toute concupiscence, mais amour qui rattache à l'aimé, c'est-à-dire à l'« unique au monde ».

D'unicité à unicité transcendance; en dehors de toute médiation de toute motivation puisable dans une communauté générique en dehors de toute parenté préalable et de toute synthèse a priori amour d'étranger à étranger, meilleur que la fraternité au sein de la fraternité même. Gratuité de la transcendance-à-l'autre interrompant l'être toujours préoccupé de cet être-même et de sa persévérance dans l'être. Interruption absolue de l'onto-logie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix. Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous et où les Grecs aperçurent l'éthique.

Commandement dans la nudité et la misère de l'autre, qui ordonne à la responsabilité pour l'autre : au-delà de l'ontologie. Parole de Dieu. Théologie qui ne procède d'aucune spéculation sur l'au-delà des arrière-mondes, d'aucun savoir transcendant le savoir. Phénoménologie du visage : remontée nécessaire à Dieu, qui permettra de reconnaître ou de refuser la voix qui, dans les religions positives, parle aux enfants ou à l'enfance de chacun d'entre nous, déjà lecteurs du Livre et interprètes de l'Ecriture.

La recherche où s'engage Totalité et Infini ne consiste

certes pas à mettre en question la phénoménologie de l'objet embrassé par sa science, de la présence se prêtant à sa saisie, de l'être reflété dans son idée de ce pensé toujours à la mesure de sa pensée corrélation et correspondance du rigoureux parallélisme néotico-néomatique de l'intentionnalité animant la conscience transcendante dans l'admirable œuvre husserlienne. Et sans doute, le théorétique qui, dans toutes les formes de cette conscience (pensées, selon le testament philosophique de Brentano), reste le fondement indispensable ou le mode privilégié de toute conscience qu'elle soit affective, axiologique ou volitive. Mais dans le discours de Totalité et Infini n'a pas été oublié le fait mémorable que, dans sa troisième Méditation de la première philosophie, Descartes rencontrait une pensée, une noèse, qui n'était pas à la mesure de son noème, de son cogitatum. Une idée qui donnait au philosophe des éblouissements au lieu de se loger dans l'évidence de l'intuition. Pensée pensant plus ou pensant mieux qu'elle ne pensait selon la vérité. Pensée qui répondait aussi avec adoration à l'Infini dont elle était la pensée. Pour l'auteur de Totalité et Infini ce fut là un grand étonnement après la leçon sur le parallélisme néotico-néomatique dans l'enseignement de son maître Husserl qui se disait, lui-même, disciple de Descartes! Il se demanda alors, si à l'amour de « l'amour-de-la-sagesse », si à l'amour qu'est la philosophie venue des Grecs – n'était chère que la certitude des savoirs investissant l'objet ou la certitude plus grande encore de la réflexion sur ces savoirs; ou si cette sagesse aimée et attendue des philosophes n'était pas, par-delà la sagesse du connaître, la sagesse de l'amour ou la sagesse en guise d'amour. Philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme! N'a-t-elle pas été annoncée par le Bien d'au-delà de l'essence et l'au-dessus des Idées du livre VI de La République de Platon? Bien, par rapport auquel apparaît l'être lui-même. Bien, dont l'être tient l'éclairage de sa manifestation et sa force ontologique. Bien, en vue duquel « toute âme fait ce qu'elle fait » (Rép. 505 e).

Paris, le 18 janvier 1987¹.

1. Ce texte est paru dans le cahier 10 du Nouveau Commerce, printemps 1988.

PRÉFACE

On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale.

La lucidité — ouverture de l'esprit sur le vrai — ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre? L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs. Il projette d'avance son ombre sur les actes des hommes. La guerre ne se range pas seulement — comme la plus grande — parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre — la politique — s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté.

On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même — ou la vérité — du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme!), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion. L'événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté,

est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire. L'épreuve de force est l'épreuve du réel. Mais la violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte. Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient. Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre; elle détruit l'identité du Même.

La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes. Ils sont ce qu'ils apparaîtront dans les formes, déjà plastiques, de l'épopée.

La conscience morale ne peut supporter le regard railleur du politique que si la certitude de la paix domine l'évidence de la guerre. Une telle certitude ne s'obtient pas par simple jeu d'antithèses. La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. Il y faut une relation originelle et originale avec l'être.

Historiquement, la morale s'opposera à la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre. Les philosophes s'en méfient. Ils en bénéficient certes pour annoncer aussi la

paix; ils déduisent une paix finale de la raison qui joue son jeu au sein des guerres anciennes et actuelles : ils fondent la morale sur la politique. Mais divination subjective et arbitraire du futur, fruit d'une révélation sans évidences, tributaire de la foi, l'eschatologie, pour eux, ressort tout naturellement de l'Opinion.

Toutefois, l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique ne tient certainement pas à gagner son droit de cité dans la pensée, en s'assimilant à une évidence philosophique. Certes, dans les religions, et même dans les théologies, tel un oracle, l'eschatologie semble « compléter » les évidences philosophiques; ses croyances-conjectures se veulent plus certaines que les évidences comme si l'eschatologie leur adjoignait des éclaircissements sur l'avenir en révélant la finalité de l'être. Mais, réduite aux évidences, l'eschatologie accepterait déjà l'ontologie de la totalité issue de la guerre. Sa véritable portée est ailleurs. Elle n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent. Non pas avec le vide qui entourerait la totalité et où l'on pourrait, arbitrairement, croire ce que l'on voudrait, et promouvoir ainsi les droits d'une subjectivité libre comme le vent. Elle est relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité*, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept – le concept de *l'infini* – devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité.

Cet « au-delà » de la totalité et de l'expérience objective, ne se décrit pas cependant d'une façon purement négative. Il se reflète à *l'intérieur* de la totalité et de l'histoire, à *l'intérieur* de l'expérience. L'eschatologique, en tant que l'« au-delà » de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir – il les suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle. Soumettant au jugement l'histoire dans son ensemble, extérieur aux guerres mêmes

qui en marquent la fin, il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même : toutes les causes sont mûres pour être entendues. Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants. L'idée eschatologique du jugement (contrairement au jugement de l'histoire où Hegel a vu à tort la rationalisation de celui-là) implique que les êtres ont une identité « avant » l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité. L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas. Elle ne vise pas la fin de l'histoire dans l'être compris comme totalité mais met en relation avec l'infini de l'être, qui dépasse la totalité. La première « vision » de l'eschatologie (ainsi distincte des opinions révélées des religions positives) atteint la possibilité même de l'eschatologie c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une *signification sans contexte*. L'expérience de la morale ne découle pas de cette vision elle *consomme* cette vision, l'éthique est une optique. Mais « vision » sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision, relation ou intentionnalité d'un tout autre type et que ce travail essaie précisément de décrire.

La relation avec l'Être ne se produit-elle que dans la représentation, place naturelle de l'évidence? L'objectivité dont la guerre révèle la dureté et l'universelle puissance, apporte-t-elle la forme unique et la forme originelle sous laquelle l'Être *s'impose* à la conscience, quand il se distingue de l'image, du rêve, de l'abstraction subjective? L'appréhension d'un objet, équivaut-elle à la trame même où se

tissent les liens avec la vérité? A ces questions, le présent ouvrage répond par la négative. De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie. Mais cela ne veut pas dire que, affirmée objectivement, elle est crue de foi au lieu d'être sue de savoir. Cela veut dire, avant tout, qu'elle ne vient pas prendre place, dans l'histoire objective que découvre la guerre; comme fin de cette guerre ou comme fin de l'histoire.

Mais l'expérience de la guerre ne réfute-t-elle pas l'eschatologie, comme elle réfute la morale? N'avons-nous pas commencé par reconnaître l'irréfutable évidence de la totalité?

A vrai dire, depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre, l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien, désormais antagonistes. Il est peut-être temps de reconnaître dans l'hypocrisie, non seulement un vilain défaut contingent de l'homme, mais le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes.

Mais pour le philosophe, l'expérience de la guerre et de la totalité, ne coïncide-t-elle pas avec l'expérience et l'évidence tout court? Et la philosophie elle-même ne se définit-elle pas, en fin de compte, comme une tentative de vivre en commençant dans l'évidence, en s'opposant à l'opinion des prochains, aux illusions et à la fantaisie de sa propre subjectivité? L'eschatologie de la paix, extérieure à cette expérience, ne vit-elle pas d'opinions et d'illusions subjectives? A moins que l'évidence philosophique ne renvoie d'elle-même à une situation qui ne peut plus se dire en termes de « totalité ». A moins que le non-savoir où commence le savoir philosophique, coïncide non avec le néant tout court, mais seulement avec le néant d'objets. Sans substituer l'eschatologie à la philosophie, sans « démontrer » philosophiquement les « vérités » eschatologiques on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle

situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini. Cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique, et l'on aurait tort de soutenir la rationalité philosophique de celui-ci au nom de la vérité transcendantale de l'idée de l'infini. Car la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective que l'on vient de décrire, se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendantale, sans qu'il faille comprendre dans cette notion jusqu'aux procédés techniques de l'idéalisme transcendantal.

La violence qui consiste pour un esprit à accueillir un être qui lui est inadéquat, contredirait-elle l'idéal d'autonomie qui guide la philosophie, maîtresse de sa vérité dans l'évidence? Mais la relation avec l'infini — l'idée de l'Infini comme l'appelle Descartes — déborde la pensée dans un tout autre sens que l'opinion. Celle-ci s'évanouit comme du vent quand la pensée la touche, ou se révèle comme déjà intérieure à cette pensée: Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi condition de toute vérité objective. L'idée de l'infini, c'est l'esprit avant qu'il s'offre à la distinction de ce qu'il découvre par lui-même et de ce qu'il reçoit de l'opinion.

Le rapport avec l'infini ne peut, certes pas, se dire en termes d'expérience — car l'infini déborde la pensée qui le pense. Dans ce débordement, se produit précisément son *infinition* même, de sorte qu'il faudra dire la relation avec l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre — c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée — la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence.

Enfin la vision eschatologique n'oppose pas à l'expérience de la totalité, la protestation d'une personne au nom de son égoïsme personnel ou même de son salut. Une telle proclamation de la morale à partir du subjectivisme pur du

moi se réfute par la guerre, par la totalité qu'elle révèle et par les nécessités objectives. Nous opposons à l'objectivisme de la guerre une subjectivité issue de la vision eschatologique. L'idée de l'infini affranchit la subjectivité du jugement de l'histoire pour la déclarer, à tout moment, mûre pour le jugement et comme appelée nous allons le montrer¹ à participer à ce jugement, sans elle impossible. C'est contre l'infini plus objectif que l'objectivité que se brise la dure loi de la guerre et non pas contre un subjectivisme impuissant et coupé de l'être.

Les êtres particuliers livrent-ils leur vérité dans un Tout où s'évanouit leur extériorité? L'ultime événement de l'être se joue-t-il, au contraire, dans tout l'éclat de cette extériorité? voilà à quoi se réduit la question par laquelle nous avons commencé.

Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini.

Il procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini. Il va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre et comment, indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue. Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement « se produit », une automobile « se produit ») et sa mise en lumière ou son exposition (un argument « se produit », un acteur « se produit »). L'ambiguïté de ce verbe traduit l'ambiguïté essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle.

L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute

1. Cf. plus loin, pp. 268 et sq.

limite et, par là, infinie. La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être l'*infinition* de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée. Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini. L'intentionnalité, où la pensée reste *adéquation* à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, *l'inadéquation* par excellence.

Contenir plus que sa capacité, ne signifie pas embrasser ou englober par la pensée la totalité de l'être ou, du moins, pouvoir après coup en rendre compte par le jeu intérieur de la pensée constituante. Contenir plus que sa capacité c'est, à tout moment, faire éclater les cadres d'un contenu pensé, enjamber les barrières de l'immanence, mais sans que cette descente dans l'être se réduise à nouveau à un concept de descente. Des philosophes ont cherché à exprimer par le concept de l'acte (ou de l'incarnation qui le rend possible) cette descente dans le réel que le concept de pensée, interprétée comme pur savoir, maintiendrait comme un jeu de lumières. L'acte de la pensée la pensée comme acte précéderait la pensée pensant un acte ou en prenant conscience. La notion d'acte comporte essentiellement une violence, celle de la transitivité qui manque à la transcendance de la pensée, enfermée en elle-même, malgré toutes ses aventures, en fin de compte, purement imaginaires ou parcourues comme par Ulysse, pour retourner chez soi. Ce qui dans l'acte éclate comme essentielle violence,

c'est le surplus de l'être sur la pensée qui prétend le contenir, la merveille de l'idée de l'infini. L'incarnation de la conscience ne peut donc se comprendre que si, par-delà l'adéquation, le débordement de l'idée par son idéatum c'est-à-dire l'idée de l'infini meut la conscience. L'idée de l'infini qui n'est pas une représentation de l'infini porte l'activité elle-même. La pensée théorétique, le savoir et la critique auxquels on oppose l'activité, ont le même fondement. L'idée de l'infini qui n'est pas à son tour une représentation de l'infini est la source commune de l'activité et de la théorie.

La conscience ne consiste donc pas à égaler l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières cette phénoménologie et à accomplir des *événements* dont l'ultime signification contrairement à la conception heideggerienne ne revient pas à *dévoiler*. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes; ou sans que l'accueil du visage et l'œuvre de la justice qui conditionnent la naissance de la vérité elle-même puissent s'interpréter comme dévoilement. La phénoménologie est une méthode philosophique, mais la phénoménologie compréhension de par la mise en lumière ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même. La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la *révélation* de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement¹.

1. En abordant à la fin de cet ouvrage des relations que nous plaçons au-delà du visage, nous rencontrons des événements qui ne peuvent être décrits comme noèses visant des noèmes, ni comme interventions actives réalisant des projets, ni bien entendu comme des forces physiques se déversant dans des masses. Il s'agit de conjonctures dans l'être auxquelles conviendrait peut-être le mieux, le terme de drame au sens où Nietzsche voudrait l'employer lorsque à la fin du *Cas Wagner* il déplore qu'on l'ait

L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité. Mais la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique. L'analyse intentionnelle est la recherche du concret. La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée; ces horizons lui prêtent un sens voilà l'enseignement essentiel de Husserl¹. Qu'importe si dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets! Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit. L'éclatement de la structure formelle de la pensée noème d'un noèse en événements que cette structure dissimule, mais qui la portent et qui la restituent à sa signification concrète, constitue une *déduction* nécessaire et cependant non analytique qui, dans notre exposé, est marquée par des termes comme « c'est-à-dire » ou « précisément », ou « ceci accomplit cela » ou « ceci se produit comme cela ».

La signification à laquelle, dans le présent ouvrage, la déduction phénoménologique ramène la pensée théorique sur l'être et l'exposition panoramique de l'être lui-même, n'est pas irrationnelle. L'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, « laisser être » constitue la vérité. Elle anime ce travail et atteste sa fidélité à l'intellectualisme de la raison. Mais la pensée théorique, guidée par l'idéal de l'objectivité, n'épuise pas cette aspiration. Elle reste en deçà de ses ambitions. Si des relations éthiques doivent mener, comme ce livre le

toujours à tort traduit par action. Mais c'est à cause de l'équivoque qui en résulte que nous renonçons à ce terme.

1. Cf. notre article dans "Edmund Husserl 1859-1959". *Phaenomenologica* 4, pp. 73-85.

montrera la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son *intention transcendante* et que toute intention transcendante n'a pas la structure noëse-noëme. L'éthique, déjà *par elle-même*, est une « optique ». Elle ne se borne pas à préparer l'exercice théorique de la pensée qui monopoliserait la transcendance. L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre ou la vérité, et dont l'éthique est la voie royale. Jusqu'alors, le rapport entre théorie et pratique ne se concevait pas autrement que comme une solidarité ou une hiérarchie : l'activité repose sur des connaissances qui l'éclairent; la connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés une technique, une morale, une politique procurant la paix nécessaire à son exercice pur. Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre. La phénoménologie husserlienne a rendu possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique.

Que nous voilà loin dans cette préface du thème de l'ouvrage qu'indiquait sa première phrase. Il est déjà question de tant d'autres choses, même dans ces lignes préliminaires qui devaient dire sans détour, le sens du travail entrepris. La recherche philosophique ne répond pas, en tout cas, aux questions comme une interview, un oracle ou la sagesse. Et peut-on parler d'un livre comme si on ne l'avait pas écrit, comme si on en était le premier critique? Peut-on défaire ainsi le dogmatisme inévitable où se ramasse et se compasse un exposé poursuivant son thème? Il apparaîtra aux yeux du lecteur, si naturellement indifférent aux péripéties de cette chasse, comme un maquis de difficultés où rien ne garantit le gibier. On voudrait au moins l'inviter à ne pas se laisser rebuter par l'aridité de certains sentiers, par l'inconfort de la première

section, dont il faut souligner le caractère préparatoire, mais où se dessine l'horizon de toutes ces recherches.

Mais la parole de préface qui cherche à percer l'écran tendu entre l'auteur et le lecteur par le livre même, ne se donne pas comme une parole d'honneur. Elle est seulement dans l'essence même du langage qui consiste à défaire, à tout instant, sa phrase par l'avant-propos ou l'exégèse, à dédire le dit, à tenter de redire sans cérémonies ce qui a déjà été mal entendu dans l'inévitable cérémonial où se complaît le dit.

À Marcelle et Jean Wahl

SECTION I

LE MÊME ET L'AUTRE

A. MÉTAPHYSIQUE ET TRANSCENDANCE

1. *Désir de l'invisible*

« La vraie vie est absente. » Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'« ailleurs », et l'« autrement », et l'« autre ». Sous la forme la plus générale qu'elle a revêtue dans l'histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d'un monde qui nous est familier quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.

Le terme de ce mouvement l'ailleurs ou l'autre est dit *autre* dans un sens éminent. Aucun voyage, aucun changement de climat et de décor ne sauraient satisfaire le désir qui y tend. L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce « je », cet « autre ». De ces réalités, je peux « me repaître » et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même, leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre*. L'analyse habituelle du désir ne saurait avoir raison de sa singulière prétention. A la base du désir communément

interprété, se trouverait le besoin; le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui a été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal du retour. Mais ainsi il ne soupçonnerait même pas ce qui est le véritablement autre.

Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu'on ne saurait satisfaire. Car on parle à la légère de désirs satisfaits ou de besoins sexuels ou, encore, de besoins moraux et religieux. L'amour, lui-même, est ainsi considéré comme la satisfaction d'une faim sublime. Si ce langage est possible, c'est que la plupart de nos désirs ne sont pas purs et l'amour non plus. Les désirs que l'on peut satisfaire, ne ressemblent au désir métaphysique que dans les déceptions de la satisfaction ou dans l'exaspération de la non-satisfaction et du désir, qui constitue la volupté même. Le désir métaphysique a une autre intention il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.

Générosité nourrie par le Désiré et, dans ce sens, relation qui n'est pas disparition de la distance, qui n'est pas rapprochement, ou, pour serrer de plus près l'essence de la générosité et de la bonté, rapport dont la positivité vient de l'éloignement, de la séparation, car elle se nourrit, pourrait-on dire, de sa faim. Eloignement qui n'est radical que si le désir n'est pas la possibilité d'anticiper le désirable, s'il ne le pense pas au préalable, s'il va vers lui à l'aventure, c'est-à-dire comme vers une altérité absolue, inanticipable, comme on va à la mort. Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible. L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée. La vision est une adéquation entre l'idée et la chose :

compréhension qui englobe. L'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure du Désir. Le Désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l'aspiration, sans qu'il soit possible d'esquisser aucune caresse connue, ni inventer aucune caresse nouvelle. Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut. La dimension même de la hauteur¹ est ouverte par le Désir métaphysique. Que cette hauteur ne soit plus le ciel, mais l'Invisible, est l'élévation même de la hauteur et sa noblesse. Mourir pour l'invisible voilà la métaphysique. Mais cela ne veut pas dire que le désir puisse se passer d'actes. Seulement ces actes ne sont ni consommation, ni caresse, ni liturgie.

Folle prétention à l'invisible alors qu'une expérience aiguë de l'humain enseigne, au vingtième siècle, que les pensées des hommes sont portées par les besoins, lesquels expliquent société et histoire; que la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté. De cette misère humaine de cet empire que les choses et les méchants exercent sur l'homme de cette animalité il ne s'agit pas de douter. Mais être homme, c'est savoir qu'il en est ainsi. La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison infime différence entre l'homme et le non-

1. « Je suis incapable d'admettre qu'il y ait d'autre étude faisant regarder l'âme en haut, sinon celle qui se rapporte au réel qu'est l'invisible. » Platon, *République*, 529 b. Editions Guillaume Budé, Paris.

homme qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique.

2. *Rupture de la totalité*

Cette extériorité absolue du terme métaphysique, l'irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue, sinon démontrée par le mot transcendant. Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une transascendance¹. La transcendance par laquelle le métaphysicien le désigne, a ceci de remarquable que la distance qu'elle exprime à la différence de toute distance entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur. Sa caractéristique formelle être autre fait son contenu. De sorte que le métaphysicien et l'Autre ne se *totalisent* pas. Le métaphysicien est absolument séparé.

Le métaphysicien et l'Autre ne constituent pas une corrélation quelconque qui serait réservable. La réversibilité d'une relation où les termes se lisent indifféremment de gauche à droite et de droite à gauche, les accouplerait, l'un à l'autre. Ils se complèteraient en un système, visible du dehors. La transcendance prétendue se résorberait ainsi dans l'unité du système qui détruirait l'altérité radicale de l'Autre. L'irréversibilité ne signifie pas seulement que le Même va vers l'Autre, autrement que l'Autre ne va vers le Même. Cette éventualité n'entre pas en ligne de compte : la séparation radicale entre le Même et l'Autre, signifie précisément qu'il est impossible de se placer en dehors de la corrélation du Même et de l'Autre pour enregistrer la correspondance ou la non-correspondance de cet aller à ce retour. Sinon, le Même et l'Autre se trouveraient réunis

1. Nous empruntons ce terme à Jean Wahl. Cf. « Sur l'idée de la transcendance » dans *Existence humaine et transcendance*. Editions de la Baconnière. Neuchâtel, 1944. Nous avons été beaucoup inspiré par les thèmes évoqués dans cette étude.

sous un regard commun et la distance absolue qui les sépare serait comblée.

L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. *Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi.*

Etre moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.

Le Moi est identique jusque dans ses altérations. Il se les représente et les pense. L'identité universelle où l'hétérogène peut être embrassé, a l'ossature d'un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un « je pense ».

Le Moi est identique jusque dans ses altérations, dans un autre sens encore. En effet, le moi qui pense s'écoute penser ou s'effraie de ses profondeurs et, à soi, est un autre. Il découvre ainsi la fameuse naïveté de sa pensée qui pense « devant elle », comme on marche « devant soi ». Il s'écoute penser et se surprend dogmatique, étranger à soi. Mais le Moi est le Même devant cette altérité, se confond avec soi, incapable d'apostasie à l'égard de ce « soi » surprenant. La phénoménologie hegelienne où la conscience de soi est la distinction de ce qui n'est pas distinct exprime l'universalité du Même s'identifiant dans l'altérité des objets pensés et malgré l'opposition de soi à soi. « Je me distingue moi-même de moi-même et, dans ce processus, il est immédiatement (évident) pour moi que ce qui est distinct n'est pas distinct. Moi, l'Homonyme, je me repousse moi-même, mais ce qui a été distingué et posé comme différent est, en tant qu'immédiatement distingué,

dépourvu pour moi de toute différence¹. La différence n'est pas une différence, le je, comme autre, n'est pas un « Autre ». Nous n'allons pas retenir de cette citation le caractère provisoire que comporte, pour Hegel, l'évidence immédiate. Le moi qui repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui sont des modes de la conscience de soi et reposent sur l'indéchirable identité de moi et de soi. L'altérité du je, qui se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même : la négation du moi par le soi est précisément l'un des modes d'identification du moi.

L'identification du Même dans le Moi ne se produit pas comme une monotone tautologie : « Moi c'est Moi ». L'originalité de l'identification, irréductible au formalisme de A est A, échapperait ainsi à l'attention. Il faut la fixer non pas en réfléchissant sur l'abstraite représentation de soi par soi. Il faut partir de la relation concrète entre un moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi. Or, la vraie et l'originelle relation entre eux, et où le moi se révèle précisément comme le Même par excellence, se produit comme *séjour* dans le monde. La *manière* du Moi contre l'« autre » du monde, consiste à *séjourner*, à *s'identifier* en y existant *chez soi*. Le Moi, dans un monde, de prime abord, autre, est cependant autochtone. Il est le revirement même de cette altération. Il trouve dans le monde un lieu et une maison. Habiter est la façon même de *se tenir*; non pas comme le fameux serpent qui se saisit en se mordant la queue, mais comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, *se tient* et *peut*. Le « chez soi » n'est pas un contenant, mais un lieu où *je peux*, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. Il suffit de marcher, de *faire* pour se saisir de toute chose, pour prendre. Tout, dans un certain sens est dans le lieu, tout

1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction Hyppolite, pp. 139-40.

est à ma disposition en fin de compte, même les astres, pour peu que je fasse des comptes, que je calcule les intermédiaires ou les moyens. Le lieu, milieu, offre des moyens. Tout est ici, tout m'appartient; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est compris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi est la *manière* du Même. Dans le monde je suis chez moi, parce qu'il s'offre ou se refuse à la possession. (Ce qui est absolument autre ne se refuse pas seulement à la possession, mais la conteste et, par là précisément, peut la consacrer.) Il faut prendre au sérieux ce revirement de l'altérité du monde en identification de soi. Les « moments » de cette identification le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme. Cela importe à la possibilité de la métaphysique. Si le Même s'identifiait par simple *opposition à l'Autre*, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. La prétention du désir métaphysique dont nous étions partis relation avec l'absolument Autre se trouverait démentie. Or, la séparation du métaphysicien à l'égard du métaphysique, qui se maintient au sein de la relation en se produisant comme égoïsme n'est pas le simple envers de cette relation.

Mais comment le Même, se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité? De quelle nature est le rapport?

La relation métaphysique ne saurait être à proprement parler une représentation, car l'Autre s'y dissoudrait dans le Même : toute représentation se laisse essentiellement interpréter comme constitution transcendantale. L'Autre avec lequel le métaphysicien est en rapport et *qu'il reconnaît comme autre* n'est pas simplement dans un autre

endroit. Il en est de lui comme des Idées de Platon qui, d'après la formule d'Aristote, ne sont pas dans un lieu. Le *pouvoir* du Moi ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre. Certes mon intimité la plus intime m'apparaît comme étrangère ou hostile; les objets usuels, les nourritures, le monde même que nous habitons, sont autres par rapport à nous. Mais l'altérité du moi et du monde habité n'est que formelle. Elle tombe sous mes pouvoirs dans un monde où je séjourne nous l'avons indiqué. L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement Autre : par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même.

L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis « tu » ou « nous » n'est pas un pluriel de « je ». Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre l'Etranger; l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux *pouvoir*. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. Mais moi qui n'ai pas avec l'Etranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre. La conjonction *et* n'indique ici ni addition, ni pouvoir d'un terme sur l'autre. Nous tâcherons de montrer que le *rapport* du Même et de l'Autre auquel nous semblons imposer des conditions si extraordinaires est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même,

demeure transcendant au Même. La relation du Même et de l'Autre ou métaphysique se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de « je » d'étant particulier unique et autochtone sort de soi.

Une relation dont les termes ne forment pas une totalité, ne peut donc se produire dans l'économie générale de l'être que comme allant de Moi à l'Autre, comme *face à face*, comme dessinant une distance en profondeur celle du discours, de la bonté, du Désir – irréductible à celle que l'activité synthétique de l'entendement établit entre les termes divers autres les uns par rapport aux autres qui s'offrent à son opération synoptique. Le moi n'est pas une formation contingente grâce à laquelle le Même et l'Autre déterminations logiques de l'être peuvent de surcroît se refléter *dans une pensée*. C'est pour que l'altérité se produise *dans l'être* qu'il faut une « pensée » et qu'il faut un Moi. L'irréversibilité du rapport ne peut se produire que si le rapport est accompli, par l'un des termes du rapport, comme le mouvement même de la transcendance, comme le *parcours* de cette distance et non pas comme un enregistrement ou l'invention psychologique de ce mouvement. La « pensée », l'« intériorité », sont la brisure même de l'être et la production (non pas le reflet) de la transcendance. Nous ne connaissons cette relation par cela même remarquable que dans la mesure où nous l'effectuons. L'altérité n'est possible qu'à partir de *moi*.

Le discours, du fait même qu'il maintient la distance entre moi et Autrui, la séparation radicale qui empêche la reconstitution de la totalité, et qui est prétendue dans la transcendance, ne peut renoncer à l'égoïsme de son existence; mais le fait même de se trouver dans un discours, consiste à reconnaître à autrui *un droit* sur cet égoïsme et ainsi, à se justifier. L'apologie où le moi à la fois s'affirme et s'incline devant le transcendant, est dans l'essence du discours. La bonté à laquelle le discours comme nous le verrons plus loin aboutit et où il requiert une signification ne perdra pas ce moment apologétique.

La rupture de la totalité n'est pas une opération de pensée, obtenue par simple distinction entre des termes qui s'appellent ou, du moins, qui s'alignent. Le vide qui la rompt, ne peut se maintenir contre une pensée, fatalement totalisante et synoptique, que si la pensée se trouve *en face* d'un Autre, réfractaire à la catégorie. Au lieu de constituer avec lui, comme avec un objet, un total, *la pensée consiste à parler*. Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité.

Mais dire que l'Autre peut rester absolument Autre, qu'il n'entre que dans le rapport du discours, c'est dire que l'histoire elle-même — identification du Même — ne saurait prétendre à totaliser le Même et l'Autre. L'absolument Autre — dont la philosophie de l'immanence surmonte l'altérité sur le plan prétendu commun de l'histoire — conserve sa transcendance au sein de l'histoire. Le Même est essentiellement identification dans le divers, ou histoire, ou système. Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre.

3. La transcendance n'est pas la négativité

Le mouvement de transcendance se distingue de la négativité par laquelle l'homme mécontent, refuse la condition où il est installé. La négativité suppose un être installé, placé dans un lieu où il est chez soi; elle est un fait économique, au sens étymologique de cet adjectif. Le travail transforme le monde, mais prend appui dans le monde qu'il transforme. Le travail auquel la matière résiste, bénéficie de la résistance des matériaux. La résistance est encore intérieure au Même. Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité. Le médecin qui a manqué une carrière d'ingénieur, le pauvre qui voudrait la richesse, le malade qui souffre, le mélancolique qui s'ennuie pour rien, s'opposent à leur condition tout en demeurant attachés à ses horizons. L'« autrement » et l'« ailleurs » qu'ils veulent, tiennent

encore à l'ici-bas qu'ils refusent. Le désespéré qui voudrait le néant ou la vie éternelle prononce à l'égard de l'ici-bas un refus total; mais la mort, pour le candidat au suicide et pour le croyant, demeure dramatique. Dieu nous appelle toujours trop tôt à Lui. On veut l'ici-bas. Dans l'horreur de l'inconnu radical où mène la mort, s'atteste la limite de la négativité¹. Cette façon de nier, tout en se réfugiant dans ce qu'on nie, dessine les linéaments du Même ou du Moi. L'altérité d'un monde refusé, n'est pas celle de l'Etranger, mais de la patrie qui accueille et protège. La métaphysique ne coïncide pas avec la négativité.

On peut certes chercher à déduire l'altérité métaphysique à partir des êtres qui nous sont familiers et contester, dès lors, le caractère radical de cette altérité. L'altérité métaphysique ne s'obtient-elle pas par l'énoncé superlatif des perfections dont la pâle image remplit l'ici-bas? Mais la négation des imperfections ne suffit pas à la conception de cette altérité. Précisément, la perfection dépasse la conception, déborde le concept, elle désigne la distance : l'idéalisation qui la rend possible est un passage à la limite, c'est-à-dire une transcendance, passage à l'autre, absolument autre. L'idée du parfait est une idée de l'infini. La perfection que ce passage à la limite désigne, ne reste pas sur le plan commun au *oui* et au *non* où opère la négativité. Et, inversement, l'idée de l'infini désigne une hauteur et une noblesse, une transcendance. Le primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait, conserve ainsi toute sa valeur. L'idée du parfait et de l'infini ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de là mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance,

1. Cf. nos remarques sur la mort et l'avenir dans « Le Temps et l'Autre » [*Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du Collège philosophique), Grenoble, Arthaud, 1947], p. 166, qui concordent sur tant de points avec les belles analyses de Blanchot dans *Critique*, n° 66, pp. 988 sq.

comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même; sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui, sans que la relation porte atteinte à l'identité même du Même, à son ipséité, sans qu'elle fasse taire l'*apologie*, sans que cette relation devienne apostasie et extase.

Nous avons appelé cette relation métaphysique. Il est prématuré et, en tout cas, insuffisant de la qualifier, par opposition à la négativité, de positive. Il serait faux de la qualifier de théologique. Elle est avant la proposition négative ou affirmative, elle instaure seulement le langage où ni le non, ni le oui ne sont le premier mot. Décrire cette relation constitue le thème même de ces recherches.

4. La métaphysique précède l'ontologie

La relation théorique n'a pas été par hasard le schéma préféré de la relation métaphysique. Le savoir ou la théorie signifie d'abord une relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité et sans le marquer, en quoi que ce soit, par cette relation de connaissance. En ce sens, le désir métaphysique serait l'essence de la théorie. Mais théorie signifie aussi intelligence logos de l'être c'est-à-dire une façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit. Le processus de la connaissance se confond à ce stade avec la liberté de l'être connaissant, ne rencontrant rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter. Cette façon de priver l'être connu de son altérité, ne peut s'accomplir que s'il est visé à travers un troisième terme terme neutre – qui lui-même n'est pas un être. En lui, viendrait s'amortir le choc de la rencontre entre le Même et l'Autre. Ce troisième terme peut apparaître comme concept pensé. L'individu qui existe abdique alors dans le général pensé.

Le troisième terme peut s'appeler sensation où se confondent qualité objective et affection subjective. Il peut se manifester comme l'*être* distingué de l'*étant* : être qui, à

la fois, n'est pas (c'est-à-dire ne se pose pas comme étant) et cependant correspond à l'œuvre à laquelle s'exerce l'étant, et ce n'est pas un rien. Etre, sans l'épaisseur de l'étant, il est la lumière où les étants deviennent intelligibles. A la théorie, comme intelligence des êtres, convient le titre général d'ontologie. L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre. Ici, la théorie s'engage dans une voie qui renonce au Désir métaphysique, à la merveille de l'extériorité, dont vit ce Désir. Mais la théorie comme respect de l'extériorité, dessine une autre structure essentielle de la métaphysique. Elle a le souci de critique dans son intelligence de l'être ou ontologie. Elle découvre le dogmatisme et l'arbitraire naïf de sa spontanéité et met en question la liberté de l'exercice ontologique. Elle cherche alors à l'exercer de façon à remonter, à tout moment, à l'origine du dogmatisme arbitraire de ce libre exercice. Ce qui mènerait à une régression à l'infini, si cette remontée devait elle-même rester une marche ontologique, un exercice de la liberté, une théorie. De sorte que son intention critique l'amène au-delà de la théorie et de l'ontologie : la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui – son irréductibilité à Moi – à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie.

La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entre-

mise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être.

Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. La liberté ne ressemble pas à la capricieuse spontanéité du libre arbitre. Son sens ultime tient à cette permanence dans le Même, qui est Raison. La connaissance est le déploiement de cette identité. Elle est liberté. Que la raison soit en fin de compte la manifestation d'une liberté, neutralisant l'autre et l'englobant, ne peut surprendre, depuis qu'il fut dit que la raison souveraine ne connaît qu'elle-même, que rien d'autre ne la limite. La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté est précisément sa réduction au Même. Connaître ontologiquement, c'est surprendre dans l'étant affronté, ce par quoi il n'est pas cet étant-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi il se trahit en quelque manière, se livre, se donne à l'horizon où il se perd et apparaît, donne prise, devient concept. Connaître, revient à saisir l'être à partir de rien, ou à le ramener à rien, lui enlever son altérité. Ce résultat s'obtient dès le premier rayon de lumière. Eclairer, c'est enlever à l'être sa résistance, parce que la lumière ouvre un horizon et vide l'espace livre l'être à partir du néant. La médiation (caractéristique de la philosophie occidentale) n'a de sens que si elle ne se limite pas à réduire les distances.

Car comment entre termes infiniment distants, des intermédiaires réduiraient-ils les intervalles? N'apparaîtraient-ils pas aussi infranchissables entre les jalons, à l'infini? Il faut que se produise quelque part une grande « trahison » pour qu'un être extérieur et étranger se livre à des intermédiaires. Pour les choses, une reddition s'accomplit dans leur conceptualisation. Pour l'homme elle peut s'obtenir par la terreur qui amène un homme libre sous la domination d'un autre. Pour les choses, l'œuvre de l'ontologie consiste à saisir l'individu (qui seul existe) non pas

dans son individualité, mais dans sa généralité (la seule dont il y a science). La relation avec l'Autre ne s'y accomplit qu'à travers un troisième terme que je trouve en moi. L'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie.

L'idéalisme berkeleyen qui passe pour une philosophie de l'immédiat, répond aussi au problème ontologique. Berkeley trouvait dans les qualités mêmes des objets, la prise qu'ils offraient au moi : en reconnaissant dans les qualités qui éloignaient de nous le plus les choses, leur essence vécue, il parcourait la distance séparant le sujet de l'objet. La coïncidence du vécu avec lui-même, se révélait comme coïncidence de la pensée avec l'étant. L'œuvre de l'intelligence résidait dans cette coïncidence. Aussi Berkeley replonge-t-il toutes les qualités sensibles dans le vécu de l'affection.

La médiation phénoménologique emprunte une autre voie où l'« impérialisme ontologique » est encore plus visible. C'est l'être de l'étant qui est le *medium* de la vérité. La vérité concernant l'étant suppose l'ouverture préalable de l'être. Dire que la vérité de l'étant tient à l'ouverture de l'être, c'est dire, en tout cas, que son intelligibilité ne tient pas à notre coïncidence avec lui, mais à notre non-coïncidence. L'étant se comprend dans la mesure où la pensée le transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile. La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du *concept* dans l'idéalisme classique; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'invidu à partir du concept. Mais ce qui commande la non-coïncidence de l'étant et de la pensée l'être de l'étant qui garantit l'indépendance et l'extranéité de l'étant est une phosphorescence, une luminosité, un épanouissement généreux. L'exister de l'existant se convertit en intelligibilité, son indépendance est une reddition par rayonnement. Aborder l'étant à partir de l'être, c'est, à la fois, le laisser être et le comprendre. C'est par le vide et le néant de

l'exister tout lumière et phosphorescence que la raison s'empare de l'existant. A partir de l'être, à partir de l'horizon lumineux où l'étant a une silhouette, mais a perdu sa face, il est l'appel même adressé à l'intelligence. *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité.

Le primat de l'ontologie heideggerienne¹ ne repose pas sur le truisme : « pour connaître l'étant, il faut avoir compris l'être de l'étant ». Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. Si la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre, le savoir (où l'étant, par l'entremise de l'être impersonnel, se donne) contient le sens ultime de la liberté. Elle s'opposerait à la justice qui comporte des obligations à l'égard d'un étant qui refuse à se donner, à l'égard d'Autrui qui, dans ce sens, serait étant par excellence. L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. Certes la liberté que l'essence de la vérité met en œuvre n'est pas, chez Heidegger, un principe de libre arbitre. La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l'obéissance, dans le concept de vérité, suppose la primauté du Même où mène son train toute la philosophie occidentale et par laquelle elle se définit.

La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le

1. Cf. notre article dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1951 : " L'ontologie est-elle fondamentale ? "

saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. « Je pense » revient à « je peux » – à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité.

L'« égoïsme » de l'ontologie se maintient même lorsque, dénonçant la philosophie socratique comme déjà oublieuse de l'être et comme déjà en marche vers la notion du « sujet » et de la puissance technique, Heidegger trouve, dans le présocratisme, la pensée comme obéissance à la vérité de l'être. Obéissance qui s'accomplirait comme exister bâtisseur et cultivateur, faisant l'unité du lieu qui porte l'espace. En réunissant la présence sur terre et sous le firmament du ciel, l'attente des dieux et la compagnie des mortels, dans la présence auprès des choses, qui équivaut à bâtir et à cultiver, Heidegger, comme toute l'histoire occidentale, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien. En dénonçant la souveraineté des pouvoirs techniques de l'homme, Heidegger exalte les pouvoirs pré-techniques de la possession. Ses analyses ne partent certes pas de la chose-objet, mais elles portent la marque des grands paysages auxquels les choses se réfèrent. L'ontologie devient ontologie de la nature, impersonnelle

fécondité, mère généreuse sans visage, matrice des êtres particuliers, matière inépuisable des choses.

Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie heideggerienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général — même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant — demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. Tyrannie qui n'est pas l'extension pure et simple de la technique à des hommes réifiés. Elle remonte à des « états d'âme » païens, à l'enracinement dans le sol, à l'adoration que des hommes asservis peuvent vouer à leurs maîtres. *L'être* avant *l'étant*, l'ontologie avant la métaphysique c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre.

Il faut intervertir les termes. Pour la tradition philosophique, les *conflits* entre le Même et l'Autre se résolvent par la théorie où l'Autre se réduit au Même ou, concrètement, par la communauté de l'Etat où sous le pouvoir anonyme, fût-il intelligible, le Moi retrouve la guerre dans l'oppression tyrannique qu'il subit de la part de la totalité. L'éthique où le Même tient compte de l'irréductible Autrui, relèverait de l'opinion. L'effort de ce livre tend à apercevoir dans le discours, une relation non allergique avec l'altérité, à y apercevoir le Désir — où le pouvoir, par essence, meurtrier de l'Autre, devient, en face de l'Autre et « contre tout bon sens », impossibilité du meurtre, considération de l'Autre ou justice. Notre effort consiste concrètement, à maintenir, dans la communauté anonyme, la société de Moi avec Autrui — langage et bonté. Cette relation n'est pas pré-philosophique, car elle ne viole pas le moi, ne lui est pas imposée brutalement du dehors, malgré lui, ou à son insu comme une opinion; plus exactement, elle lui est imposée, par-delà toute violence, d'une violence qui le met entièrement en question. Le

rapport éthique, opposé à la philosophie première de l'identification de la liberté et du pouvoir, n'est pas contre la vérité, il va vers l'être dans son extériorité absolue et accomplit l'intention même qui anime la marche à la vérité.

La relation avec un être infiniment distant c'est-à-dire débordant son idée est telle que son autorité d'étant est déjà *invoquée* dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face. Si l'ontologie compréhension, embrassement de l'être est impossible, ce n'est pas parce que toute définition de l'être suppose déjà la connaissance de l'être, comme l'avait dit Pascal que Heidegger réfute dans les premières pages de *Sein und Zeit*; c'est parce que la compréhension de l'être en général ne peut pas *dominer* la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là. Je ne peux m'arracher à la société avec Autrui, même quand je considère l'être de l'étant qu'il est. La compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui ressurgit derrière le thème où il s'offre. Ce « dire à Autrui » cette relation avec Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un *étant* précède toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique.

5. *La transcendance comme idée de l'Infini*

Le schéma de la théorie, où la métaphysique se retrouvait, la distinguait de tout comportement extatique. La théorie exclut l'implantation de l'être connaissant dans l'être connu, l'entrée dans l'Au-delà, par extase. Elle reste connaissance, rapport. La représentation ne constitue, certes, pas le rapport originel avec l'être. Elle est cependant privilégiée; précisément comme la possibilité de se rappeler la séparation du Moi. Et cela aura été le mérite impérissable de l'« admirable peuple grec » et l'institution même de la philosophie que d'avoir substitué à la communion magique des espèces et à la confusion des ordres distincts,

un rapport spirituel où les êtres demeurent à leur poste, mais communiquent entre eux. Socrate condamnant le suicide, au début du *Phédon*, se refuse au faux spiritualisme de l'union pure et simple et immédiate avec le Divin, qualifiée de désertion. Il proclame inéluctable, le cheminement difficile de la connaissance partant de l'ici-bas. L'être connaissant demeure séparé de l'être connu. L'ambiguïté de l'évidence première de Descartes révélant, tour à tour, le moi et Dieu sans les confondre, les révélant comme deux moments distincts de l'évidence se fondant réciproquement, caractérise le sens même de la séparation. La séparation du Moi s'affirme ainsi comme non-contingente, comme non-provisoire. La distance entre moi et Dieu, radicale et nécessaire, se produit dans l'être même. Par là, la transcendance philosophique diffère de la transcendance des religions au sens courant thaumaturgique et généralement vécu de ce terme de la transcendance déjà (ou encore) participation, plongée dans l'être vers lequel elle va, lequel tient, comme pour lui faire violence, dans ses filets invisibles, l'être qui transcende.

Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le « je pense » entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée « idée de l'infini ». Certes, les choses, les notions mathématiques et morales, elles aussi, nous sont d'après Descartes, présentes par leurs idées et s'en distinguent. Mais l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée, alors que pour les choses, la coïncidence totale de leurs réalités « objective » et « formelle » n'est pas exclue; de toutes les idées, autres que l'Infini, nous aurions pu, à la rigueur, rendre compte par nous-mêmes. Sans rien décider pour le moment de la véritable signification de la présence en nous des idées des choses, sans adhérer à l'argumentation cartésienne qui *prouve* l'existence séparée de l'Infini par la finitude de l'être

ayant une idée de l'infini (car il n'y a peut-être pas grand sens à prouver une existence en décrivant une situation antérieure à la preuve et aux problèmes d'existence), il importe de souligner que la transcendance de l'Infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, mesure, si l'on peut dire, son infinitude même. La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même. L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée c'est-à-dire extérieur parce qu'il est infini.

Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet. Mais penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser. La distance de la transcendance n'équivaut pas à celle qui sépare, dans toutes nos représentations, l'acte mental de son objet, puisque la distance à laquelle se tient l'objet n'exclut pas et en réalité implique la *possession* de l'objet, c'est-à-dire la suspension de son être. L'« intentionnalité » de la transcendance est unique en son genre. *La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail.* De cette présence dans la pensée d'une idée dont l'*ideatum* déborde la capacité de la pensée, ne témoigne pas seulement la théorie de l'intellect actif d'Aristote mais, très souvent, Platon. Contre une pensée qui procède de celui qui « a sa tête à lui¹ », il affirme la valeur du délire qui vient de Dieu, « pensée ailée² », sans que pour autant le délire prenne ici un sens irrationaliste. Il n'est qu'une « rupture, d'essence divine, avec la coutume et la règle³ ». La quatrième espèce du délire, c'est la raison même, s'élevant aux idées, pensée au sens supérieur. La possession par un dieu l'enthousiasme n'est pas l'irrationnel, mais la fin de la pensée

1. *Phèdre*, 244 a.

2. *Phèdre*, 249 a.

3. *Phèdre*, 265 a.

solitaire (et que nous appellerons plus tard « économique ») ou intérieure, début d'une vraie expérience du *nouveau* et du noumène déjà Désir.

La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet que l'intégrité de ce qui est touché. Affirmer la présence en nous de l'idée de l'infini, c'est considérer comme purement abstraite et formelle la contradiction que recèlerait l'idée de la métaphysique et que Platon évoque dans le *Parménide*¹ : la relation avec l'Absolu rendrait relatif l'Absolu. L'extériorité absolue de l'être extérieur, ne se perd pas purement et simplement du fait de sa manifestation; il s'« absout » de la relation où il se présente. Mais la distance infinie de l'Etranger, malgré la proximité accomplie par l'idée de l'infini, la structure complexe de la relation non-pareille que désigne cette idée, doit être décrite. Il ne suffit pas de la distinguer formellement de l'objectivation.

Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini. L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire. Désir parfaitement désintéressé bonté. Mais le Désir et la bonté supposent concrètement une relation où le Désirable arrête la « négativité » du Moi s'exerçant dans le Même, le pouvoir, l'emprise. Ce qui, positivement, se produit comme possession d'un monde dont je peux faire don à Autrui, c'est-à-dire comme une présence en face d'un visage. Car la présence en face d'un visage, mon orientation vers Autrui ne peut perdre l'avidité du regard qu'en se muant en générosité, incapable d'aborder l'autre les mains vides. Cette relation par-dessus les choses désormais possible-

1. *Parménide*, 133 b – 135 c; 141 e – 142 b.

ment communes, c'est-à-dire susceptibles d'être dites est la relation du discours. La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une *expression* : l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa « forme » la totalité de son « contenu », pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu (ce qui ne s'obtient pas par une quelconque modification de la connaissance qui thématise, mais précisément par le virement de la « thématisation » en discours). La condition de la vérité et de l'erreur théorique, est la parole de l'Autre son expression que tout mensonge suppose déjà. Mais le contenu premier de l'expression, est cette expression même. Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens. Dans sa transitivité non-violente se produit l'épiphanie même du visage. L'analyse aristotélicienne de l'intellect, qui découvre l'intellect agent, venant par la porte, absolument extérieur, et qui cependant constitue, sans la compromettre aucunement, l'activité souveraine de la raison, substitue déjà à la maïeutique une action transi-

tive du maître, puisque la raison, sans abdiquer se trouve à même de *recevoir*.

Enfin, l'infini débordant l'idée de l'infini, met en cause la liberté spontanée en nous. Il la commande et la juge et l'amène à sa vérité. L'analyse de l'idée de l'Infini à laquelle on n'accède qu'à partir d'un Moi, se terminera par le dépassement du subjectif.

La notion du visage, à laquelle nous allons avoir recours dans tout cet ouvrage, ouvre d'autres perspectives : elle nous conduit vers une notion de sens antérieur à ma *Sinnggebung* et, ainsi, indépendante de mon initiative et de mon pouvoir. Elle signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être, une extériorité qui n'en appelle pas au pouvoir ni à la possession, une extériorité qui ne se réduit pas, comme chez Platon, à l'intériorité du souvenir, et qui, cependant, sauvegarde le moi qui l'accueille. Elle permet enfin de décrire la notion de l'immédiat. La philosophie de l'immédiat ne se réalise ni dans l'idéalisme berkeleyen, ni dans l'ontologie moderne. Dire que l'étant ne se dévoile pas dans l'ouverture de l'être, c'est dire que nous ne sommes jamais avec l'étant comme tel, directement. L'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire, l'impératif du langage. L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon. L'immédiat, c'est le face à face.

Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie à laquelle l'homme accéderait, en s'échappant d'ici, aux instants privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant et une philosophie de l'immanence où l'on se saisirait véritablement de l'être quand tout « autre » (cause de guerre), englobé par le Même, s'évanouirait au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même. L'histoire ne serait pas

le plan privilégié où se manifeste l'être dégagé du particularisme des points de vue dont la réflexion porterait encore la tare. Si elle prétend intégrer moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui. L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui. L'histoire est travaillée par les ruptures de l'histoire où un jugement se porte sur elle. Quand l'homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l'histoire.

B. SÉPARATION ET DISCOURS

1. *L'athéisme ou la volonté*

L'idée de l'Infini suppose la séparation du Même par rapport à l'Autre. Mais cette séparation ne peut reposer sur une opposition à l'Autre, qui serait purement antithétique. La thèse et l'antithèse, en se repoussant, s'appellent. Elles apparaissent dans leur opposition à un regard synoptique qui les embrasse. Elles forment déjà une totalité qui rend relative, en l'intégrant, la transcendance métaphysique exprimée par l'idée de l'infini. Une transcendance absolue doit se produire comme inintégréable. Si donc la séparation est nécessitée par la production de l'Infini débordant son idée et, par là, séparé du Moi habité par cette idée (idée inadéquate par excellence) il faut que cette séparation s'accomplisse en Moi d'une façon qui ne soit pas seulement corrélatrice et réciproque de la transcendance où se tient l'infini par rapport à son idée en moi, il faut qu'elle n'en soit pas seulement la réplique logique, il faut que la séparation du Moi à l'égard de l'Autre, résulte d'un mouvement positif. *La corrélation n'est pas une catégorie qui suffit à la transcendance.*

Une séparation du Moi qui n'est pas la réciproque de la transcendance de l'Autre à l'égard de moi, n'est pas une éventualité à laquelle ne pensent que les abstrauteurs de quintessence. Elle s'impose à la méditation au nom d'une expérience morale concrète — ce que je me permets d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'Autrui. Cette expérience morale, si banale, indique une asymétrie métaphysique : l'impossibilité radicale de se voir du dehors et de parler dans le même sens de soi et des autres; par conséquent aussi l'impossibilité de la totalisation. Et, sur le plan de l'expérience sociale, l'impossibilité d'*oublier* l'expérience intersubjective qui y mène et qui lui prête un sens, comme la perception, inescamotable, prête un sens, à en croire les phénoménologues; à l'expérience scientifique.

La séparation du Même se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme. Le psychisme constitue un *événement* dans l'être; il concrétise une conjoncture de termes qui ne se définissaient pas d'emblée par le psychisme et dont la formulation abstraite recèle un paradoxe. Le rôle original du psychisme ne consiste pas, en effet, à *refléter* seulement l'être. Il est déjà *une manière d'être*, la résistance à la totalité. La pensée ou le psychisme ouvre la dimension que requiert cette *manière*. La dimension du psychisme s'ouvre sous la poussée de la résistance qu'oppose un être à sa totalisation, il est le fait de la séparation radicale. Le *cogito*, avons-nous dit, atteste la séparation. L'être dépassant infiniment son idée en nous — Dieu dans la terminologie cartésienne — sous-tend d'après la troisième *Méditation*, l'évidence du *cogito*. Mais la découverte de cette relation métaphysique dans le *cogito* ne constitue, chronologiquement, que la deuxième démarche du philosophe. Qu'il puisse y avoir ordre chronologique distinct de l'ordre « logique », qu'il puisse y avoir plusieurs moments dans la démarche, qu'il y ait démarche — voilà la séparation. Par le temps, en effet, l'être n'est pas *encore*; ce qui ne le confond pas avec le néant, mais le maintient à distance de lui-même. Il n'est pas d'un seul coup. Même sa

cause, plus ancienne que lui, est encore à venir. La cause de l'être est pensée ou connue par son effet *comme si* elle était postérieure à son effet. On parle légèrement de la possibilité de ce « comme si » qui indiquerait une illusion. Or, cette illusion n'est pas gratuite, mais constitue un événement positif. La postériorité de l'antérieur inversion logiquement absurde ne se produit dirait-on, que par la mémoire ou par la pensée. Mais l'« invraisemblable » phénomène de la mémoire ou de la pensée, doit précisément s'interpréter comme révolution dans l'être. Ainsi déjà la pensée théorique mais en vertu d'une structure plus profonde encore qui la soutient, le psychisme articule la séparation. Non pas reflétée dans la pensée mais produite par elle. L'*Après* ou l'*Effet* y conditionne l'*Avant* ou la *Cause* : l'*Avant* apparaît et est seulement accueilli. De même, par le psychisme, l'être qui est dans un *lieu*, reste libre à l'égard de ce lieu; posé dans un lieu où il se tient, il est celui qui y vient d'ailleurs; le présent du *cogito*, malgré l'appui qu'il se découvre *après coup* dans l'absolu qui le dépasse, se soutient tout seul ne fût-ce que pendant un instant, l'espace d'un *cogito*. Qu'il puisse y avoir cet instant de pleine jeunesse, insouciant de son glissement dans le passé et de son ressaisissement dans l'avenir (et que cet arrachement soit nécessaire pour que le moi du *cogito* s'accroche à l'absolu), qu'il y ait, en somme, l'ordre ou la distance même du temps tout cela articule, la séparation ontologique du métaphysicien et du métaphysique. L'être conscient a beau comporter de l'inconscient et de l'implicite, on a beau dénoncer sa liberté comme déjà enchaînée à un déterminisme ignoré. L'ignorance ici est un détachement, sans comparaison avec l'ignorance de soi où gisent les choses. Elle est fondée dans l'intériorité d'un psychisme, elle est positive dans la jouissance de soi. L'être emprisonné, ignorant sa prison est chez soi. Son pouvoir d'illusion si illusion il y avait constitue sa séparation.

L'être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le conçoit, comme intégré dans un tout. En réalité, il ne s'y intègre qu'une fois mort. La vie lui laisse un quant-à-soi,

un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité. La totalisation ne s'accomplit que dans l'histoire dans l'histoire des historiographes c'est-à-dire chez les survivants. Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens, dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent et où se résument, au moins, leurs essences. La naissance et la mort comme moments ponctuels et l'intervalle qui les sépare, se logent dans ce temps universel de l'historien qui est un survivant. L'intériorité comme telle est un « rien », « pure pensée », rien que pensée. Dans le temps de l'historiographe, l'intériorité est le non-être où tout est possible, car rien n'y est impossible le « tout est possible » de la folie. Possibilité qui n'est pas une essence, c'est-à-dire pas la possibilité d'un être. Or, pour qu'il y ait être séparé, pour que la totalisation de l'histoire ne soit pas l'ultime dessein de l'être, il faut que la mort qui, pour le survivant est fin, ne soit pas seulement cette fin; il faut qu'il y ait dans le mourir une autre direction que celle qui mène à la fin comme à un point d'impact dans la durée des survivants. La séparation indique la possibilité pour un *étant* de s'installer et d'avoir son destin à lui, c'est-à-dire de naître et de mourir sans que la place de cette naissance et de cette mort dans le temps de l'histoire universelle, en comptabilise la réalité. L'intériorité est la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puisent point leur signification dans l'histoire. L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible. La naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans la continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle origine. Ces paradoxes se surmontent par le psychisme.

La mémoire reprend et retourne et suspend le déjà

accompli de la naissance de la nature. La fécondité échappe à l'instant ponctuel de la mort. Par la mémoire, je me fonde après coup, rétroactivement : j'assume aujourd'hui ce qui, dans le passé absolu de l'origine, n'avait pas de sujet pour être reçu et qui, dès lors, pesait comme une fatalité. Par la mémoire, j'assume et remets en question. La mémoire réalise l'impossibilité : la mémoire, après coup, assume la passivité du passé et le maîtrise. La mémoire comme inversion du temps historique est l'essence de l'intériorité.

Dans la totalité de l'historiographe, la mort de l'Autre est une *fin*, le point par où l'être séparé se jette dans la totalité et où, par conséquent, le *mourir* peut être dépassé et passé, le point à partir duquel l'être séparé continue par l'héritage que son existence amassait. Or le psychisme égrène une existence résistant à un destin qui consisterait à devenir « rien que passé »; l'intériorité est le refus de se transformer en un pur passif, figurant dans une comptabilité étrangère. L'angoisse de la mort est précisément dans cette impossibilité de cesser, dans l'ambiguïté d'un temps qui manque et d'un temps mystérieux qui reste encore. Mort qui, par conséquent, ne se réduit pas à la fin d'un être. Ce qui « reste encore », est tout différent de l'avenir que l'on accueille, que l'on projette et que, dans une certaine mesure, on tire de soi. La mort est, pour un être à qui tout arrive conformément à des projets, un événement absolu, absolument a posteriori, ne s'offrant à aucun pouvoir, pas même à la négation. Le mourir est angoisse, parce que l'être en mourant ne se termine pas tout en se terminant. Il n'a plus de temps, c'est-à-dire ne peut plus porter nulle part ses pas mais va ainsi où on ne peut aller, étouffe; mais jusqu'à quand? La non-référence au temps commun de l'histoire, signifie que l'existence mortelle se déroule dans une dimension qui ne court pas parallèlement au temps de l'histoire et qui ne se situe pas par rapport à ce temps, comme par rapport à un absolu. C'est pourquoi la vie entre la naissance et la mort n'est ni folie, ni absurdité, ni fuite, ni lâcheté. Elle s'écoule dans une

dimension propre où elle a un sens et où peut avoir un sens un triomphe sur la mort. Ce triomphe n'est pas une nouvelle *possibilité* qui s'offre après la fin de toute possibilité mais résurrection dans le fils où s'englobe la rupture de la mort. La mort étouffement dans l'impossibilité du possible se fraie un passage vers la descendance. La fécondité est une relation encore personnelle, bien qu'elle ne soit pas offerte au « je » comme une possibilité¹.

Il n'y aurait pas d'être séparé si le temps de l'Un pouvait tomber dans le temps de l'Autre. C'est cela qu'exprimait, toujours négativement, l'idée de l'éternité de l'âme : le refus pour le mort de tomber dans le temps de l'autre, le temps personnel libéré du temps commun. Si le temps commun devait absorber le temps du « je » la mort serait fin. Mais si le refus de s'intégrer purement et simplement à l'histoire, indiquait la continuation de la vie après la mort ou sa préexistence à son commencement, selon le temps du survivant, commencement et fin n'auraient en aucune façon marqué une séparation qualifiable de radicale et une dimension qui serait intériorité. Ce serait encore insérer l'intériorité dans le temps de l'histoire, comme si la perennité à travers un temps commun à la pluralité la totalité dominait le fait de la séparation.

La non-correspondance de la mort à une fin que constate un survivant, ne signifie donc pas que l'existence mortelle, mais incapable de passer, serait encore présente après sa mort, que l'être mortel survive à la mort qui sonne à l'horloge commune aux hommes. Et on aurait tort de situer le temps intérieur, comme le fait Husserl, dans le temps objectif et prouver ainsi l'éternité de l'âme.

Commencement et fin comme points du temps universel, ramènent le moi à sa troisième personne telle qu'elle se dit par le survivant. L'intériorité est essentiellement liée à la première personne du moi. La séparation n'est radicale que si chaque être a son temps, c'est-à-dire son *intériorité*, si chaque temps ne s'absorbe pas dans le temps universel.

1. Cf. *infra* p. 299.

Grâce à la dimension de l'intériorité, l'être se refuse au concept et résiste à la totalisation. Refus nécessaire à l'idée de l'Infini, laquelle ne produit pas, par sa vertu propre, cette séparation. La vie psychique qui rend possible naissance et mort est une dimension dans l'être, une dimension de non-essence, au-delà du possible et de l'impossible. Elle ne s'étale pas dans l'histoire. La discontinuité de la vie intérieure interrompt le temps historique. La thèse du primat de l'histoire constitue pour la compréhension de l'être un choix où l'intériorité est sacrifiée. Le présent travail propose une autre option. Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du *secret* qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret. Nous savons depuis toujours, qu'il est impossible de se faire une idée de la totalité humaine, car les hommes ont une vie intérieure fermée à celui qui, cependant, saisit les mouvements globaux de groupes humains. L'accès de la réalité sociale à partir de la séparation du Moi, n'est pas englouti dans l'« histoire universelle » où n'apparaissent que des totalités. L'expérience de l'Autre à partir d'un Moi séparé, demeure une source de sens pour la compréhension des totalités, comme la perception concrète reste déterminante pour la signification des univers scientifiques. Cronos qui croit avaler un dieu n'avale qu'une pierre.

L'intervalle de la discrétion ou de la mort est une notion troisième entre l'être et le néant.

L'intervalle n'est pas à la vie ce que la naissance est à l'acte. Son originalité consiste à être entre deux temps. Nous proposons d'appeler cette dimension temps mort. La rupture de la durée historique et totalisée, que marque le temps mort, est celle-là même que la création opère dans l'être. La discontinuité du temps cartésien demandant une création continuée, enseigne la dispersion même et la pluralité de la créature. Tout instant du temps historique, où commence l'action, est, en fin de compte, naissance et

rompt, par conséquent, le temps continu de l'histoire, temps des œuvres et non pas des volontés. La vie intérieure est la *manière* unique pour le réel d'exister comme une pluralité. Nous étudierons plus loin, de plus près, cette séparation qui est ipséité dans le phénomène fondamental de la jouissance¹.

On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme la dimension du psychique accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi.

C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi. Nous appelons volonté un être conditionné de telle façon que sans être *causa sui*, il est le premier par rapport à sa cause. Le psychisme en est la possibilité.

Le psychisme se précisera comme sensibilité, élément de la jouissance, comme égoïsme. Dans l'égoïsme de la jouissance, pointe l'*ego*, source de la volonté. C'est le psychisme, et non pas la matière, qui apporte un principe d'individuation. La particularité du τὸδὲ τι n'empêche pas les êtres singuliers de s'intégrer en un ensemble, d'exister en fonction de la totalité où cette singularité s'évanouit. Les individus appartenant à l'extension d'un concept sont *un* par ce concept; les concepts, à leur tour, sont *un* dans leur hiérarchie; leur multiplicité forme un tout. Si les individus de l'extension du concept, tiennent

1. Cf. Section II.

leur individualité d'un attribut accidentel ou essentiel cet attribut n'oppose rien à l'unité, latente dans cette multiplicité. Elle s'actualisera dans le savoir d'une raison impersonnelle, qui intègre les particularités des individus, en devenant leur idée ou en les totalisant par l'histoire. On n'obtient pas l'intervalle absolu de la séparation en distinguant les termes de la multiplicité par une spécification qualitative quelconque qui serait ultime, comme dans la *Monadologie* de Leibnitz, où leur est inhérente une *différence* sans laquelle les monades resteraient indistinguables l'une de l'« autre¹ ». Encore qualités, les différences renvoient à la communauté du genre. Les monades, échos de la substance divine forment une totalité dans sa pensée. La pluralité requise pour le discours, tient à l'intériorité dont chaque terme est « doué », au psychisme, à sa référence égoïste et sensible à soi-même. La sensibilité constitue l'égoïsme même du moi. *Il s'agit du sentant et non pas du senti*. L'homme comme mesure de toute chose c'est-à-dire mesuré par rien comparant toutes choses, mais incomparable, s'affirme dans le sentir de la sensation. La sensation démolit tout système; Hegel place à l'origine de sa dialectique le senti, et non pas l'unité du sentant et du senti dans la sensation. Ce n'est pas par hasard que, dans le *Théétète*², la thèse de Protagoras est rapprochée de la thèse d'Héraclite, comme s'il fallait la singularité du sentant pour que l'être parménidien puisse se pulvériser en devenir et se dérouler autrement que comme un flux objectif de choses. Une multiplicité de sentants serait le *mode* même selon lequel se peut un devenir où la pensée ne retrouverait pas simplement un être en mouvement, se rangeant sous une loi universelle, génératrice d'unité. Le devenir acquiert ainsi seulement la valeur d'une idée radicalement opposée à l'idée de l'être, désigne la résistance à toute intégration que traduit l'image du fleuve, où, d'après Héraclite, on ne se baigne pas deux

1. *Monadologie*, art. 8.

2. 152 a – e.

fois, et d'après Cratyle, pas même une seule fois. Une notion du devenir destructrice du monisme parménidien ne s'accomplit que par la singularité de la sensation.

2. *La vérité*

Nous montrerons plus loin comment la séparation ou l'ipséité se produit originellement dans la jouissance du bonheur, comment, dans cette jouissance, l'être séparé affirme une indépendance qui ne doit rien, ni dialectiquement, ni logiquement, à l'Autre qui lui reste transcendant. Cette indépendance absolue qui ne se pose pas en s'opposant que nous avons appelée athéisme, n'épuise pas son essence dans le formalisme d'une pensée abstraite. Elle s'accomplit dans toute la plénitude de l'existence économique¹.

Mais l'indépendance athée de l'être séparé sans se poser par opposition à l'idée de l'infini, laquelle indique une relation, rend seule possible cette relation. La séparation athée est *exigée* par l'idée de l'Infini qui ne suscite pas cependant dialectiquement, l'être séparé. L'idée de l'Infini la relation entre le Même et l'Autre n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance. En effet, le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être. Vérité contact moindre que la tangence dans le risque de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur ne rattrape pas la « distance », n'aboutit pas à l'union du connaissant et du connu, n'aboutit pas à la totalité. Contrairement aux thèses de la philosophie de l'existence, ce contact ne se nourrit pas d'un préalable enracinement dans l'être. La recherche de la vérité se déploie dans l'apparition des formes. Le caractère distinctif des formes comme telles, est précisément leur épiphanie à distance. L'enracinement, une préliasion origi-

1. Cf. section II.

nelle, maintiendrait la participation, comme l'une des catégories souveraines de l'être, alors que la notion de vérité marque la fin de ce règne. Participer est une façon de se référer à l'Autre : tenir et dérouler son être, sans jamais perdre sur aucun point, contact avec lui. Rompre la participation, c'est certes, maintenir le contact, mais ne tirer plus son être de ce contact : voir sans être vu, comme Gygès¹. Il faut pour cela qu'un être, fût-il partie d'un tout, tienne son être de soi et non pas de ses frontières non pas de sa définition existe indépendamment, ne dépende ni des relations qui indiquent sa place dans l'être, ni de la reconnaissance que lui apporterait Autrui. Le mythe de Gygès est le mythe même du Moi, et de l'intériorité qui existent non-reconnus. Ils sont certes l'éventualité de tous les crimes impunis mais tel est le prix de l'intériorité, qui est le prix de la séparation. La vie intérieure, le moi, la séparation sont le déracinement même, la non-participation et, par conséquent, la possibilité ambivalente de l'erreur et de la vérité. Le sujet connaissant n'est pas partie d'un tout, car il n'est limitrophe de rien. Son aspiration à la vérité n'est pas le dessin en creux de l'être qui lui manque. La vérité suppose un être autonome dans la séparation la recherche d'une vérité est précisément une relation qui ne repose pas sur la privation du besoin. Chercher et obtenir la vérité, c'est être en rapport, non pas parce qu'on se définit par autre chose que soi, mais parce que, dans un certain sens, on ne manque de rien.

Mais la recherche de la vérité est un événement plus fondamental que la théorie, bien que la recherche théorique, soit un mode privilégié de cette relation avec l'extériorité, que l'on nomme vérité. Parce que la séparation de l'être séparé n'a pas été relative, n'a pas été un mouvement d'éloignement à l'égard de l'Autre, mais se produit comme psychisme, la relation avec l'Autre ne consiste pas

1. Par opposition à quoi les choses peuvent être dites poétiquement des « personnes aveugles ». Cf. J. Wahl, « Dictionnaire subjectif », dans *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, 1948.

à refaire dans un sens opposé le mouvement de l'éloignement, mais à aller vers lui à travers le Désir, auquel la théorie elle-même emprunte l'extériorité de son terme. Car l'idée de l'extériorité qui guide la recherche de la vérité, n'est possible que comme idée de l'Infini. La conversion de l'âme à l'extériorité ou à l'absolument autre ou à l'Infini n'est pas déductible de l'identité même de cette âme, car elle n'est pas à la mesure de cette âme. L'idée de l'infini ne part donc pas de Moi, ni d'un besoin dans le Moi mesurant exactement ses vides. En elle le mouvement part du pensé et non pas du penseur. C'est l'unique connaissance qui présente cette inversion connaissance sans a priori. L'idée de l'Infini *se révèle*, au sens fort du terme. Il n'y a pas de religion naturelle. Mais cette connaissance exceptionnelle n'est plus pour cela même objective. L'infini n'est pas « objet » d'une connaissance ce qui le réduirait à la mesure du regard qui contemple mais le désirable, ce qui suscite le Désir, c'est-à-dire ce qui est approchable par une pensée qui à tout instant *pense plus qu'elle ne pense*. L'infini n'est pas par là un objet immense, dépassant les horizons du regard. C'est le Désir qui mesure l'infinité de l'infini, car il est mesure par impossibilité même de mesure. La démesure mesurée par le Désir est visage. Mais par là nous retrouvons aussi la distinction entre Désir et besoin. Le Désir est une aspiration que le Désirable anime; il naît à partir de son « objet », il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Ame, il part du sujet.

La vérité se cherche dans l'autre, mais par celui qui ne manque de rien. La distance est infranchissable et, à la fois, franchie. L'être séparé est satisfait, autonome et, cependant, recherche l'autre d'une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin ni par le souvenir d'un bien perdu une telle situation est langage. La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle. Le langage qui ne touche pas l'autre, fût-ce de tangence, atteint l'autre en l'interpellant ou en le commandant, ou en lui obéissant de toute la droiture de ces relations. Séparation et intériorité, vérité et langage

constituent les catégories de l'idée de l'infini ou de la métaphysique.

Dans la séparation qui se produit par le psychisme de la jouissance, par l'égoïsme, par le bonheur, où s'identifie le Moi le Moi ignore Autrui. Mais le désir de l'Autre, au-dessus du bonheur, exige ce bonheur, cette autonomie du sensible dans le monde, même si cette séparation ne se déduit ni analytiquement, ni dialectiquement de l'Autre. Le moi doué de vie personnelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. Le Désir est désir dans un être déjà heureux : le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux.

Déjà le moi existe en un sens éminent : on ne peut en effet se l'imaginer comme existant d'abord et comme, de plus, doué de bonheur, ce bonheur s'ajoutant à cette existence à titre d'attribut. Le moi existe comme séparé par sa jouissance, c'est-à-dire comme heureux et il peut au bonheur sacrifier son être pur et simple. Il *existe* dans un sens éminent, il existe au-dessus de l'être. Mais dans le Désir, l'être du Moi apparaît encore plus haut, puisqu'il peut sacrifier à son Désir son bonheur même. Il se trouve ainsi au-dessus, ou à la pointe, à l'apogée de l'être par le jouir (bonheur) et par le désirer (vérité et justice). Au-dessus de l'être. Par rapport à la notion classique de substance le désir marque comme une inversion. En lui l'être devient bonté : à l'apogée de son être, épanoui en bonheur, dans l'égoïsme, se posant comme *ego*, le voilà, battant son propre record, préoccupé d'un autre être. Cela représente une inversion foncière, non point de l'une quelconque des fonctions de l'être, fonction détournée de son but, mais une inversion de son exercice même d'être, qui suspend son mouvement spontané d'exister et donne un autre sens à son indépassable apologie.

Désir inassouissable, non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'est pas appel de nourriture. Désir qui est inassouissable, mais pas du fait de notre finitude. Le mythe platonicien de l'amour, fils de l'abon-

dance et de la pauvreté, peut-il s'interpréter comme indigence de la richesse même, comme le désir non pas de ce qu'on a perdu, mais comme Désir absolu, se produisant dans un être se possédant et, par conséquent déjà absolument « sur pied »? Platon, en rejetant le mythe de l'androgyné que présente Aristophane, n'a-t-il pas entrevu le caractère non-nostalgique du Désir et de la philosophie, supposant existence autochtone et non pas exil; désir comme érosion de l'absolu de l'être à cause de la présence du Désirable, présence par conséquent révélée, qui creuse le Désir dans un être qui, dans la séparation s'éprouve comme autonome.

Mais l'amour platonicien ne coïncide pas avec ce que nous avons appelé Désir. L'immortalité n'est pas l'objectif du premier mouvement du Désir, mais l'Autre, l'Etranger. Il est absolument non-égoïste, son nom est justice. Il ne rattache pas des êtres au préalable apparentés. La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme, consiste en ce que cette création est *ex nihilo* – non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre. La filialité elle-même ne pourra apparaître comme essentielle à la destinée du moi que si l'homme maintient ce souvenir de la création *ex nihilo*, sans lequel le fils n'est pas un vrai autre. Enfin la distance qui sépare bonheur et désir, sépare politique et religion. La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même.

3. *Le discours*

Affirmer la vérité comme modalité de la relation entre le Même et l'Autre, ne revient pas à s'opposer à l'intellectualisme, mais à en assurer l'aspiration fondamentale, le respect de l'être illuminant l'intellect. L'originalité de la séparation nous a paru consister dans l'autonomie de l'être séparé. Et, de ce fait, dans la connaissance ou plus exactement dans sa prétention, le connaissant, ne participe ni ne s'unit à l'être connu. La relation de vérité comporte ainsi une dimension d'intériorité un psychisme où le métaphysicien, en rapport avec le Métaphysique, se tient retranché. Mais nous avons aussi indiqué que ce rapport de vérité qui, à la fois, franchit et ne franchit pas la distance ne forme pas de totalité avec « l'autre rive » repose sur le langage : relation où les termes s'*absolvent* de la relation demeurent absolus dans la relation. Sans cette absoluteion, la distance absolue de la métaphysique serait illusoire.

La connaissance d'objets n'assure pas un rapport dont les termes s'absoudraient de la relation. La connaissance objective a beau rester désintéressée, elle n'en porte pas moins la marque de la façon dont l'être connaissant a abordé le Réel. Reconnaître la vérité comme dévoilement, c'est la rapporter à l'horizon de celui qui dévoile. Platon identifiant connaissance et vision, insiste, dans le mythe de l'attelage du *Phèdre*, sur le mouvement de l'âme qui contemple la vérité et sur la relativité du vrai par rapport à cette course. L'être dévoilé est par rapport à nous et non pas καθ'αυτό. Selon la terminologie classique, la sensibilité, prétention à l'expérience pure, réceptivité de l'être, ne devient connaissance qu'après avoir été modelée par l'entendement. Selon la terminologie moderne, nous ne dévoilons que par rapport à un projet. Dans le travail, nous l'abordons par rapport à un but par nous conçu. Cette modification que la connaissance apporte à l'Un, perdant dans la connaissance son unité, Platon l'évoque dans le

Parménide. La connaissance au sens absolu du terme, expérience pure de l'autre être, se devrait de maintenir l'autre être καθ'αυτό.

Si l'objet se réfère ainsi au projet et au travail du connaissant, c'est que la connaissance objective est une relation avec l'être toujours dépassé et toujours à interpréter. Le « qu'est-ce que c'est » aborde « ceci » en tant que « cela ». Car connaître objectivement, c'est connaître l'historique, le *fait*, le *déjà fait*, le déjà dépassé. L'historique ne se définit pas par le passé et l'historique et le passé se définissent comme thèmes dont on peut parler. Ils sont thématés, précisément parce qu'ils ne parlent plus. L'historique est à jamais absent de sa présence même. Nous voulons dire par là qu'il disparaît derrière ses manifestations son apparition est toujours superficielle et équivoque, son origine, son principe, toujours ailleurs. Il est phénomène réalité sans réalité. L'écoulement du temps, où d'après le schéma kantien se constitue le monde, est sans origine. Ce monde ayant perdu son principe, an-archique monde de phénomènes ne répond pas à la recherche du vrai, il suffit à la jouissance qui est la suffisance même, nullement outrée par la dérobade qu'oppose l'extériorité à la recherche du vrai. Ce monde de la jouissance ne suffit pas à la prétention métaphysique. La connaissance du thématé n'est qu'une lutte recommençante contre la mystification toujours possible du fait; à la fois, une idolâtrie du fait, c'est-à-dire une invocation de ce qui ne parle pas, et une pluralité insurmontable de significations et de mystifications. Ou cette connaissance invite le connaissant à une interminable psychanalyse, à la recherche désespérée d'une vraie origine au moins en soi-même, à l'effort de se réveiller.

La manifestation du καθ'αυτό, où l'être nous concerne sans se dérober et sans se trahir consiste pour lui, non point à être dévoilé, non point à se découvrir au regard qui le prendrait pour thème d'interprétation et qui aurait une position absolue dominant l'objet. La manifestation καθ'αυτό consiste pour l'être à se dire à nous, indépendam-

ment de toute position que nous aurions prise à son égard, à *s'exprimer*. Là, contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets, l'être ne se place pas dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même dans la manifestation qui doit seulement l'annoncer, il est présent comme dirigeant cette manifestation même présent avant la manifestation qui seulement le manifeste. *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation* : coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. La forme trahissant incessamment sa manifestation se figeant en forme plastique, puisque adéquate au Même, aliène l'extériorité de l'Autre. Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre.

Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler. Cette présence, affirmée dans la présence de l'image comme la pointe du regard qui vous fixe, est dite. La signification ou l'expression tranche ainsi sur toute donnée intuitive, précisément parce que signifier n'est pas donner. La signification n'est pas une essence idéale ou une relation offerte à l'intuition intellectuelle, encore analogue en cela à la sensation offerte à l'œil. Elle est, par excellence, la présence de l'extériorité. Le discours n'est pas simplement une modification de l'intuition (ou de la pensée), mais une relation originelle avec l'être extérieur. Il n'est pas un regrettable défaut d'un être privé d'intuition intellectuelle comme si l'intuition qui est une pensée solitaire, était le modèle de toute droiture dans la relation. Il est la production de sens. Le sens ne se produit pas comme une essence idéale il est dit et enseigné par la présence, et l'enseignement ne se réduit pas à l'intuition sensible ou intellectuelle, qui est la pensée

du Même. Donner un sens à sa présence est un événement irréductible à l'évidence. Il n'entre pas dans une intuition. Il est, à la fois, une présence plus directe que la manifestation visible et une présence lointaine celle de l'autre. Présence dominant celui qui l'accueille, venant des hauteurs, imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même. Elle est la franche présence d'un étant qui peut mentir, c'est-à-dire dispose du thème qu'il offre, sans pouvoir y dissimuler sa franchise d'interlocuteur, luttant toujours à visage découvert. A travers le masque percent les yeux, l'indissimulable langage des yeux. L'œil ne luit pas, il parle. L'alternative de la vérité et du mensonge, de la sincérité et de la dissimulation, est le privilège de celui qui se tient dans la relation d'absolue franchise, dans l'absolue franchise qui ne peut se cacher.

L'action n'exprime pas. Elle a un sens, mais nous mène vers l'agent en son absence. Aborder quelqu'un à partir des œuvres, c'est entrer dans son intériorité, comme par effraction; l'autre est surpris dans son intimité, où il s'expose certes, mais ne s'exprime pas¹, comme les personnages de l'histoire. Les œuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne.

On peut, certes, concevoir le langage comme un acte, comme un geste du comportement. Mais alors on omet l'essentiel du langage : la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage, qui s'accomplit en se situant en hauteur par rapport à nous en enseignant. Et inversement, gestes, actes produits peuvent devenir comme les mots, révélation; c'est-à-dire, comme nous allons le voir enseignement, alors que la reconstitution du personnage à partir de son comportement est l'œuvre de notre science déjà acquise.

L'expérience absolue n'est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif c'est déjà rater le noumène. Seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant καθ'αυτό; où il

1. Cf. plus loin.

s'exprime sans que nous ayons à le dévoiler à partir d'un « point de vue », dans une lumière empruntée. L'« objectivité » que cherche la connaissance pleinement connaissance, s'accomplit au-delà de l'objectivité de l'objet. Ce qui se présente comme indépendant de tout mouvement subjectif, c'est l'interlocuteur dont la *manière* consiste à partir de soi, à être étranger et, cependant, à se présenter à moi.

Mais le rapport avec cette « chose en soi », ne se trouve pas à la limite d'une connaissance commençant comme constitution d'un « corps vivant », selon la célèbre analyse husserlienne de la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*. La constitution du corps d'Autrui dans ce que Husserl appelle « la sphère primordiale », l'« accouplement » transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un « je peux », la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un *alter ego* – dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer. La sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui. La *révélation*, par rapport à la *connaissance objectivante*, constitue une véritable inversion. Chez Heidegger certes, la coexistence est posée comme une relation avec autrui, irréductible à la connaissance objective, mais elle repose aussi, en fin de compte, sur la relation avec *l'être en général* sur la compréhension, sur l'ontologie. A l'avance, Heidegger pose ce fond de l'être comme horizon où surgit tout étant, comme si l'horizon et l'idée de limite qu'il inclut et qui est le propre de la vision, étaient la trame ultime de la relation. De plus, chez Heidegger, l'intersubjectivité est coexistence, un *nous* antérieur à Moi et à l'Autre, une intersubjectivité neutre. Le face à face, à la fois, annonce une société et permet de maintenir un Moi séparé.

Durkheim en caractérisant la société par la religion a

déjà d'un côté dépassé cette interprétation optique du rapport avec l'Autre. Je ne me rapporte à Autrui qu'à travers la Société, laquelle n'est pas simplement une multiplicité d'individus ou d'objets, je me rapporte à Autrui qui n'est pas simple partie d'un Tout, ni singularité d'un concept. Atteindre autrui à travers le social, c'est l'atteindre à travers le religieux. Par là, Durkheim laisse entrevoir une transcendance autre que celle de l'objectif. Et cependant le religieux se ramène aussitôt, pour Durkheim, à la représentation collective : la structure de la représentation et, par conséquent, de l'intentionnalité objectivante qui la sous-tend sert d'ultime interprétation au religieux lui-même.

Grâce à un courant d'idées qui s'est manifesté indépendamment dans le *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel et dans le Je-Tu de Buber la relation avec Autrui comme irréductible à la connaissance objective a perdu son caractère insolite, quelle que soit l'attitude que l'on adopte à l'égard des développements systématiques qui l'accompagnent. Buber a distingué la relation avec l'Objet qui serait guidée par la pratique de la relation dialogale qui atteint l'Autre comme Tu, comme partenaire et ami. Il prétend modestement avoir trouvé dans Feuerbach¹ cette idée, centrale dans l'œuvre de Buber. En réalité elle ne prend toute sa vigueur que dans les analyses où Buber les expose, et c'est là qu'elle apparaît comme une contribution essentielle à la pensée contemporaine. On peut se demander toutefois si le *tutoiement* ne place pas l'Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle. D'autre part la relation Je-Tu conserve chez Buber un caractère formel : elle peut unir l'homme aux choses autant que l'homme à l'homme. Le formalisme Je-Tu ne détermine aucune structure concrète. Je-Tu est événement

1. Cf. M. Buber, « Das Problem des Menschen », dans *Dialogisches, Leben*, p. 366. Sur l'influence de Buber, cf. la note de Maurice S. Friedman dans son article : « Martin Buber's theory of knowledge », dans *The Review of Metaphysics*, Décembre 1954, p. 264.

(*Geschehen*), choc, compréhension mais ne permet pas de rendre compte (si ce n'est que comme d'une aberration, d'une chute ou d'une maladie) d'une vie autre que l'amitié : l'économie, la recherche du bonheur, la relation représentative avec les choses. Elles demeurent dans une espèce de spiritualisme dédaigneux, inexplorées et inexpliquées. Ce travail n'a pas la ridicule prétention de « corriger » Buber sur ces points. Il se place dans une perspective différente, en partant de l'idée de l'Infini.

La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre, s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est « respecté ». L'invoqué n'est pas ce que je comprends : *il n'est pas sous catégorie*. Il est celui à qui je parle il n'a qu'une référence à soi, il n'a pas de quiddité. Mais la structure formelle de l'interpellation doit être développée.

L'objet de la connaissance est toujours fait, déjà fait et dépassé. L'interpellé est appelé à la parole, sa parole consiste à « porter secours » à sa parole à être *présent*. Ce présent n'est pas fait d'instant mystérieusement immobilisés dans la durée, mais d'une reprise *incessante* des instants qui s'écoulent par une présence qui leur porte secours, qui en répond. Cette *incessance* produit le présent, est la présentation, la vie du présent. Comme si la présence de celui qui parle inversait le mouvement inévitable qui conduit le mot proféré vers le passé du mot écrit. L'expression est cette actualisation de l'actuel. Le présent se produit dans cette lutte, (si on peut dire) contre le passé, dans cette actualisation. L'actualité unique de la parole l'arrache à la situation où elle paraît et qu'elle semble prolonger. Elle apporte ce dont la parole écrite est déjà privée : la maîtrise. La parole, mieux qu'un simple signe, est essentiellement magistrale. Elle enseigne avant tout cet

enseignement même, grâce auquel elle peut seulement enseigner (et non pas, comme la maïeutique *éveiller* en moi) choses et idées. Les idées m'instruisent à partir du maître qui me les *présente* : qui les met en cause; l'objectivation et le thème, auxquels accède la connaissance objective, reposent déjà sur l'enseignement. La mise en question des choses dans un dialogue, n'est pas la modification de leur perception, elle coïncide avec leur *objectivation*. L'objet *s'offre*, lorsque nous avons fait accueil à un interlocuteur. Le maître coïncidence de l'enseignement et de l'enseignant n'est pas un fait quelconque, à son tour. Le présent de la manifestation du maître qui enseigne, surmonte l'anarchie du fait.

Le langage ne conditionne pas la conscience sous le prétexte qu'il fournit à la conscience de soi une incarnation dans une œuvre objective que serait le langage, comme le voudraient les hegelien. L'extériorité que dessine le langage relation avec Autrui ne ressemble pas à l'extériorité d'une œuvre, car l'extériorité objective de l'œuvre se situe déjà dans le monde qu'instaure le langage c'est-à-dire la transcendance.

4. *Rhétorique et injustice*

N'importe quel discours n'est pas relation avec l'extériorité.

Ce n'est pas l'interlocuteur notre maître que nous abordons le plus souvent dans nos discours, mais un objet ou un enfant, ou un homme de la multitude, comme le dit Platon¹. Notre discours pédagogique ou psychagogique est rhétorique, dans la position de celui qui ruse avec son prochain. Et c'est pourquoi l'art du sophiste est un thème par rapport auquel se définit le vrai discours de la vérité ou le discours philosophique. La rhétorique qui n'est absente d'aucun discours et que le discours philosophique cherche à dépasser, résiste au discours, (ou y amène :

1. *Phèdre*, 273 d.

pédagogie, démagogie, psychagogie). Elle aborde l'Autre non pas de face, mais de biais; non pas certes comme une chose — puisque la rhétorique demeure discours et que, à travers tous ses artifices, elle va vers Autrui, sollicite son oui. Mais la nature spécifique de la rhétorique (de la propagande, de la flatterie, de la diplomatie etc.) consiste à corrompre cette liberté. C'est pour cela qu'elle est violence par excellence, c'est-à-dire injustice. Non point violence s'exerçant sur une inertie — ce ne serait pas une violence — mais sur une liberté, laquelle, comme liberté précisément, devrait être incorruptible. A la liberté, elle sait appliquer une catégorie — elle semble en juger comme d'une nature, elle pose la question contradictoire dans ses termes : « quelle est la nature de cette liberté? »

Renoncer à la psychagogie, à la démagogie, à la pédagogie que la rhétorique comporte, c'est aborder autrui de face, dans un véritable discours. A aucun degré alors l'être n'est objet, il est en dehors de toute emprise. Ce dégagement à l'égard de toute objectivité signifie positivement, pour l'être, sa présentation dans le visage, son *expression*, son langage. *L'Autre en tant qu'autre est Autrui*. Il faut la relation du discours pour le « laisser être »; le « dévoilement » pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. *Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours*. Si la vérité surgit dans l'expérience absolue où l'être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice.

Cette expérience absolue dans le face à face où l'interlocuteur se présente comme l'être absolu (c'est-à-dire comme l'être soustrait aux catégories), ne serait pas concevable pour Platon sans l'entremise des Idées. Le rapport et le discours impersonnels, semblent se référer au discours solitaire ou raison, à l'âme conversant avec elle-même. Mais l'idée platonicienne que fixe le penseur, équivaut-elle à un *objet* sublimé et perfectionné? La parenté entre l'Ame et les Idées sur laquelle insiste le *Phédon*, n'est-elle qu'une métaphore idéaliste exprimant la perméabilité de l'être à la

pensée? L'idéalité de l'idéal se réduit-elle à un accroissement superlatif des qualités ou nous amène-t-elle à une région où les êtres ont un visage, c'est-à-dire sont présents dans leur propre message? Hermann Cohen en cela platonicien soutenait qu'on ne peut aimer que des idées mais la notion de l'Idée équivaut en fin de compte à la transmutation de l'autre en Autrui. Le vrai discours, pour Platon, peut se porter secours à lui-même : le contenu qui s'offre à moi est inséparable de celui qui l'a pensé, ce qui signifie que l'auteur du discours répond aux questions. La pensée ne se réduit pas, pour Platon, à un enchaînement impersonnel de rapports vrais, mais suppose des personnes et des rapports inter-personnels. Le démon de Socrate intervient dans l'art maïeutique lui-même, lequel cependant se réfère à ce qui est commun aux hommes¹. La communauté, par l'entremise des idées, n'établit pas entre les interlocuteurs, l'égalité pure et simple. Le philosophe, qui, dans le Phédon, est comparé au gardien placé à son poste, se trouve sous la magistrature des dieux il n'est pas leur égal. La hiérarchie des êtres au sommet de laquelle se trouve l'être raisonnable, peut-elle être transcendée? A quelle nouvelle pureté répond l'élévation d'un dieu? Platon oppose aux paroles et aux actions qui s'adressent aux hommes toujours encore jusqu'à un certain degré rhétorique et négociation (« où nous traitons avec eux »), paroles qui s'adressent aux hommes qui sont multitude les propos par lesquels on complaît aux dieux². Les interlocuteurs ne sont pas égaux, arrivé à la vérité, le discours est discours avec un dieu qui n'est pas notre « compagnon d'esclavage³ ». La société ne découle pas de la contemplation du vrai, la relation avec autrui notre maître rend possible la vérité. La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître. L'égalité entre personnes ne

1. *Théétète*, 151 a.

2. *Phédon*, 273 e.

3. *Ibidem*.

signifie rien par elle-même. Elle a un sens économique et suppose l'argent et repose déjà sur la justice qui bien ordonnée, commence par autrui. Elle est reconnaissance de son privilège d'autrui, et de sa maîtrise, accès à autrui en dehors de la rhétorique qui est ruse, emprise et exploitation. Et, dans ce sens, dépassement de la rhétorique et justice coïncident.

5. Discours et Ethique

Peut-on fonder l'objectivité et l'universalité de la pensée sur le discours? La pensée universelle n'est-elle pas de soi antérieure au discours? Un esprit en parlant n'évoque-t-il pas ce que l'autre esprit pense déjà, l'un et l'autre participant aux idées communes? Mais la communauté de la pensée aurait dû rendre impossible le langage comme relation entre êtres. Le discours cohérent est un. Une pensée universelle se passe de communication. Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité?

La pensée européenne a toujours combattu comme sceptique, l'idée de l'homme mesure de toutes choses, bien que cette idée apporte l'idée de la séparation athée et l'un des fondements du discours. Le moi sentant, pour elle, ne pouvait pas fonder la Raison, le moi se définissait par la raison. La raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un monologue. Et inversement, elle n'accéderait à la personnalité véritable, ne retrouverait la souveraineté caractéristique de la personne autonome, qu'en devenant universelle. Les penseurs séparés ne deviennent raisonnables que dans la mesure où leurs actes personnels et particuliers de penser figurent comme moments de ce discours unique et universel. Il n'y aurait de raison dans l'individu pensant que dans la mesure où il entrerait lui-même dans son propre discours où, au sens étymologique du terme, la pensée comprendrait le penseur, où elle l'engloberait.

Mais faire du penseur un moment de la pensée, c'est limiter la fonction révélatrice du langage à sa cohérence traduisant la cohérence des concepts. Dans cette cohérence se volatilise le moi unique du penseur. La fonction du langage reviendrait à supprimer « l'autre » rompant cette cohérence et, par là même, essentiellement irrationnel. Curieux aboutissement : le langage consisterait à supprimer l'Autre, en le mettant d'accord avec le Même! Or, dans sa fonction d'expression, le langage maintient précisément l'autre à qui il s'adresse, qu'il interpelle ou invoque. Certes, le langage ne consiste pas à l'invoquer comme être représenté et pensé. Mais c'est pourquoi le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la *révélation* de l'Autre. C'est dans cette révélation que le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer. L'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique.

Platon maintient la différence entre l'ordre objectif de la vérité, celui sans doute qui s'établit dans les écrits, impersonnellement et la raison *dans* un être vivant, « discours vivant et animé », discours ainsi « capable de se défendre lui-même... et qui a connaissance de ceux à qui il doit s'adresser ou devant qui il doit se taire¹ ». Discours qui n'est donc pas déroulement d'une logique interne préfabriquée, mais constitution de vérité dans une lutte entre penseurs, avec tous les aléas de la liberté. Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque,

1. *Phèdre*, 276 a.

où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance. Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, « connaissance » ou « expérience » *pure, traumatisme de l'étonnement*.

L'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y a que l'homme qui puisse m'être absolument étranger réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractérogie, à toute classification et, par conséquent, terme d'une « connaissance » enfin pénétrant au-delà de l'objet. L'étrangeté d'autrui, sa liberté même! Seuls les êtres libres peuvent être étrangers les uns aux autres. La liberté qui leur est « commune » est précisément ce qui les sépare. La « connaissance pure », le langage, consiste dans le rapport avec un être qui dans un certain sens, n'est pas par rapport à moi; ou, si l'on veut, qui n'est en rapport avec moi que dans la mesure où il est entièrement par rapport à soi, καθ'αυτό être qui se place par-delà tout attribut, lequel aurait précisément pour effet de le qualifier, c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres; être, par conséquent, parfaitement nu.

Les choses ne sont nues que, par métaphore, quand elles sont sans ornements : les murs nus, les paysages nus. Elles n'ont pas besoin d'ornement, quand elles s'absorbent dans l'accomplissement de la fonction pour laquelle elles sont faites : quand elles se subordonnent d'une façon si radicale à leur propre finalité qu'elles y disparaissent. Elles disparaissent sous leur forme. La perception de choses individuelles, c'est le fait qu'elles ne s'y absorbent pas entièrement; elles ressortent alors pour elles-mêmes, perçant, trouant leurs formes, ne se résolvent pas en les relations qui les rattachent à la totalité. Elles sont toujours, par quelque côté, comme ces villes industrielles où tout s'adapte à un but de production, mais qui, enfumées, pleines de déchets et de tristesse, existent aussi pour elles-mêmes. Pour une chose, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité. C'est son absurdité, son inutilité qui n'apparaît elle-même que par rapport à la forme sur laquelle elle tranche et qui lui manque. La chose est

toujours une opacité, une résistance, une laideur. De sorte que la conception platonicienne, d'après laquelle le soleil intelligible se situe en dehors de l'œil qui voit et de l'objet qu'il éclaire, décrit avec précision la perception des choses. Les objets n'ont pas de lumière propre, ils reçoivent une lumière empruntée.

La beauté introduit dès lors une finalité nouvelle une finalité interne dans ce monde nu. Dévoiler par la science et par l'art, c'est essentiellement revêtir les éléments d'une signification, dépasser la perception. Dévoiler une chose, c'est l'éclairer par la forme : lui trouver une place dans le tout en apercevant sa fonction ou sa beauté.

L'œuvre du langage est tout autre : elle consiste à entrer en rapport avec une nudité dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même, καθ'αυτό, signifiant avant que nous ne projetions la lumière sur elle, n'apparaissant pas comme privation sur le fond d'une ambivalence de valeurs (comme bien ou mal, comme beauté ou laideur) mais comme *valeur toujours positive*. Une telle nudité est visage. La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi et c'est cela sa nudité même. Il *est* par lui-même et non point par référence à un système.

Certes la nudité peut avoir un troisième sens encore en dehors de l'absurdité de la chose perdant son système ou de la signification du visage perçant toute forme : la nudité du corps ressentie dans la pudeur, apparaissant à autrui dans la répulsion et le désir. Mais cette nudité se réfère toujours d'une façon ou d'une autre à la nudité du visage. Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement.

Mais la différence entre la nudité du visage qui se tourne vers moi et le dévoilement de la chose éclairée par sa forme, ne sépare pas simplement deux modes de « connaissance ». La relation avec le visage, n'est pas connaissance d'objet. La transcendance du visage est, à la

fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. L'existence καθ'αυτό est, dans le monde, une misère. Il y a là entre moi et l'autre un rapport qui est au-delà de la rhétorique.

Ce regard qui supplie et exige qui ne peut supplier que parce qu'il exige privé de tout parce que ayant droit à tout et qu'on reconnaît en donnant (tout comme on « met les choses en question en donnant ») ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est dénuement. Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur.

C'est dans la générosité que le monde possédé par moi monde offert à la jouissance est aperçu d'un point de vue indépendant de la position égoïste. L'« objectif » n'est pas simplement objet d'une impassible contemplation. Ou plutôt la contemplation impassible se définit par le don, par l'abolition de la propriété inaliénable. La présence d'Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde. La conceptualisation du sensible tient déjà à cette coupure dans la chair vive de ma substance, de ma maison, dans cette convenance du mien à Autrui, qui prépare la descente des choses au rang de marchandises possibles. Ce dessaisissement initial conditionne l'ultérieure généralisation par l'argent. La conceptualisation est la généralisation première et le conditionnement de l'objectivité. Objectivité coïncide avec abolition de la propriété inaliénable ce qui suppose l'épiphanie de l'Autre. Tout le problème de la généralisation se pose ainsi comme problème de l'objectivité. Le problème de l'idée

générale et abstraite ne peut pas supposer l'objectivité comme constituée : l'objet général n'est pas un objet sensible, mais seulement pensé dans une intention de généralité et d'idéalité. Car la critique nominaliste de l'idée générale et abstraite n'est pas surmontée pour autant; il faut encore dire ce que signifie cette intention d'idéalité et de généralité. Le passage de la perception au concept appartient à la constitution de l'objectivité de l'objet perçu. On ne doit pas parler d'une intention d'idéalité, revêtant la perception, à travers laquelle l'être solitaire du sujet s'identifiant dans le Même, se dirige sur le monde transcendant des idées. La généralité de l'Objet est corrélative de la générosité du sujet allant vers Autrui, par-delà la jouissance égoïste et solitaire, et faisant éclater, dès lors, dans la propriété exclusive de la jouissance, la communauté des biens de ce monde.

Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité. Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au général, parce qu'il offre des choses miennes à autrui. Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation le chez moi où tout m'est donné il est ce que je donne le communicable, le pensé, l'universel.

Ainsi le discours n'est-il pas une pathétique confrontation de deux êtres s'absentant des choses et des Autres. Le discours n'est pas l'amour. La transcendance d'autrui, qui est son éminence, sa hauteur, sa seigneurie, englobe dans son sens concret sa misère, son dépaysement et son droit d'étranger. Regard de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et que je ne peux reconnaître qu'en donnant ou qu'en refusant, libre de donner ou de refuser, mais passant nécessairement par l'entremise des choses. Les choses ne sont pas, comme chez Heidegger, le fondement du lieu, la

quintessence de toutes les relations qui constituent notre présence sur terre (et « sous le ciel, en compagnie des hommes et dans l'attente des dieux »). C'est le rapport du Même avec l'Autre, c'est mon accueil de l'Autre, qui est le fait ultime et où surviennent les choses non pas comme ce qu'on édifie, mais comme ce qu'on donne.

6. *Le Métaphysique et l'humain*

Se rapporter à l'absolu en athée, c'est accueillir l'absolu épuré de la violence du sacré. Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté c'est-à-dire sa séparation l'infini ne brûle pas les yeux qui se portent vers lui. Il parle, il n'a pas le format mythique impossible à affronter et qui tiendrait le moi dans ses filets invisibles. Il n'est pas numineux : le moi qui l'aborde n'est ni anéanti à son contact, ni transporté hors de soi, mais demeure séparé et garde son quant-à-soi. Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà *s'absoudre* de cette relation. La transcendance se distingue d'une union avec le transcendant, par participation. La relation métaphysique l'idée de l'infini relie au noumène qui n'est pas un numen. Ce noumène se distingue du concept de Dieu que possèdent les croyants des religions positives, mal dégagés des liens de la participation et qui s'acceptent comme plongés à leur insu, dans un mythe. L'idée de l'infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes. Mais, la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique. La révélation est discours. Il faut pour accueillir la révélation un être apte à ce rôle d'interlocuteur, un être séparé. L'athéisme conditionne une relation véritable avec un vrai Dieu καθ'αυτό. Mais cette relation est aussi distincte de l'objectivation que de la participation. Entendre la parole divine, ne revient pas à connaître un objet, mais à être en rapport avec une substance débordant son idée en moi, débordant ce que Descartes appelle son « existence objective ». Simplement connue, thématifiée, la substance n'est plus « selon elle-

même ». Le discours où, à la fois, elle est étrangère et présente, suspend la participation et instaure, par-delà une connaissance d'objet, l'expérience pure du rapport social où un être ne tire pas son existence de son contact avec l'autre.

Poser le transcendant comme étranger et pauvre, c'est interdire à la relation métaphysique avec Dieu de s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses. La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. Une relation avec le Transcendant — cependant libre de toute emprise du Transcendant — est une relation sociale. C'est là que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. La proximité d'Autrui, la proximité du prochain, est dans l'être un moment inéluctable de la révélation, d'une présence absolue (c'est-à-dire dégagée de toute relation) qui s'exprime. Son épiphanie même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Etranger, de la veuve ou de l'orphelin. L'athéisme du métaphysicien signifie positivement que notre rapport avec le Métaphysique est un comportement éthique et non pas la théologie, non pas une thématization, fût-elle connaissance par analogie des attributs de Dieu. Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes. L'intelligence directe de Dieu est impossible à un regard sur lui dirigé, non pas parce que notre intelligence est limitée, mais parce que la relation avec l'infini, respecte la Transcendance totale de l'Autre sans en être ensorcelée et que notre possibilité de l'accueillir dans l'homme, va plus loin que la compréhension qui thématise et englobe son objet. Plus loin, car, précisément, elle va ainsi vers l'Infini. L'intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée, intelligence prétendument directe, est impossible parce que la participation est un démenti infligé au divin et que rien n'est plus direct que le face à face, lequel est la droiture même. Dieu invisible, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice. L'éthique est l'optique spirituelle. La relation sujet-objet ne la reflète pas; dans la relation impersonnelle

qui y mène, le Dieu invisible, mais personnel, n'est pas abordé en dehors de toute présence humaine. L'idéal n'est pas seulement un être superlativement être, sublimation de l'objectif ou, dans une solitude amoureuse, sublimation d'un Toi. Il faut œuvre de justice la droiture du face à face pour que se produise la trouée qui mène à Dieu – et la « vision » coïncide ici avec cette œuvre de justice. Dès lors, la métaphysique se joue là où se joue la relation sociale dans nos rapports avec les hommes. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune « connaissance » de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. Ce sont nos relations avec les hommes, qui décrivent un champ de recherches à peine entrevu (où la plupart du temps on s'en tient à quelques catégories formelles dont le contenu ne serait que « psychologie »,) et qui donnent aux concepts théologiques l'unique signification qu'ils comportent. L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme signification, enseignement et justice , primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres (et en particulier toutes celles qui, d'une façon originelle, nous semblent mettre au contact d'un sublime impersonnel, esthétique ou ontologique), est l'un des buts du présent ouvrage.

La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels. C'est aux relations interhumaines que revient, en métaphysique, le rôle que Kant attribuait à l'expérience sensible dans le domaine de l'entendement. C'est, enfin, à partir des relations morales que toute affirmation métaphysique prend un sens « spirituel », s'épure de tout ce que prête à nos concepts une imagination prisonnière des choses et victime de la participation. La relation éthique se définit, contre

toute relation avec le sacré, en excluant toute signification qu'elle prendrait à l'*insu* de celui qui l'entretient. Quand j'entretiens une relation éthique, je me refuse à reconnaître le rôle que je jouerais dans un drame dont je ne serais pas l'auteur, ou dont un autre connaîtrait avant moi le dénouement, à figurer dans un drame du salut ou de la damnation, qui se jouerait malgré moi et de moi. Cela n'équivaut pas à un orgueil diabolique, car cela n'exclut point l'obéissance. Mais l'obéissance se distingue précisément d'une participation involontaire à de mystérieux desseins qu'on figure ou préfigure. Tout ce qui ne peut se ramener à une relation interhumaine représente, non pas la forme supérieure, mais à jamais primitive de la religion.

7. Le face à face, relation irréductible

Nos analyses sont dirigées par une structure formelle : l'idée de l'Infini en nous. Pour avoir l'idée de l'Infini, il faut exister comme séparé. Cette séparation ne peut pas se produire comme faisant seulement écho à la transcendance de l'Infini. Sinon, la séparation se tiendrait dans une corrélation qui restaurerait la totalité et rendrait la transcendance illusoire. Or, l'idée de l'Infini, c'est la transcendance même, le débordement d'une idée adéquate. Si la totalité ne peut se constituer, c'est que l'Infini ne se laisse pas intégrer. Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'Infini d'Autrui.

Un être séparé de l'Infini se rapporte cependant à lui dans la métaphysique. Il s'y rapporte d'un rapport qui n'annule pas l'infini intervalle de la séparation, lequel diffère en cela de tout intervalle. Dans la métaphysique un être est en rapport avec ce qu'il ne saurait absorber, avec ce qu'il ne saurait au sens étymologique de ce terme, comprendre. La face positive de la structure formelle avoir l'idée de l'Infini équivaut dans le concret au discours qui se précise comme relation éthique. Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à

aucune totalité relation sans relation le terme de religion.

L'impossibilité pour l'être transcendant et l'être qui en est séparé, de participer au même concept, cette description négative de la transcendance est encore de Descartes. Il affirme en effet le sens équivoque dans lequel le terme d'être s'applique à Dieu et à la créature. A travers la théologie des attributs analogiques au Moyen Age, cette thèse remonte à la conception de l'unité seulement analogique de l'être chez Aristote. Elle est chez Platon, dans la transcendance du Bien par rapport à l'être. Elle aurait dû servir de fondement à une philosophie pluraliste où la pluralité de l'être ne s'évanouirait pas dans l'unité du nombre, ni ne s'intégrerait en une totalité. La totalité et l'embrassement de l'être ou ontologie ne détiennent pas le secret dernier de l'être. La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout l'idée de l'Infini est la structure ultime.

Le Même et l'Autre ne sauraient entrer dans une connaissance qui les embrasserait. Les relations qu'entretient l'être séparé avec ce qui le transcende ne se produisent pas sur le fond de la totalité, ne se cristallisent pas en système. Mais ne les nommons-nous pas ensemble? La synthèse *formelle* du mot qui les nomme ensemble fait déjà partie d'un discours, c'est-à-dire d'une conjoncture de transcendance, rompant la totalité. La conjoncture entre le Même et l'Autre où leur voisinage verbal déjà se tient, est l'accueil *de front et de face* de l'Autre par moi. Conjoncture irréductible à la totalité, car la position de « vis-à-vis » n'est pas une modification de l' « à-côté de... ». Même quand j'aurai relié Autrui à moi par la conjonction « et », Autrui continue à me faire face, à se révéler dans son visage. La *religion* sous-tend cette formelle totalité. Et si j'énonce, comme dans une vision dernière et absolue, la séparation et la transcendance dont il est question dans cet ouvrage même, ces relations que je prétends la trame de l'être lui-même, se nouent déjà au sein de mon discours présent tenu à mes interlocuteurs : immanquablement

l'Autre me fait face hostile, ami, mon maître, mon élève à travers mon idée de l'Infini. La réflexion, certes, peut prendre conscience de ce face à face, mais la position « contre-nature » de la réflexion n'est pas un hasard dans la vie de la conscience. Elle implique une mise en question de soi, une attitude critique qui se produit elle-même en face de l'Autre et sous son autorité. Nous allons le montrer plus loin. Le face à face demeure situation ultime.

C. VÉRITÉ ET JUSTICE

1. *La liberté mise en question*

La métaphysique ou la transcendance se reconnaît dans l'œuvre de l'intellect qui aspire à l'extériorité, qui est Désir. Mais le Désir de l'extériorité nous a paru se mouvoir, non pas dans la connaissance objective, mais dans le Discours, lequel, à son tour, s'est présenté comme justice, dans la droiture de l'accueil fait au visage. La vocation de vérité à laquelle répond traditionnellement l'intellect, n'est-elle pas démentie par cette analyse? Quel est le rapport entre la justice et la vérité?

La vérité, en effet, ne se sépare pas de l'intelligibilité. Connaître, ce n'est pas simplement constater, mais toujours comprendre. On dit aussi, connaître c'est justifier, en faisant intervenir, par analogie avec l'ordre moral, la notion de justice. La justification du fait consiste à lui enlever le caractère de fait, d'accompli, de passé et, par là, d'irrévocable qui, comme tel, met obstacle à notre spontanéité. Mais dire que, obstacle à notre spontanéité, le fait est injuste, c'est supposer que la spontanéité ne se met pas en question, que l'exercice libre n'est pas soumis aux normes, mais est la norme. Et cependant, le souci d'intelligibilité se distingue foncièrement d'une attitude qui engendre une action sans égard pour l'obstacle. Il signifie, au contraire un certain respect de l'objet. Pour que l'obstacle devienne un fait qui demande une justification théorique

ou une raison, il a fallu, que la spontanéité de l'action qui le surmonte soit inhibée, c'est-à-dire mise elle-même en question. C'est alors que nous passons d'une activité sans égard pour rien à une *considération* du fait. La fameuse suspension de l'acte qui rendrait la théorie possible, tient à une réserve de la liberté qui ne se livre pas à ses élans, à ses mouvements primesautiers et garde les distances. La théorie où surgit la vérité, est l'attitude d'un être qui se méfie de soi. Le savoir ne devient savoir d'un fait que si, en même temps, il est critique, s'il se met en question, remonte au-delà de son origine (mouvement contre nature, qui consiste à quérir plus haut que son origine et qui atteste ou décrit une liberté créée).

Cette critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité : c'est-à-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité. Dans le dernier cas, justifier la liberté, ce n'est pas la prouver, mais la rendre juste.

On peut distinguer dans la pensée européenne la prédominance d'une tradition qui subordonne l'indignité à l'échec, la générosité morale elle-même, aux nécessités de la pensée objective. La spontanéité de la liberté ne se met pas en question. Sa limitation seule serait tragique et ferait scandale. La liberté ne se met en question que dans la mesure où elle se trouve, en quelque façon, imposée à elle-même : si j'avais pu avoir librement choisi mon existence, tout serait justifié. L'échec de ma spontanéité, encore dépourvue de raison, réveille la raison et la théorie; il y aurait eu une douleur qui serait mère de la sagesse. De l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence et d'introduire de l'ordre dans les relations humaines. La théorie politique tire la justice de la valeur indiscutée de la spontanéité dont il s'agit d'assurer, par la connaissance du monde, le plus complet exercice en accordant ma liberté avec la liberté des autres.

Cette position n'admet pas seulement la valeur indiscutée de la spontanéité, mais aussi la possibilité pour un être

raisonnable de se situer dans la totalité. La critique de la spontanéité, engendrée par l'échec qui met en question la place centrale qu'occupe le moi dans le monde, suppose donc un pouvoir de réflexion sur son propre échec et sur la totalité, un déracinement du moi arraché à soi et vivant dans l'universel. Elle ne fonde ni la théorie, ni la vérité, elle les présuppose : elle part de la connaissance du monde, naît déjà d'une connaissance, de la connaissance de l'échec. La conscience de l'échec est déjà théorétique.

Par contre, la critique de la spontanéité engendrée par la conscience de l'indignité morale, précède la vérité, précède la considération du tout et ne suppose pas la sublimation du moi dans l'universel. La conscience de l'indignité, n'est pas, à son tour, une vérité, n'est pas une considération du fait. La conscience première de mon immoralité, n'est pas ma subordination au fait, mais à Autrui, à l'Infini. L'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorétique, l'autre est morale. La liberté pouvant avoir honte d'elle-même fonde la vérité (et ainsi la vérité ne se déduit pas de la vérité). Autrui n'est pas initialement *fait*, n'est pas *obstacle*, ne me menace pas de mort. Il est désiré dans ma honte. Pour découvrir la facticité injustifiée du pouvoir et de la liberté, il faut non pas la considérer comme objet, ni considérer Autrui comme objet, il faut se mesurer à l'infini, c'est-à-dire le désirer. Il faut avoir l'idée de l'infini, l'idée du parfait, comme dirait Descartes, pour connaître sa propre imperfection. L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorétique. Elle s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même. Elle s'accomplit dans la honte où la liberté, en même temps qu'elle se *découvre* dans la conscience de la honte, se *cache* dans la honte même. La honte n'a pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l'envers. Son sujet m'est extérieur. Le discours et le Désir

où autrui se présente comme interlocuteur, comme celui sur qui *je ne peux* pas pouvoir, que je ne peux pas tuer, conditionnent cette honte où, en tant que moi, je ne suis pas innocente spontanéité, mais usurpateur et meurtrier. Par contre, l'infini, l'Autre en tant qu'Autre, n'est pas adéquat à une idée théorique d'un autre moi-même, déjà pour cette simple raison qu'il provoque ma honte et qu'il se présente, comme me dominant. Son existence justifiée est le fait premier, le synonyme de sa perfection même. Et si l'autre peut m'investir et investir ma liberté par elle-même arbitraire, c'est que moi-même je peux en fin de compte, me sentir comme l'Autre de l'Autre. Mais cela ne s'obtient qu'à travers des structures fort complexes.

La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente. La recherche de l'intelligible, mais aussi la manifestation de l'essence *critique* du savoir, la remontée d'un être en deçà de sa condition commence du même coup.

2. *L'investiture de la liberté ou la critique*

L'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais est *investie* comme liberté. La liberté, n'est pas nue. Philosopher, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire. Le savoir comme critique, comme remontée en deçà de la liberté ne peut surgir que dans un être qui a une origine en deçà de son origine qui est créé.

La critique ou la philosophie est l'essence du savoir. Mais le propre du savoir n'est pas dans sa possibilité d'aller vers un objet, mouvement par lequel il s'apparente aux autres actes. Son privilège consiste à pouvoir se mettre en question, à pénétrer en deçà de sa propre condition. Il

est en retrait par rapport au monde non pas parce qu'il a le monde pour objet; il peut avoir le monde pour thème, en faire un objet, parce que son exercice consiste à tenir en main, en quelque façon, la condition même qui le soutient et qui soutient jusqu'à cet acte même de tenir en main.

Que signifient cette prise en main, cette pénétration en deçà de sa condition, dissimulées d'abord par le mouvement naïf qui conduit la connaissance comme acte vers son objet? Que signifie cette mise en question? Elle ne peut pas se réduire à la répétition, au sujet de la connaissance, dans son ensemble, des questions qui se posent pour la compréhension des choses visées par l'acte naïf de la connaissance. Connaître la connaissance reviendrait alors à élaborer une psychologie, prenant rang parmi les autres sciences qui portent sur des objets. La question critique posée en psychologie ou en théorie de la connaissance, reviendrait à demander, par exemple, de quel principe certain découle la connaissance ou quelle en est la cause. La régression à l'infini serait ici, certes, inévitable et c'est à cette course stérile que se réduirait la remontée en deçà de sa condition, le pouvoir de poser le problème du fondement. Identifier le problème du fondement avec une connaissance objective de la connaissance, c'est d'avance considérer que la liberté ne peut se fonder que sur elle-même; la liberté la détermination de l'Autre par le Même étant le mouvement même de la représentation et de son évidence. Identifier le problème du fondement avec la connaissance de la connaissance, c'est oublier l'arbitraire de la liberté qu'il s'agit précisément de fonder. Le savoir dont l'essence est critique, ne peut se réduire à la connaissance objective. Il conduit vers Autrui. Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question.

Mais l'essence critique du savoir nous conduit aussi au-delà de la connaissance du *cogito* qu'on peut vouloir distinguer de la connaissance objective. L'évidence du *cogito* où connaissance et connu coïncident sans que la connaissance ait eu à jouer, où la connaissance, par conséquent, ne comporte aucun engagement antérieur à

son engagement présent, où la connaissance est, à tout instant, au commencement, où la connaissance n'est pas en *situation* (ce qui d'ailleurs est le propre de toute *évidence*, pure expérience du présent sans condition ni passé) ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du *cogito* lui reste antérieur. Il marque, certes, le commencement, parce qu'il est le réveil d'une existence qui se saisit de sa propre condition. Mais ce réveil vient d'Autrui. Avant le *cogito*, l'existence se rêve elle-même, comme si elle restait étrangère à soi. C'est parce qu'elle soupçonne qu'elle se rêve, qu'elle se réveille. Le doute lui fait rechercher la certitude. Mais ce soupçon, cette conscience du doute, suppose l'idée du Parfait. Le savoir du *cogito* renvoie ainsi à une relation avec le Maître à l'idée de l'infini ou du Parfait. L'idée de l'Infini n'est ni l'immanence du *je pense*, ni la transcendance de l'objet. Le *cogito* s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la réminiscence de visions anciennes.

Le savoir comme acte ébranlant sa condition se joue par là même, au-dessus de tout acte. Et si la remontée à partir d'une condition en deçà de cette condition, décrit le statut de la créature, où se nouent l'incertitude de la liberté et son recours à la justification, si le savoir est une activité de créature, cet ébranlement de la condition et cette justification viennent d'Autrui. Autrui seul échappe à la thématization. La thématization ne peut servir à fonder la thématization car elle la suppose déjà fondée, elle est l'exercice d'une liberté sûre d'elle-même dans sa spontanéité naïve; alors que la présence d'Autrui n'équivaut pas à sa thématization et ne requiert pas, par conséquent, cette spontanéité naïve et sûre d'elle-même. L'accueil d'autrui est *ipso facto* la conscience de mon injustice la honte que la liberté éprouve pour elle-même. Si la philosophie consiste à savoir d'une façon critique, c'est-à-dire à chercher un fondement à sa liberté à la justifier, elle commence avec la conscience morale où l'Autre se présente comme

Autrui et où le mouvement de la thématization s'inverse. Mais cette inversion ne revient pas à « se connaître » comme thème visé par autrui; mais à se soumettre à une exigence, à une moralité. Autrui me mesure d'un regard incomparable à celui par lequel je le découvre. La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivèlement de la transcendance. Autrui est métaphysique. Autrui n'est pas transcendant parce qu'il serait libre comme moi. Sa liberté, au contraire, est une supériorité qui vient de sa transcendance même. En quoi consiste cette inversion de la critique? Le sujet est « pour soi » il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter cette identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre. Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et hors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder, devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. Autrui dont la présence exceptionnelle s'inscrit dans l'impossibilité éthique où je suis de le tuer, indique la fin des pouvoirs. Si je ne peux plus pouvoir sur lui, c'est qu'il déborde absolument toute *idée* que je peux avoir de lui.

Pour se justifier, le moi peut, certes, s'engager dans une autre voie; chercher à se saisir dans une totalité. Telle nous semble être la justification de la liberté à laquelle aspire la philosophie qui, de Spinoza à Hegel, identifie volonté et raison, qui, contre Descartes, enlève à la vérité son caractère d'œuvre libre, pour la situer là où l'opposition du moi et du non-moi s'évanouit, au sein d'une raison impersonnelle. La liberté ne se trouve pas maintenue, mais se ramène au reflet d'un ordre universel, lequel se soutient et

se justifie tout seul, comme le Dieu de l'argument ontologique. Ce privilège de l'ordre universel de se soutenir et de se justifier, qui le situe au-delà de l'œuvre encore subjective de la volonté cartésienne, constitue la dignité divine de cet ordre. Le savoir serait la voie où la liberté dénoncerait sa propre contingence, où elle s'évanouirait dans la totalité. Cette voie dissimule en réalité l'antique triomphe du Même sur l'Autre. Si la liberté cesse ainsi de se maintenir dans l'arbitraire de la certitude solitaire de l'évidence et si le solitaire s'unit à la réalité impersonnelle du divin, le moi disparaît dans cette sublimation. Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel. La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation. Les étant's se ramènent au Neutre de l'idée, de l'être, du concept. C'est pour échapper à l'arbitraire de la liberté, à sa disparition dans le Neutre, que nous avons abordé le moi comme athée et créé libre, mais capable de remonter en deçà de sa condition devant Autrui qui ne se livre pas à la « thématization » ou à la « conceptualisation » d'Autrui. Vouloir échapper à la dissolution dans le Neutre, poser le savoir comme un accueil d'Autrui, ce n'est pas une pieuse tentative de maintenir le spiritualisme d'un Dieu personnel, mais la condition du langage sans laquelle le discours philosophique lui-même n'est qu'un acte manqué, prétexte à une psychanalyse ou à une philologie ou à une sociologie ininterrompues où l'apparence d'un discours s'évanouit dans le Tout. Parler suppose une possibilité de rompre et de commencer.

Poser le savoir comme *l'exister* même de la créature, comme remontée, au-delà de la condition, vers l'Autre qui fonde, c'est se séparer de toute une tradition philosophique qui cherchait en soi le fondement de soi, en dehors des opinions hétéronomes. Nous pensons que l'existence *pour*

soi, n'est pas le dernier sens du savoir, mais la remise en question de soi, le retour vers l'avant soi, en présence d'Autrui. La présence d'Autrui hétéronomie privilégiée – ne heurte pas la liberté, mais l'investit. La honte pour soi, la présence et le désir de l'Autre, ne sont pas la négation du savoir : le savoir est leur articulation même. L'essence de la raison ne consiste pas à assurer à l'homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre en question et à l'inviter à la justice.

La métaphysique ne consiste pas dès lors à se pencher sur le « pour soi » du moi, pour y chercher le terrain solide pour une approche absolue de l'être. Ce n'est pas dans le « connais-toi toi-même » que se poursuit sa démarche ultime. Non pas que le « pour soi » soit limité ou de mauvaise foi, mais parce que, par lui-même, il n'est que liberté, c'est-à-dire arbitraire et injustifié et, dans ce sens haïssable; il est moi, égoïsme. L'athéisme du *moi* marque, certes, la rupture de la participation et, par conséquent, la possibilité de se chercher une justification, c'est-à-dire une dépendance à l'égard d'une extériorité sans que cette dépendance absorbe l'être dépendant, tenu dans des filets invisibles. Dépendance, par conséquent, qui, à la fois, maintient l'indépendance. Telle est la relation du face à face. Dans la recherche de la vérité, œuvre éminemment individuelle, qui toujours se ramenait, comme a vu Descartes, à la liberté de l'individu l'athéisme s'affirmait comme athéisme. Mais son pouvoir critique le ramène en deçà de sa liberté. L'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder s'appelle créature. La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral. Et cela suppose précisément, l'athéisme, mais à la fois, par-delà l'athéisme, la honte pour l'arbitraire de la liberté qui le constitue.

Nous nous opposons donc radicalement aussi à Heideg-

ger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui (il la fixe, d'ailleurs, comme si on pouvait y réduire le rapport avec l'interlocuteur et avec le Maître), au lieu de voir dans la justice et l'injustice un accès originel à Autrui, par-delà toute ontologie. L'existence d'Autrui nous concerne dans la collectivité, non pas par sa participation à l'être qui nous est familier à tous, d'ores et déjà, non pas par son pouvoir et par sa liberté que nous aurions à subjuguier et à utiliser pour nous; non pas par la différence de ses attributs que nous aurions à surmonter dans le processus de la connaissance ou dans un élan de sympathie en nous confondant avec lui et comme si son existence était une gêne. Autrui ne nous affecte pas comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, mais en tant qu'autre, indépendant de nous : derrière toute relation que nous puissions entretenir avec lui, ressurgissant absolu. C'est cette manière d'accueillir un étant absolu que nous découvrons dans la justice et l'injustice et qu'effectue le discours, essentiellement enseignement. Accueil d'autrui le terme exprime une simultanéité d'activité et de passivité qui place la relation avec l'autre en dehors des dichotomies valables pour les choses : de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'activité et de la passivité.

Mais nous voulons aussi montrer comment en partant du savoir identifié avec la thématization, la vérité de ce savoir ramène à la relation avec autrui c'est-à-dire à la justice. Car le sens de tout notre propos consiste à contester l'indéracinable conviction de toute philosophie que la connaissance objective est l'ultime relation de la transcendance, qu'Autrui et fût-il différent des choses doit être objectivement connu, même si sa liberté devait décevoir cette nostalgie de la connaissance. Le sens de tout notre propos consiste à affirmer non pas qu'autrui échappe à tout jamais au savoir, mais qu'il n'y a aucun sens à parler ici de connaissance ou d'ignorance, car la justice, la transcendance par excellence et condition du savoir n'est nullement, comme on le voudrait, une noèse corrélative d'un noème.

3. *La vérité suppose la justice*

La liberté spontanée du moi n'ayant pas le souci de sa justification, est une éventualité inscrite dans l'essence de l'être séparé : d'un être ne *participant plus* et, dans cette mesure, tirant de lui-même son existence, d'un être venant d'une dimension de l'intériorité, d'un être conforme au destin de Gygès qui voit ceux qui le regardent sans le voir et qui sait qu'il n'est pas vu.

Mais la position de Gygès ne comporte-t-elle pas l'impunité d'un être seul au monde, c'est-à-dire d'un être pour qui le monde est un spectacle? Et n'est-ce pas là, la condition même de la liberté solitaire, et, pour cela même, incontestée et impunie, de la certitude?

Ce monde silencieux c'est-à-dire ce pur spectacle n'est-il pas accessible à la connaissance vraie? Qui peut punir l'exercice de la liberté du savoir? Ou, plus exactement, comment la spontanéité de la liberté qui se manifeste dans la certitude, peut-elle se mettre en question? La vérité n'est-elle pas corrélatrice d'une liberté qui est en deçà de la justice, puisqu'elle est la liberté d'un être seul?

a) *L'anarchie du spectacle : le malin génie*

Mais un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel. Le *phénomène* se dégraderait, au premier contact, en *apparence* et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque, dans le soupçon d'un malin génie. Le malin génie ne se manifeste pas pour *dire* son mensonge; il se tient, comme possible, derrière les choses qui ont tout l'air de se manifester pour de bon. La possibilité de leur chute au rang d'images ou de voiles, codétermine leur apparition comme pur spectacle et annonce le repli où s'abrite le malin génie. De là, la possibilité du doute universel qui n'est pas une aventure personnelle arrivée à Descartes. Cette possibilité est cons-

titutive de *l'apparition* comme telle, qu'elle se produise dans l'expérience sensible ou dans l'évidence mathématique. Husserl qui admettait cependant la possibilité d'une auto-présentation des choses, retrouvait cette équivoque dans *l'essentiel* inachèvement de cette auto-présentation et dans l'éclatement, toujours possible, de la « synthèse » qui résume le film de ses « aspects ».

L'équivoque ici ne tient pas à la confusion de deux notions, de deux substances ou de deux propriétés. Elle n'est pas de celles qui se produisent au sein d'un monde déjà apparu. Elle n'est pas, non plus, la confusion de l'être et du néant. Ce qui apparaît ne se dégrade point en un rien. Mais l'apparence qui n'est pas un rien n'est pas non plus un être fût-il intérieur; elle n'est, en effet, en aucune façon *en soi*. Elle procède comme d'une intention railleuse. On se joue de celui à qui se présentait à l'instant le réel et dont l'apparence brillait comme la *peau* même de l'être. Car déjà *l'originel* ou *l'ultime* abandonne la peau même où il brillait dans sa nudité, comme une enveloppe qui l'annonce, le dissimule, l'imité ou le déforme. Le doute qui vient de cette équivoque toujours renouvelée et qui constitue l'apparition même du phénomène, ne met pas en cause l'acuité du regard qui confondrait à tort des êtres bien distincts, placés dans un monde pleinement univoque; le doute ne met pas davantage en cause la constance de formes de ce monde qui seraient en fait portées par un devenir sans répit. Il concerne la sincérité de ce qui apparaît. Comme si dans cette apparition silencieuse et indécise se mentait un mensonge, comme si le danger de l'erreur provenait d'une tromperie, comme si le silence n'était que la modalité d'une parole.

Le monde silencieux est un monde qui nous vient d'autrui, fût-il malin génie. Son équivoque s'insinue dans une raillerie. Le silence n'est pas, ainsi, une simple absence de parole; la parole est au fond du silence comme un rire perfidement retenu. Il est l'envers du langage : l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation et c'est là le silence qui effraie. La parole consiste

pour autrui à porter secours au signe émis, à assister à sa propre manifestation par signes, à remédier à l'équivoque par cette assistance.

Le mensonge du malin génie n'est pas une parole opposée à la parole véridique. Il est dans l'entre-deux de l'illusoire et du sérieux où respire un sujet qui doute. Le mensonge du malin génie est au-delà de tout mensonge. Dans le mensonge ordinaire, le parlant se dissimule, certes, mais par la parole de la dissimulation ne s'évade pas de la parole et, par là même, peut être réfuté. L'envers du langage est comme un rire qui cherche à détruire le langage, rire infiniment répercuté où la mystification s'emboîte dans une mystification, sans jamais reposer sur une parole réelle, sans jamais commencer. Le spectacle du monde silencieux des faits est ensorcelé : tout phénomène masque, mystifie à l'infini, rendant l'actualité impossible. Situation que créent ces êtres ricanants, communiquant à travers un labyrinthe de sous-entendus que Shakespeare et Goethe font apparaître dans les scènes de sorcières où se parle l'antilangage et où répondre serait se couvrir de ridicule.

b) L'expression est le principe

L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, présentation d'autrui à moi, événement originel de la signification. Comprendre une signification, ce n'est pas aller d'un terme de la relation à un autre, apercevoir, au sein du donné, des relations. Recevoir le donné c'est déjà le recevoir comme enseigné comme expression d'Autrui. Non pas qu'il faille supposer mythiquement un dieu qui se signale par son monde : le monde devient notre thème et par là notre objet comme proposé à nous, il vient d'un enseignement originel au sein duquel le travail scientifique lui-même s'installe et qu'il requiert. Le monde est offert dans le langage d'autrui, des propositions l'apportent. Autrui est principe du phénomène. Le phénomène ne se déduit pas de lui; on ne le retrouve pas en remontant

du signe que serait la chose, vers l'interlocuteur donnant ce signe, dans un mouvement analogue à la marche qui conduirait de l'apparence vers les choses en soi. Car la déduction est une manière de penser qui s'applique à des objets déjà donnés. L'interlocuteur ne saurait être déduit, car la relation entre lui et moi, est présupposée par toute preuve. Elle est présupposée par tout symbolisme, non seulement parce qu'il faut s'entendre sur ce symbolisme, en établir les conventions, qui ne peuvent s'instituer arbitrairement, d'après Platon dans le *Cratyle*. Cette relation est déjà nécessaire pour qu'une donnée apparaisse comme signe, comme signe signalant un parleur quel que soit le signifié de ce signe et fût-il à jamais indéchiffrable. Et il faut que le donné fonctionne comme signe pour qu'il soit seulement donné. Celui qui se signale par un signe comme signifiant ce signe, n'est pas un signifié du signe, mais délivre le signe et le donne. La donnée renvoie au donneur, mais ce renvoi n'est pas la causalité comme il n'est pas le rapport du signe à sa signification. Nous le dirons plus longuement tout à l'heure.

c) le cogito et Autrui

Le *cogito* ne fournit pas de commencement à cette itération du rêve. Il y a dans le *cogito* cartésien, certitude première (mais qui, pour Descartes, repose déjà sur l'existence de Dieu), un arrêt arbitraire, qui ne se justifie pas par lui-même. Le doute au sujet des objets, implique l'évidence de l'exercice même du doute. Nier cet exercice, serait encore affirmer cet exercice. En réalité, dans le *cogito*, le sujet pensant qui nie ses évidences, aboutit à l'évidence de cette œuvre de négation, mais à un niveau différent de celui où il a nié. Mais, surtout, il aboutit à l'affirmation d'une évidence qui n'est point affirmation dernière ou initiale, car à son tour, elle peut être mise en doute. C'est à un niveau encore plus profond que s'affirme alors la vérité de la deuxième négation, mais, une fois de plus, comme n'échappant pas à la négation. Ce n'est pas purement et

simplement un travail de Sisyphe, puisque la distance chaque fois parcourue n'est pas la même. C'est un mouvement de descente vers un abîme toujours plus profond et que nous avons appelé ailleurs *il y a*, par-delà l'affirmation et la négation. C'est en raison de cette opération de descente vertigineuse vers l'abîme, en raison de ce changement de niveau que le *cogito* cartésien n'est pas un raisonnement au sens courant du terme, ni une intuition. Descartes s'engage dans une œuvre de négation infinie qui est certainement l'œuvre du sujet athée ayant rompu avec la participation et qui, (quoique par la sensibilité apte à l'agrément) reste incapable d'une affirmation; dans un mouvement vers l'abîme entraînant vertigineusement le sujet incapable de s'arrêter.

Le moi dans la négativité se manifestant par le doute, rompt la participation, mais ne trouve pas dans le *cogito* tout seul un arrêt. Ce n'est pas moi c'est l'Autre, qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience. Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier changement de niveau dans cette descente vertigineuse. C'est qu'en fait il possède l'idée de l'infini, peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui.

d) Objectivité et langage

Ainsi, le monde silencieux serait an-archique. Le savoir ne pourrait y commencer. Mais déjà comme an-archique à la limite du non-sens sa présence à la conscience est dans son attente de la parole qui ne vient pas. Elle apparaît ainsi au sein d'une relation avec Autrui, comme signe qu'Autrui délivre, même s'il dissimule son visage, c'est-à-dire se dérobe au secours qu'il aurait à porter aux signes qu'il délivre et qu'il délivre, par conséquent, dans l'équivoque. Un monde absolument silencieux, indifférent à la parole qui se tait, silencieux dans un silence qui ne laisse deviner, derrière les apparences, personne qui signale

ce monde et qui se signale en signalant ce monde – fût-ce pour mentir à travers les apparences, comme un malin génie – un monde aussi silencieux ne pourrait même pas s'offrir en spectacle.

Le spectacle, en effet, n'est contemplé que dans la mesure où il a un sens. Le sensé n'est pas postérieur au « vu » au « sensible » par eux-mêmes insignifiants, et que notre pensée malaxerait ou modifierait d'une certaine façon selon des catégories *a priori*.

Pour avoir compris le lien indissoluble qui rattache apparition à signification, on a tenté de rendre l'apparition postérieure à la signification en la situant au sein de la finalité de notre comportement pratique. Ce qui ne fait qu'apparaître, la « pure objectivité », le « rien qu'objectif », ne serait qu'un résidu de cette finalité pratique à laquelle il emprunterait son sens. D'où la priorité du souci par rapport à la contemplation, l'enracinement de la connaissance dans une compréhension qui accède à la « mondanité » du monde et qui ouvre l'horizon à l'apparition de l'objet.

L'objectivité de l'objet est sous-estimée de la sorte. L'antique thèse qui met la représentation à la base de tout comportement pratique taxée d'intellectualisme est trop vite discréditée. Le regard le plus pénétrant ne saurait découvrir dans la chose sa fonction d'ustensile. Suffit-il d'une simple suspension de l'acte pour apercevoir l'outil comme chose?

La signification pratique est-elle d'ailleurs le domaine originel du sens? Ne suppose-t-elle pas la présence d'une pensée à laquelle elle apparaît et aux yeux de laquelle elle acquiert ce sens? Suffit-elle, par son propre processus, à faire surgir cette pensée?

En qualité de pratique la signification renvoie en fin de compte à l'être qui existe en vue de cette existence même. Elle est ainsi empruntée à un terme qui est fin de lui-même. De sorte que celui qui comprend la signification est indispensable à la série où les choses acquièrent un sens, comme fin de série. Le renvoi qu'implique la signification

se terminerait là où le renvoi se fait de soi à soi dans la jouissance. Le processus auquel les êtres emprunteraient leur sens ne serait pas seulement fini en fait, mais en tant que finalité, il consisterait *par essence* à aller à un terme, à finir. Or, l'aboutissement est le point où toute signification précisément se perd. La jouissance satisfaction et égoïsme du moi est un aboutissement par rapport auquel les êtres prennent ou perdent leur signification de moyens selon qu'ils se placent sur la voie qui mène à elle ou s'en écartent. Mais les moyens eux-mêmes, perdent leur signification dans l'aboutissement. La fin est inconsciente dès qu'elle est atteinte. De quel droit l'innocence de l'inconsciente satisfaction illuminerait-elle de signification les choses, alors qu'elle est, elle-même, assoupissement?

En fait la signification a toujours été saisie au niveau de la relation. La relation n'apparaissait pas comme contenu intelligible fixé intuitivement. Elle demeurait signifiante par le système de relations où elle entrait elle-même. De sorte que l'intelligence de l'intelligible apparaît à travers toute la philosophie occidentale depuis la dernière philosophie de Platon, comme mouvement et jamais comme intuition. C'est Husserl qui transforme les relations en corrélatifs d'un regard qui les fixe et les prend pour contenus. Il apporte l'idée d'une signification et d'une intelligibilité intrinsèque du contenu comme tel, de la luminosité d'un contenu (dans la clarté plus encore que dans la distinction qui est relativité, puisqu'elle détache l'objet d'autre chose que lui). Mais il n'est pas certain que cette autoprésention dans la lumière puisse avoir un sens par elle-même. Et l'idéalisme, la *Sinngebung* par le sujet, achève tout ce réalisme du sens.

En fait la signification ne se maintient que dans la rupture de l'unité ultime de l'être satisfait. Les choses commencent à prendre une signification dans le souci de l'être encore « en route ». De sorte qu'on tire de cette rupture, la conscience elle-même. L'intelligible tiendrait à l'insatisfaction, à l'indigence provisoire de l'être, à son séjour en deçà de son accomplissement. Par quel miracle

cependant. si l'aboutissement est l'être achevé, si l'acte est plus que la puissance?

Ne faut-il pas plutôt penser que la mise en question, qui est une prise de conscience de la satisfaction, ne vient pas de son échec, mais d'un événement auquel le processus de finalité ne sert pas de prototype? La conscience qui gâche le bonheur, dépasse le bonheur et ne nous ramène pas sur les chemins qui y mènent. La conscience qui gâche le bonheur et qui prête une signification au bonheur et à la finalité et à l'enchaînement finaliste des ustensiles et de leurs usagers ne vient pas de la finalité. L'objectivité où l'être est proposé à la conscience n'est pas un résidu de la finalité. Les objets ne sont pas objets quand ils s'offrent à la main qui s'en sert, à la bouche et aux narines, aux yeux et aux oreilles qui en jouissent. L'objectivité n'est pas ce qui reste d'un ustensile ou d'une nourriture, séparés du monde où se joue leur être. Elle se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde. Cette *proposition* se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité.

L'objectivité de l'objet et sa signification viennent du langage. Cette façon pour l'objet d'être posé comme thème qui s'offre, enveloppe le fait de signifier; non pas le fait de renvoyer le penseur qui le fixe à ce qui est signifié (et qui fait partie du même système), mais le fait de manifester le signifiant, l'émetteur du signe, une altérité absolue qui, cependant, lui parle et, par là même, thématise, c'est-à-dire propose un monde. Le monde précisément comme proposé, comme expression, a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, en original. Pour une signification, se donner *leibhaft*, épuiser son être dans une apparition exhaustive, est une absurdité. Mais la non-originalité de ce qui a un sens, n'est pas un moindre être, un renvoi à une réalité qu'il imite, qu'il répercute ou qu'il symbolise. Le sensé renvoie à un signifiant. Le signe ne signifie pas le signifiant, comme il signifie le signifié. Le signifié n'est jamais présence complète; toujours signe à son tour, il ne vient pas dans une franchise droite. Le signifiant, celui qui

émet le signe est *de face* malgré l'entremise du signe sans se proposer comme thème. Il peut certes parler de soi mais alors il s'annoncerait lui-même comme signifié et par conséquent comme signe à son tour. Autrui, le signifiant se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi, il se manifeste en proposant le monde, en le *thématisant*.

La thématization manifeste Autrui parce que la proposition qui pose et offre le monde, ne flotte pas en l'air, mais promet une réponse à celui qui reçoit cette proposition et qui se dirige vers Autrui puisqu'il reçoit, dans sa proposition, la possibilité de questionner. La question ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse. La proposition se tient dans le champ tendu des questions et des réponses. La proposition est un signe qui déjà s'interprète, qui apporte sa propre clé. Cette présence de la clé qui interprète dans le signe à interpréter est précisément la présence de l'Autre dans la proposition, la présence de celui qui peut porter secours à son discours, le caractère enseignant de toute parole. Le discours oral est la plénitude du discours.

La signification ou l'intelligibilité ne tient pas à l'identité du Même qui demeure en soi, mais au visage de l'Autre qui en appelle au Même. La signification ne surgit pas parce que le Même a des besoins, que quelque chose lui manque et que tout ce qui est susceptible de combler ce manque, prend un sens par là même. La signification est dans le surplus absolu de l'Autre par rapport au Même qui le désire, qui désire ce qui ne lui manque pas, qui accueille l'Autre à travers les thèmes que sans s'absenter des signes ainsi donnés l'Autre lui propose ou reçoit de lui. La signification tient à l'Autre disant ou entendant le monde et que son langage ou son entendement précisément thématisent. La signification part du verbe où le monde est, à la fois, thématisé et interprété, où le signifiant ne se sépare jamais du signe qu'il délivre, mais le reprend toujours en même temps qu'il expose. Car ce secours toujours donné

au mot qui pose les choses, est l'essence unique du langage.

La signification des êtres se manifeste non pas dans la perspective de la finalité, mais dans celle du langage. Une relation entre des termes qui résistent à la totalisation, qui s'absolvent de la relation ou qui la précisent n'est possible que comme langage. La résistance d'un terme à l'autre, ne tient pas ici au résidu obscur et hostile de l'altérité, mais, au contraire à l'inépuisable surplus d'attention que la parole, toujours enseignante, me porte. La parole est en effet toujours une reprise de ce qui fut simple signe jeté par elle, promesse toujours renouvelée d'éclairer ce qui fut obscur dans la parole.

Avoir un sens, c'est se situer par rapport à un absolu, c'est-à-dire venir de cette altérité qui ne se résorbe pas dans sa perception. Une telle altérité n'est possible que comme une abondance miraculeuse, surplus inépuisable d'attention surgissant dans l'effort toujours recommencé du langage en vue d'éclairer sa propre manifestation. Avoir un sens, c'est enseigner ou être enseigné, parler ou pouvoir être dit.

Dans la perspective de la finalité et de la jouissance, la signification n'apparaît que dans le travail qui suppose la jouissance empêchée. Mais la jouissance empêchée, par elle-même, n'engendrerait aucune signification, mais seulement la souffrance si elle ne se jouait pas dans un monde d'objets, c'est-à-dire dans un monde où a déjà retenti la parole.

La fonction d'origine ne revient pas à une *fin* qui, dans un système de référence, se référerait à soi (comme le pour soi de la conscience). Commencement et fin ne sont pas des concepts ultimes dans le même sens. Le « pour soi » se referme sur soi et, satisfait, perd toute signification. A celui qui l'aborde, il apparaît aussi énigmatique que toute autre apparition. Est origine ce qui apporte la clé de son énigme ce qui en apporte le mot. Le langage a ceci d'exceptionnel qu'il assiste à sa manifestation. La parole consiste à s'expliquer sur la parole. Elle est enseignement.

L'apparition est une forme figée dont quelqu'un s'est déjà retiré, alors que dans le langage s'accomplit l'afflux ininterrompu d'une présence qui déchire le voile inévitable de sa propre apparition, plastique comme toute apparition. L'apparition révèle et cache, la parole consiste à surmonter, dans une franchise totale, toujours renouvelée, la dissimulation inévitable de toute apparition. Par là même se donne un sens une orientation à tout phénomène.

Le commencement du savoir lui-même, n'est possible que si se rompt l'ensorcellement et l'équivoque permanente d'un monde où toute apparition est dissimulation possible, où le commencement manque. La parole introduit un principe dans cette anarchie. La parole désensorcelle, car, en elle, l'être parlant garantit son apparition et se porte secours, assiste à sa propre manifestation. Son être s'effectue dans cette *assistance*. La parole qui pointe déjà dans le visage qui me regarde regarder introduit la franchise première de la révélation. Par rapport à elle, le monde s'oriente, c'est-à-dire prend une signification. Par rapport à la parole, il commence et cela n'équivaut pas à la formule : à elle le monde aboutit. Il est *dit* et, dès lors, peut être thème, peut être proposé. L'entrée des êtres dans une proposition constitue l'événement originel de leur *prise de signification* à partir de laquelle s'érigera la possibilité de leur expression algorithmique elle-même. La parole est ainsi, l'origine de toute signification des outils et de toutes les œuvres humaines car, par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de son fonctionnement même sa clé. Ce n'est pas le langage qui serait modalité du symbolisme, tout symbolisme se réfère déjà au langage.

e) *Langage et attention*

Assistance de l'être à sa présence la parole est enseignement. L'enseignement ne transmet pas simplement un contenu abstrait et général, déjà commun à moi et à Autrui. Il n'assume pas seulement une fonction, après tout,

subsidaire de faire accoucher un esprit, déjà porteur de son fruit. La parole instaure seulement la communauté en *donnant*, en présentant le phénomène comme donné, et elle donne en thématissant. Le donné est le fait d'une phrase. Dans la phrase l'apparition perd sa phénoménalité en se fixant comme thème; contrairement au monde silencieux, à l'ambiguïté infiniment amplifiée, à l'eau stagnante, à l'eau qui dort de la mystification qui passe pour mystère, la proposition rapporte le phénomène à l'étant, à l'extériorité, à l'Infini de l'Autre que ma pensée ne contient pas. Elle définit. La définition, celle qui situe l'objet dans son genre, suppose la définition qui consiste à dégager le phénomène amorphe de sa confusion, pour l'orienter à partir de l'Absolu, son origine, pour le thématiser. Toute définition logique *per genesim* ou *per genus et differentiam specificam* suppose déjà cette thématisation, cette entrée dans un monde où résonnent les phrases.

L'objectivation même de la vérité renvoie au langage. L'infini où toute définition se découpe, ne se définit pas, ne s'offre pas au regard, mais se signale; non pas comme thème, mais comme thématissant, comme celui à partir de *qui* toute chose peut se fixer identiquement; mais aussi il signale en assistant à l'œuvre qui le signale; il ne se signale pas seulement, mais parle, est visage.

L'enseignement comme fin de l'équivoque ou de la confusion est une thématisation du phénomène. C'est parce que le phénomène m'a été enseigné par celui qui se présente en lui-même en reprenant les actes de cette thématisation que sont les signes en parlant que désormais je ne suis pas jouet d'une mystification, mais considère des objets. La présence d'autrui rompt la sorcellerie anarchique des faits : le monde devient objet. Etre objet, être thème, c'est être ce dont je peux parler avec quelqu'un qui a percé l'écran du phénomène et m'a associé à lui. Association dont nous dirons la structure, structure qui, nous l'avons laissé prévoir, ne peut être que morale, de sorte que la vérité se fonde sur mon rapport avec l'Autre ou la justice. Mettre la parole à l'origine de la

vérité, c'est abandonner le dévoilement qui suppose la solitude de la vision comme œuvre première de la vérité.

La thématization comme œuvre du langage, comme une *action* exercée par le Maître sur moi, n'est pas une mystérieuse information, mais l'appel adressé à mon attention. L'attention et la pensée explicite qu'elle rend possible, sont la conscience même et non point un affinement de la conscience. Mais l'attention éminemment souveraine en moi, est ce qui *essentiellement* répond à un appel. L'attention est attention à quelque chose, parce qu'elle est attention à quelqu'un. L'extériorité de son point de départ lui est essentielle, à elle, qui est la tension même du moi. L'école, sans laquelle aucune pensée n'est explicite, conditionne la science. C'est là que s'affirme l'extériorité qui accomplit la liberté au lieu de la blesser : l'extériorité du Maître. L'explication d'une pensée ne peut se faire qu'à deux; elle ne se borne pas à trouver ce que l'on possédait déjà. Mais le premier enseignement de l'enseignant, c'est sa présence même d'enseignant à partir de laquelle vient la représentation.

f) *Langage et justice*

Mais que peut signifier : l'enseignant qui appelle l'attention déborde la conscience? Comment l'enseignant est-il hors de la conscience qu'il enseigne? Il ne lui est pas extérieur comme le contenu pensé est extérieur à la pensée qui le pense. L'extériorité du contenu pensé, par rapport à la pensée qui le pense, est assumée par la pensée et, dans ce sens, ne *déborde* pas la conscience. Rien de ce qui touche la pensée ne peut la déborder, tout s'assume librement. *Rien, sinon le juge jugeant la liberté même de la pensée.* La présence du Maître qui donne par sa parole un sens aux phénomènes et permet de les thématiser, ne s'offre pas à un savoir objectif; elle est de par sa présence, en société avec moi. La présence de l'être dans le phénomène qui rompt le charme du monde ensorcelé, qui profère le *oui* dont le moi est incapable, qui apporte la positivité par

excellence d'Autrui, est ipso-facto as-sociation. Mais la référence au commencement n'est pas savoir du commencement. Bien au contraire, toute objectivation se réfère déjà à cette référence. L'as-sociation, comme expérience par excellence de l'être, ne dévoile pas. On peut la dire dévoilement de ce qui est révélé expérience d'un visage mais on escamote ainsi l'originalité de ce dévoilement. Dans ce dévoilement disparaît précisément la conscience de la certitude solitaire où tout savoir se joue, même celui que l'on peut avoir d'un visage. La certitude repose, en effet, sur ma liberté et, dans ce sens est solitaire. Que ce soit par des concepts a priori qui me permettent d'assumer le donné, que ce soit par adhésion de la volonté (comme chez Descartes), c'est ma liberté finalement seule, qui prend la responsabilité du vrai. L'as-sociation, l'accueil du maître, en est le contrepied : en elle l'exercice de ma liberté est mis en question. Si nous appelons conscience morale une situation où ma liberté est mise en question, l'association ou l'accueil d'Autrui, est la conscience morale. L'originalité de cette situation n'est pas seulement dans son antithèse formelle à l'égard de la conscience cognitive. La mise en question de soi, est d'autant plus sévère que le soi se contrôle déjà le plus rigoureusement soi-même. Cet éloignement du but au fur et à mesure que l'on s'en approche, est la vie de la conscience morale. L'accroissement d'exigences que j'ai à l'égard de moi-même, aggrave le jugement qui se porte sur moi, accroît ma responsabilité. C'est dans ce sens très concret que le jugement qui se porte sur moi, n'est jamais assumé par moi. Cette impossibilité d'assumer est la vie même l'essence de cette conscience morale. Ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul. Et nous dirons dès lors que seule la conscience morale sort d'elle-même. Autrement dit encore, dans la conscience morale, je fais une expérience qui n'est à la mesure d'aucun cadre a priori une expérience sans concept. Tout autre expérience est conceptuelle, c'est-à-dire devient mienne ou ressortit à ma liberté. Nous venons de décrire l'insatiabilité essentielle de la conscience morale, qui ne ressortit à

l'ordre de la faim ou de la satiété. C'est ainsi que nous avons défini plus haut le désir. La conscience morale et le désir ne sont pas des modalités entre autres de la conscience, mais sa condition. Ils sont concrètement l'accueil d'Autrui à travers son jugement.

La transitivité de l'enseignement, et non pas l'intériorité de la réminiscence, manifeste l'être. La société est le lieu de la vérité. Le rapport *moral* avec le Maître qui me juge, sous-tend la liberté de mon adhésion au vrai. Ainsi commence le langage. Celui qui me parle et qui, à travers les mots, se propose à moi conserve l'étrangeté foncière d'autrui qui me juge; nos relations ne sont jamais réversibles. Cette suprématie le pose en soi, en dehors de mon savoir, et, par rapport à cet absolu, le *donné* prend un sens.

La « communication » des idées, la réciprocité du dialogue, cachent déjà la profonde essence du langage. Celle-ci réside dans l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre, dans la Maîtrise du Maître coïncidant avec sa position d'Autre et d'extérieur. Le langage ne peut se parler, en effet, que si l'interlocuteur est le commencement de son discours, s'il reste, par conséquent, au-delà du système, s'il n'est pas *sur le même plan* que moi. L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se révèle dans sa seigneurie. L'extériorité coïncide donc avec une maîtrise. Ma liberté est ainsi mise en cause par un Maître qui peut l'investir. Dès lors, la vérité, exercice souverain de la liberté, devient possible.

D. SÉPARATION ET ABSOLU

Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et *s'absolvent* de ce rapport, demeurant absolument séparés. L'idée de l'Infini demande cette séparation. Elle fut posée comme la structure ultime de l'être, comme la *production* de son infinitude même. La société l'accomplit *concrètement*. Mais aborder l'être au niveau de la séparation,

n'est-ce pas l'aborder dans sa déchéance? Les positions que l'on vient de résumer contredisent l'antique privilège de l'unité qui s'affirme de Parménide à Spinoza et Hegel. La séparation et l'intériorité seraient incompréhensibles et irrationnelles. La connaissance métaphysique reliant le Même à l'Autre, refléterait alors cette déchéance. La métaphysique s'efforcerait de supprimer la séparation, d'unir. L'être métaphysique devrait absorber l'être métaphysicien. La séparation de fait où la métaphysique commence, résulterait d'une illusion ou d'une faute. Etape que parcourt l'être séparé sur le chemin de retour vers sa source métaphysique, moment d'une histoire qui s'achèvera par l'union, la métaphysique serait une Odyssée et son inquiétude, la nostalgie. Mais la philosophie de l'unité n'a jamais su dire d'où venait cette illusion et cette chute accidentelles, inconcevables dans l'Infini, l'Absolu et le Parfait.

Concevoir la séparation comme déchéance ou privation ou rupture provisoire de la totalité, c'est ne pas connaître d'autre séparation que celle dont témoigne le *besoin*. Le besoin atteste le vide et le manque dans le besogneux, sa dépendance à l'égard de l'extérieur, l'insuffisance de l'être besogneux, précisément parce qu'il ne possède pas entièrement son être et qui, par conséquent, n'est pas à proprement parler, *séparé*. L'une des voies de la métaphysique grecque consistait à rechercher le retour à l'Unité, la confusion avec elle. Mais la métaphysique grecque conçoit le Bien comme séparé de la totalité de l'essence et, par là, entrevoit-elle, (sans aucun apport d'une soi-disant pensée orientale) une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà. Le Bien est Bien *en soi* et non pas par rapport au besoin auquel il manque. Il est un luxe par rapport aux besoins. C'est par là précisément qu'il est au-delà de l'être. Quand un dévoilement fut opposé plus haut à la révélation où la vérité s'exprime et nous illumine avant que nous la cherchions, la notion du Bien en soi fut déjà reprise. Plotin retourne à Parménide, quand il figure par l'émanation et par la *descente* l'apparition de l'essence à partir de l'Un.

Platon ne déduit en aucune façon l'être du Bien : il pose la transcendance comme dépassant la totalité. C'est Platon qui, à côté des besoins dont la satisfaction revient à combler un vide, entrevoit aussi des aspirations qui ne sont pas précédées de souffrance et de manque et où nous reconnaissons le dessin du Désir, besoin de celui qui ne manque de rien, aspiration de celui qui possède entièrement son être, qui va au-delà de sa plénitude, qui a l'idée de l'Infini. La Place du Bien au-dessus de toute essence, est l'enseignement le plus profond l'enseignement définitif non pas de la théologie, mais de la philosophie. Le paradoxe d'un Infini admettant un être en dehors de soi qu'il n'englobe pas et accomplissant grâce à ce voisinage d'un être séparé son infinitude même en un mot, le paradoxe de la création, perd dès lors de son audace.

Mais il faut, dès lors, renoncer à interpréter la séparation comme diminution pure et simple de l'Infini, comme une dégradation. La séparation à l'égard de l'Infini, compatible avec l'Infini, n'est pas une simple « chute » de l'Infini. Des relations *meilleures* que les relations rattachant formellement, dans l'abstrait, le fini à l'infini, les relations du Bien, s'annoncent à travers une apparente diminution. La diminution ne compte que si on retient de la séparation (et de la créature) par une pensée abstraite, sa finitude, au lieu de situer la finitude dans la transcendance où elle accède au Désir et à la bonté. L'ontologie de l'existence humaine l'anthropologie philosophique ne cesse de paraphraser cette pensée abstraite en insistant, avec pathos, sur la finitude. En réalité, il s'agit d'un ordre où la notion même du Bien prend seulement un sens. Il s'agit de la société. La relation ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des termes qui se suffisent. Cette relation est Désir, vie d'êtres arrivés à la possession de soi. L'infini pensé concrètement, c'est-à-dire à partir de l'être séparé tourné vers lui, se *dépasse*. Autrement dit, il s'ouvre l'ordre du Bien. En disant que l'infini est *pensé* concrètement à partir de l'être séparé tourné vers lui, on ne suppose

nullement comme relative une pensée partant de l'être séparé. La séparation est la constitution même de la pensée et de l'intériorité, c'est-à-dire d'une relation dans l'indépendance.

L'Infini se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité dans une contraction laissant une place à l'être séparé. Ainsi, se dessinent des relations qui se fraient une voie en dehors de l'être. Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement. Il inaugure au-dessus de la totalité une société. Les rapports qui s'établissent entre l'être séparé et l'Infini, rachètent ce qu'il y avait de diminution dans la contraction créatrice de l'Infini. L'homme rachète la création. La société avec Dieu n'est pas une addition à Dieu, ni un évanouissement de l'intervalle qui sépare Dieu de la créature. Par opposition à la totalisation, nous l'avons appelée religion. La limitation de l'Infini créateur, et la multiplicité – sont compatibles avec la perfection de l'Infini. Elles articulent le sens de cette perfection.

L'infini s'ouvre l'ordre du Bien. Il s'agit d'un ordre qui ne contredit pas, mais dépasse les règles de la logique formelle. Dans la logique formelle, la distinction entre besoin et Désir ne saurait se refléter; en elle, le désir se laisse toujours couler dans les formes du besoin. De cette nécessité purement formelle vient la force de la philosophie parménidienne. Mais l'ordre du Désir de la relation entre étrangers qui ne se manquent pas les uns aux autres, du désir dans sa positivité s'affirme à travers l'idée de la création ex-nihilo. Alors s'évanouit le plan de l'être besogneux, avide de ses compléments et s'inaugure la possibilité d'une existence sabbatique où l'existence suspend les nécessités de l'existence. En effet, un étant n'est étant que dans la mesure où il est libre, c'est-à-dire en dehors du système qui suppose dépendance. Toute restriction apportée à la liberté est une restriction apportée à l'être. Pour cette raison la multiplicité serait la déchéance ontologique d'êtres se limitant mutuellement de par leur voisinage.

Depuis Parménide à travers Plotin, nous n'arrivons pas à penser autrement. Car la multiplicité nous apparaissait unie dans une totalité dont la multiplicité ne pouvait être qu'apparence, d'ailleurs inexplicable. Mais c'est une multiplicité non unie en totalité qu'exprime l'idée de création ex-nihilo. La créature est une existence qui, certes dépend d'un Autre, mais pas comme une partie qui s'en sépare. La création ex-nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système. L'essentiel de l'existence créée ne consiste pas dans le caractère limité de son être et la structure concrète de la créature ne se déduit pas de cette finitude. L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa séparation à l'égard de l'Infini. Cette séparation n'est pas simplement négation. S'accomplissant comme psychisme, elle s'ouvre précisément à l'idée de l'Infini.

La pensée et la liberté nous viennent de la séparation et de la considération d'Autrui cette thèse est aux antipodes du spinozisme.

SECTION II
INTÉRIORITÉ ET ÉCONOMIE

A. LA SÉPARATION COMME VIE

1. *Intentionnalité et relation sociale*

En décrivant la relation métaphysique comme désintéressée, comme dégagée de toute participation, nous aurions tort d'y reconnaître l'intentionnalité, la conscience de..., simultanément proximité et distance. Le terme husserlien évoque en effet la relation avec l'objet, avec le posé, avec le *thématique*, alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet. Non point que notre propos soit anti-intellectualiste. Contrairement aux philosophes de l'existence, nous n'allons pas fonder la relation avec l'étant respecté dans son être et dans ce sens absolument extérieur, c'est-à-dire métaphysique sur l'être au monde, sur le *souci* et le *faire* du *Dasein* heideggerien. Le faire, c'est-à-dire le travail, suppose déjà la relation avec le transcendant. Si la connaissance, sous forme d'acte objectivant, ne nous semble pas au niveau de la relation métaphysique, ce n'est pas que l'extériorité contemplée comme objet le thème s'éloigne du sujet à la vitesse des abstractions; c'est, au contraire, qu'elle ne s'en éloigne pas assez. La contemplation d'objets demeure toute proche de l'action, elle dispose de son thème et se joue, par conséquent, sur un plan où un être en limite un autre. La métaphysique aborde sans toucher. Sa *manière* n'est pas acte, mais relation sociale. Nous soutenons que la relation

sociale est cependant l'expérience par excellence. Elle se place, en effet, devant l'étant qui s'exprime, c'est-à-dire reste en soi. En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai toutefois, que l'intellect désire l'être en soi. Il faudra donc montrer la différence qui sépare les relations analogues de la transcendance et celles de la transcendance même. Celles-ci mènent à l'Autre dont l'idée de l'Infini nous a permis de fixer la manière. Celles-là – et l'acte objectivant parmi elles – même si elles s'appuient sur la transcendance – restent dans le Même.

L'analyse des relations qui se produisent au sein du Même – à laquelle est consacrée la présente section – décrira en réalité l'intervalle de la séparation. Le dessin formel de la séparation, n'est pas celui de toute relation, simultanéité de la distance entre les termes et de leur union. Dans la séparation, l'union des termes maintient la séparation dans un sens éminent. L'être, dans la relation, s'absout de la relation, est absolu dans la relation. Son analyse concrète, celle qu'entreprend un être qui l'accomplit (et qui ne cesse pas de l'accomplir en l'analysant), reconnaîtra la séparation comme vie intérieure, ou comme psychisme. Nous l'avons indiqué. Mais cette intériorité apparaîtra, à son tour, comme une présence chez soi, ce qui veut dire habitation et économie. Le psychisme et les perspectives qu'il ouvre, maintiennent la distance qui sépare le métaphysicien du métaphysique et leur résistance à la totalisation.

2. Vivre de ... (jouissance). La notion d'accomplissement

Nous vivons de « bonne soupe », d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus « moyen de vie », comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire; ni un but de la vie, comme la communica-

tion est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des aiguilles ou des machines. Elles sont toujours, dans une certaine mesure, et même les marteaux, les aiguilles et les machines le sont objets de jouissance, s'offrant au « goût » déjà ornées, embellies. De plus, alors que le recours à l'instrument suppose la finalité et marque une dépendance à l'égard de l'autre, vivre de ... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance.

Inversement, l'indépendance du bonheur dépend toujours d'un contenu : il est la joie ou la peine de respirer, de regarder, de s'alimenter, de travailler, de manier le marteau et la machine, etc. La dépendance du bonheur à l'égard du contenu, n'est pas cependant celle de l'effet par rapport à une cause. Les contenus dont vit la vie ne lui sont pas toujours indispensables au maintien de cette vie, comme des moyens ou comme le carburant nécessaire au « fonctionnement » de l'existence. Ou, du moins, ils ne sont pas vécus comme tels. Avec eux, nous mourons et, parfois, préférons-nous mourir que d'en manquer. Toutefois, le « moment » de restauration est phénoménologiquement inclus dans le fait de se nourrir, par exemple, et il en est même l'essentiel sans que, pour s'en rendre compte, on ait à recourir à aucune connaissance de physiologiste ou d'économiste. La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance : une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue nous le verrons, comme soutenant l'acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi. Toute jouissance dans ce sens, est alimentation. La faim, est le besoin, la privation par excellence et, dans ce sens précisément, *vivre de...* n'est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie. Ces contenus sont vécus : ils alimentent la vie. On

vit sa vie. Vivre est comme un verbe transitif dont les contenus de la vie sont les compléments directs. Et l'acte de vivre ces contenus, est, *ipso facto*, contenu de la vie. La relation avec le complément direct du verbe exister, devenu transitif (depuis les philosophes de l'existence), en réalité, ressemble au rapport avec la nourriture où, à la fois, il y a rapport avec un objet et rapport avec ce rapport qui, lui aussi, nourrit et remplit la vie, On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies. Cette façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance. Vivre de pain, n'est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui. Certes, il faut gagner son pain et il faut se nourrir pour gagner son pain; de sorte que le pain que je mange est aussi ce par quoi je gagne mon pain et ma vie. Mais si je mange mon pain pour travailler et vivre, je vis *de* mon travail et *de* mon pain. Le pain et le travail ne me divertissent pas, au sens pascalien, du fait nu de l'existence, ni n'occupent le vide de mon temps : la jouissance est l'ultime conscience de tous les contenus qui remplissent ma vie elle les embrasse. La vie que je gagne, n'est pas une *nue* existence; elle est une vie de travail et de nourritures; ce sont là des contenus qui ne la préoccupent pas seulement, mais qui l'« occupent », qui l'« amusent », dont elle est jouissance. Même si le contenu de la vie assure ma vie, le moyen est aussitôt recherché comme fin et la poursuite de cette fin devient fin à son tour. Ainsi, les choses sont toujours plus que le strict nécessaire, elles font la grâce de la vie. On vit de son travail qui assure notre subsistance; mais on vit aussi de son travail, parce qu'il remplit (réjouit ou attriste) la vie. C'est à ce deuxième sens du « vivre de son travail » que retourne si les choses sont en place le premier. L'objet vu occupe la vie en tant qu'objet, mais la vision de l'objet fait la « joie » de la vie.

Non pas qu'il y ait là vision de la vision : le rapport de la vie avec sa propre dépendance à l'égard des choses, est jouissance, laquelle, comme bonheur, est indépendance. Les actes de la vie ne sont pas droits et comme tendus vers

leur finalité. Nous vivons dans la conscience de la conscience, mais cette conscience de la conscience n'est pas réflexion. Elle n'est pas savoir, mais jouissance, et, comme nous allons le dire, l'égoïsme même de la vie.

Dire que nous vivons de contenus, ce n'est donc pas affirmer que nous y recourons comme aux conditions d'assurer notre vie, comptant comme nu fait d'exister. Le fait nu de la vie n'est jamais nu. La vie n'est pas volonté nue d'être, *Sorge* ontologique de cette vie. Le rapport de la vie avec les conditions mêmes de sa vie, devient nourriture et contenu de cette vie. La vie est *amour de la vie*, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil. Distincts de ma substance, mais la constituant, ces contenus font le prix de ma vie. Réduite à la pure et nue existence, comme l'existence des ombres qu'aux enfers visite Ulysse la vie se dissout en ombre. La vie est une existence qui ne précède pas son essence. Celle-ci en fait le prix; et la valeur, ici, constitue l'être. La réalité de la vie est déjà au niveau du bonheur et, dans ce sens, au-delà de l'ontologie. Le bonheur n'est pas un accident de l'être, puisque l'être se risque pour le bonheur.

Si « vivre *de ...* », n'est pas simplement représentation de quelque chose, « vivre *de ...* » ne rentre pas dans les catégories d'activité et de puissance, déterminants pour l'ontologie aristotélicienne. L'acte aristotélicien équivalait à l'être. Placé dans un système de fins et de moyens, l'homme s'actualisait en sortant *par l'acte* de ses limites apparentes. Comme toute autre nature, la nature humaine s'accomplissait, c'est-à-dire devenait entièrement elle-même, en fonctionnant, en se mettant en rapport. Tout être est exercice d'être, et l'identification de la pensée avec l'acte n'est pas, dès lors, métaphorique. Si le vivre de ..., la jouissance, consiste également à se mettre en rapport avec autre chose, ce rapport ne se dessine pas sur le plan du *pur être*. L'acte lui-même qui se déploie sur le plan de l'être, entre, de plus, dans notre bonheur. Nous vivons d'actes

et de l'acte même d'être, tout comme nous vivons d'idées et de sentiments. Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce *dont* je vis. Nous nous y rapportons d'un rapport qui n'est ni théorique, ni pratique. Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique : égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, *bonheur*.

La jouissance n'est pas un état psychologique entre autres, tonalité affective de la psychologie empiriste, mais le frisson même du moi. Nous nous y maintenons toujours au deuxième degré qui, cependant, n'est pas encore celui de la réflexion. Le bonheur où nous nous mouvons déjà par le simple fait de vivre, est, en effet, toujours au-delà de l'être où sont taillées les choses. Il est aboutissement, mais où le souvenir de l'aspiration confère à l'aboutissement le caractère d'accomplissement, qui vaut *mieux* que l'ataraxie. L'exister pur est ataraxie, le bonheur est accomplissement. La jouissance est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement. Elle est acte qui se souvient de sa « puissance ». Elle n'exprime pas, comme le voudrait Heidegger, le mode de mon implantation *ma disposition* dans l'être, le tonus de mon maintien. Elle n'est pas mon maintien dans l'être, mais déjà le dépassement de l'être; l'être lui-même « arrive » à celui qui peut chercher le bonheur, comme une gloire nouvelle au-dessus de la substantialité; l'être lui-même est un contenu qui fait le bonheur ou le malheur de celui qui ne réalise pas seulement sa nature, mais cherche dans l'être un triomphe inconcevable dans l'ordre des substances. Celles-ci sont seulement ce qu'elles sont. L'indépendance du bonheur, se distingue donc de l'indépendance que, pour les philosophes, possède la substance. Comme si, en plus de la plénitude de l'être, l'étant pouvait prétendre à un triomphe nouveau. Et, certes, on peut nous objecter que seule l'imperfection de l'exister dont un étant dispose, rend ce triomphe possible et précieux et qu'il ne coïncide qu'avec la plénitude de l'exister. Mais nous dirons alors que la possibilité étrange d'un être incomplet, est déjà l'ouverture

de l'ordre du bonheur et la rançon de cette promesse d'indépendance, plus haute que la substantialité.

Le bonheur est condition de l'activité, si activité signifie commencement dans la durée, pourtant continue. L'acte suppose, certes, l'être, mais il marque, dans un être anonyme où fin et commencement n'ont pas de sens un commencement et une fin. Or, la jouissance réalise l'indépendance à l'égard de la continuité, au sein de cette continuité : chaque bonheur arrive pour la première fois. La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance.

Platon parle de l'âme qui se régale de vérités¹. Il distingue, dans la pensée raisonnable où se manifeste la souveraineté de l'âme, une relation avec l'objet, qui n'est pas seulement contemplative, mais confirme le Même du pensant, dans sa souveraineté. De la prairie qui se trouve dans la plaine de la vérité « provient précisément la pâture qui, on le sait, convient à ce qu'il y a dans l'âme de plus profond, c'est que de cela se nourrit la nature de ce plumage d'ailes auquel l'âme doit sa légèreté² ». Ce qui permet à l'âme de s'élever à la vérité, est nourri par la vérité. Nous nous opposons dans tout ce livre à l'analogie totale entre vérité et nourriture. Précisément parce que le Désir métaphysique est au-dessus de la vie et qu'on ne peut y parler de satiété. Mais l'image platonicienne décrit, pour la pensée, la relation même qu'accomplira la vie où l'attachement aux contenus qui la remplissent, lui fournit un suprême contenu. La consommation des nourritures est la nourriture de la vie.

3. *Jouissance et indépendance*

Nous avons dit que *vivre de quelque chose*, ne revient pas à puiser de l'énergie vitale quelque part. La vie ne consiste pas à rechercher et à consommer les carburants fournis par

1. *Phèdre*, 246 e.

2. *Phèdre*, 248 b-c.

la respiration et la nourriture, mais, si l'on peut dire, à consommer des nourritures terrestres et célestes. Si elle dépend ainsi de ce qui n'est pas elle, cette dépendance n'est pas sans contre-partie qui, en fin de compte, l'annule. Ce dont nous vivons ne nous asservit pas, nous en jouissons. Le besoin ne saurait s'interpréter comme simple manque, malgré la psychologie qu'en fait Platon, ni comme pure passivité, malgré la morale kantienne. L'être humain se plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins. Le paradoxe du « vivre de quelque chose » ou comme dirait Platon, la folie de ces plaisirs, est précisément, dans une complaisance à l'égard de ce dont la vie dépend. Non pas maîtrise d'une part et dépendance de l'autre, mais maîtrise dans cette dépendance. C'est, peut-être, la définition même de la complaisance et du plaisir. Vivre de..., c'est la dépendance qui vire en souveraineté, en bonheur essentiellement égoïste. Le besoin Vénus vulgaire est aussi, dans un certain sens, enfant de πόρος et de πενία il est la πενία comme source de πόρος, contrairement au désir qui est la πενία du πόρος. Ce qui lui manque, est source de plénitude et de richesse. Dépendance heureuse, le besoin est susceptible de satisfaction comme un vide qui se comble. Du dehors, la physiologie nous apprend que le besoin est un manque. Que l'homme puisse être heureux de ses besoins, indique que le plan physiologique est transcendé dans le besoin humain, que, dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être. Même si, dans la logique formelle, la structure du bonheur indépendance par la dépendance ou moi ou créature humaine ne peut transparaitre, sans contradiction.

Besoin et jouissance ne sauraient être recouverts par des notions d'activité et de passivité, fussent-elles confondues dans la notion de liberté finie. La jouissance, dans la relation avec la nourriture qui est l'*autre* de la vie, est une indépendance *sui generis*, l'indépendance du bonheur. La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur. La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c'est jouir de la vie. Désespérer de la vie n'a de sens que parce que la vie est,

originellement, bonheur. La souffrance est une défaillance du bonheur, et il n'est pas exact de dire que le bonheur est une absence de souffrance. Le bonheur n'est pas fait d'une absence de besoins dont on dénonce la tyrannie et le caractère imposé, mais de la satisfaction de tous les besoins. C'est que la privation du besoin, n'est pas une privation quelconque mais la privation dans un être qui connaît le surplus du bonheur, la privation dans un être comblé. Le bonheur est accomplissement : il est dans une âme satisfaite et non pas dans une âme ayant extirpé ses besoins, âme châtrée. Et parce que la vie est bonheur, elle est personnelle. La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un moi autochtone. L'âme n'est pas, comme chez Platon, ce qui « prend soin de tout ce qui est dépourvu d'âmes¹ », elle habite certes dans ce qui n'est pas elle, mais c'est par cette habitation dans l'« autre » (et non pas logiquement, par opposition à l'autre) que l'âme acquiert son identité.

4. Le besoin et la corporéité

Si la jouissance est le remous même du Même, elle n'est pas ignorance de l'autre, mais son exploitation. L'altérité de cet autre qu'est le monde, est surmontée de par le besoin dont se souvient et s'embrace la jouissance. Le besoin est le premier mouvement du Même; certes, le besoin est aussi une dépendance à l'égard de l'autre, mais c'est une dépendance à travers le temps, dépendance qui n'est pas une trahison instantanée du Même, mais une suspension ou un ajournement de la dépendance et, ainsi, la possibilité, par le travail et l'économie, de briser la pointe même de l'altérité dont dépend le besoin.

1. *Phèdre*, 246 b.

Platon, en dénonçant les plaisirs qui accompagnent la satisfaction des besoins, comme illusoires, a fixé la notion négative du besoin : il serait un *moins*, un manque que comblerait la satisfaction. L'essence du besoin serait visible dans le besoin de se gratter dans la gale, dans la maladie. Faut-il en rester à une philosophie du besoin qui le saisit dans la pauvreté? La pauvreté est l'un des dangers que court la libération de l'homme rompant la condition animale et végétale. L'essentiel du besoin est dans cette rupture, malgré ce risque. Concevoir le besoin comme simple privation, c'est le saisir au sein d'une société désorganisée qui ne lui laisse ni temps, ni conscience. C'est la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend qui constitue l'essence du besoin. Un être s'est détaché du monde dont cependant il se nourrit! La partie de l'être qui s'est détachée du tout où étaient ses racines, dispose de son être et son rapport avec le monde désormais n'est que besoin. Il se libère de tout le poids du monde, des contacts immédiats et incessants. Il est à distance. Cette distance peut se convertir en temps et subordonner un monde à l'être libéré, mais besogneux. Il y a ici une ambiguïté dont le corps est l'articulation même. Le besoin animal est libéré de la dépendance végétale, mais cette libération est dépendance et incertitude. Le besoin d'un fauve est inséparable de la lutte et de la peur. Le monde extérieur dont il s'est libéré lui reste menace. Mais le besoin est aussi le temps du travail : relation avec un autre livrant son altérité. Avoir froid, faim, soif, être nu, chercher abri toutes ces dépendances à l'égard du monde, devenues besoins, arrachent l'être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde, véritable *sujet* capable d'assurer la satisfaction de ses besoins, reconnus comme matériels, c'est-à-dire comme susceptibles de satisfaction. Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre. Mon corps n'est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n'est pas lui; mais une façon

de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre. Le corps est la possession même de soi par laquelle le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette libération. Nous y reviendrons plus loin.

Dès lors, ayant reconnu ses besoins comme besoins matériels, c'est-à-dire comme capable de se satisfaire, le moi peut se tourner vers ce qui ne lui manque pas. Il distingue le matériel du spirituel, s'ouvre au Désir. Le travail requiert cependant déjà le discours et, par conséquent, la hauteur de l'Autre irréductible au Même, la présence d'Autrui. Il n'y a pas de religion naturelle; mais déjà l'égoïsme humain, sort de la pure nature *par le corps humain dressé de bas vers le haut*, engagé dans le sens de la hauteur. *Il n'en est pas l'illusion empirique, mais la production ontologique et l'ineffaçable témoignage.* Le « je peux » procède de cette hauteur.

Notons encore la différence entre besoin et Désir. Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire assimiler l'autre. Dans le Désir, pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi. C'est que le temps que suppose le besoin m'est fourni par le Désir. Le besoin humain repose déjà sur le Désir. Le besoin a ainsi le temps de convertir cet *autre* en *même*, en travaillant. J'existe comme corps, c'est-à-dire comme exhaussé, organe qui pourra saisir et, par conséquent, se placer, dans ce monde dont je dépends, devant des fins techniquement réalisables. Tout n'est donc pas d'ores et déjà accompli, d'ores et déjà fait, pour un corps qui travaille et c'est ainsi qu'être corps, c'est avoir du temps au milieu des faits, être *moi* tout en vivant dans l'*autre*.

Révélation de la distance, révélation ambiguë, car le temps à la fois détruit la sécurité du bonheur instantané et permet de surmonter la fragilité ainsi découverte. Et c'est la relation avec l'Autre qui s'inscrit dans le corps comme son élévation qui rend possible la transformation de la jouissance en conscience et travail.

5. *Affectivité comme ipséité du Moi*

Nous entrevoyons une possibilité de rendre intelligible l'unicité du moi. L'unicité du Moi traduit la séparation. La séparation par excellence est solitude et la jouissance – bonheur ou malheur – sont l'isolement même.

Le moi n'est pas unique comme la Tour Eiffel ou la Joconde. L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général. Le refus du concept n'est pas une résistance qu'oppose à la généralisation le τόδε τι, lequel se trouve sur le même plan que le concept, et par lequel le concept se définit, comme par un terme antithétique. Le refus du concept, ici, n'est pas seulement l'un des aspects de son être, mais tout son contenu – il est intériorité. Ce refus du concept pousse l'être qui le refuse dans la dimension de l'intériorité. Il est chez soi. Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l'absolument autre. Il est solitude par excellence. Le secret du moi garantit la discrétion de la totalité.

Cette structure, logiquement absurde, de l'unicité, cette non-participation au genre, est l'égoïsme même du bonheur. Le bonheur, dans sa relation avec l'« autre » des nourritures, se suffit; il se suffit même à cause de cette relation avec l'Autre – il consiste à satisfaire à ses besoins et non pas à les supprimer. Le bonheur se suffit par le « ne pas se suffire » du besoin. Le manque de la jouissance que dénonçait Platon, ne compromet pas l'instant de la suffisance. L'opposition de l'éphémère et de l'éternel ne livre pas le vrai sens de la suffisance. Celle-ci est la contraction même de l'ego. Elle est une existence *pour soi*, mais non pas, initialement, en vue de son existence, ni comme représentation de soi par soi-même. Elle est pour soi, comme dans l'expression « chacun pour soi », pour soi,

comme est pour soi « ventre affamé qui n'a pas d'oreilles », capable de tuer pour une bouchée de pain; pour soi, comme le rassasié qui ne comprend pas l'affamé et qui l'aborde en philanthrope, comme miséreux, espèce étrangère. La suffisance du *jouir* scande l'égoïsme ou l'ipséité de l'Ego et du Même. La jouissance est un retrait en soi, une involution. Ce que l'on appelle l'état affectif, n'a pas la morne monotonie d'un état, mais est une exaltation vibrante où le soi se lève. Le moi, en effet, n'est pas le *support* de la jouissance. La structure « intentionnelle » est ici toute différente. Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'« enroulement », en tant que mouvement vers soi que se joue la jouissance. Et on comprend maintenant dans quel sens avons-nous pu dire plus haut que le moi est une apologie c'est pour le bonheur constitutif de son égoïsme même que le moi qui parle plaide, quelles que soient les transfigurations que cet égoïsme recevra de la parole.

La rupture de la totalité qui s'accomplit par la jouissance de la solitude ou par la solitude de la jouissance est radicale. Quand la présence critique d'Autrui mettra en question cet égoïsme, elle ne détruira pas sa solitude. La solitude se reconnaîtra dans le souci du *savoir* qui se formule comme un problème d'origine (inconcevable dans une totalité), auquel la notion de causalité ne peut apporter de solution puisqu'il s'agit, précisément, d'un *soi*, d'un être absolument isolé dont la causalité compromettrait l'isolement en le restituant à une série. La notion de création seule sera à la mesure d'une telle question respectant à la fois la nouveauté absolue du moi et son rattachement à un principe, sa remise en question. La solitude du sujet se reconnaîtra aussi dans la bonté à laquelle aboutit l'apologie.

Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur ne

relevant pas de l'ontologie, mais de l'axiologie est l'exaltation de l'*étant* tout court. L'*étant* ne serait donc pas justiciable de la « compréhension de l'être » ou de l'ontologie. On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un « au-dessus de l'être ». L'*étant* est « autonome » par rapport à l'être. Il n'indique pas une participation à l'être mais le bonheur. L'*étant*, par excellence, c'est l'homme.

Le moi identifié avec la raison comme pouvoir de thématization et d'objectivation perd son ipséité même. Se représenter, c'est se vider de sa substance subjective et insensibiliser la jouissance. En imaginant cette anesthésie sans limites, Spinoza fait évanouir la séparation. Mais la joie de cette coïncidence intellectuelle et la liberté de cette obéissance, marquent une ligne de clivage dans l'unité ainsi conquise. La raison rend possible la société humaine, mais une société dont les membres ne seraient que raisons s'évanouirait comme société. De quoi un être entièrement raisonnable pourrait-il parler à un autre être entièrement raisonnable? Raison n'a pas de pluriel, comment se distingueraient les nombreuses raisons? Comment le règne de fins kantien serait-il possible si les êtres raisonnables qui le composent n'avaient pas conservé comme principe d'individuation, leur exigence de bonheur, miraculeusement rescapé du naufrage de la nature sensible? Le moi chez Kant se retrouve dans ce besoin de bonheur.

Etre moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur. Pour le moi être ne signifie ni s'opposer, ni se représenter quelque chose, ni se servir de quelque chose, ni aspirer à quelque chose, mais en jouir.

6. Le moi de la jouissance n'est ni biologique ni sociologique

L'individuation par le bonheur, individue un « concept » dont la compréhension et l'extension coïncident. L'indivi-

duction du concept par identification de soi, constitue le contenu de ce concept. La notion de personne séparée que nous avons approchée dans la description de la jouissance et qui se pose dans l'indépendance du bonheur – se distingue de la notion de personne telle que la forge la philosophie de la vie ou de la race. Dans l'exaltation de la vie biologique la personne surgit comme produit de l'espèce ou de la vie impersonnelle qui recourt à l'individu pour assurer son triomphe impersonnel¹. L'unicité du moi, son statut d'individu sans concept, disparaîtrait dans cette *participation* à ce qui le dépasse.

Le pathétique du libéralisme que par un côté nous rejoignons, consiste à promouvoir une personne en tant qu'elle ne représente rien d'autre, c'est-à-dire est précisément un soi. Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre. Si elle était entièrement visible du dehors, si le point de vue extérieur s'ouvrait sur la réalité ultime de la multiplicité, celle-ci formerait une totalité à laquelle les individus participeraient. Le lien entre les personnes n'aurait pas préservé la multiplicité de l'addition. Pour maintenir la multiplicité, il faut que la relation allant de moi à Autrui – attitude d'une personne à l'égard d'une autre – soit plus forte que la signification formelle de la conjonction où toute relation risque de se dégrader. Cette plus grande force s'affirme concrètement dans le fait que le rapport allant de Moi à l'Autre ne se laisse pas

1. Cf. par exemple Kurt Schilling – « Einführung in die Staats – und Rechtsphilosophie », in *Rechtswissenschaftliche Grundrisse*, herausgegeben von Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag Berlin 1939. Individualité et socialité seraient d'après ce livre, typique de la philosophie raciste, événements de la vie qui précèdent les individus et les créent pour mieux s'adapter, pour pouvoir vivre. Le concept du bonheur avec ce qu'il évoque d'individuel, manque dans cette philosophie. La misère – *Not* – c'est ce qui menace la vie. L'État n'est qu'une organisation de cette multiplicité pour rendre la vie possible. La personne reste jusqu'au bout – même comme personne du chef – au service de la vie et de la création de la vie. Le principe propre de la personnalité n'est jamais fin.

englober dans un réseau de relations visible à un tiers. Si ce lien de Moi à l'Autre se laissait entièrement saisir du dehors il supprimerait dans le regard qui l'embrasserait la multiplicité même, liée de ce lien. Les individus apparaîtraient comme participant à la totalité : autrui se ramènerait à un deuxième exemplaire du moi tous les deux englobés par le même concept. Le pluralisme n'est pas une multiplicité numérique. Pour que se réalise un pluralisme en soi que la logique formelle ne saurait refléter, il faut que se produise en profondeur le mouvement de moi à l'autre, une attitude d'un moi à l'égard d'Autrui (attitude déjà *qualifiée* comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement etc. ...) qui ne serait pas une espèce de la relation en général; ce qui signifie que le mouvement de moi à l'autre ne saurait s'offrir comme thème à un regard objectif libéré de cet affrontement de l'Autre, à une réflexion. Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, mais que *j'affronte* à partir de mon égoïsme. L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se *révèle*, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. La sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplie avant d'être réfléchie : l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité, mais elle ne saurait frapper un moi insexué. Autrui comme maître peut nous servir aussi d'exemple d'une altérité qui n'est pas seulement par *rapport* à moi, qui appartenant à l'essence de l'Autre, n'est cependant visible qu'à partir d'un moi.

B. JOUISSANCE ET REPRÉSENTATION

Ce dont nous vivons et jouissons ne se confond pas avec cette vie même. Je mange du pain, j'écoute la musique, je suis le cours de mes idées. Si je vis ma vie, la vie que je vis et le fait de la vivre demeurent cependant distincts. Même s'il est vrai que cette vie elle-même devient continuellement et essentiellement son propre contenu.

Peut-on préciser ce rapport? La jouissance comme façon dont la vie se rapporte à ses contenus, n'est-elle pas une forme de l'intentionnalité prise au sens husserlien de ce terme, dans une acception très large, comme fait universel de l'existence humaine? Tout moment de la vie (consciente et même inconsciente, telle que la conscience la devine), est en relation avec un *autre* que ce moment même. On connaît le rythme selon lequel cette thèse s'expose : toute perception est perception du perçu, toute idée idée d'un idéatum, tout désir, désir d'un désiré, toute émotion, émotion d'un émouvant; mais toute obscure pensée de notre être, s'oriente, elle aussi, vers *quelque chose*. Tout présent dans sa nudité temporelle, tend vers l'avenir et retourne sur le passé ou reprend ce passé est prospection et rétrospection. Cependant, dès la première exposition de l'intentionnalité, comme d'une thèse philosophique, apparaissait le privilège de la représentation. La thèse selon laquelle toute intentionnalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl. Quel est le rapport entre l'intentionnalité théorique de l'acte objectivant; comme Husserl l'appelle, et la jouissance?

1. Représentation et constitution

Pour y répondre, nous essaierons de suivre le mouvement propre de l'intentionnalité objectivante.

Cette intentionnalité est un moment nécessaire de l'évé-

nement de la séparation en soi, que nous décrivons dans cette section et qui s'articule à partir de la jouissance dans la demeure et dans la possession¹. La possibilité de se représenter et la tentation d'idéalisme qui en découle, bénéficient déjà, certes, de la relation métaphysique et du rapport avec l'absolument Autre, mais attestent la séparation au sein de cette transcendance même (sans cependant se réduire à un écho de la transcendance). Nous allons d'abord la décrire en la détachant de ses sources. Prise en elle-même, en quelque manière déracinée la représentation semble s'orienter dans un sens opposé à celui de la jouissance et nous permettra de montrer, par opposition, le dessin « intentionnel » de la jouissance et de la sensibilité (bien que la représentation en soit en réalité tissée et qu'elle en répète l'événement qui est séparation).

La thèse husserlienne sur le primat de l'acte objectivant où l'on a vu l'attachement excessif de Husserl à la conscience théorétique et qui a servi de prétexte à tous ceux qui accusaient Husserl d'intellectualisme comme si c'était une accusation! conduit à la philosophie transcendantale, à l'affirmation si surprenante après les thèmes réalistes que semblait aborder l'idée de l'intentionnalité que l'objet de la conscience, distinct de la conscience, est, quasiment un produit de la conscience comme « sens » prêté par elle, comme résultat de la *Sinngebung*. L'objet de la représentation se distingue de l'acte de la représentation c'est là l'affirmation fondamentale et la plus féconde de la phénoménologie husserlienne à laquelle on s'empresse de donner une portée réaliste. Mais la théorie des images mentales, la confusion entre l'acte et l'objet de la conscience qu'elle dénonce repose-t-elle uniquement sur une fausse description de la conscience, inspirée par les préjugés d'un atomisme psychologique? Dans un certain sens, l'objet de la représentation est bel et bien intérieur à la pensée : il tombe malgré son indépendance, sous le pouvoir de la pensée. Ce n'est pas à l'ambiguïté berke-

1. Voir plus loin, pp. 162 et ss.

leyenne du sentant et du senti au sein de la sensation que nous faisons allusion et nous ne limitons pas notre réflexion aux objets dits sensibles. Il s'agit au contraire de ce qui d'après la terminologie cartésienne devient idée claire et distincte. Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui. Dans la clarté l'être extérieur se présente comme l'œuvre de la pensée qui le reçoit. L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d'une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé, où s'évanouit dans l'objet sa résistance d'être extérieur. Cette maîtrise est totale et comme créatrice; elle s'accomplit comme une donation de sens : l'objet de la représentation se réduit à des noèmes. L'intelligible, c'est précisément ce qui se réduit entièrement aux noèmes et dont tous les rapports avec l'intelligence se réduisent à ceux qu'instaure la lumière. Dans l'intelligibilité de la représentation s'efface la distinction entre moi et l'objet entre intérieur et extérieur. L'idée claire et distincte de Descartes se manifeste comme vraie et entièrement immanente à la pensée : entièrement présente sans rien de clandestin et dont la nouveauté même est sans mystère. Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes : une exteriorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être, c'est-à-dire totalement présente sans que, en droit, rien heurte la pensée, sans que jamais la pensée se sente indiscrete. La clarté est la disparition de ce qui pourrait heurter. L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi.

La représentation occupe ainsi, dans l'œuvre de l'intentionnalité, la place d'un événement privilégié. La relation intentionnelle de la représentation, se distingue de toute relation causalité mécanique ou rapport analytique ou

synthétique du formalisme logique, de toute autre intentionnalité que représentative – en ceci : le Même y est en relation avec l'Autre, mais de telle manière, que l'Autre n'y détermine pas le Même, que c'est toujours le Même qui détermine l'Autre. Certes, la représentation est siège de vérité : le mouvement propre de la vérité consiste en ce que l'objet qui se présente au pensant, détermine le pensant. Mais il le détermine sans le toucher, sans peser sur lui; de telle sorte que le pensant qui se plie au pensé, s'y plie de « bonne grâce », comme si l'objet, jusque dans les surprises qu'il réserve à la connaissance, avait été anticipé par le sujet.

Alors que toute activité, d'une façon ou d'une autre s'éclaire par une représentation, s'avance donc ainsi sur un terrain déjà familier – la représentation est un mouvement partant du Même sans qu'aucun éclairer le précède. « L'âme est quelque chose de divinatoire¹ » selon l'expression de Platon. Il y a une liberté absolue, créatrice, antérieure à l'aventureuse entreprise de la main² qui se risque vers le but qu'elle cherche, car, pour elle, au moins la vision de ce but s'est frayé un passage, s'est déjà projetée. La représentation c'est ce projet lui-même, comme inventant le but qui aux actes, encore tâtonnants, s'offrira comme conquis à priori. L'« acte » de la représentation ne découvre, à proprement parler, rien devant lui.

La représentation est spontanéité pure, quoique en deçà de toute activité. De sorte que l'extériorité de l'objet représenté, apparaît à la réflexion comme le sens que le sujet représentant prête à un objet, réductible lui-même à une œuvre de pensée.

Certes, le moi qui pense la somme des angles d'un triangle est aussi déterminé par cet objet. Il est précisément celui qui pense cette somme et non pas celui qui pense le poids atomique. Il est déterminé par le fait d'avoir passé par la pensée de la somme des angles qu'il s'en souviene

1. *Phèdre*, 242 c.

2. Cf. plus loin, p. 180.

ou qu'il l'ait oublié. C'est ce qui apparaîtra à l'historien pour qui le moi se représentant, est déjà un représenté. Au moment même de la représentation, le moi n'est pas *marqué* par le passé, mais *l'utilise* comme un élément représenté et objectif. Illusion? Ignorance de ses propres implications? La représentation est la force d'une telle illusion et de tels oublis. La représentation est pur présent. La position d'un pur présent sans attache, même tangentiel avec le temps est la merveille de la représentation. Vide du temps qui s'interprète comme éternité. Et certes le moi qui conduit ses pensées *devient* (ou plus exactement vieillit) dans le temps où s'étalent ses pensées successives à travers lesquelles il pense dans le présent. Mais ce devenir dans le temps n'apparaît pas sur le plan de la représentation : la représentation ne comporte aucune passivité. Le Même se rapportant à l'Autre, refuse ce qui est extérieur à son propre instant, à sa propre identité, pour retrouver dans cet instant qui ne se doit à rien pure gratuité tout ce qui avait été refusé, comme « sens prêté », comme noème. Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité, précisément convertible en noèmes. Tel est le mouvement de l'ἐποχή husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation. Sa possibilité même définit la représentation.

Le fait que dans la représentation, le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui, justifie la conception kantienne de l'unité de l'aperception transcendantale demeurant forme vide au sein de son œuvre synthétique. Loin de nous la pensée de partir de la représentation comme d'une condition non-conditionnée! La représentation est *liée* à une « intentionnalité » tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse. Et son œuvre merveilleuse de constitution est surtout possible dans la réflexion. C'est que nous avons analysé la représentation « déracinée ». La façon dont la représentation est liée à une intentionnalité « tout autre », est différente de celle dont l'objet est lié au sujet ou le sujet à l'histoire.

La liberté totale du Même dans la représentation, a une condition positive dans l'Autre qui n'est pas un représenté, mais Autrui. Retenons pour le moment, que la structure de la représentation comme détermination non réciproque de l'Autre par le Même, est précisément le fait pour le Même d'être présent et, pour l'Autre, d'être présent au Même. Nous l'appelons le Même parce que dans la représentation, le moi perd précisément son opposition à son objet; elle s'efface pour faire ressortir l'identité du moi malgré la multiplicité de ses objets, c'est-à-dire précisément le caractère inaltérable du moi. Rester le même, c'est se représenter. Le « je pense » est la pulsation de la pensée raisonnable. L'identité du Même inaltéré et inaltérable dans ses rapports avec l'Autre, c'est bien le moi de la représentation. Le sujet qui pense par la représentation est un sujet qui écoute sa pensée : la pensée se pense dans un élément analogue au son et non pas à la lumière. Sa propre spontanéité est comme une surprise pour le sujet, comme si le moi surprenait ce qui se faisait en dépit de sa pleine maîtrise de moi. Cette *génialité* est la structure même de la représentation; retour dans la pensée présente au passé de la pensée, assumption de ce passé dans le présent; dépassement de ce passé et de ce présent, comme dans le souvenir platonicien où le sujet se hisse à l'éternel. Le moi particulier se confond avec le Même, coïncide avec le « démon » qui lui parle dans la pensée et qui est la pensée universelle. Le moi de la représentation est le passage naturel du particulier à l'universel. La pensée universelle est une pensée à la première personne. C'est pourquoi la constitution qui, pour l'idéalisme, refait l'univers à partir du sujet n'est pas la liberté d'un moi qui survit à cette constitution demeurant libre et comme au-dessus des lois qu'il aura constituées. Le moi qui constitue se dissout dans l'œuvre qu'il comprend et entre dans l'éternel. La création idéaliste, c'est la représentation.

Mais cela n'est vrai que du moi de la représentation détaché des conditions où il prend sa naissance latente. Et la jouissance, détachée elle aussi, des conditions concrètes,

présente une structure totalement différente. Nous le montrerons à l'instant. Notons pour le moment la corrélation essentielle entre intelligibilité et représentation. Etre intelligible c'est être représenté et, par là même, être a priori. Réduire une réalité à son contenu pensé, c'est la réduire au Même. La pensée pensante est le lieu où s'accordent, sans contradiction, une identité totale et une réalité qui devait la nier. La réalité la plus pesante, envisagée comme objet d'une pensée, s'engendre dans la spontanéité gratuite d'une pensée qui la pense. Toute antériorité du donné se réduit à l'instantanéité de la pensée et, simultanée avec elle, surgit dans le présent. Par là, elle prend un sens. Représenter, ce n'est pas seulement rendre « à nouveau » présent, c'est ramener au présent même une perception actuelle qui s'écoule. Représenter, ce n'est pas ramener un fait passé à une image actuelle, mais ramener à l'instantanéité d'une pensée tout ce qui semble indépendant d'elle. C'est en cela que la représentation est constituante. La valeur de la méthode transcendantale et sa part de vérité éternelle reposent sur la possibilité universelle de réduction du représenté à son sens, de l'étant au noème, sur la possibilité la plus étonnante de réduire au noème l'être même de l'étant.

2. *Jouissance et nourriture*

L'intentionnalité de la jouissance peut se décrire par opposition à l'intentionnalité de la représentation. Elle consiste à tenir à l'extériorité que suspend la méthode transcendantale incluse dans la représentation. Tenir à l'extériorité n'équivaut pas simplement à affirmer le monde – mais à s'y poser corporellement. Le corps est l'élévation, mais aussi tout le poids de la position. Le corps nu et indigent, identifie le *centre* du monde qu'il perçoit, mais *conditionné* par sa propre représentation du monde, il est par là, comme arraché au centre d'où il partait – telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher. Le corps indigent et nu n'est pas une chose entre choses et que je

« constitue » ou que je vois en Dieu en relation avec une pensée; ni instrument d'une pensée gestuelle dont la théorie marquerait simplement une limite. Le corps nu et indigent est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en vie qui est supportée par ces représentations et qui *en vit*; son indigence ses besoins affirment « l'extériorité » comme non-constituée, avant toute affirmation.

Douter que la forme qui se profile à l'horizon ou dans l'obscurité, existe, imposer à un bout de fer qui se présente, telle forme pour en faire un couteau, vaincre un obstacle, ou faire disparaître un ennemi : douter, travailler, détruire, tuer, ces actes négateurs assument l'extériorité objective au lieu de la constituer. Assumer l'extériorité, c'est entrer avec elle dans une relation où le Même détermine l'autre, tout en étant déterminé par lui. Mais la façon dont il en est déterminé, ne nous ramène pas simplement à la réciprocité désignée par la troisième catégorie kantienne de la relation. La façon dont le Même est déterminé par l'autre et qui dessine le plan où se situent les actes négateurs eux-mêmes, est précisément la *façon* désignée plus haut par « vivre de... » Elle s'accomplit par le corps dont l'essence est d'*accomplir* ma position sur terre, c'est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d'ores et déjà, supportée par l'image même que je vois. Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s'apercevait qu'il descend du tableau qu'il est en train de peindre.

La représentation consiste dans la possibilité de rendre compte de l'objet, comme s'il était constitué par une pensée, comme s'il était noème. Et cela ramène le monde à l'instant inconditionné de la pensée. Le processus de la constitution qui se joue partout où il y a représentation, se renverse dans le « vivre de ... ». Ce dont je vis, n'est pas dans ma vie comme le représenté qui est intérieur à la représentation dans l'éternité du Même ou dans le présent

inconditionné de la cogitation. Si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant. Ce débordement de sens peut être fixé par le terme alimentation. Le surplus de sens n'est pas un sens à son tour, simplement pensé comme condition ce qui ramènerait l'aliment à un corrélatif représenté. L'aliment conditionne la pensée même qui le penserait comme condition. Non pas que ce conditionnement se constate seulement après coup : l'originalité de la situation tient à ce que le conditionnement se produit au sein du rapport de représentant à représenté, de constituant à constitué rapport que, de prime abord, on trouve dans tout fait de conscience. Manger, par exemple, ne se réduit certes pas à la chimie de l'alimentation. Mais manger ne se réduit pas davantage à l'ensemble de sensations gustatives, olfactives, kinésiques et autres qui constitueraient la conscience du manger. Cette morsure sur les choses que, par excellence, comporte l'acte de manger mesure le surplus de cette réalité de l'aliment sur toute réalité représentée, surplus qui n'est pas quantitatif, mais qui est la façon dont le moi, commencement absolu, se trouve suspendu au non-moi. La corporéité de l'être vivant et son indigence de corps nu et affamé, est l'accomplissement de ces structures (décrites en termes abstraits comme affirmation de l'extériorité qui n'est cependant pas une affirmation théorique) et comme une position sur terre qui n'est pas la position d'une masse sur l'autre. Certes dans la satisfaction du besoin, l'étrangeté du monde qui me fonde perd son altérité : dans la satiété, le réel sur lequel je mordais, s'assimile, les forces qui étaient dans l'autre deviennent *mes* forces, deviennent moi (et toute satisfaction de besoin est par quelque côté nourriture). Par le travail et la possession l'altérité des nourritures entre dans le Même. Toujours est-il que la relation ici est foncièrement distincte de la génialité de la représentation dont nous avons parlé plus haut. Ici, la relation se renverse

comme si la pensée constituante se piquait à son jeu, dans son jeu libre, comme si la liberté en tant que commencement présent absolu, se trouvait une condition dans son propre produit, comme si ce produit ne recevait pas son sens d'une conscience qui prête un sens à l'être. Le corps est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de « prêter le sens » à toute chose. Il vit en tant que cette contestation. Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de sa liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et « milieu ». L'intentionnalité visant l'extérieur, change de sens dans sa visée même en devenant intérieure à l'extériorité qu'elle constitue, vient, en quelque façon, du point où elle va, se reconnaissant passée dans son futur, vit de ce qu'elle pense.

Si l'intentionnalité du « vivre de... » qu'est proprement la jouissance, n'est pas constituante, ce n'est donc pas qu'un contenu insaisissable, inconcevable, inconvertible en sens de pensée, irréductible au présent et par conséquent irréprésentable, compromettrait l'universalité de la représentation et de la méthode transcendantale. C'est le mouvement même de la constitution qui s'invertit. Ce n'est pas la rencontre de l'irrationnel qui arrête le jeu de la constitution, le jeu change de sens. Le corps indigent et nu, est ce changement de sens même. C'est là la profonde intuition de Descartes, lorsqu'il refuse aux données sensibles le rang d'idées claires et distinctes, les rapporte au corps et les range dans l'utile. C'est là sa supériorité sur la phénoménologie husserlienne qui ne met aucune limite à la noématisation. Un mouvement radicalement différent de la pensée se manifeste quand la constitution par la pensée se trouve une condition dans ce qu'elle a librement accueilli ou refusé, quand le représenté vire en passé qui n'aurait pas traversé le *présent* de la représentation, comme un passé absolu ne recevant pas son sens de la mémoire.

Le monde dont je vis ne se constitue pas simplement au deuxième degré après que la représentation aura tendu

devant nous une toile de fond d'une réalité simplement donnée et que, des intentions « axiologiques » aient prêté à ce monde une valeur qui le rende apte à l'habitation. Le « revirement » du constitué en condition s'accomplit dès que j'ouvre les yeux : je n'ouvre les yeux qu'en jouissant déjà du spectacle. L'objectivation partant en quelque façon du centre de l'être pensant, manifeste dès son contact avec la terre une excentricité. Ce que le sujet contient comme représenté, est aussi ce qui supporte et nourrit son activité de sujet. Le représenté, le présent est *fait*, déjà du passé.

3. *L'élément et les choses, les ustensiles*

Mais par quoi le monde de la jouissance résiste-t-il à une description qui tendrait à le présenter comme corrélatif de la représentation? Ce renversement universellement possible, et dont se repaît l'idéalisme philosophique, du vécu en du connu, échouerait-il pour la jouissance? En quoi le séjour de l'homme dans le monde dont il jouit reste-t-il irréductible et antérieur à la connaissance de ce monde? Pourquoi énoncer l'intériorité de l'homme au monde qui le conditionne qui le soutient et le contient? Cela ne revient-il pas à affirmer l'extériorité des choses par rapport à l'homme?

Pour y répondre, il faut analyser de plus près la façon dont nous viennent les choses dont nous jouissons. La jouissance ne les atteint précisément pas en tant que choses. Les choses viennent à la représentation à partir d'un arrière-fond dont elles émergent et vers lequel elles retournent dans la jouissance que nous pouvons en avoir.

Les choses, dans la jouissance, ne s'abîment pas dans la finalité technique qui les organise en système. Elles se dessinent dans un milieu où on les prend. Elles se trouvent dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route. Milieu qui reste essentiel aux choses, même quand elles se réfèrent à la *propriété*, dont nous montrerons plus

loin le dessin et qui constitue les choses comme choses. Ce milieu ne se réduit pas à un système de références opérationnelles et n'équivaut pas à la totalité de ce système, ni à une totalité où le regard ou la main auraient la possibilité de choisir, virtualité de choses que le choix chaque fois actualiserait. Le milieu a une épaisseur propre. Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles*; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à « personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental.

Le navigateur qui utilise la mer et le vent domine ces éléments, mais ne les transforme pas pour autant en choses. Ils conservent l'indétermination des éléments malgré la précision des lois qui les régissent, que l'on peut connaître et enseigner. L'élément n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme. Ou plutôt il n'a qu'un côté : la surface de la mer et du champ, la pointe du vent, le milieu sur lequel cette face se dessine ne se compose pas de choses. Il se déploie dans sa propre dimension la profondeur, inconvertible en largeur et en longueur où s'étend la face de l'élément. La chose, certes, elle non plus, ne s'offre que par une face unique; mais nous pouvons en faire le tour, et l'envers en vaut l'endroit. Tous les points de vue se valent. La profondeur de l'élément le prolonge et le perd dans la terre et dans le ciel « Rien ne finit, rien ne commence. »

A vrai dire, l'élément n'a pas de face du tout. On ne l'aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne. A l'élément, je suis toujours intérieur. L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extra-territorialité. Il prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié : un champ par moi cultivé, la mer où je pêche et où j'amarre mes bateaux, la forêt où je coupe du bois et tous ces actes,

tout ce travail se réfèrent au domicile. L'homme plonge dans l'élémental à partir du domicile, appropriation première dont nous parlerons plus loin. Il est *intérieur* à ce qu'il possède, de sorte que nous pourrions dire que le domicile, condition de toute propriété, rend la vie intérieure possible. Le moi est de la sorte chez soi. Par la maison notre relation avec l'espace comme distance et comme étendue se substitue au simple « baigner dans l'élément ». Mais la relation adéquate avec l'élément est précisément le fait de se baigner. L'intériorité de l'immersion ne se convertit pas en extériorité. La qualité pure de l'élément ne s'accroche pas à une substance qui la supporterait. Baigner dans l'élément, c'est être dans un monde à l'envers et, ici, l'envers ne vaut pas l'endroit. La chose s'offre à nous par sa face, comme une sollicitation venant de sa substantialité, d'une solidité (déjà suspendue par la possession). Nous pouvons certes nous représenter le liquide ou le gazeux, comme une multiplicité de solides, mais nous faisons alors abstraction de notre présence au sein de l'élément. Le liquide manifeste sa liquidité, ses qualités sans support, ses adjectifs sans substantif, à l'immersion du baigneur. L'élément nous offre comme l'envers de la réalité, sans origine dans un être, bien que s'offrant dans la familiarité de la jouissance comme si nous nous tenions dans les entrailles de l'être. Aussi pouvons-nous dire que l'élément vient vers nous de nulle part. La face qu'il nous offre ne détermine pas un objet, demeure entièrement anonyme. C'est du vent, de la terre, de la mer, du ciel, de l'air. L'indétermination ici qu'équivaut pas à l'infini dépassant les limites. Il précède la distinction du fini et de l'infini. Il ne s'agit pas d'un *quelque chose*, d'un étant se manifestant comme réfractaire à la détermination qualitative. La qualité se manifeste dans l'élément comme ne déterminant rien.

Aussi la pensée ne fixe-t-elle pas l'élément comme un objet. Il se tient, pure qualité, en dehors de la distinction du fini et de l'infini. La question de savoir quelle est l'« autre face » de ce qui nous en offre une, ne surgit pas

dans la relation entretenue avec l'élément. Le ciel, la terre, la mer, le vent se suffisent. L'élément bouche en quelque façon l'infini par rapport auquel il aurait fallu le penser et par rapport auquel le situe, en fait, la pensée scientifique qui a reçu d'ailleurs l'idée de l'infini. L'élément nous sépare de l'infini.

Tout objet se propose à la jouissance catégorie universelle de l'empirie même si je me saisis d'un objet-ustensile, si je le manie comme *Zeug*. Le maniement et l'utilisation d'outils, le recours à tout l'attirail instrumental d'une vie qu'il serve à fabriquer d'autres outils ou à rendre accessibles les choses, s'achève en jouissance. En tant que matériel ou attirail, les objets d'usage courant se subordonnent à la jouissance le briquet à la cigarette qu'on fume, la fourchette à la nourriture, la coupe aux lèvres. Les choses se réfèrent à ma jouissance. C'est une constatation la plus banale qui soit et que les analyses de la *Zeughaftigkeit* n'arrivent plus à effacer. La possession elle-même et toutes les relations avec les notions abstraites s'invertissent en jouissance. Le chevalier avare de Pouchkine jouit de posséder la possession du monde.

Relation ultime avec la plénitude substantielle de l'être, avec sa matérialité la jouissance embrasse toutes les relations avec les choses. La structure du *Zeug* en tant que *Zeug* et le système de références où il se place, se manifestent certes irréductibles à la vision dans le maniement soucieux, mais n'enserrent pas la substantialité des objets, toujours en sus. D'ailleurs le meuble, la maison, l'aliment, le vêtement ne sont pas *Zeuge* au sens propre du terme : le vêtement sert à protéger le corps ou à le parer, la maison à l'abriter, l'aliment à le restaurer. Mais on en jouit ou on en souffre, ce sont des fins. Les outils eux-mêmes qui sont-en-vue-de... deviennent objets de jouissance. La jouissance d'une chose fût-elle outil ne consiste pas seulement à rapporter cette chose à l'usage pour lequel elle est fabriquée la plume à l'écriture, le marteau au clou à enfoncer, mais aussi à peiner ou à se réjouir de cet exercice. Les choses qui ne sont pas outils le bout de pain, le feu de

cheminée, la cigarette s'offrent à la jouissance. Mais cette jouissance accompagne toute utilisation des choses, même lorsqu'il s'agit d'une entreprise complexe et que seule la fin d'un travail absorbe la recherche. L'utilisation d'une chose en vue de..., cette référence au tout, reste au rang de ses attributs. On peut aimer son métier, jouir de ces gestes matériels et des choses qui permettent de les accomplir. On peut transformer en sport la malédiction du travail. L'activité n'emprunte pas son sens et sa valeur à un but ultime et unique, et comme si le monde formait un système de références utiles dont le terme concerne notre existence même. Le monde répond à un ensemble de finalités autonomes qui s'ignorent. Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien d'autre, en pure dépense – voilà l'humain. Amoncellement non systématique d'occupations et de goûts, à égale distance du système de la raison où la rencontre d'Autrui ouvre l'infini du système de l'instinct, antérieur à l'être séparé, antérieur à l'être véritablement né, séparé de sa cause, nature.

Dira-t-on que cet amoncellement a pour condition l'aperception de l'utilité, réductible au souci pour l'existence? Mais le souci de nourritures ne se rattache pas à un souci pour l'existence. L'inversion des instincts de nutrition qui ont perdu leur finalité biologique, marque le désintéressement même de l'homme. La suspension ou l'absence de la finalité dernière a une face positive, la joie désintéressée du jeu. Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct; vivre de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie. Insouciance à l'endroit de l'existence qui a un sens positif. Elle consiste à mordre à pleines dents aux nourritures du monde, à agréer le monde comme richesses, à faire éclater son essence élémentale. Dans la jouissance les choses retournent à leurs qualités élémentales. La jouissance, la sensibilité dont elle développe l'essence, se produit précisément comme une possibilité d'être en ignorant le prolongement de la faim jusqu'au souci de la conservation. Là

réside la vérité permanente des morales hédonistes : ne pas chercher, derrière la satisfaction du besoin un ordre par rapport auquel la satisfaction acquerrait seulement une valeur, prendre pour terme la satisfaction qui est le sens même du plaisir. Le besoin de nourriture n'a pas pour but l'existence, mais la nourriture. La biologie enseigne le prolongement de la nourriture jusqu'à l'existence le besoin est naïf. Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïste sans référence à autrui je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas « quant à moi » – mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer sans oreilles comme ventre affamé.

Le monde comme ensemble d'ustensiles formant système et suspendu au souci d'une existence angoissée de son être, interprété comme une onto-logie, atteste le travail, l'habitation, la maison et l'économie; mais de plus, une organisation particulière du travail telle, que les « nourritures » y prennent la valeur de carburant dans la machinerie économique. Il est curieux de constater que Heidegger ne prend pas en considération la relation de jouissance. L'ustensile a entièrement masqué l'usage et l'aboutissement au terme la satisfaction. Le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim. La nourriture ne peut s'interpréter comme ustensile que dans un monde d'exploitation.

4. *La sensibilité*

Mais poser l'élément comme une qualité sans substance, ne revient pas à admettre l'existence d'une « pensée » mutilée ou encore balbutiante, corrélative de tels phénomènes. Etre-dans-l'élément, dégage, certes, l'être de la participation aveugle et sourde à un tout, mais diffère d'une pensée qui se dirige vers le dehors. Ici au contraire, le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie. Mouvement incessant d'afflux sans répit, contact global sans fissure et sans vide d'où pourrait repartir le mouvement réfléchi d'une pensée. Etre

dedans, être à l'intérieur de... La situation ne se réduit pas à une représentation, ni même à une représentation balbutiante. Il s'agit de la sensibilité qui est la *façon* de la jouissance. C'est quand on interprète la sensibilité comme représentation et pensée mutilée qu'on est obligé d'invoquer la finitude de notre pensée pour rendre compte de ces pensées « obscures ». La sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi. On ne connaît pas, on vit les qualités sensibles : le vert de ces feuilles, le rouge de ce couchant. Les objets me *contentent* dans leur finitude, sans m'apparaître sur un fond d'infini. Le fini sans l'infini, n'est possible que comme contentement. Le fini comme contentement est la sensibilité. La sensibilité ne constitue pas le monde, parce que le monde dit sensible n'a pas pour fonction de constituer une représentation, mais constitue le contentement même de l'existence, parce que son insuffisance rationnelle ne ressort même pas dans la jouissance qu'il me procure. Sentir, c'est être dedans, sans que le caractère conditionné et par conséquent, en soi inconsistant de cette ambiance qui inquiète la pensée rationnelle soit en aucune façon enveloppé dans la sensation. La sensibilité essentiellement naïve se suffit dans un monde insuffisant pour la pensée. Les objets du monde qui, pour la pensée se tiennent dans le vide, s'étalent pour la sensibilité ou pour la vie sur un horizon qui cache entièrement ce vide. La sensibilité touche l'envers, sans s'interroger sur l'endroit ce qui se produit précisément dans le contentement.

La profondeur de la philosophie cartésienne du sensible, avons-nous dit, consiste à affirmer le caractère irrationnel de la sensation, à jamais idée sans clarté ni distinction, relevant de l'ordre de l'utile et non pas du vrai. La force de la philosophie kantienne du sensible consiste également à séparer sensibilité et entendement, à affirmer, ne fût-ce que négativement, l'indépendance de la « matière » de la connaissance par rapport à la puissance synthétique de la

représentation. En postulant les choses en soi pour éviter l'absurdité d'apparitions sans qu'il y ait rien qui apparaisse, Kant, certes, dépasse la phénoménologie du sensible, mais du moins reconnaît-il, par là, que le sensible est, par lui-même, une apparition sans qu'il y ait rien qui apparaisse.

La sensibilité met en rapport avec une pure qualité sans support, avec l'élément. La sensibilité est jouissance. L'être sensible, le corps, concrétise cette *façon d'être*, qui consiste à trouver une condition en ce qui, par ailleurs, peut apparaître comme objet de pensée, comme simplement constitué.

La sensibilité se décrit donc, non pas comme un moment de la représentation, mais comme le fait de la jouissance. Son intention, s'il est permis de recourir à ce terme, ne va pas dans le sens de la représentation. Il ne suffit pas de dire que la sensation manque de clarté et de distinction, comme si elle se situait sur le plan de la représentation. La sensibilité n'est pas une connaissance théorique inférieure, liée fût-ce intimement, à des états affectifs : dans sa *gnose* même la sensibilité est jouissance, elle se satisfait du donné, elle se contente. La « connaissance » sensible n'a pas à surmonter la régression à l'infini, vertige de l'intelligence; elle ne l'éprouve même pas. Elle se trouve immédiatement au terme, elle achève, elle finit sans se référer à l'infini. La finition sans référence à l'infini, finition sans limitation, c'est la relation avec la fin comme but. La donnée sensible dont se nourrit la sensibilité vient donc toujours combler un besoin, répond à une tendance. Non pas qu'au commencement il y eut la faim; la simultanéité de la faim et de la nourriture constitue la condition paradisiaque initiale de la jouissance, de sorte que la théorie platonicienne des plaisirs négatifs ne s'en tient qu'au dessin formel de la jouissance et méconnaît l'originalité d'une structure qui ne transparait pas dans le formel, mais tisse concrètement le vivre de ... Une existence qui à cette façon, est corps à la fois séparé de sa fin (c'est-à-dire besoin) mais déjà allant vers cette fin sans avoir à

connaître des moyens nécessaires à l'obtention de cette fin, une action déclenchée par la fin, accomplie sans connaissance de moyens c'est-à-dire sans outils. La finalité pure, irréductible à un résultat, ne se produit que par l'action corporelle ignorant le mécanisme de sa physiologie. Mais le corps n'est pas seulement ce qui baigne dans l'élément, mais ce qui *demeure*; c'est-à-dire habite et possède. Dans la sensibilité même et indépendamment de toute pensée, s'annonce une insécurité qui remet en question cette ancienneté quasi-éternelle de l'élément qui l'inquiétera comme l'*autre* et qu'elle s'appropriera en se recueillant dans une demeure.

La jouissance semble toucher à un « autre », dans la mesure où un avenir s'annonce dans l'élément et le menace d'insécurité. Nous parlerons plus loin de cette insécurité qui est de l'ordre de la jouissance. Ce qui nous importe pour le moment, c'est de montrer que la sensibilité est de l'ordre de la jouissance et non pas de l'ordre de l'expérience. La sensibilité ainsi comprise, ne se confond pas avec les formes encore vacillantes de la « conscience de ». Elle ne se sépare pas de la pensée par une simple différence de degré. Pas même par une différence qui concernerait la noblesse ou le degré d'épanouissement de leurs objets. La sensibilité ne vise pas un objet et fût-il rudimentaire. Elle concerne jusqu'aux formes élaborées de la conscience, mais son œuvre propre consiste en la jouissance, à travers laquelle tout objet se dissout en élément où la jouissance baigne. Car en fait, les objets sensibles dont nous jouissons ont déjà subi un travail. La qualité sensible s'accroche déjà à une substance. Et nous aurons à analyser plus loin la signification de l'objet sensible en tant que chose. Mais le contentement, dans sa naïveté, se cache derrière la relation avec les choses. Cette terre où je me trouve et à partir de laquelle j'accueille les objets sensibles ou je me dirige sur eux, me suffit. La terre qui me soutient, me soutient sans que je m'inquiète de savoir qu'est-ce qui soutient la terre. Ce bout du monde, univers de mon comportement quotidien, cette ville ou ce quartier ou cette rue où j'évolue, cet

horizon où je vis, je me contente de la face qu'ils m'offrent, je ne les fonde pas dans un système plus vaste. C'est eux qui me fondent. Je les accueille sans les penser. Je jouis de ce monde de choses comme d'éléments purs, comme de qualités sans support, sans substance.

Mais ce « pour moi » ne suppose-t-il pas une représentation de soi au sens idéaliste du terme? Le monde est pour moi cela ne signifie pas que je me représente le monde comme étant pour moi et que je me représente ce moi à son tour. Ce rapport de moi avec moi s'accomplit, quand *je me tiens* dans le monde qui me précède comme un absolu d'une antiquité irréprésentable. Je ne peux certes pas *penser* l'horizon où je me trouve comme étant un absolu, mais je m'y *tiens* comme dans un absolu. S'y tenir, précisément diffère du « penser ». Le bout de terre qui me supporte, n'est pas seulement mon objet; il supporte mon expérience de l'objet. Les lieux foulés ne me résistent pas, mais me supportent. La relation avec mon lieu par cette « tenue », précède pensée et travail. Le corps, la position, le fait de se tenir dessins de la relation première avec moi-même, de ma coïncidence avec moi ne ressemblent nullement à la représentation idéaliste. Je suis moi-même, je suis ici, chez moi, habitation, immanence au monde. Ma sensibilité est ici. Il n'y a pas dans ma position le sentiment de la localisation, mais la localisation de ma sensibilité. La position, absolument sans transcendance, ne ressemble pas à la compréhension du monde par le *Da* heideggerien. Pas souci d'être, ni relation avec l'étant, pas même négation du monde, mais son accessibilité dans la jouissance. Sensibilité, étroitesse même de la vie, naïveté du moi irréfléchi, au-delà de l'instinct, en deçà de la raison.

Mais la « face des choses » s'offrant comme élément ne renvoie-t-elle pas implicitement à l'autre face? Implicitement certes. Et aux yeux de la raison, le contentement de la sensibilité se rend ridicule. Mais la sensibilité n'est pas une raison aveugle et une folie. Elle est avant la raison; le sensible n'est point à rapporter à la totalité sur laquelle il se ferme. La sensibilité joue la séparation même de l'être,

séparé et indépendant. L'aptitude de s'en tenir à l'immédiat ne se réduit à rien, ne signifie pas la défaillance du pouvoir qui, dialectiquement, expliciterait les présupposés de l'immédiat, les mettrait en mouvement et les supprimerait en les sublimant. La sensibilité n'est pas une pensée qui s'ignore. Pour passer de l'implicite à l'explicite, il faut un maître qui appelle l'attention. Appeler l'attention n'est pas œuvre subsidiaire. Dans l'attention, le moi se transcende, mais il fallait un rapport avec l'extériorité du maître pour faire attention. L'explicitation suppose cette transcendence.

La limitation du contentement sans référence à l'illimité, précède la distinction du fini et de l'infini, telle qu'elle s'impose à la pensée. Les descriptions de la psychologie contemporaine qui font de la sensation un îlot qui émerge d'un fond visqueux et obscur de l'inconscient – par rapport auquel le conscient du sensible aurait déjà perdu sa sincérité méconnaissent la suffisance foncière et irréductible de la sensibilité, du fait de se tenir à l'intérieur de son horizon. Sentir, c'est précisément se contenter sincèrement de ce qui est senti, jouir, se refuser aux prolongements inconscients, être sans pensée, c'est-à-dire sans arrière-pensées, sans équivoque, rompre avec toutes les implications se tenir chez soi. Arraché à toutes les implications, à tous les prolongements qu'offre la pensée, l'achèvement de tous les instants de notre vie, est possible précisément parce que la vie se passe de la recherche intellectuelle de l'inconditionné. Réfléchir sur chacun de ses actes, c'est, certes, les situer par rapport à l'infini, mais la conscience irréfléchie et naïve constitue l'originalité de la jouissance. La naïveté de la conscience se décrivait comme une pensée assoupie, alors que de cet assoupissement on ne pourra en aucune façon tirer la pensée. C'est la vie au sens où l'on parle de goûter à la vie. Nous jouissons du monde avant de nous référer à ses prolongements; nous respirons, marchons, voyons, nous promenons etc.

La description de la jouissance, telle qu'elle vient d'être menée jusqu'ici, ne traduit certes pas l'homme concret. En réalité, l'homme a déjà l'idée de l'infini, c'est-à-dire vit

en société et se représente les choses. La séparation qui s'accomplit comme jouissance, c'est-à-dire comme intériorité devient conscience d'objets. Les choses se fixent grâce au mot qui les donne, qui les communique et les thématise. Et la nouvelle fixité que les choses acquièrent grâce au langage, suppose bien davantage que l'adjonction d'un son à une chose. Par-dessus la jouissance se dessine, avec la demeure, la possession, la mise en commun un discours sur le monde. L'appropriation et la représentation ajoutent un événement nouveau à la jouissance. Elles se fondent dans le langage comme rapport entre hommes. Les choses ont un nom et une identité des transformations arrivent aux choses qui demeurent les mêmes : la pierre s'effrite, mais demeure la même pierre; je retrouve le stylo et le fauteuil les mêmes, c'est dans le palais même de Louis XIV que fut signé le traité de Versailles; le même train, c'est le train qui part à la même heure. Le monde de la perception est donc un monde où les choses ont une identité et il est visible que la subsistance de ce monde n'est possible que par la mémoire. L'identité des personnes et la continuité de leurs travaux projettent sur les choses la grille où l'on retrouve les choses identiques. Une terre habitée par les hommes doués de langage se peuple de choses stables.

Mais cette identité des choses reste instable et ne ferme pas le retour des choses à l'élément. La chose existe au milieu de ses déchets. Quand le bois de chauffage devient fumée et cendres, l'identité de ma table disparaît. Les déchets deviennent indiscernables, la fumée s'en va n'importe où. Si ma pensée suit la transformation des choses, je perds très vite dès qu'elles quittent leur contenant la trace de leur identité. Le raisonnement que fait Descartes au sujet du morceau de cire, indique l'itinéraire où toute chose perd son identité. Dans les choses la distinction de la matière et de la forme est essentielle, ainsi que la dissolution de la forme dans la matière. Elle impose une physique quantitative à la place du monde de la perception.

La distinction entre forme et matière ne caractérise pas toute expérience. Le visage n'a pas de forme qui s'y ajoute;

mais il ne s'offre pas comme l'informe, comme matière à qui la forme manque et qui l'appelle. Les choses ont une forme, se voient *dans* la lumière silhouette ou profil. Le visage *se* signifie. Silhouette et profil, la chose tient sa nature d'une perspective, demeure relative à un point de vue la situation de la chose constitue ainsi son être. Elle n'a pas d'identité à proprement parler; convertible en une autre, elle peut devenir de l'argent. Les choses n'ont pas de visage. Convertibles, « réalisables », elles ont un prix. Elles représentent de l'argent parce qu'elles sont de l'élémental, des richesses. Par là, se confirme leur enracinement dans l'élémental, leur accessibilité à la physique et leur signification d'outil. L'orientation esthétique que l'homme donne à l'ensemble de son monde, représente sur un plan supérieur un retour à la jouissance et à l'élémental. Le monde des choses appelle l'art où l'accession intellectuelle à l'être se mue en jouissance, où l'Infini de l'idée est idolâtré dans l'image finie, mais suffisante. Tout art est plastique. Les outils et les ustensiles, qui supposent eux-mêmes la jouissance, s'offrent, à leur tour, à la jouissance. Ce sont des jouets : le beau briquet, la belle voiture. Ils se parent d'arts décoratifs, ils plongent dans le beau où tout dépassement de la jouissance, retourne à la jouissance.

5. Le format mythique de l'élément

Le monde sensible, débordant la liberté de la représentation, n'annonce pas l'échec de la liberté, mais la jouissance d'un monde, d'un monde « pour moi » et qui déjà me contente. Les éléments n'accueillent pas l'homme comme terre d'exil, humiliant et limitant sa liberté. L'être humain ne se trouve pas dans un monde absurde où il serait *geworfen*. Et cela est vrai absolument. L'inquiétude qui se manifeste dans la jouissance de l'élément, dans le débordement de l'instant qui échappe à la douce maîtrise de la jouissance, se rattrape, nous le verrons plus loin, par le travail. Le travail rattrape le retard de la sensation sur l'élément.

Mais ce débordement de la sensation par l'élément et qui se montre dans l'indétermination avec laquelle il s'offre à ma jouissance, prend un sens temporel. La qualité, dans la jouissance, n'est pas qualité de quelque chose. Le solide de la terre qui me supporte, le bleu du ciel au-dessus de ma tête, le souffle du vent, l'ondulation de la mer, l'éclat de la lumière, ne s'accrochent pas à une substance. Ils viennent de nulle part. Ce fait de venir de nulle part, de « quelque chose » qui n'est pas, d'apparaître sans qu'il y ait rien qui apparaisse et par conséquent, de *venir toujours*, sans que je puisse *posséder* la source dessine l'avenir de la sensibilité et de la jouissance. Il ne s'agit pas encore d'une représentation de l'avenir où la menace offre délai et libération. C'est par la représentation que la jouissance recourant au travail, redevient absolument maîtresse du monde en l'intériorisant par rapport à sa demeure. L'avenir, comme insécurité, est déjà dans cette qualité pure à laquelle manque la catégorie de la substance, le quelque chose. Non pas que la source m'échappe *en fait* : la qualité dans la jouissance se perd dans le nulle part. C'est l'*apeiron* distinct de l'infini et qui, par opposition à la chose, se présente comme qualité réfractaire à l'identification. La qualité ne résiste pas à l'identification parce qu'elle représenterait un écoulement et une durée; son caractère élémental, sa venue à partir de rien, constitue, au contraire, sa fragilité, son effritement de devenir, ce temps antérieur à la représentation qui est menace et destruction.

L'élémental me convient j'en jouis; le besoin auquel il répond est la *manière* même de cette convenance ou de ce bonheur. L'indétermination de l'avenir seule apporte l'insécurité au besoin, l'indigence : l'élémental perfide se donne en échappant. Ce n'est donc pas la relation du besoin avec une altérité radicale qui indiquerait la non-liberté du besoin. La résistance de la matière ne heurte pas comme l'absolu. Résistance déjà vaincue s'offrant au travail, elle ouvre un abîme dans la jouissance même. La jouissance ne se réfère pas à un infini au-delà de ce qui la nourrit, mais à l'évanouissement virtuel de ce qui s'offre, à

l'instabilité du bonheur. La nourriture vient comme un hasard heureux. Cette ambivalence de la nourriture qui d'une part s'offre et contente, mais qui déjà s'éloigne, pour se perdre de l'infini dans le fini et de la structure de la chose.

Cette provenance de nulle part oppose l'élément à ce que nous décrivons sous le titre de visage, où précisément un étant se présente personnellement. Etre affecté par une face de l'être, toute son épaisseur demeurant indéterminée et venant sur moi de nulle part, c'est se pencher sur l'insécurité des lendemains. L'avenir de l'élément comme insécurité, se vit concrètement comme divinité mythique de l'élément. Dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquent le néant qui borde l'égoïsme de la jouissance, au sein de sa familiarité avec l'élément. Mais c'est ainsi que la jouissance accomplit la séparation. L'être séparé doit courir le risque du paganisme qui atteste sa séparation et où cette séparation s'accomplit, jusqu'au moment où la mort de ces dieux, le ramènera à l'athéisme et à la vraie transcendance.

Le néant de l'avenir assure la séparation : l'élément dont nous jouissons aboutit au néant qui sépare. L'élément où j'habite est à la frontière d'une nuit. Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, n'est pas un « quelque chose » susceptible de se révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence. Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, doit être appelée mythique. Le prolongement nocturne de l'élément est le règne des dieux mythiques. La jouissance est sans sécurité. Mais cet avenir ne prend pas le caractère d'une *Geworfenheit*, car l'insécurité menace une jouissance déjà heureuse dans l'élément et à laquelle ce bonheur seulement rend sensible l'inquiétude.

Nous avons décrit cette dimension nocturne de l'avenir sous le titre de *il y a*. L'élément se prolonge dans l'il y a. La jouissance, comme intériorisation, se heurte à l'étrangeté même de la terre.

Mais elle a le recours du travail et de la possession.

C. MOI ET DÉPENDANCE

1. *La joie et ses lendemains*

Le mouvement vers soi de la jouissance et du bonheur marque la suffisance du moi, bien que l'image de la spirale qui s'enroule, dont nous avons usé, ne permette pas de traduire aussi l'enracinement de cette suffisance dans l'insuffisance du vivre de ... Le moi est bonheur, présence chez soi, certes. Mais suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi; il est jouissance d'« autre chose », jamais de soi. Autochtone, c'est-à-dire enraciné dans ce qu'il n'est pas, et cependant, dans cet enracinement, indépendant et séparé. Le rapport du moi avec le non-moi se produisant comme bonheur qui promet le moi, ne consiste ni à assumer, ni à refuser le non-moi. Entre le moi et *ce dont il vit*, ne s'étend pas la distance absolue qui sépare le Même d'Autrui. L'acceptation ou le refus de ce dont nous vivons suppose un *agrément* préalable à la fois donné et reçu, l'agrément du bonheur. L'agrément premier vivre n'aliène pas le moi, mais le maintient, constitue son *chez soi*. La demeure, l'habitation, appartient à l'essence à l'égoïsme du moi. Contre l'*il y a* anonyme, horreur, tremblement et vertige, ébranlement du moi qui ne coïncide pas avec soi, le bonheur de la jouissance affirme le Moi chez soi. Mais si, dans la relation avec le non-moi du monde habité par lui, le moi se produit comme suffisance et se tient dans un instant arraché à la continuité du temps, dispensé d'assumer ou de refuser un passé, il ne bénéficie pas de cette dispense par un privilège tenu de l'éternité. La véritable position du moi dans le temps, consiste à l'interrompre en le scandant par des commencements. Ce qui se produit sous les espèces de l'action. Le commencement au sein d'une continuité ne se peut que comme action. Mais le temps où le moi peut commencer son acte, annonce la labilité de son indépendance. Les incertitudes de l'avenir qui gâtent la jouissance,

rappellent à la jouissance que son indépendance enveloppe une dépendance. Le bonheur n'arrive pas à dissimuler cette faille de sa souveraineté qui se dénonce comme « subjective », comme « psychique » et « seulement intérieure ». Le retour de tous les modes d'être vers le moi, vers l'inévitable subjectivité se constituant dans le bonheur de la jouissance, n'instaure pas de subjectivité absolue, indépendante du non-moi. Le non-moi alimente la jouissance et le moi a besoin du monde qui l'exalte. La liberté de la jouissance s'éprouve ainsi comme limitée. La limitation ne tient pas au fait que le moi n'a pas choisi sa naissance et, ainsi, est en situation d'ores et déjà; mais au fait que la plénitude de son instant de jouissance, ne s'assure pas contre l'inconnu de l'élément même dont il jouit, que la joie demeure une chance et une heureuse rencontre. Le fait que la jouissance ne serait qu'un vide qui se comble, ne saurait en aucune façon jeter la suspicion sur la plénitude qualitative de la jouissance. La jouissance et le bonheur ne se calculent pas par les quantités d'être et de néant qui se compensent ou se mettent en déficit. La jouissance est une exaltation, une pointe qui dépasse le pur exercice d'être. Mais le bonheur de la jouissance, satisfaction des besoins, et que ce rythme besoin satisfaction ne compromet pas, peut se ternir par le souci du lendemain, inclus dans l'insondable profondeur de l'élément où baigne la jouissance. Le bonheur de la jouissance fleurit sur le « mal » du besoin et dépend ainsi d'un « autre » rencontre heureuse, chance. Mais cette conjoncture ne justifie ni la dénonciation du plaisir comme illusoire, ni la caractéristique de l'homme dans le monde par la dérélition. On ne saurait confondre l'indigence qui *menace* le vivre comme *vivre de* ... parce que ce dont vit la vie peut venir à lui manquer et le vide de l'appétit, déjà installé dans la jouissance, qui rend possible dans la satisfaction, au-delà du simple être, sa jubilation. Le « mal » du besoin n'atteste d'autre part nullement une prétendue irrationalité du sensible, comme si le sensible heurtait l'autonomie de la personne raisonnable. Dans la douleur des besoins, la raison ne se révolte pas contre le

scandale d'un *donné* préexistant à la liberté. Car on ne peut d'abord poser un moi pour se demander ensuite si la jouissance et le besoin le heurtent, le limitent, le lèsent ou le nient. Dans la jouissance le moi se cristallise seulement.

2. *L'amour de la vie*

A l'origine, il y a un être comblé, un citoyen du paradis. Le « vide » ressenti suppose que le besoin qui en prend conscience, se tient déjà au sein d'une jouissance fût-elle celle de l'air qu'on respire. Il anticipe la joie de la satisfaction qui est *mieux* que l'ataraxie. La douleur, loin de mettre la vie sensible en question, se place dans ses horizons et se réfère à la joie de vivre. D'ores et déjà la vie est aimée. Le moi peut, certes, se révolter contre les données de sa situation car il ne se perd pas chez soi tout en y vivant, et reste distinct de ce dont il vit. Mais ce décalage entre moi et ce qui le nourrit, n'autorise pas la négation de la nourriture comme telle. Si dans ce décalage peut se jouer une opposition elle se maintient dans les limites de la situation même qu'elle refuse et dont elle se nourrit. Toute opposition à la vie, se réfugie dans la vie et se réfère à ses valeurs. Voilà *l'amour de la vie*, harmonie préétablie avec ce qui va seulement nous arriver.

L'amour de la vie ne ressemble pas au souci d'être qui se ramènerait à l'intelligence de l'être ou à l'ontologie. L'amour de la vie n'aime pas l'être, mais le bonheur d'être. La vie aimée c'est la jouissance même de la vie, le contentement déjà goûté dans le refus que je lui oppose, contentement refusé au nom du contentement même. Relation de la vie avec la vie, l'amour de la vie, n'est ni une représentation de la vie, ni une réflexion sur la vie. Le décalage entre moi et ma joie ne laisse pas de place à un refus total. Il n'y a pas dans la révolte de refus radical, tout comme dans l'accès jouisseur de la vie à la vie, il n'y a aucune assomption. La fameuse passivité du sentir est telle qu'elle ne laisse pas de jeu au mouvement d'une liberté qui

l'assumerait. *La gnose du sensible est déjà jouissance*. Ce qu'on serait tenté de présenter comme nié ou comme consommé dans la jouissance, ne s'affirme pas pour soi, mais d'emblée se donne. La jouissance atteint un monde qui n'a ni secret, ni étrangeté véritable. La positivité originelle de la jouissance, parfaitement innocente, ne s'oppose à rien et, dans ce sens, se suffit d'emblée. Instant ou arrêt, réussite du *carpe diem*, souveraineté de l'« après nous le déluge ». Ces prétentions seraient purs non-sens et non pas d'éternelles tentations, si l'instant de la jouissance ne pouvait pas s'arracher absolument à l'effritement de la durée.

Le besoin ne saurait donc se caractériser ni comme liberté puisqu'il est dépendance, ni comme passivité puisqu'il vit de ce qui, déjà familier et sans secret, ne l'asservit pas mais le réjouit. Les philosophes de l'existence qui insistent sur la dérélition, s'abusent sur l'opposition surgissant entre le Moi et sa joie que l'opposition vienne de l'inquiétude qui s'insinue dans la jouissance, menacée par l'indétermination de l'avenir, essentielle à la sensibilité, qu'elle vienne de la peine inhérente au travail. En aucune façon l'être ne s'y refuse dans sa totalité. Dans son opposition à l'être, le moi demande refuge à l'être lui-même. Le suicide est tragique, car la mort n'apporte pas de solution à tous les problèmes que la naissance a fait surgir, impuissante d'humilier les valeurs de la terre. D'où le cri final de Macbeth qui affronte la mort, vaincu parce que l'univers ne se défait pas en même temps que sa vie. La souffrance, à la fois, désespère d'être rivée à l'être, et aime l'être auquel elle est rivée. Impossibilité de sortir de la vie. Quelle tragédie! Quelle comédie! Le *taedium vitae* baigne dans l'amour de la vie qu'il rejette. Le désespoir ne rompt pas avec l'idéal de joie. En réalité, ce pessimisme a une infrastructure économique il exprime l'angoisse du lendemain et la peine du travail dont nous montrerons plus loin le rôle dans le désir métaphysique. Les vues marxistes gardent ici toute leur force, même dans une perspective différente. La souffrance du besoin ne s'apaise pas dans

l'anorexie, mais dans la satisfaction. Le besoin s'aime, l'homme est heureux d'avoir des besoins. Un être sans besoins ne serait pas plus heureux qu'un être besogneux – mais en dehors du bonheur et du malheur. Que l'indigence puisse marquer le plaisir de la satisfaction, qu'au lieu de tenir la plénitude pure et simple, nous accédions à une jouissance à travers le besoin et le travail, voilà une conjoncture qui tient à la structure même de la séparation. La séparation qui s'accomplit par l'égoïsme ne serait qu'un mot, si l'être séparé et suffisant, si l'ego n'entendait pas le sourd bruissement du néant où refluent et se perdent les éléments.

Le travail peut surmonter l'indigence qu'apporte à l'être non pas le besoin, mais l'incertitude de l'avenir.

Le néant de l'avenir, nous le verrons, vire en intervalle du temps où s'insèrent la possession et le travail. Le passage de la jouissance instantanée à la fabrication des choses, se réfère à l'habitation, à l'économie, laquelle, suppose l'accueil d'autrui. Le pessimisme de la déréliction n'est donc pas irrémédiable l'homme tient entre ses mains le remède de ses maux et les remèdes préexistent aux maux.

Mais le travail lui-même, grâce auquel je vis librement, m'assurant contre l'incertitude de la vie, n'apporte pas à la vie sa dernière signification. Il devient aussi ce *dont* je vis. Je vis de tout contenu de la vie même du travail qui assure l'avenir. Je vis de mon travail comme je vis d'air, de lumière et de pain. Le cas limite où le besoin s'impose par-delà la jouissance, la condition prolétarienne condamnant au travail maudit et où l'indigence de l'existence corporelle ne trouve ni refuge, ni loisir chez soi, c'est là le monde absurde de la *Geworfenheit*.

3. *Jouissance et séparation*

Dans la jouissance frissonne l'être égoïste. La jouissance sépare en engageant dans les contenus dont elle vit. la séparation s'exerce comme l'œuvre positive de cet engage-

ment. Elle ne résulte pas d'une simple coupure, comme un éloignement spatial. Être séparé, c'est être chez soi. Mais être chez soi ..., c'est vivre de ..., jouir de l'élémental. L'« échec » de la constitution d'objets dont on vit, ne réside pas dans l'irrationalité ou l'obscurité de ces objets, mais dans leur fonction de nourritures. L'aliment n'est pas irreprésentable; il sous-tend sa propre représentation, mais, en lui, le moi se retrouve. L'ambiguïté d'une constitution où le monde représenté conditionne l'acte de représenter, est la *manière d'être* de celui qui n'est pas seulement posé, mais *se pose*. Le vide absolu, le « nulle part » où se perd et où surgit l'élément, bat de toutes parts l'îlot du Moi qui vit intérieurement. L'intériorité qu'ouvre la jouissance ne s'ajoute pas comme un attribut au sujet « doué » de vie consciente, comme une propriété psychologique entre autres. L'intériorité de la jouissance est la séparation en soi, le mode selon lequel un événement tel que la séparation peut se produire dans l'économie de l'être.

Le bonheur est un principe d'individuation, mais l'individuation en soi ne se conçoit que de l'intérieur, par l'intériorité. Dans le bonheur de la jouissance, se joue l'individuation, l'autopersonnification, la substantialisation et l'indépendance du soi, oubli des profondeurs infinies du passé et de l'instinct qui les résume. La jouissance est la production même d'un être qui *naît*, qui rompt l'éternité tranquille de son existence séminale ou utérine pour s'enfermer en une personne, laquelle, vivant du monde, vit chez soi. Le virement incessant que nous avons mis dans son jour, de la représentation extatique en jouissance, ressuscite dans chaque instant, l'antériorité de ce que je constitue à cette constitution même. C'est le passé vivant et vécu, non pas au sens où on appelle ainsi un souvenir très vif ou très proche, ni même un passé qui nous marque et nous tient et par là nous asservit, mais un passé fondant ce qui s'en sépare et s'en libère. Libération qui étincelle dans la clarté du bonheur — séparation. Son libre vol et sa grâce sont ressentis — et se produisent — comme l'aisance même de l'heure bonne. Liberté se référant au bonheur, faite de

bonheur et qui, par conséquent, est compatible avec un être qui n'est pas *causa sui*, qui est créé.

Nous avons cherché à élaborer la notion de jouissance où se lève et frissonne le moi : nous n'avons pas déterminé le moi par la liberté. La liberté, comme possibilité du commencement et qui se réfère au bonheur à la merveille de l'heure bonne tranchant sur la continuité des heures est la production du Moi et non pas une expérience entre autres qui « arrive » au Moi. La séparation, l'athéisme, notions négatives se produisent par des événements positifs. Etre moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé voilà des synonymes.

Egoïsme, jouissance et sensibilité et toute la dimension de l'intériorité articulations de la séparation sont nécessaires à l'idée de l'Infini ou à la relation avec Autrui qui se fraie à partir de l'être séparé et fini. Le Désir métaphysique qui ne peut se produire que dans un être séparé, c'est-à-dire jouissant, égoïste et satisfait, ne découle donc pas de la jouissance. Mais si l'être séparé c'est-à-dire sentant est nécessaire à la production de l'infini et de l'extériorité dans la métaphysique, il détruirait cette extériorité en se constituant comme thèse ou comme antithèse, dans un jeu dialectique. L'infini ne suscite pas le fini par opposition. Tout comme l'intériorité de la jouissance ne se déduit pas de la relation transcendante, celle-ci ne se déduit pas, en guise d'antithèse dialectique, de l'être séparé, pour faire pendant à la subjectivité, à la manière dont l'union fait pendant à la distinction entre deux termes d'une relation quelconque. Le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance. Nous sommes en dehors de la conciliation dialectique du moi et du non-moi, dans l'éternel de la représentation (ou dans l'identité du moi).

Ni l'être séparé, ni l'être infini, ne se produisent comme des termes antithétiques. Il faut que l'intériorité assurant la séparation (sans que ce soit à titre de réplique abstraite à la notion de relation) produise un être absolument fermé sur lui, ne tirant pas dialectiquement son isolement, de son

opposition à Autrui. Et il faut que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité, pour que l'extériorité puisse lui parler, se révéler à lui, dans un mouvement imprévisible que ne saurait susciter, par simple contraste, l'isolement de l'être séparé. Il faut donc que dans l'être séparé, la porte sur l'extérieur soit à la fois ouverte et fermée. Il faut donc que la fermeture de l'être séparé, soit assez ambiguë pour que, d'une part, l'intériorité nécessaire à l'idée de l'infini reste *réelle* et non seulement apparente, que le destin de l'être intérieur se poursuive dans un athéisme égoïste que rien d'extérieur ne réfute, qu'il se poursuive sans que, à tous les mouvements de descente dans l'intériorité, l'être descendant en soi, se rapporte, par un pur jeu de la dialectique et sous forme de corrélation abstraite, à l'extériorité. Mais il faut d'autre part, que *dans l'intériorité même* que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi. Si la dimension d'intériorité ne peut démentir son intériorité par l'apparition d'un élément hétérogène au cours de cette descente en soi sur la pente du plaisir, (descente qui, en réalité, creuse seulement cette dimension), il faut cependant que dans cette descente se produise un heurt qui, sans invertir le mouvement de l'intériorisation, sans rompre la trame de la substance intérieure, fournisse l'*occasion* d'une reprise de relations avec l'extériorité. L'intériorité doit, à la fois, être fermée ou ouverte. Par là se décrit certainement la possibilité de décoller de la condition animale.

A cette singulière prétention, la jouissance répond en effet par l'insécurité troublant sa sécurité fondamentale. Cette insécurité ne tient pas à l'hétérogénéité du monde par rapport à la jouissance et qui mettrait soi-disant en échec la souveraineté du moi. Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude, mais l'inquiétude peut le troubler voilà le décalage entre l'animal et l'humain. Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude : quelles que soient les inquiétudes du lendemain, le bonheur de vivre de respirer, de voir, de sentir –

(« Encore une minute, Monsieur le bourreau! »), demeure au sein de l'inquiétude, le terme qui se propose à toute évasion du monde, troublé jusqu'à l'intolérable, par l'inquiétude. *On fuit la vie vers la vie*. Le suicide apparaît comme possibilité, à un être déjà en rapport avec Autrui, déjà élevé à la vie *pour autrui*. Il est la possibilité d'une existence déjà métaphysique. Seul un être déjà capable de sacrifice est capable de suicide. Avant de définir l'homme comme animal qui peut se suicider, il faut le définir comme capable de vivre pour autrui et d'*être* à partir d'autrui, extérieur à soi. Mais le caractère tragique du suicide et du sacrifice atteste le caractère radical de l'amour de la vie. Le rapport originel de l'homme avec le monde matériel n'est pas la négativité, mais jouissance et agrément de la vie. C'est uniquement à l'égard de cet agrément, indépassable dans l'intériorité, car il la constitue, que le monde peut apparaître hostile : à nier et à conquérir. Si l'insécurité du monde pleinement agréé dans la jouissance, trouble la jouissance, l'insécurité ne saurait supprimer l'agrément fondamental de la vie. Mais cette insécurité apporte dans l'intériorité de la jouissance une frontière qui ne vient ni de la révélation d'Autrui, ni d'un contenu hétérogène quelconque mais en quelque façon du néant. Elle tient à la façon dont l'élément où l'être séparé se contente et se suffit, vient à cet être à l'épaisseur mythologique qui prolonge l'élément et où l'élément se perd. Cette insécurité qui dessine ainsi un liséré de néant autour de la vie intérieure, confirmant son insularité est vécue dans l'instant de la jouissance comme le souci du lendemain.

Mais ainsi s'ouvre, dans l'intériorité, une dimension à travers laquelle elle pourra attendre et accueillir la révélation de la transcendance. Dans le souci du lendemain luit le phénomène originel de l'avenir essentiellement incertain de la sensibilité. Pour que cet avenir surgisse dans sa signification d'ajournement et de *délai* à travers laquelle le *travail*, en maîtrisant l'incertitude de l'avenir et son insécurité et en instaurant la *possession*, dessine la séparation

sous les espèces de l'indépendance économique, l'être séparé doit pouvoir se recueillir et avoir des représentations. Le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme *habitation dans une demeure* ou une Maison. Mais l'intériorité de la maison est faite d'extra-territorialité au sein des éléments de la jouissance dont se nourrit la vie. Extra-territorialité qui a une face positive. Elle se produit dans la douceur ou la chaleur de l'intimité. Ce qui n'est pas un état d'âme subjectif, mais un événement dans l'œcuménie de l'être une délicieuse « défaillance » de l'ordre ontologique. De par sa structure intentionnelle, la douceur vient à l'être séparé à partir d'Autrui. Autrui qui se *révèle* précisément et de par son altérité non point dans un choc négateur du moi, mais comme le phénomène originel de la douceur.

L'ensemble de ce travail tend à montrer une relation avec l'Autre tranchant non seulement sur la logique de la contradiction où l'autre de A est le non-A, négation de A, mais aussi sur la logique dialectique où le Même participe dialectiquement de l'Autre et se concilie avec lui dans l'Unité du système. L'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini et dont la guerre elle-même n'est qu'une possibilité dont elle n'est nullement la condition se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'Autrui.

Ainsi l'idée de l'infini se révélant dans le visage *n'exige* pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation. Mais en fondant l'intimité de la maison, l'idée de l'infini ne provoque pas la séparation par une force quelconque d'opposition et d'appel dialectique, mais par la grâce féminine de son rayonnement. La force d'opposition et d'appel dialectique détruirait la transcendance en l'intégrant dans une synthèse.

D. LA DEMEURE

1. L'habitation

On peut interpréter l'habitation comme utilisation d'un « ustensile » entre « ustensiles ». La maison servirait à l'habitation comme le marteau à l'enfoncement d'un clou ou la plume à l'écriture. Elle appartient, en effet, à l'attirail des choses nécessaires à la vie de l'homme. Elle sert à l'abriter des intempéries, à le cacher aux ennemis ou aux importuns. Et cependant, dans le système de finalités où se tient la vie humaine, la maison occupe une place privilégiée. Non point la place d'une fin ultime. Si on peut la rechercher comme but, si on peut « jouir » de sa maison, la maison ne manifeste pas, par cette possibilité de jouissance, son originalité. Car tous les « ustensiles », en dehors de leur utilité de moyens en vue d'une fin, comportent un intérêt immédiat. Je peux, en effet, me *plaire* à manier un outil, à travailler, à accomplir en en usant, les gestes qui s'insèrent, certes, dans un système de finalité, mais dont la fin se situe plus loin que le plaisir ou la peine que procurent ces gestes isolés eux-mêmes, qui en tout cas, remplissent ou *nourrissent* une vie. Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement. Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d'une intimité. D'autre part cette intimité s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors. La demeure,

comme bâtiment, appartient en effet, à un monde d'objets. Mais cette appartenance, n'annule pas la portée du fait que toute considération d'objets fussent-ils des bâtiments – se produit à partir d'une demeure. Concrètement, la demeure ne se situe pas dans le monde objectif, mais le monde objectif se situe par rapport à ma demeure. Le sujet idéaliste qui constitue *a priori* son objet et même le lieu où il se trouve, ne les constitue pas, à parler rigoureusement, *a priori*, mais précisément *après coup*, après avoir demeuré, comme être concret, en lui, débordant le savoir, la pensée et l'idée où le sujet voudra, après coup, enfermer l'événement de demeurer qui est sans commune mesure avec un savoir.

L'analyse de la jouissance et du *vivre de...*, a montré que l'être ne se résout pas en événements empiriques et en pensées qui reflètent ces événements ou qui les visent « intentionnellement ». Présenter l'habitation comme une prise de conscience d'une certaine conjoncture de corps humains et de bâtiments, c'est laisser de côté, c'est oublier le déversement de la conscience dans les choses, qui ne consiste pas, pour la conscience, en une représentation des choses, mais en une intentionnalité spécifique de concrétisation. On peut la formuler ainsi : la conscience d'un monde est déjà conscience *à travers* ce monde. Quelque chose de ce monde vu, est organe ou moyen essentiel de la vision : la tête, l'œil, les lunettes, la lumière, les lampes, les livres, l'école. La civilisation du travail et de la possession tout entière, surgit comme concrétisation de l'être séparé effectuant sa séparation. Mais cette civilisation renvoie à l'incarnation de la conscience et à l'habitation à l'existence à partir de l'intimité d'une maison concrétisation première. La notion même d'un sujet idéaliste est issue d'une méconnaissance de ce débordement de la concrétisation. Le *pour soi* du sujet se posait dans une espèce d'éther et sa position n'ajoutait rien à cette représentation de soi par soi qui englobait cette position. La contemplation avec sa prétention de constituer, après coup, la demeure elle-même, atteste certes la séparation ou, mieux encore, est un

moment indispensable de sa production. Mais la demeure ne saurait être oubliée parmi les conditions de la représentation, même si la représentation est un conditionné privilégié, engloutissant sa condition. Car il ne l'engloutit qu'après-coup, a posteriori. Le sujet contemplant un monde, suppose donc l'événement de la demeure, la retraite à partir des éléments, (c'est-à-dire à partir de la jouissance immédiate, mais déjà inquiète du lendemain), le recueillement dans l'intimité de la maison.

L'isolement de la maison ne suscite pas magiquement, ne provoque pas « chimiquement » le recueillement, la subjectivité humaine. Il faut inverser les termes : le recueillement, œuvre de séparation, se concrétise comme existence dans une demeure, comme existence économique. Parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison. Le bâtiment ne prend cette signification de demeure qu'à partir de ce recueillement. Mais la « concrétisation » ne reflète pas seulement la possibilité qu'elle concrétise pour en expliciter les articulations enveloppées. L'intériorité, *accomplie* concrètement par la maison, le passage à l'acte *l'énergie* du recueillement à travers la demeure, ouvre de nouvelles possibilités que la possibilité du recueillement ne contenait pas analytiquement, mais qui, essentielles à son *énergie* ne se manifestent que quand elle se déploie. Comment l'habitation actualisant ce recueillement, cette intimité et cette chaleur ou cette douceur de l'intimité, rend-elle possible le travail et la représentation qui achèvent la structure de la séparation ? On le verra tout de suite. Il importe au préalable de décrire les « implications intentionnelles » du recueillement lui-même et de la douceur où il est vécu.

2. *L'habitation et le féminin*

Le recueillement, au sens courant du terme, indique une suspension des réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à *soi-même*, à ses possibilités et à la situation. Il coïncide déjà avec un

mouvement de l'attention affranchie de la jouissance immédiate, car ne tirant plus sa liberté de l'agrément des éléments. D'où la tire-t-elle? Comment une réflexion totale serait-elle permise à un être qui ne devient jamais le *fait nu* d'exister et dont l'existence est vie, c'est-à-dire vie de quelque chose? Comment au sein d'une vie qui est vie de... qui jouit d'éléments et qui se préoccupe de surmonter l'insécurité de la jouissance, se produirait une distance? Le recueillement revient-il à se tenir dans une région indifférente, dans un vide, dans l'un de ces interstices de l'être où se tiennent les dieux épicuriens? Le Moi perdrait ainsi la confirmation que, en tant que vie de... et jouissance de..., il reçoit dans l'élément qui le nourrit, sans recevoir cette confirmation d'ailleurs. A moins que la distance à l'égard de la jouissance, au lieu de signifier le vide froid des interstices de l'être, ne soit vécue positivement comme une dimension d'intériorité à partir de la familiarité intime où plonge la vie?

La familiarité du monde ne résulte pas seulement d'habitudes prises dans ce monde, qui lui enlèvent ses rugosités et qui mesurent l'adaptation du vivant à un monde dont il jouit et dont il se nourrit. La familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses. Non seulement une convenance de la nature aux besoins de l'être séparé qui d'emblée en jouit et se constitue comme séparé c'est-à-dire comme moi dans cette jouissance; mais douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi. L'intimité que déjà la familiarité suppose est une *intimité avec quelqu'un*. L'intériorité du recueillement est une solitude dans un monde déjà humain. Le recueillement se réfère à un accueil.

Mais comment la séparation de la solitude, comment l'intimité peuvent-elles se produire en face d'Autrui? La présence d'Autrui, n'est-elle pas déjà langage et transcendance?

Il faut pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être que la présence d'Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui

perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle, simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence. Cette simultanéité n'est pas une construction abstraite de la dialectique, mais l'essence même de la discrétion. Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation.

Le simple vivre de... l'agrément spontané des éléments n'est pas encore l'habitation. Mais l'habitation n'est pas encore la transcendance du langage. Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension, de hauteur mais précisément le *tu* de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret. Le je-tu où Buber aperçoit la catégorie de la relation interhumaine n'est pas la relation avec l'interlocuteur, mais avec l'altérité féminine. Cette altérité se situe sur un autre plan que le langage et ne représente nullement un langage tronqué, balbutiant, encore élémentaire. Tout au contraire, la discrétion de cette présence, inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui. Elle ne se comprend et n'exerce sa fonction d'intériorisation que sur le fond de la pleine personnalité humaine mais, qui, dans la femme, peut précisément se réserver pour ouvrir la dimension de l'intériorité. Et c'est là une possibilité nouvelle et irréductible, une défaillance délicieuse dans l'être et source de la douceur en soi.

La familiarité est un accomplissement, une *én-ergie* de la séparation. A partir d'elle, la séparation se constitue comme demeure et habitation. Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. Accueil humain où le langage qui se

tait reste une possibilité essentielle. Ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être, n'est pas le trouble mystère de la présence animale et féline dont Baudelaire se plaît à évoquer l'étrange ambiguïté.

La séparation qui se concrétise à travers l'intimité de la demeure, dessine de nouveaux rapports avec les éléments.

3. La Maison et la possession

La maison n'enracine pas l'être séparé dans un terroir pour le laisser en communication végétale avec les éléments. Elle se situe en retrait par rapport à l'anonymat de la terre, de l'air de la lumière, de la forêt, de la route, de la mer, du fleuve. Elle a « pignon sur rue », mais aussi son secret. A partir de la demeure, l'être séparé rompt avec l'existence naturelle, baignant dans un milieu où sa jouissance, sans sécurité, crispée, s'invertissant en souci. Circulant entre la visibilité et l'invisibilité, il est toujours en partance pour l'intérieur dont sa maison, ou son coin, ou sa tente, ou sa caverne, est le vestibule. La fonction originelle de la maison ne consiste pas à orienter l'être par l'architecture du bâtiment et à découvrir un lieu mais à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie où le « je » se recueille en demeurant chez soi. Mais la séparation ne m'isole pas, comme si j'étais simplement arraché à ces éléments. Elle rend possible le travail et la propriété.

La jouissance extatique et immédiate à laquelle aspiré en quelque façon par le gouffre incertain de l'élément le moi a pu se livrer, s'ajourne et se donne un délai dans la maison. Mais cette suspension n'anéantit pas le rapport du moi avec les éléments. La demeure reste, à sa façon, ouverte sur l'élément dont elle sépare. A la distance, par elle-même ambiguë, à la fois éloignement et rapprochement, la fenêtre enlève cette ambiguïté pour rendre possible un regard qui domine, un regard de celui qui échappe aux regards, le regard qui contemple. Les éléments restent

à la disposition du moi à prendre ou à laisser. Le travail, dès lors, arrachera les choses aux éléments et ainsi *découvrira* le monde. Cette saisie originelle, cette emprise du travail, qui *suscite* les choses et transforme la nature en monde, suppose, tout comme la contemplation du regard, le recueillement du moi dans sa demeure. Le mouvement par lequel un être bâtit son chez soi, s'ouvre et s'assure l'intériorité, se constitue dans un mouvement par lequel l'être séparé se recueille. La naissance latente du monde se produit à partir de la demeure.

L'ajournement de la jouissance rend accessible un monde c'est-à-dire l'être gisant en déshérence, mais à la disposition de celui qui en prendra possession. Il n'y a là aucune causalité : le monde ne *résulte* pas de cet ajournement *décidé* dans une pensée abstraite. L'ajournement de la jouissance n'a d'autre signification concrète que cette mise à la disposition qui l'accomplit, qui en est l'*én-ergie*. Une nouvelle conjoncture dans l'être accomplie par le séjour dans une demeure et non pas par une pensée abstraite est nécessaire pour le déploiement de cette *én-ergie*. Ce séjour dans une demeure, l'habitation, avant de s'imposer comme fait empirique, conditionne tout empirisme et la structure même du fait s'imposant à une contemplation. Et, inversement, la présence « chez soi », déborde l'apparente simplicité que lui trouve l'analyse abstraite du « pour soi ».

Nous allons décrire dans les pages qui suivent la relation qu'instaure la maison avec un monde à posséder, à acquérir, à rendre *intérieur*. Le premier mouvement de l'économie est en effet égoïste il n'est pas transcendance, il n'est pas expression. Le travail qui arrache les choses aux éléments où je baigne, découvre des substances durables, mais suspend aussitôt l'indépendance de leur être durable, en les acquérant comme biens-meubles, transportables, mis en réserve, déposés dans la maison.

La maison qui fonde la possession, n'est pas possession dans le même sens que les choses meubles qu'elle peut recueillir et garder. Elle est possédée, parce qu'elle est,

d'ores et déjà, hospitalière à son propriétaire. Ce qui nous renvoie à son intériorité essentielle et à l'habitant qui l'habite avant tout habitant, à l'accueillant par excellence, à l'accueillant en soi à l'être féminin. Faut-il ajouter qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose *en fait* une femme? Le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure et l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure.

4. Possession et travail

L'abord du monde se produit dans le mouvement qui, à partir de l'utopie de la demeure parcourt un espace pour y effectuer une prise originelle, pour saisir et pour emporter. L'avenir incertain de l'élément se suspend. L'élément se fixe entre les quatre murs de la maison, se calme dans la possession. Il y apparaît comme chose, laquelle peut se définir, peut-être, par la tranquillité. Comme dans une « nature morte ». Cette saisie opérée sur l'élémental est le travail.

La possession des choses à partir de la maison qui se produit par le travail, se distingue de la relation immédiate avec le non-moi dans la jouissance, de la possession sans acquisition dont jouit la sensibilité qui baigne dans l'élément, qui « possède » sans prendre. Dans la jouissance, le moi n'assume rien. D'emblée il vit de... La possession par la jouissance se confond avec la jouissance. Aucune activité ne précède la sensibilité. Mais, en revanche, posséder en jouissant, c'est aussi être possédé et être livré à la profondeur insondable, c'est-à-dire à l'inquiétant avenir, de l'élément.

La possession à partir de la demeure, se distingue du contenu possédé et de la jouissance de ce contenu. En saisissant pour posséder, le travail suspend dans l'élément

qui exalte, mais emporte le moi jouissant, l'indépendance de l'élément : son être. La chose atteste cette prise ou cette compréhension cette ontologie. La possession neutralise cet être : la chose, en tant qu'avoir, est un étant ayant perdu son être. Mais, ainsi, la possession, de par cette suspension, comprend l'être de l'étant et par là seulement fait surgir la chose. L'ontologie qui saisit l'être de l'étant l'ontologie, relation avec les choses et qui manifeste les choses est une œuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre. L'avenir imprévisible de l'élément son indépendance, son être la possession la maîtrise, la suspend, l'ajourne. « Avenir imprévisible », non pas parce qu'il dépasse la portée de la vision, mais parce que, sans visage et se perdant dans le néant, il s'inscrit dans l'insondable profondeur de l'élément, venant d'une épaisseur opaque sans origine, du mauvais infini ou indéfini, de l'*apeiron*. Il n'a pas d'origine parce qu'il n'a pas de substance, ne s'accroche pas à un « quelque chose », qualité qui ne qualifie rien, sans point zéro par où passerait un axe de coordonnées quelconque, matière première absolument indéterminée. Suspendre cette indépendance de l'être, cette matérialité du non-moi élémental, par la possession, ne revient ni à *penser* cette suspension, ni à l'obtenir par l'effet d'une formule. La façon d'accéder à l'obscurité insondable de la matière, n'est pas une idée de l'infini, mais le travail. La possession s'accomplit par la prise de possession ou le travail qui est le destin propre de la main. La main est l'organe de saisie et de prise, de première et aveugle prise dans le grouillement : elle rapporte à moi, à mes fins égoïstes, des choses arrachées à l'élément, lequel sans commencement ni fin, baigne et noie l'être séparé. Mais la main *rapportant* l'élémental à la finalité des besoins, ne constitue les choses qu'en séparant sa prise de la jouissance immédiate, en la déposant dans la demeure, en lui conférant le statut d'un avoir. Le travail est l'*én-ergie* même de l'acquisition. Il serait impossible à un être sans demeure.

La main accomplit sa fonction propre antérieurement à

toute exécution de plan, à toute projection de projet, à toute finalité qui mènerait hors de chez soi. Le mouvement de la main rigoureusement économique, de saisie et d'acquisition, est dissimulé par les traces et les « déchets » et les « ouvrages » que cette acquisition laisse dans son mouvement de retour, vers l'intériorité de la maison. Ces ouvrages comme ville, comme champ, comme jardin, comme paysage, recommencent leur existence élémentaire. Le travail dans son intention première, est cette acquisition, ce mouvement vers soi. Il n'est pas une transcendance.

Le travail s'accorde aux éléments auxquels il arrache les choses. Il saisit la matière en tant que matière première. Dans cette prise originelle, la matière, à la fois, annonce son anonymat et y renonce. Elle l'annonce, car le travail, la prise sur la matière, n'est pas une vision ni une pensée où la matière déjà déterminée se définirait par rapport à l'infini; elle reste dans la saisie précisément foncièrement indéfinie et, au sens intellectuel de ce terme, incompréhensible. Mais elle renonce à son anonymat, puisque la prise originelle du travail l'introduit dans un monde de l'identifiable, la maîtrise et la met à la disposition d'un être se recueillant et s'identifiant, antérieurement à tout état civil, à toute qualité, ne procédant que de lui-même.

La prise sur l'indéfini par le travail ne ressemble pas à l'idée de l'infini. Le travail « définit » la matière sans recourir à l'idée de l'infini. La technique originelle ne met pas en pratique une « connaissance » préalable, mais a immédiatement prise sur la matière. La puissance de la main qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe, rapporte l'élément non pas à un infini par rapport auquel se définirait la chose, mais à une fin au sens de but, au but du besoin. Une insondable profondeur que la jouissance soupçonnait dans l'élément, se soumet au travail qui maîtrise l'avenir et apaise le bruissement anonyme de *l'il y a*, le remue-ménage incontrôlable de l'élémental, inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même. Cette obscurité insondable de la matière, se présente au travail comme

résistance et non pas comme le face à face. Non pas comme une idée de la résistance, non pas comme une résistance s'annonçant par une idée ou s'annonçant absolue comme un visage mais déjà au contact de la main qui la plie et comme virtuellement vaincue. Le travailleur en viendra à bout, elle ne s'oppose pas de front, mais déjà comme abdiquant, à la main qui en cherche le point vulnérable, qui, déjà ruse et industrie, l'atteint par la bande. Le travail aborde la résistance fallacieuse de la matière sans nom l'infini de son néant. Aussi le travail ne peut-il pas en fin de compte s'appeler violence. Il s'applique à ce qui n'a pas de visage, à la résistance du néant. Il agit dans le phénomène. Il ne s'attaque qu'au sans visage des dieux païens dont il dénonce désormais le néant. Prométhée volant le feu du ciel symbolise le travail industriel dans son impiété.

Le travail maîtrise ou suspend *sine die* l'avenir indéterminé de l'élément. En se saisissant des choses, en traitant l'être de meuble, de transportable dans une maison, il dispose de l'imprévisible avenir où s'annonçait l'emprise de l'être sur nous. Il se réserve cet avenir. La possession soustrait l'être à son changement. Par essence durable, elle ne dure pas seulement comme un état d'âme. Elle affirme son pouvoir sur le temps, sur ce qui n'est à personne sur l'avenir. La possession pose le produit du travail, comme ce qui demeure permanent dans le temps comme substance.

Les choses se présentent comme des solides à contours nettement délimités. A côté de tables, de chaises, d'enveloppes, de cahiers, de stylos, des choses fabriquées les pierres, les grains de sel, les mottes de terre, les glaçons, les pommes sont choses. Cette forme qui sépare l'objet, qui lui dessine des côtés, semble la constituer. Une chose se distingue d'une autre parce qu'un intervalle l'en sépare. Mais la partie d'une chose est à son tour chose : le dossier, le pied de la chaise par exemple. Mais aussi un fragment quelconque du pied, même s'il n'en constitue pas l'articulation; tout ce que l'on peut en détacher et emporter. Le

contour de la chose marque la possibilité de la détacher, de la mouvoir sans les autres, de l'emporter. La chose est *meuble*. Elle conserve une certaine proportion par rapport au corps humain. Une proportion qui la soumet à la main; non pas seulement à sa jouissance. La main, à la fois, amène les qualités élémentaires à la jouissance et les prend et les garde en vue de la jouissance future. La main dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément, en dessinant des êtres définis ayant des formes, c'est-à-dire des solides; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'*étant*, *support* des qualités. La substantialité ne réside donc pas dans la nature sensible de la chose, puisque la sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant d'un « adjectif » sans substantif, d'une qualité pure, d'une qualité sans support. L'abstraction qui élèverait le sensible en concept ne lui conférerait pas la substantialité qui manque au contenu sensible. A moins d'insister, non pas sur le contenu du concept, mais sur la naissance latente du concept à travers la prise originelle opérée par le travail. L'intelligibilité du concept désignerait alors sa référence à la saisie du travail par laquelle se produit la possession. La substantialité de la chose est dans sa solidité s'offrant à la main qui prend et emporte.

La main n'est pas ainsi seulement la pointe par où nous communiquons une certaine quantité de forces à la matière. Elle traverse l'indétermination de l'élément, en suspend les imprévisibles surprises, ajourne la jouissance où elles menacent déjà. La main prend et comprend, elle reconnaît l'être de l'étant, puisque c'est de la proie et non pas de l'ombre qu'elle se saisit et, à la fois, elle le suspend, puisque l'être est son avoir. Et cependant cet être suspendu, apprivoisé se maintient, ne s'use pas dans la jouissance qui consomme et use. Pour un temps, il se pose comme durable, comme *substance*. Dans une certaine mesure, les choses, c'est le non-comestible, l'outil, l'objet d'usage, l'instrument de travail, un bien. La main *comprend* la chose non pas parce qu'elle la touche de tous les côtés à la fois (elle ne la touche pas de partout), mais parce

qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité, mais maîtrise, domination, disposition ce qui ne ressortit pas à l'ordre de la sensibilité. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison. La demeure conditionne le travail. La main qui acquiert s'embarrasse de sa prise. Elle ne fonde pas, par elle-même, la possession. D'ailleurs le projet même de l'acquisition suppose le recueillement de la demeure. Boutroux dit quelque part que la possession prolonge notre corps. Mais le corps comme corps nu n'est pas la première possession, il est encore en dehors de l'avoir et du non-avoir. Nous disposons de notre corps selon que nous avons déjà suspendu l'être de l'élément qui nous baigne, en *habitant*. Le corps est ma possession selon que mon être se tient dans une maison à la limite de l'intériorité et de l'extériorité. L'extra-territorialité d'une maison conditionne la possession même de mon corps.

La substance renvoie à la demeure, c'est-à-dire, au sens étymologique du terme, à l'économie. La possession saisit dans l'objet l'être, mais elle le saisit c'est-à-dire le conteste aussitôt. En le situant dans ma maison comme avoir, elle lui confère un être de pure apparence, un être phénoménal. La chose à moi ou à un autre, n'est pas en soi. La possession seule touche à la substance, les autres relations avec la chose n'atteignent que les attributs. La fonction d'ustensile, comme la valeur que portent les choses, ne s'impose pas à la conscience spontanée comme la substance, mais comme l'un des attributs de ces êtres. L'accession aux valeurs, et l'usage et la manipulation et la manufacture reposent sur la possession, sur la main qui prend, qui acquiert, qui amène chez soi. La substantialité de la chose, corrélatrice de la possession, ne consiste pas, pour la chose, à se présenter absolument. Dans leur présentation, les choses s'acquièrent, se donnent.

Parce qu'elle n'est pas en soi, la chose peut s'échanger et par conséquent se comparer, se quantifier, et par conséquent, déjà perdre son identité même, se refléter dans

l'argent. Aussi l'identité de la chose, n'en est-elle pas la structure originelle. Elle disparaît dès qu'on aborde la chose comme matière. La propriété seule instaure la permanence dans la qualité pure de la jouissance, mais cette permanence disparaît aussitôt dans la phénoménalité réflé- tée dans l'argent. Avoir, marchandise, que l'on achète et vend, la chose se révèle au marché, comme susceptible d'appartenir, de s'échanger et, par là, comme convertible en argent, susceptible de se disperser dans l'anonymat de l'argent.

Mais la possession elle-même renvoie à des relations métaphysiques plus profondes. La chose ne résiste pas à l'acquisition; les autres possédants ceux qu'on ne peut posséder contestent et par là même peuvent consacrer la possession elle-même. De sorte que la possession des choses aboutit à un discours. Et l'action, par-dessus le travail supposant la résistance absolue du visage d'un autre être, est commandement et parole — ou violence du meurtre.

5. Le travail, le corps, la conscience

La doctrine qui interprète le *monde* comme horizon à partir duquel se présentent les choses, comme ustensiles, comme attirail d'une existence soucieuse de son être, méconnaît cette installation à l'orée d'une intériorité que la demeure rend possible. Toute manipulation d'un système d'outils et d'ustensiles, tout travail suppose une *prise* originelle sur les choses, la possession, dont la maison au bord de l'intériorité marque la latente naissance. Le monde est possession possible, et toute transformation du monde par l'industrie est une variation du régime de la propriété. A partir de la demeure, la possession, accomplie par la quasi miraculeuse saisie d'une chose dans la nuit, dans *l'apeiron* de la matière première, découvre un monde. La saisie d'une chose éclaire la nuit même de l'apeiron; ce n'est pas le monde qui rend possibles les choses. D'autre part, la conception intellectualiste d'un monde comme

d'un spectacle offert à l'impassible contemplation, méconnaît également le recueillement de la demeure, sans lequel le bourdonnement incessant de l'élément ne peut s'offrir à la main qui saisit, car la main comme main, ne peut surgir dans le corps immergé dans l'élément, sans le recueillement de la demeure. La contemplation n'est pas la suspension de l'activité de l'homme; elle vient après la suspension de l'être chaotique et, par là, indépendant, de l'élément et, après la rencontre d'Autrui qui met en question la possession elle-même. La contemplation suppose, en tout cas, la mobilisation même de la chose, saisie par la main.

Le corps apparut dans des considérations qui précèdent non pas comme un objet entre autres objets, mais comme le régime même sous lequel s'exerce la séparation, comme le « comment » de cette séparation et, si l'on peut dire, comme un adverbe plutôt que comme un substantif. Comme si, dans la vibration de l'exister séparé, se produisait essentiellement un nœud où se rencontrent un mouvement d'intériorisation et un mouvement de travail et d'acquisition dirigé vers la profondeur insondable des éléments, ce qui place l'être séparé entre deux vides, dans le « quelque part » où il se pose précisément comme séparé. Il faut déduire et décrire de plus près cette situation.

Dans la jouissance paradisiaque, sans temps ni souci, la distinction de l'activité et de la passivité se confond dans l'agrément. La jouissance se nourrit tout entière par le dehors où elle habite, mais son agrément manifeste sa souveraineté, souveraineté aussi étrangère à la liberté d'une *causa sui*, que rien du dehors ne saurait affecter, qu'à la *Geworfenheit* heideggerienne, laquelle, prise dans l'*autre* qui la limite et qui la nie, *souffre* de cette altérité autant qu'en souffrirait une liberté idéaliste. L'être séparé est séparé ou content dans sa joie de respirer, de voir et de sentir. L'*autre* où il jubile les éléments n'est initialement ni pour, ni contre lui. Aucune assomption ne scande la relation première de la jouissance, ni la suppression de l'« autre » ni la réconciliation avec lui. Mais la souverai-

neté du moi qui vibre dans la jouissance, a ceci de particulier qu'elle baigne dans un milieu et, dès lors, subit des *influences*. L'originalité de l'influence réside en ceci : l'être autonome de la jouissance peut se découvrir dans cette jouissance même à laquelle il colle comme déterminé par ce qu'il n'est pas, mais sans que la jouissance soit rompue, sans que se produise la violence. Il s'apparaît comme le produit du milieu où cependant, suffisant, il baigne. Autochtone, est à la fois un attribut de souveraineté et de soumission. Elles sont simultanées. Ce qui influe sur la vie, s'infiltré en elle comme un doux poison. Elle s'aliène, mais même dans la souffrance, l'aliénation lui vient de l'intérieur. Cette inversion toujours possible de la vie, ne peut se dire en termes de liberté limitée ou finie. La liberté se présente ici comme l'une des possibilités de l'équivoque originelle qui se joue dans la vie autochtone. L'existence de cette équivoque est le corps. La souveraineté de la jouissance nourrit son indépendance d'une dépendance à l'égard de l'autre. La souveraineté de la jouissance court le risque d'une trahison : l'altérité dont elle vit, déjà l'expulse du paradis. La vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet. La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. *Etre corps* c'est d'une part *se tenir*, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans l'*autre* et par là, être encombré de son corps. Mais répétons-le cet encombrement ne se produit pas comme pure dépendance. Il fait le bonheur de celui qui en jouit. Ce qui est nécessaire à mon existence pour subsister, intéresse mon existence. Je passe de cette dépendance à cette indépendance joyeuse et, dans ma souffrance même, je tire mon existence de l'intérieur. Etre chez soi en autre chose que soi, être soi-même en vivant d'autre chose que soi-même, vivre de... se concrétise dans l'existence corporelle. La « pensée incarnée », ne se produit pas initialement comme une pensée qui agit sur le monde, mais comme une existence séparée qui affirme son indé-

pendance dans l'heureuse dépendance du besoin. Non pas qu'il s'agisse dans cette équivoque de deux points de vue successifs sur la séparation, leur simultanéité constitue le corps. A aucun des aspects qui se révèlent tour à tour, n'appartient le dernier mot.

La demeure suspend ou ajourne cette trahison en rendant l'acquisition et le travail possibles. La demeure surmontant l'insécurité de la vie, est un perpétuel ajournement de l'échéance où la vie risque de sombrer. La conscience de la mort est la conscience de l'ajournement perpétuel de la mort, dans l'ignorance essentielle de sa date. La jouissance comme corps qui travaille, se tient dans cet ajournement premier, celui qui ouvre la dimension même du temps.

La souffrance de l'être recueilli qui est la patience par excellence, pure passivité, est à la fois ouverture sur la durée, ajournement dans cette souffrance. Dans la patience, coïncident l'imminence de la défaite, mais aussi une distance à son égard. L'ambiguïté du corps est la *conscience*.

Il n'existe donc pas de *dualité* : corps propre et corps physique, qu'il faudrait concilier. La demeure qui loge et prolonge la vie, le monde que la vie acquiert et utilise par le travail, est aussi le monde physique où le travail s'interprète comme un jeu de forces anonymes. La demeure n'est, pour les forces du monde extérieur, qu'un ajournement. L'être domicilié ne tranche sur les choses que parce qu'il s'accorde un délai, parce qu'il « retarde l'effet », parce qu'il travaille.

Nous n'avons pas contesté la spontanéité de la vie. Nous avons, au contraire, ramené le problème de l'interaction entre le corps et le monde, à l'habitation, au « vivre de... » où l'on ne saurait plus retrouver le schéma d'une liberté *causa sui*, incompréhensiblement limitée. La liberté comme rapport de la vie avec un *autre* qui la loge et par lequel la vie est *chez elle*, n'est pas une liberté finie, elle est virtuellement une liberté nulle. La liberté est comme le sous-produit de la vie. Son adhérence au monde où elle

risque de se perdre est précisément et à la fois ce par quoi elle se défend et est chez soi. Ce corps, chaînon d'une réalité élémentale, est aussi ce qui permet de se saisir du monde, de travailler. Etre libre, c'est construire un monde où l'on puisse être libre. Le travail vient d'un être, chose parmi les choses et au contact des choses; mais, dans ce contact, venant de chez soi. La conscience ne tombe pas dans un corps ne s'incarne pas; elle est une désincarnation ou, plus exactement un ajournement de la corporéité du corps. Cela ne se produit pas dans l'éther de l'abstraction, mais comme tout le concret de la demeure et du travail. Avoir conscience c'est être en rapport *avec ce qui est*, mais comme si le présent de *ce qui est* n'était pas encore entièrement accompli, et constituait seulement l'*avenir* d'un être recueilli. Avoir conscience, c'est précisément avoir du temps. Non pas déborder le temps présent dans le projet qui anticipe l'avenir, mais avoir à l'égard du présent lui-même une distance, se rapporter à l'élément où l'on est installé, comme à ce qui n'est pas encore là. Toute la liberté de l'habitation tient au temps qui reste toujours à l'habitant. L'incommensurable, c'est-à-dire l'incompréhensible format du milieu, laisse du temps. La distance à l'égard de l'élément auquel le moi est livré, ne le menace dans sa demeure que dans l'avenir. Le présent n'est *pour le moment* que la conscience du danger, la peur, sentiment par excellence. L'indétermination de l'élément, son avenir devient conscience, possibilité d'utiliser le temps. Le travail ne caractérise pas une liberté qui a décollé de l'être, mais une volonté : un être menacé, mais disposant de temps pour parer à la menace.

Dans l'économie générale de l'être la volonté marque le point où le définitif d'un événement se produit comme non-définitif. La force de la volonté ne se déroule pas comme une force plus puissante que l'obstacle. Elle consiste à aborder l'obstacle non pas en butant contre lui, mais en se donnant toujours une distance à son égard, en apercevant un intervalle entre soi et l'imminence de l'obstacle. Vouloir, c'est prévenir le danger. Concevoir l'avenir,

c'est pré-venir. Travailler, c'est retarder sa déchéance. Mais le travail n'est possible qu'à un être qui a la structure du corps, être saisissant des êtres, c'est-à-dire recueilli chez soi et seulement *en rapport* avec le non-moi.

Mais le temps qui se manifeste dans le recueillement de la demeure nous le dirons plus loin, suppose la relation avec un autre qui ne s'offre pas au travail la relation avec Autrui, avec l'infini, la métaphysique.

Cette ambiguïté du corps par lequel le moi est engagé dans l'autre, mais vient toujours d'en deçà *se produit* dans le travail. Le travail ne consiste pas à être première cause dans un enchaînement *continu* de causes, tel que l'aperçoit une pensée déjà éclairée; à être la cause qui agirait au moment où la pensée, marchant à reculons à partir de la fin, s'arrêterait à cette cause la plus proche de nous, car coïncidant avec nous. Les différentes causes étroitement enchaînées, forment un mécanisme dont la machine exprime l'essence. Les rouages de la machine s'ajustent parfaitement les uns aux autres et forment une continuité sans fissure. Pour une machine on peut dire avec le même droit que le résultat est la cause finale du premier mouvement et qu'il est l'effet de ce premier mouvement. Par contre, le mouvement du corps qui déclenche l'action de la machine, la main qui se porte vers le marteau ou vers le clou à enfoncer, n'est pas simplement la *cause efficiente* de cette fin, fin qui serait la cause finale de ce premier mouvement. Car dans le mouvement de la main, il s'agit toujours, dans une certaine mesure, de rechercher et d'*attraper* le but avec tous les aléas que cela comporte. Cette distance creusée et parcourue par le corps vers la machine ou le mécanisme qu'il actionne, peut être plus ou moins large; sa marge peut de beaucoup se rétrécir dans le geste habituel. Mais même quand le geste est habituel il faut de l'habileté et de l'adresse, pour guider l'habitude.

Autrement dit, l'action du corps qui après coup pourra se dire en termes de causalité se déploie au moment de l'acte sous l'emprise d'une cause au vrai sens

du terme finale, où les intermédiaires qui permettront de combler cette distance, pour se déclencher les uns les autres automatiquement, ne sont pas encore trouvés, où la main va à l'aventure et attrape son but avec une part inévitable de *chance* ou de malchance, ce qui ressort du fait qu'elle peut rater son coup. La main est par essence tâtonnement et emprise. Le tâtonnement n'est pas une action techniquement imparfaite, mais la condition de toute technique. La fin n'est pas aperçue comme fin dans une aspiration désincarnée dont elle fixerait le destin comme la cause fixe, le destin de l'effet. Si le déterminisme de la fin ne se laisse pas convertir en déterminisme de la cause, c'est que la conception de la fin ne se sépare pas de sa réalisation; la fin n'attire pas, n'est pas dans une certaine mesure inévitable, mais s'attrape et, par là, suppose le corps en tant que main. Seul un être doué d'organes peut concevoir une finalité technique, un rapport entre la fin et l'outil. La fin est un terme que la main cherche en risquant de le rater. Le corps en tant que possibilité d'une main et sa corporéité tout entière peut se substituer à la main existe dans la virtualité de ce mouvement se portant vers l'outil.

Le tâtonnement œuvre par excellence de la main et œuvre adéquate à l'apeiron de l'élément, rend possible toute l'originalité de la cause finale. Si l'attraction qu'exerce une fin ne se réduit pas entièrement à une série continue de chocs, à une propulsion continue c'est, dit-on, que l'idée de la fin dirige le déclenchement de ces chocs. Mais cette idée de fin serait un épiphénomène si elle ne se manifestait pas dans la façon dont le premier choc est donné : poussée faite dans le vide, à l'aventure. En réalité, la « représentation » de la fin et le mouvement de la main qui se lance vers elle à travers une distance inexplo- rée, sans être précédée d'un éclaireur ne constituent qu'un seul et même événement et définissent un être qui, au sein d'un monde où il est implanté, vient à ce monde d'en deçà de ce monde d'une dimension d'*intérieurité*, d'un être qui *habite* dans le monde c'est-à-dire qui y est

chez soi. Le tâtonnement révèle cette position du corps qui à la fois s'intègre dans l'être et demeure dans ses interstices, toujours invité à franchir une distance à l'aventure, et s'y soutenant tout seul : la position d'un être séparé.

6. *La liberté de la représentation et la donation*

Etre séparé, c'est demeurer quelque part. La séparation se produit positivement dans la localisation. Le corps n'arrive pas comme un accident à l'âme. Insertion d'une âme dans l'étendue? Cette métaphore ne résout rien. Il resterait à comprendre l'insertion de l'âme dans l'étendue du corps. Apparaissant à la représentation comme une chose parmi les choses, le corps est en fait la *façon* dont un être, ni spatial, ni étranger à l'étendue géométrique ou physique, existe séparément. Il est le régime de la séparation. Le *quelque part* de la demeure se produit comme un événement originel par rapport auquel (et non pas inversement) doit se comprendre celui du déploiement de l'étendue physico-géométrique.

Et cependant la pensée représentative qui se nourrit et vit de l'être même qu'elle se représente, renvoie à une possibilité exceptionnelle de cette existence séparée. Non pas qu'à une intention dite théorique, base du moi, s'ajouteraient des volontés, des désirs et des sentiments, pour transformer la pensée en vie. La thèse strictement intellectualiste subordonne la vie à la représentation. On soutient que pour vouloir, il faut au préalable se représenter ce que l'on veut, pour désirer, se représenter son but, pour sentir, se représenter l'objet du sentiment et pour agir se représenter ce que l'on va faire. Mais comment la tension et le souci d'une vie naîtraient-ils de l'impassible représentation? La thèse inverse ne présente pas moins de difficultés. La représentation, comme cas limite d'un engagement dans la réalité, comme résidu d'un acte suspendu et hésitant, la représentation comme le raté de l'action, épuise-t-elle l'essence de la théorie?

S'il n'est pas possible de tirer d'une contemplation

impassible d'un objet, la finalité nécessaire à l'acte, est-il plus aisé de tirer de l'engagement, de l'acte, du souci, la liberté de la contemplation qu'annonce la représentation?

Le sens philosophique de la représentation ne ressort pas d'ailleurs de la simple opposition de la représentation à l'acte. L'impassibilité opposée à l'engagement, caractérise-t-elle suffisamment la représentation? La liberté dont on la rapproche, est-elle absence de relation, aboutissement de l'histoire où rien ne reste *autre* et, dès lors, souveraineté dans le vide?

La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendante est constamment démentie par la vie d'ores et déjà implantée dans l'être que la représentation prétend constituer. Mais la représentation prétend *après coup* se substituer à cette vie dans la réalité, pour constituer cette réalité même. On doit pouvoir rendre compte par la séparation, de ce conditionnement constituant, accompli par la représentation la représentation dût-elle se produire *après coup*. Le théorétique, pour être *après coup*, pour être essentiellement souvenir, n'est certes pas créateur, mais son essence critique sa remontée en deçà ne se confond avec aucune possibilité de la jouissance et du travail. Elle atteste une énergie nouvelle, orientée en amont, à contre-courant et que l'impassibilité de la contemplation ne traduit que superficiellement.

Que la représentation soit conditionnée par la vie mais que ce conditionnement puisse, *après coup*, se renverser que l'idéalisme soit une éternelle tentation tient à l'événement même de la séparation qu'il ne faut à aucun moment interpréter comme coupure abstraite dans l'espace. Le fait de l'*après-coup* montre, certes, que la possibilité de la représentation constituante ne restitue pas à l'éternité abstraite ou à l'instant le privilège de mesurer toute chose; il montre au contraire que la production de la séparation est liée au temps et elle montre même que l'articulation de la séparation dans le temps se produit ainsi en elle-même et non seulement secondairement, pour nous.

La possibilité d'une représentation constituante, mais qui déjà repose sur la jouissance d'un réel tout constitué, désigne le caractère radical du déracinement de celui qui s'est recueilli dans une maison où le moi, tout en baignant dans les éléments, se place en face d'une Nature. Les éléments où et dont je vis, sont aussi ce à quoi je me suis opposé. Le fait d'avoir limité une partie de ce monde et de l'avoir fermée, d'accéder aux éléments dont je jouis par la porte et par la fenêtre, réalise l'extra-territorialité et la souveraineté de la pensée, antérieure au monde auquel elle est postérieure. *Antérieure postérieurement*, la séparation n'est pas « connue » ainsi, elle se produit ainsi. Le souvenir est précisément l'accomplissement de cette structure ontologique. Vague de marais qui revient en léchant la plage en deçà du point dont elle partit, spasme du temps qui conditionne la souvenance. Ainsi seulement je vois sans être vu comme Gygès, ne suis plus envahi par la nature, ne plonge plus dans une ambiance ou dans une atmosphère. Ainsi seulement l'essence équivoque de la maison creuse des interstices dans la continuité de la terre. Les analyses heideggeriennes du monde nous ont habitués à penser que l'« en vue de soi » caractérisant le *Dasein*, que le souci en situation, conditionne, en fin de compte, tout produit humain. Dans *Sein und Zeit*, la maison n'apparaît pas à part le système des ustensiles. Mais l'« en vue de soi » du souci peut-il s'accomplir sans un dégagement à l'égard de la situation, sans un recueillement et sans extra-territorialité sans *chez soi*? L'instinct demeure inséré dans sa situation. La main qui tâtonne traverse à l'aventure un vide.

D'où me vient cette énergie transcendantale; cet ajournement qui est le temps lui-même, cet avenir où la mémoire se saisira d'un passé qui fut avant le passé, du « profond jadis, jadis jamais assez » énergie que suppose déjà le recueillement dans une maison?

Nous avons défini la représentation comme une détermination de l'Autre par le Même, sans que le Même se détermine par l'Autre. Cette définition excluait la représentation des relations réciproques dont les termes se touchent

et se limitent. Se représenter ce dont je vis, équivaldrait à rester extérieur aux éléments où je baigne. Mais si je ne peux quitter l'espace où je baigne, je peux, à partir d'une demeure, *aborder* seulement ces éléments, posséder des choses. Je ne peux certes me recueillir au sein de ma vie qui est vie de... Seulement le moment négatif de ce *demeurer* qui détermine la possession, le recueillement qui m'arrache à l'immersion, n'est pas un simple écho de la possession. On ne peut y voir la réplique de la présence auprès des choses, comme si la possession des choses, en tant que présence auprès d'elles, contenait dialectiquement le retrait à leur égard. Ce retrait implique un événement nouveau. Il faut que j'aie été en relation avec quelque chose dont je ne vis pas. Cet événement est la relation avec Autrui qui m'accueille dans la Maison, la présence discrète du Féminin. Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu'instaure l'accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire me les représenter, refuser et la jouissance et la possession, il faut que je sache *donner* ce que je possède. Ainsi seulement, je pourrais me situer absolument au-dessus de mon engagement dans le non-moi. Mais pour cela il faut que je rencontre le visage indiscret d'Autrui qui me mette en question. Autrui absolument autre paralyse la possession qu'il conteste par son épiphanie dans le visage. Il ne peut contester ma possession que parce qu'il m'aborde, non pas du dehors, mais de haut. Le Même ne pourrait s'emparer de cet Autre à moins de le supprimer. Mais l'infini infranchissable de cette négation du meurtre s'annonce précisément par cette dimension de hauteur où me vient Autrui concrètement dans l'impossibilité éthique de commettre ce meurtre. J'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison.

La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage nous l'appelons langage. La hauteur d'où vient le langage, nous la désignons par le mot enseignement. La maïeutique socratique avait raison d'une pédagogie qui introduisait des idées dans un esprit

en violant et en séduisant (ce qui revient au même) cet esprit. Elle n'exclut pas l'ouverture de la dimension même de l'infini qui est hauteur dans le visage du Maître. Cette voix venant d'une autre rive enseigne la transcendance elle-même. L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité. Et tout l'infini de l'extériorité ne se produit pas d'abord, pour enseigner ensuite l'enseignement est sa production même. L'enseignement premier enseigne cette hauteur même qui équivaut à son extériorité, l'éthique. Par ce commerce avec l'infini de l'extériorité ou de la hauteur, la naïveté de l'élan direct, la naïveté de l'être qui s'exerce comme une force qui va, a honte de sa naïveté. Elle se découvre comme une violence, mais, par là, se place dans une nouvelle dimension. Le commerce avec l'altérité de l'infini, ne blesse pas comme une opinion. Il ne limite pas un esprit d'une façon inadmissible pour un philosophe. La limitation ne se produit que dans une totalité, alors que la relation avec Autrui crève le plafond de la totalité. Elle est foncièrement pacifique. L'Autre ne s'oppose pas à moi comme une autre liberté, mais semblable à la mienne et, par conséquent, hostile à la mienne. Autrui n'est pas une autre liberté aussi arbitraire que la mienne, sans quoi elle franchirait aussitôt l'infini qui m'en sépare pour entrer sous le même concept. Son altérité se manifeste dans une maîtrise qui ne conquiert pas, mais enseigne. L'enseignement n'est pas une espèce d'un genre appelé domination, une hégémonie se jouant au sein d'une totalité, mais la présence de l'infini faisant sauter le cercle clos de la totalité.

La représentation tire sa liberté, à l'égard du monde qui la nourrit, de la relation essentiellement morale avec Autrui. La morale ne s'ajoute pas aux préoccupations du moi, pour les ordonner ou pour les faire juger elle met en question et à distance de soi, le moi lui-même. La représentation a commencé non pas dans la présence d'une chose offerte à ma violence, mais échappant empiriquement à mes forces, mais dans ma possibilité de mettre cette

violence en question, dans une possibilité se produisant de par le commerce avec l'infini ou de par la société.

Le déploiement positif de cette relation pacifique sans frontière ou sans négativité aucune, avec l'Autre, se produit dans le langage. Le langage n'appartient pas aux relations qui puissent transparaître dans les structures de la logique formelle : il est contact à travers une distance, rapport avec ce qui ne se touche pas, à travers un vide. Il se place dans la dimension du désir absolu par lequel le Même se trouve en rapport avec un autre, lequel n'est pas ce que le Même avait simplement perdu. Le contact ou la vision ne s'imposent pas comme gestes archétypes de la droiture. Autrui n'est ni initialement, ni ultimement ce que nous saisissons ou ce dont nous faisons notre thème. Mais la vérité n'est ni dans le voir, ni dans le saisir modes de la jouissance, de la sensibilité et de la possession. Elle est dans la transcendance où l'extériorité absolue se présente en s'exprimant, dans un mouvement qui consiste à reprendre et à déchiffrer, à tout moment, les signes mêmes qu'elle délivre.

Mais la transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde, comme si l'économie par laquelle se produit la séparation, se tenait au-dessous d'une espèce de contemplation béatifique d'Autrui. (Celle-ci s'invertirait par là même en idolâtrie qui couve dans toute contemplation). La « vision » du visage comme visage, est une certaine façon de séjourner dans une maison ou, pour le dire d'une façon moins singulière, une certaine forme de vie économique. Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée : le recueillement dans une maison ouverte à Autrui

l'hospitalité est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d'Autrui absolument transcendant. La maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle indique un dégagement, une errance qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un

moins par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique.

Mais l'être séparé peut s'enfermer dans son égoïsme, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c'est-à-dire tout langage), d'en bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation. La séparation n'est pas seulement, sur le mode dialectique, corrélative de la transcendance comme son envers. Elle s'accomplit comme un événement positif. La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa demeure. La possibilité pour la maison de s'ouvrir à Autrui, est aussi essentielle à l'essence de la maison que les portes et les fenêtres closes. La séparation ne serait pas radicale si la possibilité de s'enfermer chez soi ne pouvait pas se produire sans contradiction interne comme événement en soi, (si elle devait être seulement un fait empirique, psychologique, illusion), comme se produit l'athéisme lui-même. L'anneau de Gygès symbolise la séparation. Gygès joue sur les deux tableaux évoluant entre une présence aux autres et une absence, parlant aux « autres » et se déroband à la parole; Gygès est la condition même de l'homme, la possibilité de l'injustice et de l'égoïsme radical, la possibilité d'accepter les règles du jeu, mais de tricher.

Tous les développements de cet ouvrage essaient de se libérer d'une conception qui cherche à réunir les événements de l'existence affectés de signes opposés dans une condition ambivalente, laquelle aurait seule une dignité ontologique, alors que les événements eux-mêmes qui s'engagent dans un sens ou dans un autre, resteraient empiriques, sans articuler ontologiquement rien de nouveau. La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit elle laisse à la *concrétisation* un rôle

ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition.

La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question. La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui. Mais le langage accomplit la mise en commun originelle laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie. L'universalité qu'une chose reçoit du mot qui l'arrache au *hic et nunc*, perd son mystère dans la perspective éthique où se situe le langage. Le *hic et nunc* remonte lui-même à la possession où la chose est saisie et le langage qui la désigne à l'autre, est une dépossession originelle, une première donation. La généralité du mot instaure un monde commun. L'événement éthique situé à la base de la généralisation, est l'intention profonde du langage. Le rapport avec autrui, ne stimule pas, ne suscite pas seulement la généralisation, ne lui en fournit pas seulement le prétexte et l'occasion (ce que personne n'a jamais contesté), mais est cette généralisation même. La généralisation est une universalisation seulement l'universalisation n'est pas l'entrée d'une chose sensible dans un *no man's land* de l'idéal, n'est pas purement négative comme un stérile renoncement, mais l'offre du monde à autrui. La transcendance n'est pas une vision d'Autrui mais une donation originelle.

Le langage n'extériorise pas une représentation préexistante en moi il met en commun un monde jusqu'alors mien. Le langage *effectue* l'entrée des choses dans un éther nouveau où elles reçoivent un nom et deviennent concepts, première action au-dessus du travail, action sans action, même si la parole comporte l'effort du travail, si, pensée incarnée, il nous insère dans le monde, dans les risques et les aléas de toute action. Il dépasse à tout instant ce travail par la générosité de l'offre qu'il fait aussitôt de ce travail même. Les analyses du langage qui tendent à le présenter comme une action sensée parmi d'autres, méconnaissent cette *offre* du monde, cette offre de contenus qui répond

au visage d'autrui ou qui le questionne et ouvre seulement la perspective du sensé.

La « vision » du visage ne se sépare pas de cette offre qu'est le langage. Voir le visage, c'est parler du monde. La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique.

E. LE MONDE DES PHÉNOMÈNES ET L'EXPRESSION

1. La séparation est une économie

En affirmant la séparation, on ne transpose pas en formule abstraite l'empirique image de l'intervalle spatial qui réunit ses extrémités par l'espace même qui les sépare. La séparation doit se dessiner en dehors de ce formalisme, comme événement qui n'équivaut pas, dès qu'il se produit, à son contraire. Se séparer, ne pas rester solidaire d'une totalité, c'est positivement être *quelque part*, dans la maison, être économiquement. Le « quelque part » et la maison explicitent l'égoïsme, façon d'être originelle où se produit la séparation. L'égoïsme est un événement ontologique, un déchirement effectif et non pas un songe qui court à la surface de l'être et que l'on pourrait négliger comme une ombre. Le déchirement d'une totalité, ne peut se produire que par le frisson de l'égoïsme, ni illusoire, ni subordonné en quoi que ce soit à la totalité qu'il déchire. L'égoïsme est vie : vie de... ou jouissance. La jouissance livrée aux éléments qui la contentent mais l'égarent dans le « nulle part » et la menacent s'en retire dans une demeure. Tant de mouvements opposés la plongée parmi les éléments, qui entrouvre l'intériorité, le séjour heureux et besogneux sur terre, le temps et la conscience qui desserrent l'étau de l'être et qui assurent la maîtrise d'un monde se réunissent dans l'être corporel de l'homme nudité et indigence exposées à l'extériorité anonyme du chaud et du froid, mais recueillement dans l'intériorité du

chez soi et, dès lors et de là, travail et possession. La possession en œuvrant réduit au Même ce qui, de prime abord, s'offre comme autre. L'existence économique (tout comme l'existence animale) malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible demeure dans le Même. Son mouvement est centripète.

Mais l'œuvre ne manifeste-t-elle pas cette intériorité au-dehors? N'arrive-t-elle pas à percer l'écorce de la séparation? Les actions, les gestes, les manières, les objets utilisés et fabriqués, ne racontent-ils pas leur auteur? Certes, mais seulement s'ils ont revêtu la signification du langage qui s'institue par-delà les œuvres. Par les œuvres seulement le moi n'arrive pas au-dehors; s'en retire ou s'y congèle comme s'il n'en appelait pas à autrui et ne lui répondait pas, mais cherchait dans son activité le confort, l'intimité et le sommeil. Les lignes de sens que l'activité trace dans la matière, se chargent aussitôt d'équivoques, comme si l'action, en poursuivant son dessein, était *sans égards* pour l'extériorité, sans attention. En entreprenant ce que j'ai voulu, j'ai réalisé tant de choses dont je n'ai pas voulu l'œuvre surgit dans les déchets du travail. L'ouvrier ne tient pas en main tous les fils de sa propre action. Il s'extériorise par des actes déjà en un sens manqués. Si ses œuvres délivrent des signes, ils sont à déchiffrer sans son secours. S'il participe à ce déchiffrement, il parle. Aussi le produit du travail n'est-il pas une possession inaliénable et peut-il être usurpé par autrui. Les œuvres ont une destinée indépendante du moi, s'intègrent dans un ensemble d'œuvres : elles peuvent être échangées, c'est-à-dire se tiennent dans l'anonymat de l'argent. L'intégration dans un monde économique, n'engage pas l'intériorité dont les œuvres procèdent. Cette vie intérieure ne meurt pas comme un feu de paille, mais ne se reconnaît pas dans l'existence qu'on lui attribue dans l'économie. Cela s'atteste dans la conscience que la personne a de la tyrannie de l'Etat. Il la réveille à une liberté qu'il viole aussitôt. L'Etat qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi *mon absence* de ces œuvres qui me reviennent

étrangères à travers les nécessités économiques. A partir de l'œuvre, je suis seulement déduit et déjà mal entendu, trahi plutôt qu'exprimé.

Mais je ne perce pas davantage l'écorce de la séparation en abordant autrui dans ses œuvres qui sont comme les miennes, livrées au champ anonyme de la vie économique où je me tiens égoïste et séparé, identifiant par le travail et la possession, dans le divers mon identité de Même. Autrui se signale mais ne se présente pas. Les œuvres le symbolisent. Le symbolisme de la vie et du travail, symbolise dans ce sens très singulier que Freud a découvert à toutes nos manifestations conscientes et à nos rêves et qui est l'essence de tout signe, sa définition originelle : il ne révèle qu'en cachant. Dans ce sens les signes constituent et protègent mon intimité. S'exprimer par sa vie, par ses œuvres, c'est précisément se refuser à l'expression. Le travail demeure économique. Il vient de la maison et y retourne, mouvement de l'Odyssée où l'aventure courue dans le monde n'est que l'accident d'un retour. D'une façon absolue, certes, l'interprétation du symbole peut conduire jusqu'à une intention devinée, mais nous pénétrons dans ce monde intérieur comme par effraction et sans conjurer l'absence. Absence à laquelle la parole seule, mais dégagée de son épaisseur de produit linguistique, peut mettre fin.

2. *Œuvre et expression*

Les choses se manifestent comme répondant à une question par rapport à laquelle elles ont un sens, la question *quid*? Elle quête un substantif et un adjectif inséparables. A cette recherche correspond un contenu, soit sensible, soit intellectuel une « compréhension » de concept. L'auteur de l'œuvre, abordé à partir de l'œuvre, ne se présentera que comme contenu. Ce contenu ne saurait se détacher du contexte, du système où s'intègrent les œuvres mêmes et il répond à la question de par sa place dans le système. Demander *quoi* c'est demander *en tant que*

quoi : c'est ne pas prendre la manifestation pour elle-même.

Mais la question qui interroge sur la quiddité se pose à quelqu'un. Depuis longtemps, celui qui doit répondre, s'est déjà *présenté* en répondant ainsi à une question antérieure à toute question en quête de quiddités. En réalité le « qui est-ce? » n'est pas une question et ne se satisfait pas d'un savoir. Celui à qui la question est posée, *s'est déjà présenté*, sans être un contenu. Il s'est présenté comme visage. Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question. Ce qui est antérieur à toute question, n'est pas, à son tour, une question, ni une connaissance possédée a priori, mais Désir. Le *qui* corrélatif du Désir, le *qui* à qui la question est posée, est, en métaphysique, une « notion » aussi fondamentale et aussi universelle que la quiddité et l'être et l'étant et les catégories.

Certes le *qui* est la plupart du temps un *quoi*. On demande « qui est Monsieur X », et on répond : « Il est président du Conseil d'Etat » ou « c'est Monsieur Un Tel ». La réponse s'offre comme quiddité, elle se réfère à un système de relations. A la question *qui?* répond la présence non qualifiable d'un étant qui *se présente* sans se référer à rien et qui, cependant, se distingue de tout autre étant. La question *qui?* vise un visage. La notion du visage diffère de tout contenu représenté. Si la question *qui* ne questionne pas dans le même sens que la question *quoi*, c'est qu'ici ce qu'on demande et celui qu'on interroge, coïncident. Viser un visage, c'est poser la question *qui* au visage même qui est la réponse à cette question. Le répondant et le répondu coïncident. Le visage, expression par excellence, formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent.

Le *qui* de l'activité n'est pas *exprimé* dans l'activité, n'est pas *présent*, n'assiste pas à sa manifestation, mais y est simplement signifié par un signe dans un système de signes, c'est-à-dire comme un être qui se manifeste précisément en

tant qu'absent de sa manifestation : une manifestation en l'absence de l'être un phénomène. Quand on comprend l'homme à partir de ses œuvres, il est plus surpris que compris. Sa vie et son travail le masquent. Symboles, ils en appellent à l'interprétation. La phénoménalité dont il s'agit n'indique pas simplement une relativité de la connaissance; mais une *façon d'être* où rien n'est ultime, où tout est signe, présent s'absentant de sa présence et, dans ce sens, rêve. Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se lever. Ce qui manque à l'existence intérieure, ce n'est pas un être au superlatif, prolongeant et amplifiant les équivoques de l'intériorité et de son symbolisme, mais un ordre où tous les symbolismes se déchiffrent par les êtres qui se présentent absolument qui s'expriment. Le Même n'est pas l'Absolu, sa réalité qui s'exprime dans son œuvre est absente de son œuvre; sa réalité n'est pas totale dans son existence économique.

C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même. Non pas que mon existence se constitue dans la pensée des autres. Une existence dite objective telle qu'elle se reflète dans la pensée des autres, et par laquelle je compte dans l'universalité, dans l'Etat, dans l'histoire, dans la totalité, ne m'exprime pas mais précisément me dissimule. Le visage que j'accueille me fait passer du phénomène à l'être dans un autre sens : dans le discours je m'expose à l'interrogation d'Autrui et cette urgence de la réponse pointe aiguë du présent m'engendre pour la responsabilité; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière. Cette attention extrême n'actualise pas ce qui fut en puissance, car elle n'est pas concevable sans l'Autre. Etre attentif signifie un surplus de conscience qui suppose l'appel de l'Autre. Etre attentif c'est reconnaître la maîtrise de l'Autre, recevoir son commandement ou plus exactement recevoir de lui le commandement de commander. Mon existence, comme « chose en soi », commence avec la présence en moi de l'idée de l'Infini, quand je me

cherche dans ma réalité dernière. Mais ce rapport consiste déjà à servir Autrui.

La mort n'est pas ce maître. Toujours future et inconnue elle détermine la peur ou la fuite devant les responsabilités. Le courage est malgré elle. Il a son idéal ailleurs, il m'engage dans la vie. La mort, source de tous les mythes, n'est *présente* qu'en autrui; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité.

Pour que la totalité du contentement révèle sa phénoménalité et son inadéquation à l'absolu, il ne suffit pas qu'un mécontentement se substitue au contentement. Le mécontentement se tient encore dans les horizons d'une totalité, comme une indigence qui, dans le besoin, anticipe sa satisfaction. Tel un bas prolétariat qui ne convoiterait que le confort de l'intérieur bourgeois et ses horizons de cuistre. La totalité du contentement accuse sa propre phénoménalité quand survient une extériorité qui ne se glisse pas dans le vide de besoins flattés ou contrariés. La totalité du contentement révèle sa phénoménalité lorsque cette extériorité incommensurable par rapport aux besoins rompt l'intériorité par cette incommensurabilité même. L'intériorité se découvre alors comme insuffisante, sans que cette insuffisance indique une limitation quelconque imposée par cette extériorité, sans que l'insuffisance de l'intériorité se convertisse aussitôt en besoins pressentant leur satisfaction ou souffrant de leur indigence, sans que dans les horizons dessinés par les besoins se recouse l'intériorité rompue. Une telle extériorité révèle donc l'insuffisance de l'être séparé, mais une insuffisance sans satisfaction possible. Non pas seulement sans satisfaction *de fait*, mais hors de toute perspective de satisfaction ou d'insatisfaction. L'extériorité, étrangère aux besoins, révélerait donc une insuffisance, pleine de cette insuffisance même et non pas d'espairs, une distance plus précieuse que la taction, une non-possession plus précieuse que la possession, une faim qui se nourrit non pas de pain, mais de la faim même. Ce n'est pas là un rêve romantique quelcon-

que, mais ce qui dès le début de cette recherche s'imposa comme Désir. Le Désir ne coïncide pas avec un besoin insatisfait, il se place au-delà de la satisfaction et de l'insatisfaction. La relation avec Autrui, ou l'idée de l'Infini, l'accomplit. Chacun peut le vivre dans l'étrange désir d'Autrui qu'aucune volupté ne vient ni couronner, ni clore, ni endormir. Grâce à cette relation l'homme retiré de l'élément, recueilli dans une maison, se représente un monde. A cause d'elle, à cause de la présence devant le visage d'Autrui, l'homme ne se laisse pas tromper par son glorieux triomphe de vivant et, distinct de l'animal, peut connaître la différence entre l'être et le phénomène, reconnaître sa phénoménalité, le défaut de sa plénitude, défaut inconvertible en besoins et qui, au-delà de la plénitude et du vide, ne saurait se combler.

3. Phénomène et être

L'épiphanie de l'extériorité qui accuse le défaut de l'intériorité souveraine de l'être séparé, ne situe pas l'intériorité comme une partie limitée par une autre, dans une totalité. Nous entrons dans l'ordre du Désir et dans l'ordre des relations irréductibles à celles qui régissent la totalité. La contradiction entre l'intériorité libre et l'extériorité qui devrait la limiter, se concilie dans l'homme ouvert à l'enseignement.

L'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève ne sait pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. L'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l'extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l'être. Tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien, antérieur à l'ordre socratique. Car le dialogue socratique suppose déjà des êtres décidés au discours, et par conséquent, des êtres qui en ont accepté les règles, alors que l'enseignement amène au discours

logique sans rhétorique, sans flatterie ni séduction et ainsi sans violence et en maintenant l'intériorité de celui qui accueille.

L'homme de la jouissance qui se tient dans l'intériorité, qui assure sa séparation, peut ignorer sa phénoménalité. Cette possibilité de l'ignorance n'indique pas un degré inférieur de conscience, mais le prix même de la séparation. La séparation comme rupture de la participation fut déduite de l'Idée de l'Infini. Elle est donc aussi une relation par-dessus l'abîme incombable de cette séparation. Si la séparation devait se décrire par la jouissance et l'économie, c'est que la souveraineté de l'homme ne fut en aucune façon un simple envers de la relation avec Autrui. La séparation ne se réduisant pas à un simple pendant de la relation, la Relation avec Autrui n'a pas le même statut que les relations offertes à la pensée objectivante et où la distinction des termes en reflète aussi l'union. La relation entre Moi et Autrui n'a pas la structure que la logique formelle retrouve dans toutes les relations. Les termes en demeurent absolus malgré la relation où ils se trouvent. La relation avec Autrui est la seule où pareil bouleversement de la logique formelle puisse survenir. Mais dès lors on comprend que l'idée de l'infini qui exige la séparation, l'exige jusqu'à l'athéisme, assez profondément pour que l'idée de l'infini puisse s'oublier. L'oubli de la transcendance ne se produit pas comme un accident dans un être séparé, la possibilité de cet oubli est nécessaire à la séparation. La distance et l'intériorité restent entières dans la reprise de la relation et lorsque l'âme s'ouvre, dans la merveille de l'enseignement, la transitivité de l'enseignement n'est ni moins ni plus authentique que la liberté du maître et de l'élève, même si par là, l'être séparé sort du plan de l'économie et du travail.

Nous avons dit que ce moment où l'être séparé se découvre sans s'exprimer où il apparaît, mais s'absente de son apparition, correspond assez exactement au sens du phénomène. Le phénomène c'est l'être qui apparaît, mais demeure absent. Pas apparence, mais réalité qui manque

de réalité, encore infiniment éloignée de son être. On a, dans l'œuvre, deviné l'intention de quelqu'un, mais on l'a juré par contumace. L'être n'a pas porté secours à lui-même (comme le dit Platon à propos du discours écrit), l'interlocuteur n'a pas *assisté* à sa propre révélation. On a pénétré dans son intérieur, mais en son absence. On l'a compris comme un homme préhistorique qui a laissé des haches et des dessins, mais pas de paroles. Tout se passe, comme si la parole, cette parole qui ment et dissimule, était absolument indispensable au procès, pour éclairer les pièces d'un dossier et les pièces à conviction, comme si la parole seule pouvait assister les juges et rendre présent l'accusé, comme si par la parole seulement, les multiples possibilités concurrentes du symbole qui symbolise dans le silence et dans le crépuscule pouvaient être départagées et donner naissance à la vérité. L'être est un monde où l'on parle et dont on parle. La société est la présence de l'être.

L'être, la chose en soi n'est pas, par rapport au phénomène, le caché. Sa présence se présente dans sa parole. Poser la chose en soi comme cachée, reviendrait à supposer qu'elle est au phénomène ce que le phénomène est à l'apparence. La vérité du dévoilement est tout au plus la vérité du phénomène caché sous les apparences. La vérité de la chose en soi ne se dévoile pas. La chose en soi s'exprime. L'expression manifeste la présence de l'être, non pas en écartant simplement le voile du phénomène. Elle est, de soi, présence d'un visage et dès lors, appel et enseignement, *entrée en relation* avec moi relation éthique. L'expression ne manifeste pas davantage la présence de l'être en remontant du signe au signifié. Elle présente le signifiant. Le signifiant, celui qui donne signe n'est pas signifié. Il faut déjà avoir été en société de signifiants pour que le signe puisse apparaître comme signe. Le signifiant doit donc se présenter avant tout signe, par lui-même présenter un visage.

La parole est, en effet, une manifestation hors pair : elle n'accomplit pas le mouvement partant du signe pour aller

au signifiant et au signifié. Elle déverrouille ce que tout signe ferme au moment même où il ouvre le passage qui mène au signifié, en faisant *assister* le signifiant à cette manifestation du signifié. Cette assistance mesure le surplus du langage parlé sur le langage écrit redevenu signe. Le signe est un langage muet, un langage empêché. Le langage ne groupe pas les symboles en systèmes, mais déchiffre les symboles. Mais dans la mesure où cette manifestation originelle d'Autrui a déjà eu lieu, dans la mesure où un étant s'est *présenté* et s'est porté secours, tous les signes autres que les signes verbaux peuvent servir de langage. Par contre la parole elle-même ne trouve pas toujours l'accueil qu'il convient de réserver à la parole. Car elle comporte de la non-parole et peut exprimer comme expriment les ustensiles, les vêtements, les gestes. Par la façon d'articuler, par le style, la parole signifie comme activité et comme produit. Elle est à la parole pure ce que l'écriture offerte aux graphologues est à l'expression écrite offerte au lecteur. La parole comme activité signifie comme les meubles ou les ustensiles. Elle n'a pas la transparence totale du regard dirigé sur le regard, la *franchise* absolue du face à face qui se tend au fond de toute parole. De ma parole-activité, je m'absente comme je manque à tous mes produits. Mais je suis la source intarissable de ce déchiffrement toujours renouvelé. Et ce renouvellement est précisément la présence ou mon assistance à moi-même.

L'existence de l'homme demeure phénoménale, tant qu'elle reste intériorité. Le langage par lequel un être existe pour un autre, est son unique possibilité d'exister d'une existence qui est plus que son existence intérieure. Le surplus que comporte le langage par rapport à tous les travaux et les œuvres qui manifestent un homme, mesure l'écart entre l'homme vivant et l'homme mort, le seul cependant que l'histoire qui l'aborde objectivement dans son œuvre ou dans son héritage reconnaisse. Entre la subjectivité enfermée dans son intériorité et la subjectivité

mal entendue dans l'histoire, il y a l'assistance de la subjectivité qui parle.

Le retour à l'être univoque à partir du monde des signes et des symboles de l'existence phénoménale, ne consiste pas à s'intégrer dans le tout, tel que l'intelligence le conçoit et tel que la politique l'instaure. L'indépendance de l'être séparé s'y trouve perdue, méconnue et opprimée. Le retour à l'être extérieur, à l'être à sens univoque à sens qui ne cache aucun autre sens c'est entrer dans la droiture du face à face. Ce n'est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, c'est-à-dire une existence déjà obligée. Elle place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être. Le dépassement de l'existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d'Autrui, mais à lui offrir son être. Etre en soi, c'est s'exprimer, c'est-à-dire déjà servir autrui. Le fond de l'expression est la bonté. Etre καθ'αυτό c'est être bon.

SECTION III

LE VISAGE ET L'EXTÉRIORITÉ

A. VISAGE ET SENSIBILITÉ

Le visage n'est-il pas donné à la vision? En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible?

L'idée de l'intentionnalité a compromis l'idée de la sensation en enlevant le caractère de donnée concrète à cet état prétendument purement qualitatif et subjectif, étranger à toute objectivation. Déjà l'analyse classique avait montré, d'un point de vue psychologique, son caractère construit la sensation saisissable par l'introspection étant déjà une perception. Nous nous trouverions toujours auprès des choses, la couleur est toujours étendue et objective, couleur d'une robe, d'un gazon, d'un mur le son, bruit de la voiture qui passe, ou voix de l'homme qui parle. A la simplicité de la définition physiologique de la sensation ne correspondrait, en effet, rien de psychologique. La sensation comme simple qualité flottant en l'air ou dans notre âme, représente une abstraction parce que, sans l'objet auquel elle se rapporte, la qualité ne saurait avoir la signification de qualité sinon dans un sens relatif : nous pouvons en retournant un tableau voir les couleurs des objets peints comme couleurs en elles-mêmes (mais en réalité déjà comme couleurs de la toile qui les porte). A moins que leur effet purement esthétique ne consiste dans

ce détachement de l'objet, mais alors la sensation résulterait d'un long cheminement de la pensée.

Cette critique de la sensation méconnaît le plan où la vie sensible se vit comme jouissance. Ce mode de vie ne devrait pas s'interpréter en fonction de l'objectivation. La sensibilité n'est pas une objectivation qui se cherche. La jouissance, satisfaite par essence, caractérise toutes les sensations dont le contenu représentatif se dissout dans leur contenu affectif. La distinction même entre contenu représentatif et affectif, revient à reconnaître la jouissance comme douée d'un dynamisme autre que de celui de la perception. Mais on peut parler de jouissance ou de sensation même dans le domaine de la vision et de l'audition quand on a beaucoup vu ou entendu et que l'objet révélé par les expériences se noie dans la jouissance – ou dans la souffrance – de la sensation pure où l'on a baigné et vécu comme dans des qualités sans support. Cela réhabilite dans une certaine mesure la notion de la sensation. Autrement dit la sensation retrouve une « réalité » quand on voit en elle, non pas le pendant subjectif des qualités objectives, mais une jouissance « antérieure » à la cristallisation de la conscience, moi et non-moi, en sujet et objet. Cette cristallisation n'intervient pas comme l'ultime finalité de la jouissance, mais comme un moment de son devenir à interpréter en termes de jouissance. Au lieu de prendre les sensations pour des contenus devant remplir des formes a priori de l'objectivité, il faut leur reconnaître une fonction transcendantale sui generis (et pour chaque spécificité qualitative à sa manière); structures formelles a priori du non-moi ne sont pas nécessairement des structures de l'objectivité. La spécificité de chaque sensation réduite précisément à cette « qualité sans support ni étendue » que les sensualistes y cherchaient, indique une structure qui ne se réduit pas nécessairement au schéma d'un objet doué de qualités. Les sens ont un sens qui n'est pas prédéterminé comme objectivation. C'est pour avoir négligé dans la sensibilité cette fonction de sensibilité pure au sens kantien du terme et toute une « esthétique

transcendantale » des « contenus » de l'expérience, que l'on est amené à poser dans un sens univoque le non-Moi à savoir comme objectivité d'objet. En fait, on réserve une fonction transcendantale aux qualités visuelles et tactiles et on ne laisse aux qualités provenant d'autres sens que le rôle d'adjectifs collant à l'objet visible et touché, inséparable du travail et de la maison. L'objet dévoilé, découvert, apparaissant, phénomène c'est l'objet visible ou touché. Son objectivité s'interprète sans que les autres sensations y participent. L'objectivité toujours identique à elle-même, se placerait dans les perspectives de la vision ou des mouvements de la main qui palpe. Comme l'a fait remarquer Heidegger après saint Augustin, nous employons le terme vision indifféremment pour toute expérience, même quand elle engage d'autres sens que la vue. Et nous employons aussi dans ce sens privilégié le saisir. Idée et concept coïncident avec l'expérience tout court. Cette interprétation de l'expérience à partir de la vision et du toucher, n'est pas due au hasard et par conséquent peut s'épanouir en civilisation. Il est incontestable que l'objectivation se joue d'une façon privilégiée dans le regard. Il n'est pas sûr que sa tendance à informer toute expérience soit inscrite, et sans équivoque, dans l'être. Une phénoménologie de la sensation comme jouissance, une étude de ce qu'on aurait pu appeler sa fonction transcendantale qui n'aboutit pas nécessairement à l'objet, ni à la spécification qualitative d'un objet, et comme tel simplement vu, s'imposerait. La *Critique de la Raison pure*, en découvrant l'activité transcendantale de l'esprit a rendu familière l'idée d'une activité spirituelle qui n'aboutit pas à un objet, même si dans la philosophie kantienne, cette idée révolutionnaire s'atténuait du fait que l'activité en question constituait la *condition* de l'objet. Une phénoménologie transcendantale de la sensation justifierait le retour au terme de sensation, caractérisant la fonction transcendantale de la qualité qui lui correspondrait fonction que l'ancienne conception de la sensation où intervenait cependant l'affectation d'un sujet par un objet évoquait mieux que le langage

naïvement réaliste des modernes. Nous avons soutenu que la jouissance qui ne se range pas dans le schéma de l'objectivation et de la vision n'épuise pas son sens dans la qualification de l'objet visible. Toutes nos analyses de la précédente section étaient guidées par cette conviction. Elles étaient aussi dirigées par l'idée que la représentation n'est pas une œuvre du regard tout seul, mais du langage. Mais pour distinguer regard et langage, c'est-à-dire regard et accueil du visage que le langage présuppose, il faut analyser de plus près le privilège de la vision.

La vision, comme l'a dit Platon, suppose en dehors de l'œil et de la chose, la lumière. L'œil ne voit pas la lumière mais l'objet dans la lumière. La vision est donc un rapport avec un « quelque chose » qui s'établit au sein d'un rapport avec ce qui n'est pas un « quelque chose ». Nous sommes dans la lumière dans la mesure où nous rencontrons la chose dans le rien. La lumière fait apparaître la chose en chassant les ténèbres, elle vide l'espace. Elle fait surgir précisément l'espace comme un vide. Dans la mesure où le mouvement de la main qui touche traverse le « rien » de l'espace, le toucher ressemble à la vision. La vision a cependant sur le toucher le privilège de maintenir l'objet dans ce vide et de le recevoir toujours à partir de ce néant comme à partir d'une origine, alors que le néant dans le toucher se manifeste au libre mouvement de la palpation. Ainsi pour la vision et le toucher, un être vient comme du néant et là, précisément, réside leur prestige philosophique traditionnel. Cette venue à partir du vide est ainsi leur venue à partir de leur origine cette « ouverture » de l'expérience ou cette expérience de l'ouverture explique le privilège de l'objectivité et sa prétention de coïncider avec l'être même des *étant's*. Nous retrouvons ce schéma de la vision d'Aristote à Heidegger. Dans la lumière de la généralité qui n'existe pas, s'établit la relation avec l'individuel. Chez Heidegger, une ouverture sur l'être qui n'est pas *un être* qui n'est pas un « quelque chose » est nécessaire pour que, d'une façon générale, un « quelque chose » se manifeste. Dans le fait en quelque manière

formel que l'étant est, dans son œuvre ou son exercice d'être dans son indépendance même réside son intelligibilité. Ainsi apparaissent les articulations de la vision où le rapport du sujet avec l'objet se subordonne au rapport de l'objet avec le vide de l'ouverture qui, lui, n'est pas objet. L'intelligence de l'étant consiste à aller au-delà de l'étant dans l'ouvert précisément. Comprendre l'être particulier c'est le saisir à partir d'un lieu éclairé qu'il ne remplit pas.

Mais ce vide spatial n'est-il pas un « quelque chose », la forme de toute expérience, l'objet de la géométrie, quelque chose de *vu* à son tour? En fait, il faut tirer un trait pour voir la ligne. Quelle que soit la signification du passage à la limite les notions de la géométrie intuitive s'imposeront à partir des choses vues : la ligne est la limite d'une chose, le plan surface d'un objet. Les notions géométriques s'imposent à partir d'un quelque chose. « Notions » expérimentales, non pas parce que heurtant la raison; mais parce que ne devenant objet du regard qu'à partir des choses : limites des choses. Mais l'espace éclairé comporte l'atténuation jusqu'au néant de ces limites, leur évanouissement. Considéré en lui-même, l'espace éclairé, vidé par la lumière de l'obscurité qui le remplit, n'est rien. Ce vide n'équivaut certes pas au néant absolu, le franchir n'équivaut pas à transcender. Mais si l'espace vide se distingue du néant et si la distance qu'il creuse ne justifie pas la prétention à la transcendance que pourrait élever le mouvement qui le traverse, sa « plénitude » ne le ramène en aucune façon au statut d'objet. Cette « plénitude » est d'un autre ordre. Si le vide que fait la lumière dans l'espace dont elle chasse les ténèbres n'équivaut pas au néant, même en l'absence de tout objet particulier, *il y a* ce vide lui-même. Il n'existe pas par la vertu d'un jeu de mots. La négation de toute chose qualifiable laisse ressurgir l'impersonnel *il y a* qui, derrière toute négation, retourne intact et indifférent au degré de la négation. Le silence des espaces infinis est effrayant. L'envahissement de cet *il y a* ne correspond à aucune représentation; nous en avons décrit ailleurs le

vertige. Et l'essence élémentale de l'élément, avec le sans-visage mythique dont il vient, participe du même vertige.

La lumière en chassant les ténèbres n'arrête pas le jeu incessant de *l'il y a*. Le vide que produit la lumière demeure épaisseur indéterminée qui n'a pas de sens par elle-même avant le discours et ne triomphe pas encore du retour des dieux mythiques. Mais la vision dans la lumière est précisément la possibilité d'oublier l'horreur de ce retour interminable, de cet *apeiron*, de se tenir devant ce semblant de néant qu'est le vide et d'aborder les objets comme à leur origine, à partir du néant. Cette sortie de l'horreur de *l'il y a* s'est annoncée dans le contentement de la jouissance. Le vide de l'espace n'est pas l'intervalle absolu à partir duquel peut surgir l'être absolument extérieur. Il est une modalité de la jouissance et de la séparation.

L'espace éclairé n'est pas l'intervalle absolu. Le lien entre vision et toucher, entre représentation et travail demeure essentiel. La vision se mue en prise. La vision s'ouvre sur une perspective, sur un horizon et décrit une distance franchissable, invite la main au mouvement et au contact et les assure. Socrate se moquera de Glaucon qui aura pris la vision du ciel étoilé pour une expérience de la hauteur. Les formes des objets appellent la main et la prise. Par la main, l'objet est en fin de compte compris, touché, pris, porté et *rapporé* à d'autres objets, revêt une signification, par *rapporé* à d'autres objets. L'espace vide est la condition de ce rapport. Il n'est pas une trouée de l'horizon. La vision n'est pas une transcendance. Elle prête une signification par la *relation* qu'elle rend possible. Elle n'ouvre rien qui, par-delà le Même, serait absolument autre, c'est-à-dire en soi. La lumière conditionne les rapports entre données elle rend possible la signification des objets qui se côtoient. Elle ne permet pas de les aborder de face. Dans ce sens très général du terme, l'intuition ne s'oppose pas à la pensée des relations. Elle est déjà rapport, puisque vision, elle entrevoit l'espace à travers lequel les choses se transportent les unes vers les autres.

L'espace au lieu de transporter au-delà assure simplement la condition de la signification *latérale* des choses dans le Même.

Voir, c'est donc toujours voir à l'horizon. La vision qui saisit à l'horizon ne rencontre pas un être à partir de l'au-delà de tout être. La vision comme oubli de *l'il y a* est due à la satisfaction essentielle, à l'agrément de la sensibilité, jouissance, contentement du fini sans souci de l'infini. La conscience retourne à elle-même, tout en se fuyant dans la vision.

Mais la lumière n'est-elle pas dans un autre sens origine de soi? En tant que source de lumière où coïncident son être et son paraître, en tant que feu et soleil? Il y a là certes la figure de toute relation avec l'absolu. Mais ce n'est qu'une figure. La lumière comme soleil est objet. Si dans la vision diurne la lumière fait voir et n'est pas vue, la lumière nocturne est vue comme source de lumière. Dans la vision du brillant se fait la jonction entre lumière et objet. La lumière sensible en tant que donnée visuelle ne diffère pas des autres données et demeure relative elle-même à un fond élémental et obscur. Il faut un rapport avec ce qui dans un autre sens, vient absolument de lui-même pour rendre possible la conscience de l'extériorité radicale. Il faut une lumière pour voir la lumière.

La science ne permet-elle pas de transcender la condition subjective de la sensibilité? Même si on distingue de la science qualitative celle qu'exaltait l'œuvre de Léon Brunschvicg, on peut se demander si la pensée mathématique elle-même rompt avec la sensation? L'essentiel du message phénoménologique revient à répondre par la négative. Les réalités qu'atteint la science physico-mathématique empruntent leur sens aux démarches qui partent du sensible.

L'altérité totale, grâce à laquelle un être ne se rapporte pas à la jouissance et se présente à partir de soi, ne luit pas dans la *forme* des choses par laquelle elles s'ouvrent à nous, car, sous la forme, les choses se cachent. La surface peut se transformer en intérieur : on peut fondre le métal

des choses pour en faire de nouveaux objets, utiliser le bois d'une caisse pour en faire une table en rabotant, en sciant, en hachant : le caché devient ouvert et l'ouvert devient caché. Cette considération peut apparaître naïve comme si l'intériorité ou l'essence de la chose que cache la forme devait être prise au sens spatial mais en réalité, la profondeur de la chose ne peut avoir d'autre signification que celle de sa matière et la révélation de la matière est essentiellement superficielle.

Il existe, semble-t-il, une différence plus profonde entre les différentes surfaces : celle de l'envers et de l'endroit. Une surface s'offre au regard et on peut retourner le vêtement comme on fait refondre une pièce de monnaie. Mais la distinction de l'envers et de l'endroit ne nous fait-elle pas sortir de ces considérations superficielles? Ne nous indique-t-elle pas un autre plan que celui où nous avons de propos délibéré placé nos dernières remarques. L'endroit serait l'essence de la chose par rapport à laquelle l'envers, où les fils sont invisibles, supporte les servitudes. Mais Proust admirait l'envers des manches d'une robe de grande dame comme ces coins sombres des cathédrales, cependant travaillés avec le même art que la façade. C'est l'art qui prête aux choses comme une *façade* ce par quoi les objets ne sont pas seulement vus, mais sont comme des objets qui s'exhibent. L'obscurité de la matière signifierait l'état d'un être qui précisément n'a pas de façade. La notion de façade empruntée aux bâtiments, nous suggère que l'architecture est peut-être le premier des beaux-arts. Mais en elle se constitue le beau dont l'essence est indifférence, froide splendeur et silence. Par la façade, la chose qui garde son secret s'expose enfermée dans son essence monumentale et dans son mythe où elle luit comme une splendeur, mais ne se livre pas. Elle subjugué par sa grâce comme une magie, mais ne se révèle pas. Si le transcendant tranche sur la sensibilité, s'il est ouverture par excellence, si sa vision est la vision de l'ouverture elle-même de l'être elle tranche sur la vision des formes et ne peut se dire ni en termes de contemplation, ni en termes de pra-

tique. Elle est visage; sa révélation est parole. La relation avec autrui introduit seule une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste.

B. VISAGE ET ÉTHIQUE

1. *Visage et infini*

L'abord des êtres, dans la mesure où il se réfère à la vision, domine ces êtres, exerce sur eux un pouvoir. La chose est *donnée*, s'offre à moi. Je me tiens dans le Même en y accédant.

Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu.

Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre. L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité.

Et cependant autrui ne nie pas purement et simplement le Moi; la négation totale dont le meurtre est la tentation et la tentative, renvoie à une relation préalable. Cette relation entre Autrui et moi qui luit dans son expression n'aboutit ni au nombre ni au concept. Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, mais son visage où se produit son épiphanie et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun et dont

les virtualités s'inscrivent dans notre *nature* et que nous développons aussi par notre existence. Mais la parole procède de la différence absolue. Ou, plus exactement, une différence absolue ne se produit pas dans un processus de spécification où, descendant de genre à espèce, l'ordre des relations logique bute contre le donné, lequel ne se réduit pas en relations; la différence ainsi rencontrée reste solidaire de la hiérarchie logique sur laquelle elle tranche et apparaît sur le fond du genre commun.

La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s'instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire.

Le caractère incompréhensible de la présence d'Autrui dont nous avons parlé plus haut, ne se décrit pas négativement. Mieux que la compréhension, le *discours* met en relation avec ce qui demeure essentiellement transcendant. Il faut retenir pour l'instant l'œuvre formelle du langage qui consiste à présenter le transcendant; tout à l'heure s'en dégagera une signification plus profonde. Le langage est un rapport entre termes séparés. A l'un, l'autre peut certes se présenter comme un thème, mais sa présence ne se résorbe pas dans son statut de thème. La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit. La parole se dit ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'Autrui. La connaissance qui absorbe autrui se place aussitôt dans le discours que je lui adresse. Parler, au lieu de « laisser être », sollicite autrui. La parole tranche sur la vision. Dans la connaissance ou la vision, l'objet vu peut certes déterminer un acte, mais un acte qui s'approprie d'une certaine façon le « vu » l'intègre à un monde en lui prêtant une signification et, en fin de compte le constitue. Dans le

discours, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de « numineux », « sa » sainteté.

Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation. La dialectique solipsiste de la conscience toujours soupçonneuse de sa captivité dans le Même, s'interrompt. La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre.

La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son « statut » d'infini. Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position *en face* du Même. La position en face, l'opposition par excellence, ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement part de l'Autre. L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage. Et seule l'idée de l'infini maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport. De sorte qu'ici se produit une articulation analogue à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence. Seulement ainsi ne s'articule pas un raisonnement, mais l'épiphanie comme visage. Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son *én-ergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs (non pas quantitativement, mais, nous le verrons plus loin, en les mettant en question). Elle ne vient pas de notre fond a priori et, par là elle est l'expérience par excellence.

La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une *expérience* privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude. Le fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini qu'il amplifie infiniment (encore que ce passage à la limite ou cette projection implique sous une forme inavouée l'idée de l'infini avec toutes les conséquences que Descartes en tira et que cette idée de projection suppose). La finitude kantienne se décrit positivement par la sensibilité comme la finitude heideggerienne par l'être pour la mort. Cet infini se référant au fini marque le point le plus anti-cartésien de la philosophie kantienne comme, plus tard, de la philosophie heideggerienne.

Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l'infini, mais en excluant toute multiplicité, en posant l'infini comme l'exclusion de tout « autre » qui pourrait entretenir une relation avec l'infini et qui, par là, limiterait l'infini. L'infini ne peut qu'englober toutes les relations. Comme le dieu d'Aristote, il ne se rapporte qu'à soi, bien qu'au terme d'une histoire. Le rapport d'un particulier avec l'infini équivaldrait à l'entrée de ce particulier dans la souveraineté d'un Etat. Il devient infini en niant sa propre finitude. Mais cet aboutissement n'arrive pas à étouffer la protestation de l'individu privé, l'apologie de l'être séparé fût-elle traitée d'empirique et d'animale de l'individu qui éprouve comme tyrannie l'Etat voulu de sa raison, mais dans la destinée impersonnelle duquel il ne reconnaît plus sa raison. Nous reconnaissons dans la finitude à laquelle s'oppose, pour l'englober, l'infini hegelien, la finitude de l'homme devant les éléments, la finitude de l'homme envahi par *l'il y a*, à tout instant traversé par des dieux sans visage et contre lesquels s'exerce le travail pour réaliser la sécurité où l'« autre » des éléments se révélerait comme Même. Mais l'Autre, absolument autre Autrui ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la

responsabilité, il l'instaure et la justifie. La relation avec l'autre en tant que visage guérit de l'allergie. Elle est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours. En revenant à la notion cartésienne de l'infini à l'« idée de l'infini » mise dans l'être séparé par l'infini, on en retient la positivité, son antériorité à toute pensée finie et à toute pensée du fini, son extériorité à l'égard du fini. Ce fut la possibilité de l'être séparé. L'idée de l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage. L'idée de l'infini se produit dans l'*opposition* du discours, dans la socialité. Le rapport avec le visage avec l'autre absolument autre que je ne saurais contenir, avec l'autre, dans ce sens, infini, est cependant mon Idée, un commerce. Mais la relation se maintient sans violence dans la paix avec cette altérité absolue. La « résistance » de l'Autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement; elle a une structure positive : éthique. La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance négative, et à le circonvenir par la ruse. Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais répons à son expression, à sa révélation.

2. *Visage et éthique*

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme

qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance.

Et cependant cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs. Dans un sens seulement : la profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. Le meurtre vise encore une donnée sensible et cependant il se trouve devant une donnée dont l'être ne saurait pas se *suspendre* par une appropriation. Il se trouve devant une donnée absolument neutralisable. La « négation » effectuée par l'appropriation et l'usage restait toujours partielle. La prise qui conteste l'indépendance de la chose la conserve « pour moi ». Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants ne visent le visage qui n'est pas du monde. Elles relèvent encore du travail, ont une finalité et répondent à un besoin. Le meurtre seul prétend à la négation totale. La négation du travail et de l'usage, comme la négation de la représentation effectuent une prise ou une compréhension, reposent sur l'affirmation ou la visent, peuvent. Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique « matière » possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.

Mais en quoi cette disproportion entre l'infini et mes

pouvoirs diffère-t-elle de celle qui sépare un obstacle très grand d'une force qui s'applique à lui? Il serait inutile d'insister sur la banalité du meurtre qui révèle la résistance quasi nulle de l'obstacle. Cet incident le plus banal de l'histoire humaine correspond à une possibilité exceptionnelle puisqu'elle prétend à la négation totale d'un être. Elle ne concerne pas la force que cet être peut posséder en tant que partie du monde. Autrui qui peut souverainement me dire *non*, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver et toute la dureté inébranlable de son « pour soi » avec ce *non* intransigeant qu'il oppose, s'efface du fait que l'épée ou la balle a touché les ventricules ou les oreillettes de son cœur. Dans la contexture du monde il n'est quasi rien. Mais il peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais *l'imprévisibilité* même de sa réaction. Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais précisément l'infini de sa transcendance. Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est *l'expression* originelle, est le premier mot : « tu ne commettras pas de meurtre ». L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre* : la résistance de ce qui n'a pas de résistance la résistance éthique. L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité purement éthique de cette tentation et tentative. Si la résistance au meurtre n'était pas éthique mais réelle, nous en aurions une *perception* avec tout ce qui dans la perception, retourne en subjectif. Nous resterions

dans l'idéalisme d'une *conscience* de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà déborde la conscience de la lutte. L'épiphanie du visage est éthique. La lutte dont ce visage peut menacer *présuppose* la transcendance de l'expression. Le visage menace de lutte comme d'une éventualité, sans que cette menace épuise l'épiphanie de l'infini, sans qu'elle en formule le premier mot. La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre.

L'impossibilité de tuer n'a pas une signification simplement négative et formelle; la relation avec l'infini ou l'idée de l'infini en nous, la conditionne positivement. L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère. La compréhension de cette misère et de cette faim instaure la proximité même de l'Autre. Mais c'est ainsi que l'épiphanie de l'infini est expression et discours. L'essence originelle de l'expression et du discours ne réside pas dans l'information qu'ils fourniraient sur un monde intérieur et caché. Dans l'expression un être se présente lui-même. L'être qui se manifeste assiste à sa propre manifestation et par conséquent en appelle à moi. Cette assistance, n'est pas le *neutre* d'une image, mais une sollicitation qui me concerne de sa misère et de sa Hauteur. Parler à moi c'est surmonter à tout moment, ce qu'il y a de nécessairement plastique dans la manifestation. Se manifester comme visage, c'est *s'imposer* par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon, irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim. Dans le *Désir* se confondent les mouvements qui vont vers la Hauteur et l'Humilité d'Autrui.

L'expression ne rayonne pas comme une splendeur qui se répand à l'insu de l'être rayonnant, ce qui est peut-être la définition de la beauté. Se manifester en assistant à sa

manifestation revient à invoquer l'interlocuteur et à s'exposer à sa réponse et à sa question. L'expression ne s'impose ni comme une représentation vraie, ni comme un acte. L'être offert dans la représentation vraie demeure possibilité d'apparence. Le monde qui m'envahit quand je m'engage en lui ne peut rien contre la « libre pensée » qui suspend cet engagement ou même le refuse intérieurement, capable de vivre cachée. L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité de sa faim sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne limite pas mais promet ma liberté, en suscitant ma bonté. L'ordre de la responsabilité où la gravité de l'être inéluctable glace tout rire, est aussi l'ordre où la liberté est inéluctablement invoquée de sorte que le poids irrémissible de l'être fait surgir ma liberté. L'inéluctable n'a plus l'inhumanité du fatal, mais le sérieux sévère de la bonté.

Ce lien entre l'expression et la responsabilité cette condition ou cette essence éthique du langage cette fonction du langage antérieure à tout dévoilement de l'être et à sa splendeur froide permettent de soustraire le langage à sa sujétion à l'égard d'une pensée préexistante et dont il n'aurait que la servile fonction de traduire au-dehors ou d'universaliser les mouvements intérieurs. La présentation du visage n'est pas vraie, car le vrai se réfère au non-vrai, son éternel contemporain et rencontre inéluctablement le sourire et le silence du sceptique. La présentation de l'être dans le visage ne laisse pas de place logique à sa contradictoire. Aussi, au discours qu'ouvre l'épiphanie comme visage, je ne peux me dérober par le silence comme Thrasymaque irrité s'y essaie, dans le premier livre de la République (sans d'ailleurs y réussir). " Laisser des hommes sans nourriture est une faute qu'aucune circonstance n'atténue; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire " dit Rabbi Yochanan¹. Devant la faim des hommes la responsabilité ne se mesure qu' « ob-

1. Traité *Synhedrin* 104 b.

jectivement ». Elle est irrécusable. Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation qu'aucune " interiorité " ne permet d'éviter. Discours qui oblige à entrer dans le discours, commencement du discours que le rationalisme appelle de ses vœux, « force » qui convainc même « les gens qui ne veulent pas entendre¹ » et fonde ainsi la vraie universalité de la raison.

Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime; au plan de l'ontologie, le plan éthique.

3. *Visage et raison*

L'expression ne se produit pas comme la manifestation d'une forme intelligible qui relierait des termes entre eux pour établir, à travers la distance, le côtoiement des parties dans une totalité, où les termes qui s'affrontent empruntent déjà leur sens à la situation créée par leur communauté laquelle, à son tour, doit le sien aux termes réunis. Ce « cercle de la compréhension » ne s'impose pas comme l'événement originel de la logique de l'être. L'expression précède ces effets coordinateurs visibles à un tiers.

L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi, ne se peut que comme visage, c'est-à-dire comme parole. Elle produit le commencement de l'intelligibilité, l'initialité même, la principauté, la souveraineté royale, qui commande inconditionnellement. Le principe ne se peut que comme commandement. Chercher l'influence que l'expression aurait subi ou une source inconsciente dont elle émanerait, supposerait une enquête qui renverrait à de nouveaux témoignages et, par conséquent, à une sincérité originelle d'une expression.

Le langage comme échange d'idées sur le monde, avec les arrière-pensées qu'il comporte, à travers les vicissitudes

1. Platon *République* 327 b.

de sincérité et de mensonge qu'il dessine, suppose l'originalité du visage sans laquelle, réduit à une action entre actions dont le sens nous imposerait une psychanalyse ou une sociologie infinie, il ne pourrait commencer. Si au fond de la parole ne subsistait pas cette originalité de l'expression, cette rupture avec toute influence, cette position dominante du parlant, étrangère à toute compromission et à toute contamination, cette droiture du face à face, la parole ne dépasserait pas le plan de l'activité dont, évidemment, elle n'est pas une espèce, bien que le langage puisse s'intégrer à un système d'actes et servir d'instrument. Mais le langage n'est possible que lorsque la parole renonce précisément à cette fonction d'acte et lorsqu'elle retourne à son essence d'expression.

L'expression ne consiste pas à nous *donner* l'intériorité d'Autrui. Autrui qui s'exprime ne se *donne* précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir. Mais mensonge et véracité supposent déjà l'authenticité absolue du visage fait privilégié de la présentation de l'être, étranger à l'alternative de la vérité et de la non-vérité, déjouant l'ambiguïté du vrai et du faux que risque toute vérité, ambiguïté où se meuvent d'ailleurs toutes les valeurs. La présentation de l'être dans le visage n'a pas le statut d'une valeur. Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées. Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur. Tout langage comme échange de signes verbaux, se réfère déjà à cette parole d'honneur originelle. Le signe verbal se place là où quelqu'un signifie quelque chose à quelqu'un d'autre. Il suppose donc déjà une authentification du signifiant.

La relation éthique, le face à face tranche aussi sur toute relation qu'on pourrait appeler mystique et où d'autres événements que celui de la présentation de l'être original,

viennent bouleverser ou sublimer la sincérité pure de cette présentation, où d'enivrantes équivoques viennent enrichir l'univocité originelle de l'expression, où le discours devient incantation comme la prière qui devient rite et liturgie, où les interlocuteurs se trouvent jouer un rôle dans un drame qui a commencé en dehors d'eux. Là réside le caractère raisonnable de la relation éthique et du langage. Aucune peur, aucun tremblement ne sauraient altérer la droiture de la relation qui conserve la discontinuité du rapport, qui se refuse à la fusion et où la réponse n'éluide pas la question. A l'activité poétique où des influences surgissent, à notre insu, de cette activité pourtant consciente, pour l'envelopper et la bercer comme un rythme et où l'action se trouve portée par l'œuvre même qu'elle a suscitée, où d'une façon dionysiaque l'artiste devient, selon l'expression de Nietzsche, œuvre d'art, s'oppose le langage, qui rompt à tout instant le charme du rythme et empêche que l'initiative devienne un rôle. Le discours est rupture et commencement, rupture du rythme qui ravit et enlève les interlocuteurs prose.

Le visage où se présente l'Autre absolument autre ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix. Le rapport avec l'Autre absolument autre qui n'a pas de frontière avec le Même, ne s'expose pas à l'allergie qui afflige le Même dans une totalité et sur laquelle la dialectique hegelienne repose. L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement. Le prétendu scandale de l'altérité, suppose l'identité tranquille du Même, une liberté sûre d'elle-même qui s'exerce sans scrupules et à qui l'étranger n'apporte que gêne et limitation. Cette identité sans défaut libérée de toute participa-

tion, indépendante dans le moi, peut cependant perdre sa tranquillité si l'autre, au lieu de la heurter en surgissant sur le même plan qu'elle, lui parle, c'est-à-dire se montre dans l'expression, dans le visage et vient de haut. La liberté s'inhibe alors non point comme heurtée par une résistance, mais comme arbitraire, coupable et timide; mais dans sa culpabilité elle s'élève à la responsabilité. La contingence, c'est-à-dire l'irrationnel ne lui apparaît pas hors d'elle dans l'autre, mais en elle. Ce n'est pas la limitation par l'autre qui constitue la contingence, mais l'égoïsme, comme injustifié par lui-même. La relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi. Mais cette « action » sur ma liberté met précisément fin à la violence et à la contingence et, dans ce sens aussi, instaure la Raison. Affirmer que le passage d'un contenu, d'un esprit à l'autre, ne se produit sans violence que si la vérité enseignée par le maître se trouve, de toute éternité, chez l'élève, c'est extrapoler la maïeutique au-delà de son usage légitime. L'idée de l'infini en moi, impliquant un contenu débordant le contenant rompt avec le préjugé de la maïeutique sans rompre avec le rationalisme, puisque l'idée de l'infini, loin de violer l'esprit, conditionne la non-violence même c'est-à-dire instaure l'éthique. L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement. Un être *recevant* l'idée de l'Infini *recevant* puisqu'il ne peut la tenir de soi est un être enseigné d'une façon non maïeutique un être dont l'exister même consiste dans cette incessante réception de l'enseignement, dans cet incessant débordement de soi (ou temps). Penser c'est avoir l'idée de l'infini ou être enseigné. La pensée raisonnable se réfère à cet enseignement. Même si l'on s'en tient à la structure formelle de la pensée logique, qui part d'une définition, l'infini, par rapport auquel les concepts se délimitent, ne saurait à son tour, se définir. Il renvoie par conséquent, à une « connaissance » d'une structure nouvelle. Nous

essayons de la fixer comme relation avec le visage et de montrer l'essence éthique de cette relation. Le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véracité divine qui soutient le rationalisme cartésien.

4. *Le discours instaure la signification*

Le langage conditionne ainsi le fonctionnement de la pensée raisonnable : il lui donne un commencement dans l'être, une première identité de signification dans le visage de celui qui parle, c'est-à-dire qui se présente en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, de ses signes verbaux. Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de pensée, irréductible à une conscience de... puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui. Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible à la conscience où tout survient de l'intérieur, même l'étrangeté de la souffrance. Considérer le langage comme une attitude de l'esprit ne revient pas à le désincarner, mais à rendre précisément compte de son essence incarnée, de sa différence par rapport à la nature constituante, égologique, de la pensée transcendantale de l'idéalisme. L'originalité du discours par rapport à l'intentionnalité constituante, par rapport à la conscience pure, détruit le concept de l'immanence : l'idée de l'infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l'incarnation offre des pouvoirs nouveaux à une âme qui n'est plus paralytique, des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité. Mais l'incarnation prise pour fait premier du langage, sans indication de la structure ontologique qu'elle accomplit, assimilerait le langage à l'activité, à ce prolongement de la pensée en corporéité, du *je pense* en *je peux*,

qui avait certainement servi de prototype à la catégorie du corps propre ou de la pensée incarnée qui domine une partie de la philosophie contemporaine. La thèse présentée ici consiste à séparer radicalement langage et activité, expression et travail, malgré tout le côté pratique du langage, dont on ne saurait sous-estimer l'importance.

La fonction fondamentale du discours dans le surgissement de la raison fut méconnue jusqu'à une époque très récente. La fonction du verbe se comprenait dans sa dépendance à l'égard de la raison : le verbe reflétant la pensée. Le nominalisme a le premier cherché au verbe une autre fonction : celle de l'*instrument* de la raison. Fonction symbolique du mot symbolisant le non-pensable, plutôt que signifiant des contenus pensés, ce symbolisme revenait à l'association avec un certain nombre de données conscientes, intuitives, se suffisant, n'exigeant pas de pensée. La théorie n'avait d'autre but que l'explication d'un écart entre la pensée, incapable de viser un objet général, et le langage qui semble s'y référer. Ecart dont la critique de Husserl a montré le caractère apparent, en subordonnant complètement le mot à la raison. Le mot est fenêtre; s'il fait écran, il faut le rejeter. Chez Heidegger, le mot espérantiste de Husserl prend la couleur et le poids d'une réalité historique. Mais il reste lié au processus de la compréhension.

La méfiance à l'égard du verbalisme aboutit au primat incontestable de la pensée raisonnable par rapport à toutes les *opérations* de l'expression qui insèrent une pensée dans une langue comme dans un système de signes ou la lient à un langage présidant au choix de ces signes. Les recherches modernes de la philosophie du langage ont rendu familière l'idée d'une solidarité profonde entre la pensée et la parole. Merleau-Ponty, entre autres, et mieux que d'autres, montra que la pensée désincarnée, pensant la parole avant de la parler, la pensée constituant le monde de la parole, l'adjoignant au monde, préalablement constitué de significations, dans une opération toujours transcendante

était un mythe. Déjà la pensée consiste à tailler dans le système de signes dans la langue d'un peuple ou d'une civilisation pour recevoir la signification de cette opération même. Elle va à l'aventure, dans la mesure où elle ne part pas d'une représentation préalable, ni de ces significations, ni des phrases à articuler. La pensée opère donc quasiment dans le « je peux » du corps. Elle y opère donc avant de se représenter ou de constituer ce corps. La signification surprend la pensée même qui l'a pensée.

Mais pourquoi le langage, recours au système de signes, est-il nécessaire à la pensée? Pourquoi l'objet, et même l'objet perçu, a-t-il besoin d'un nom pour devenir signification? Qu'est-ce qu'avoir un sens? La signification reçue de ce langage incarné n'en demeure pas moins dans toute cette conception, « objet intentionnel ». La structure de la conscience constituante retrouve tous ses droits après la médiation du corps qui parle ou écrit. Le surplus de la signification sur la représentation, ne réside-t-il pas dans une nouvelle façon nouvelle par rapport à l'intentionnalité constituante de se présenter, façon dont l'analyse de « l'intentionnalité du corps » n'épuise pas le secret? La médiation du signe constitue-t-elle la signification parce qu'elle introduirait dans une représentation objective et statique le « mouvement » de la relation symbolique? Mais alors le langage serait à nouveau suspect de nous éloigner des « choses elles-mêmes ».

Il faut affirmer le contraire. Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible. L'essence originelle du langage ne doit pas être cherchée dans l'opération corporelle qui la dévoile à moi et aux autres et qui dans le recours du langage, édifie une pensée, mais dans la présentation du sens. Cela ne nous ramène pas à une conscience transcendante constituant des objets contre laquelle s'élève avec tant de juste rigueur la théorie du langage que nous venons d'évoquer. Car les significations ne se présentent pas à la

théorie, c'est-à-dire à la liberté constituante d'une conscience transcendante; *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même*. Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage. Tout recours au mot suppose l'intelligence de la première signification, mais intelligence qui, avant de se laisser interpréter comme « conscience de », est société et obligation. La signification c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui; il me fait face et me met en question et m'*oblige* de par son essence d'infini. Ce « quelque chose » que l'on appelle signification surgit dans l'être avec le langage, parce que l'essence du langage est la relation avec Autrui. Cette relation ne vient pas s'ajouter au monologue intérieur eût-il « l'intentionnalité corporelle » de Merleau-Ponty comme une adresse s'ajoute à l'objet fabriqué que l'on met à la poste l'accueil de l'être qui apparaît dans le visage, l'événement éthique de la socialité, commande déjà le discours intérieur. Et l'épiphanie qui se produit comme visage ne se constitue pas comme tous les autres êtres, précisément parce qu'elle « révèle » l'infini. La signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui. L'intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence. La signification précède la *Sinngebung* et indique la limite de l'idéalisme au lieu de le justifier.

En un sens, la signification est à la perception ce que le symbole est à l'objet symbolisé. Le symbole désigne l'ina-déquation du donné de la conscience à l'être qu'il symbolise, une conscience besogneuse et affamée de l'être qui lui manque, de l'être qui s'annonce dans la précision même avec laquelle est vécue son absence, une puissance qui pressent l'acte. La signification lui ressemble, comme débordement de l'intention qui vise, par l'être visé. Mais ici le surplus inépuisable de l'infini déborde l'actuel de la conscience. Ce ruissellement de l'infini ou visage, ne peut

plus se dire en termes de conscience, en métaphores se référant à la lumière et au sensible. C'est l'exigence éthique du visage qui met en question la conscience qui l'accueille. La conscience de l'obligation n'est plus une conscience, puisqu'elle arrache la conscience à son centre en la soumettant à Autrui.

Si le face à face fonde le langage, si le visage apporte la première signification, instaure la signification même dans l'être le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison. La raison au sens d'une légalité impersonnelle, ne permet pas de rendre compte du discours, car elle absorbe la pluralité des interlocuteurs. La raison, unique, ne peut parler à une autre raison. Une raison immanente à une conscience individuelle peut certes se concevoir, d'une façon naturaliste, comme système des lois qui régit la nature de cette conscience, individuée comme tous les êtres naturels, mais, de plus, individuée aussi comme soi-même. L'accord entre consciences s'expliquerait alors par la ressemblance entre des êtres constitués de la même façon. Le langage se réduirait à un système de signes réveillant, d'une conscience à l'autre, des pensées semblables. Il faut dès lors négliger l'intentionnalité de la pensée raisonnable qui s'ouvre à un ordre universel et courir tous les risques du psychologisme naturaliste, contre lequel valent toujours les arguments du premier volume des *Logische Untersuchungen*.

On peut en reculant devant ces conséquences et pour se conformer davantage au « phénomène », appeler raison la cohérence interne d'un ordre idéal se réalisant dans l'être au fur et à mesure que la conscience individuelle où il s'apprend ou se bâtit, renoncerait à sa particularité d'individu et d'ipséité et, soit, reculerait vers une sphère nouménale où elle exercerait intemporellement son rôle de sujet absolu dans le Je pense, soit se résorberait dans l'ordre universel de l'Etat que, de prime abord, elle semblait entrevoir ou constituer. Le langage aurait dans les deux cas pour rôle de dissoudre l'ipséité de la conscience individuelle foncièrement antagoniste de la raison, soit

pour la transformer en un « Je pense » qui ne parle plus, soit pour la faire disparaître dans son propre discours où, entré dans l'Etat, il ne pourrait que subir le jugement de l'histoire au lieu de rester moi, c'est-à-dire de la juger.

Il n'y a plus de société dans un tel rationalisme, c'est-à-dire il n'y a plus de relation dont les termes s'absolvent de la relation.

Les hegelien ont beau mettre sur le compte de l'animalité humaine la conscience de la tyrannie que ressent l'individu devant la loi impersonnelle, encore leur faut-il faire comprendre comment un animal raisonnable est-il possible, comment la particularité du soi-même peut-elle être affectée par la simple universalité d'une idée, comment un égoïsme peut-il abdiquer?

Si par contre, la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face à face, luit la rationalité première, si le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage; si la raison se définit par la signification, au lieu que la signification se définisse par les impersonnelles structures de la raison, si la société précède l'apparition de ces structures impersonnelles, si l'universalité règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent, si, enfin, on rappelle que ce regard en appelle à ma responsabilité et consacre ma liberté en tant que responsabilité et don de soi, le pluralisme de la société ne saurait disparaître dans l'élévation à la raison. Il en serait la condition. Ce n'est pas l'impersonnel en moi que la Raison instaurerait mais un Moi-même capable de société, surgi dans la jouissance, comme séparé, mais dont la séparation fut elle-même nécessaire pour que l'infini et son infinitude s'accomplisse comme l'« en face » puisse être.

5. Langage et objectivité

Un monde sensé est un monde où il y a Autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une signification. Les choses acquièrent une signification

rationnelle et non seulement de simple usage, parce qu'un Autre est associé à mes relations avec elles. En désignant une chose, je la désigne à autrui. L'acte de désigner, modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui. Utiliser un signe ne se limite donc pas au fait de substituer à la relation directe avec une chose, une relation indirecte, mais permet de rendre les choses offrables, de les détacher de mon usage, de les aliéner, de les rendre extérieures. Le mot qui désigne les choses atteste leur partage entre moi et les autres. L'objectivité de l'objet ne découle pas d'une suspension de l'usage et de la jouissance où je les possède sans les assumer. L'objectivité résulte du langage qui permet de mettre en cause la possession. Ce dégagement a un sens positif : entrée de la chose dans la sphère de l'autre. La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole. La « distance » à l'égard de l'objet dépasse ainsi sa signification spatiale.

Cette objectivité se trouve corrélative non pas d'un trait quelconque dans un sujet isolé, mais de sa relation avec Autrui. L'objectivation se produit dans l'œuvre même du langage où le sujet se détache des choses possédées comme s'il survolait sa propre existence, comme s'il en était détaché, comme si l'existence qu'il existe ne lui était pas encore complètement arrivée. Distance plus radicale que toute distance au monde. Il faut que le sujet se trouve « à distance » de son propre être, même à l'égard de cette prise de distance de la maison par laquelle il est encore dans l'être. Car une négation, même quand elle porte sur la totalité du monde reste intérieure à la totalité. Pour que la distance objective se creuse, il faut que tout en étant dans l'être, le sujet n'y soit pas encore; que dans un certain sens il ne soit pas encore né qu'il ne soit pas dans la nature. Si le sujet capable d'objectivité n'est pas encore complètement, ce « pas encore », cet état de puissance par rapport à l'acte, ne désigne pas un moins que l'être, mais le temps. La conscience de l'objet la thématisation repose sur la

distance à l'égard de soi qui ne peut être que temps; ou si l'on préfère il repose sur la conscience de soi à condition qu'on reconnaisse comme « temps » la « distance de soi à soi », dans la conscience de soi. Seulement le temps ne peut désigner un « pas encore » qui ne soit pas cependant un « moindre être » il ne peut se tenir éloigné à la fois de l'être et de la mort que comme inépuisable futur de l'infini, c'est-à-dire comme ce qui se produit dans la relation même du langage. Le sujet survole son existence en désignant ce qu'il possède à l'autre, en parlant. Mais c'est de l'accueil de l'infini de l'Autre qu'il tient la liberté à l'égard de soi qu'exige cette dépossession. Il la tient finalement du Désir qui ne vient pas d'un manque ou d'une limitation, mais d'un surplus de l'idée de l'Infini.

Le langage rend possible l'objectivité des objets et leur thématization. Déjà Husserl a affirmé que l'objectivité de la pensée consiste dans le fait d'être valable pour tout le monde. Connaître objectivement, serait donc constituer ma pensée de telle manière qu'elle contienne déjà une référence à la pensée des autres. Ce que je communique donc se constitue d'ores et déjà en fonction des autres. En parlant je ne transmets pas à autrui ce qui est objectif pour moi : l'objectif ne devient objectif que par la communication. Mais chez Husserl, Autrui qui rend cette communication possible, se constitue d'abord pour une pensée monadique. La base de l'objectivité se constitue dans un processus purement subjectif. En posant la relation avec Autrui comme éthique, on surmonte une difficulté qui serait inévitable si la philosophie, contrairement à Descartes, partait d'un cogito qui se poserait d'une façon absolument indépendante d'Autrui.

Le cogito cartésien se donne en effet, à la fin de la troisième méditation comme appuyé sur la certitude de l'existence divine, en tant qu'infinie, par rapport à laquelle se pose et se conçoit la finitude du cogito ou le doute. Cette finitude ne saurait se déterminer, comme chez les modernes, sans recours à l'infini, à partir de la mortalité du sujet,

par exemple. Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir. Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche réflexion sur la réflexion il s'aperçoit des conditions de cette certitude. Cette certitude tient à la clarté et à la distinction du cogito mais la certitude elle-même est recherchée à cause de la présence de l'infini dans cette pensée finie qui sans cette présence ignorerait sa finitude : ... *manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?* (Edit. Tannery, T VII, pages 45-46).

La position de la pensée au sein de l'infini qui l'a créée et qui lui a donné l'idée de l'infini, se découvre-t-elle par un raisonnement ou une intuition qui ne peuvent poser que des thèmes? L'infini ne saurait être thématiqué et la distinction entre raisonnement et intuition ne convient pas à l'accès à l'infini. La relation avec l'infini, dans la double structure de l'infini présent au fini, mais présent hors du fini n'est-elle pas étrangère à la théorie? Nous y avons vu la relation éthique. Si Husserl voit dans le cogito une subjectivité sans aucun appui hors d'elle, il constitue l'idée de l'infini elle-même, et se la donne comme objet. La non-constitution de l'infini chez Descartes laisse une porte ouverte. La référence du cogito fini à l'infini de Dieu ne consiste pas en une simple thématisation de Dieu. De tout objet je rends compte par moi-même, je les contiens. L'idée de l'infini ne m'est pas objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet « objet » en être, en indépendance à mon égard. Dieu, c'est l'Autre. Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée. Qu'est-elle positivement? Descartes ne pose pas la question. Il est, en tout cas, évident que

l'intuition de l'infini conserve un sens rationaliste et ne deviendra, en aucune façon, l'envahissement de Dieu à travers une émotion intérieure. Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne viole pas l'intériorité; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés.

Le dernier alinéa de la troisième méditation nous ramène à une relation avec l'infini, qui, à travers la pensée, déborde la pensée et devient relation personnelle. La contemplation se mue en admiration, adoration et joie. Il ne s'agit plus d'un « objet infini » encore connu et thématiqué, mais d'une majesté : ... *placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...*

Cet alinéa ne nous apparaît pas ainsi comme un ornement de style ou comme un prudent hommage à la religion, mais comme expression de cette transformation de l'idée de l'infini amenée par la connaissance, en Majesté abordée comme visage.

6. Autrui et les Autres

La présentation du visage l'expression ne dévoile pas un monde intérieur, préalablement fermé, ajoutant ainsi une nouvelle région à comprendre ou à prendre. Elle m'appelle, au contraire, au-dessus du donné que la parole met déjà en commun entre nous. Ce qu'on donne, ce qu'on prend, se réduit au phénomène, découvert et offert à la prise, traînant une existence qui se suspend dans la possession. Par contre, la présentation du visage me met en rapport avec l'être. *L'exister de cet être* irréductible à la

phénoménalité, comprise comme réalité sans réalité s'effectue dans l'inajournable urgence avec laquelle il exige une réponse. Cette réponse diffère de la « réaction » que suscite le donné, parce qu'elle ne peut rester « entre nous », comme lors des dispositions que je prends à l'égard d'une chose. Tout ce qui se passe ici « entre nous » regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité.

Le langage, comme présence du visage, n'invite pas à la complicité avec l'être préféré, au « je-tu » se suffisant et oublieux de l'univers; il se refuse dans sa franchise à la clandestinité de l'amour où il perd sa franchise et son sens et se mue en rire ou en roucoulement. Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui le langage est justice. Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifesté ou exprime, se soucie de justice. L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des donnés, restent expression de visage. Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander. Le *tu* se pose devant un *nous*. Etre *nous*, ce n'est pas se « bousculer » ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage l'infini de l'Autre est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant

de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserme, en énonçant un monde objectif et commun; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique. La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage, double tout discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux, mais comme moment irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent. Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage. L'essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables. Il existe certes un genre humain comme genre biologique et la fonction commune que les hommes peuvent exercer dans le monde comme totalité, permet de leur appliquer un concept commun. Mais la communauté humaine qui s'instaure par le langage où les interlocuteurs restent absolument séparés ne constituent pas l'unité du genre. Elle se dit comme parenté des hommes. Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées. La paternité ne se ramène pas à une causalité à laquelle les individus participeraient mystérieusement et qui déterminerait, par un non moins mystérieux effet, un phénomène de solidarité.

C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments qui constitue le fait originel de la fraternité. La paternité n'est pas une causalité : mais l'instauration d'une unicité avec laquelle l'unicité du père coïncide et ne coïncide pas¹. La non-coïncidence consiste, concrètement, dans ma position comme frère,

1. Voir plus loin p. 310.

implique d'autres unicités à mes côtés, de sorte que mon unicité de moi résume à la fois la suffisance de l'être et ma partiellité, ma position en face de l'autre comme visage. Dans cet accueil "du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où, par conséquent, il m'aborde à partir d'une dimension de hauteur et me domine), s'instaure l'égalité. Ou l'égalité se produit là où l'Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité; ou l'égalité n'est qu'une idée abstraite et un mot. On ne peut la détacher de l'accueil du visage dont elle est un moment.

Le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain. Elle s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance, d'une multiplicité de familles diverses sorties de pierres jetées par Deucalion derrière son dos et qui, par la lutte des égoïsmes aboutit à une cité humaine. La fraternité humaine a ainsi un double aspect, elle implique des individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut de différences ultimes dans un genre; leur singularité consiste à se référer chacune à elle-même (un individu ayant un genre commun avec un autre individu, n'en serait pas assez éloigné). Elle implique d'autre part la communauté du père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez. Il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture de la proximité par excellence dans laquelle le visage se présente à mon accueil. Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui.

7. Asymétrie de l'interpersonnel

La présence du visage venant d'au-delà du monde, mais m'engageant dans la fraternité humaine, ne m'écrase pas comme une essence numineuse qui fait trembler et se fait craindre. Etre en relation en s'absolvant de cette relation,

revient à parler. Autrui *n'apparaît pas* seulement dans son visage tel un phénomène soumis à l'action et à la domination d'une liberté. Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu. Le Moi se dégage de la relation mais au sein de la relation avec un être absolument séparé. Le visage où autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage. Entendre sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable, à la fois comme plus et comme moins que l'être qui se présente dans le visage. Moins, car le visage me rappelle à mes obligations et me juge. L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé.

Ces différences entre Autrui et moi ne dépendent pas de « propriétés » différentes qui seraient inhérentes au « moi » d'une part et à Autrui de l'autre; ni de dispositions psychologiques différentes que prendraient leur esprit lors de la rencontre. Elles tiennent à la conjoncture Moi-Autrui, à l'*orientation* inévitable de l'être « à partir de soi » vers « Autrui ». La priorité de cette orientation par rapport aux termes qui s'y placent et qui, d'ailleurs, ne peuvent surgir sans cette orientation résume les thèses du présent ouvrage.

L'être *n'est pas d'abord* pour laisser place ensuite, en éclatant, à une diversité dont tous les termes entretiendraient entre eux des relations réciproques avouant ainsi la totalité dont ils proviennent et où se produirait éventuellement un être existant pour soi, un moi, se plaçant en face d'un autre moi, (incidents dont il pourrait être rendu compte par un discours impersonnel extérieur à ces incidents). De l'orientation de Moi vers Autrui ne sort même

pas le langage qui la narre. Il ne se place pas *devant* une corrélation à laquelle le moi emprunterait son identité et Autrui son altérité. La séparation du langage ne dénote pas la présence de deux êtres dans un espace éthéré où l'union fait simplement écho à la séparation. La séparation est d'abord le fait d'un être qui vit *quelque part*, de *quelque chose*, c'est-à-dire qui jouit. L'identité du moi lui vient de son égoïsme dont la jouissance accomplit l'insulaire suffisance et auquel le visage enseigne l'infini dont cette suffisance insulaire se sépare. Cet égoïsme se fonde certes, sur l'infinitude de l'autre qui ne peut s'accomplir qu'en se produisant comme l'idée de l'Infini dans un être séparé. L'Autre invoque, certes, cet être séparé mais cette invocation ne se réduit pas à appeler un corrélatif. Elle laisse une place à un processus d'être qui se déduit de soi, c'est-à-dire reste séparé et capable de se fermer à l'appel même qui l'a suscité, mais aussi capable d'accueillir ce visage de l'infini de toutes les ressources de son égoïsme : économiquement. La parole ne s'instaure pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. Elle suppose un moi, existence séparée dans sa jouissance et qui n'accueille pas le visage et sa voix venant d'une autre rive, les mains vides. La multiplicité dans l'être qui se refuse à la totalisation, mais se dessine comme fraternité et discours, se situe dans un « espace » essentiellement asymétrique.

8. *Volonté et raison*

Le discours conditionne la pensée, car le premier intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence dont le visage énonce l'extériorité inviolable en proférant le « tu ne commettras pas de meurtre ». L'essence du discours est éthique. En énonçant cette thèse, on refuse l'idéalisme.

L'intelligible idéaliste constitue un système de relations idéales cohérentes dont la présentation devant le sujet, équivaut à l'entrée du sujet dans cet ordre et son absorption dans ces relations idéales. Le sujet n'a aucune res-

source en lui-même qui ne se tarisse sous le soleil intelligible. Sa volonté est raison et sa séparation, illusoire (encore que la possibilité de l'illusion atteste l'existence d'une source subjective, au moins souterraine, que l'intelligible ne peut assécher).

L'idéalisme poussé jusqu'au bout ramène toute éthique à la politique. Autrui et moi fonctionnent comme éléments d'un calcul idéal, reçoivent de ce calcul leur être réel et s'abordent mutuellement sous l'emprise des nécessités idéales qui les traversent de toutes parts. Ils jouent le rôle de moments dans un système et non pas d'origine. La société politique apparaît comme une pluralité qui exprime la multiplicité des articulations d'un système. Dans le règne des fins où les personnes se définissent, certes, comme volontés, mais où la volonté se définit comme ce qui se laisse affecter par l'universel où la volonté se veut raison fût-ce pratique, la multiplicité ne repose, en fait, que sur l'espoir du bonheur. Le principe soi-disant animal du bonheur, inéluctable dans la description de la volonté, fût-elle raison pratique, maintient le pluralisme dans la société des esprits.

Dans ce monde sans multiplicité, le langage perd toute signification sociale, les interlocuteurs renoncent à leur unicité non pas en désirant l'un l'autre, mais en désirant l'universel. Le langage équivaldrait à la constitution des institutions raisonnables dans lesquelles devient objective et effective une raison impersonnelle qui œuvre déjà dans les personnes qui parlent et soutient déjà leur effective réalité : chaque être se pose à part de tous les autres, mais la volonté de chacun ou l'ipséité, consiste dès le départ, à vouloir l'universel ou le raisonnable, c'est-à-dire à nier sa particularité même. En accomplissant son essence de discours en devenant discours universellement cohérent, le langage réaliserait du même coup l'Etat universel où la multiplicité se résorbe et où le discours s'achève, faute d'interlocuteurs.

A rien ne sert, pour maintenir la pluralité dans l'être ou l'unicité de la personne, de distinguer formellement volonté

et entendement, volonté et raison, quand on se décide aussitôt à ne considérer comme bonne volonté que la volonté qui adhère aux idées claires ou qui ne se décide que par respect de l'universel. Si la volonté peut aspirer d'une façon ou d'une autre à la raison, elle est raison, raison qui se cherche ou qui se fait. Elle révèle sa vraie essence chez Spinoza ou chez Hegel. A cette identification de la volonté et de la raison que vise l'ultime intention de l'idéalisme, s'oppose toute l'expérience pathétique de l'humanité que l'idéalisme hegelien ou spinoziste relèguent dans le subjectif ou dans l'imaginaire. L'intérêt de cette opposition ne réside pas dans la protestation même de l'individu qui refuse le système et la raison, c'est-à-dire dans son arbitraire et que, par conséquent, le discours cohérent ne saurait faire taire par persuasion, mais dans l'affirmation qui fait vivre cette opposition. L'opposition ne consiste pas en effet à fermer les yeux sur l'être et à frapper ainsi follement la tête contre le mur pour surmonter en soi la conscience de ses défauts en être, de sa misère et de son exil et pour transformer une humiliation en orgueil désespéré. Elle a la certitude du surplus que comporte par rapport à l'être plein ou immuable ou en acte une existence séparée de lui et qui ainsi le désire, *c'est-à-dire du surplus qui se produit par la société avec l'infini*, surplus incessant qui accomplit l'infinitude de l'infini. La protestation contre l'identification de la volonté à la raison, ne se complaît pas dans l'arbitraire, ce qui par son absurdité et son immoralité, justifierait aussitôt cette identification. Elle procède de la certitude que l'idéal d'un être accompli de toute éternité ne pensant que soi-même, ne saurait servir d'étalon ontologique à une vie, à un devenir, capables de renouvellement de Désir, de société. La vie ne se comprend pas simplement comme une diminution, une déchéance ou un embryon ou une virtualité de l'être. L'individuel et le personnel comptent et agissent indépendamment de l'universel qui les façonnerait et à partir duquel, d'ailleurs, l'existence de l'individuel ou la déchéance dont il surgit, demeurent inexplicables. *L'indivi-*

*duel et le personnel sont nécessaires pour que l'Infini puisse se produire comme infini*¹. L'impossibilité de traiter la vie en fonction de l'être, se manifeste avec force chez Bergson où la durée n'imite plus, dans sa déchéance, une éternité immobile, ou chez Heidegger où la possibilité ne se réfère plus comme une δύναμις, à l'ἔργον. Heidegger détache la vie de cette finalité de la puissance tendant vers l'acte. Qu'il puisse y avoir un plus que l'être ou un au-dessus de l'être, se traduit dans l'idée de création qui, en Dieu, dépasse un être éternellement satisfait de soi. Mais cette notion de l'être au-dessus de l'être, ne vient pas de la théologie. Si elle n'a pas joué de rôle dans la philosophie occidentale issue d'Aristote, l'idée platonicienne du Bien, lui assure la dignité d'une pensée philosophique qu'il ne faut, par conséquent, pas ramener à une sagesse orientale quelconque.

Si la subjectivité n'était qu'un mode déficient de l'être, la distinction entre volonté et raison aboutirait en effet à concevoir la volonté comme arbitraire, comme négation pure et simple d'une raison embryonnaire ou virtuelle sommeillant dans un moi et, par conséquent, comme négation de ce moi et comme violence à l'égard de soi-même. Si, au contraire, la subjectivité se fixe comme un être séparé en relation avec un autre absolument autre ou Autrui si le visage apporte la première signification, c'est-à-dire le surgissement même du rationnel, la volonté se distingue foncièrement de l'intelligible qu'elle ne doit comprendre et où elle ne doit pas disparaître, car l'intelligibilité de cet intelligible réside précisément dans le comportement éthique, c'est-à-dire dans la responsabilité à laquelle il invite la volonté. La volonté est libre d'assumer cette responsabilité dans le sens qu'elle voudra, elle n'est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même, elle n'est pas libre d'ignorer le monde sensé où le visage d'autrui l'a introduite. Dans *l'accueil du visage la volonté s'ouvre à la raison*. Le langage ne se borne pas au réveil maïeutique de

1. Cf. plus loin : « La vérité du vouloir » pp. 268 et ss.

pensées, communes aux êtres. Il n'accélère pas la maturation intérieure d'une raison commune à toutes. Il enseigne et introduit du nouveau dans une pensée; l'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini voilà l'œuvre même de la raison. L'absolument nouveau, c'est Autrui. Le rationnel ne s'oppose pas à l'expérimenté. L'expérience absolue, l'expérience de ce qui à aucun titre n'est a priori c'est la raison elle-même. En découvrant comme corrélatif de l'expérience, Autrui, celui qui essentiellement en soi, peut parler et en aucune façon ne s'impose comme objet on concilie la *nouveauté* qu'apporte l'expérience avec la vieille exigence socratique d'un esprit que rien ne peut violenter et que reprend Leibnitz en refusant aux monades des fenêtres. La présence éthique est à la fois autre et s'impose sans violence. L'activité de la raison commençant avec la parole, le sujet, n'abdique pas son unicité, mais confirme sa séparation. Il n'entre pas dans son propre discours pour y disparaître. Il demeure apologie. Le passage au rationnel n'est pas une désindividuation précisément parce qu'il est langage, c'est-à-dire réponse à l'être qui lui parle dans le visage et qui ne tolère qu'une réponse personnelle c'est-à-dire un acte éthique.

C. LA RELATION ÉTHIQUE ET LE TEMPS

1. *Le pluralisme et la subjectivité*

La séparation s'effectuant dans le concret, comme habitation et économie rend possible le rapport avec l'extériorité détachée, absolue. Cette relation, la métaphysique, s'effectue originellement par l'épiphanie d'Autrui dans le visage. La séparation se creuse entre termes absolus et cependant en relation, qui s'absolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquisserait. Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un exister multiple, le pluralisme. Mais cette relation ne réaliserait pas le pluralisme, si

la structure formelle de la relation, épuisait l'essence de la relation. Il faut expliciter le pouvoir qu'ont des êtres placés dans la relation de s'absoudre de la relation. Ce pouvoir comporte pour chacun des termes séparés, un sens différent d'absolution. Le Métaphysicien n'est pas absolu dans le même sens que le Métaphysique. La dimension de hauteur d'où le Métaphysique vient au Métaphysicien, indique comme une non-homogénéité de l'espace, telle qu'une radicale multiplicité, distincte de la multiplicité numérique, peut s'y produire. La multiplicité numérique reste sans défense contre la totalisation. Pour qu'une multiplicité puisse se produire dans l'ordre de l'être, il ne suffit pas que le *dévoilement* (où l'être ne se manifeste pas seulement, mais où il s'effectue ou s'évertue ou s'exerce ou règne) il ne suffit pas que sa *production* rayonne dans la splendeur froide de la vérité. Dans cette splendeur, le divers s'unit sous le regard panoramique que cette splendeur appelle. La contemplation elle-même s'absorbe dans cette totalité et instaure, précisément ainsi, cet être objectif et éternel ou cette « nature impassible qui respandit de sa beauté éternelle » selon l'expression de Pouchkine où le sens commun reconnaît le prototype de l'être et qui, pour le philosophe, confère son prestige à la totalité. La subjectivité de la connaissance ne peut briser cette totalité qui se reflète dans le sujet ou reflète le sujet. La totalité objective *demeure exclusive* de tout *autre* malgré sa mise à nu, c'est-à-dire malgré son apparition à un autre. La contemplation se définit, peut-être, comme un processus par lequel l'être se révèle sans cesser d'être un. La philosophie qu'il commande est suppression du pluralisme.

Pour qu'une multiplicité puisse se maintenir, il faut que se produise en lui la subjectivité qui ne puisse pas chercher une congruence avec l'être où elle se produit. Il faut que l'être s'exerce en tant que se révélant, c'est-à-dire en tant que, dans son être même, coulant vers un moi qui l'aborde, mais coulant vers lui infiniment, sans se tarir, brûlant sans se consumer. Mais on ne peut concevoir cet abord comme une connaissance où le sujet connaissant se réfléchit et

s'absorbe. Ce serait aussitôt détruire cette extériorité de l'être, par une réflexion totale à laquelle la connaissance vise. L'impossibilité de la réflexion totale ne doit pas être posée négativement comme la finitude d'un sujet connaissant qui, mortel et d'ores et déjà engagé dans le monde, n'accède pas à la vérité, mais comme le *surplus* de la relation sociale où la subjectivité demeure en face de..., dans la droiture de cet accueil, et ne se mesure pas par la vérité. La relation sociale elle-même n'est pas une relation quelconque, une parmi tant d'autres, qui peuvent se produire dans l'être, mais son ultime événement. Le propos même par lequel je l'énonce et dont la prétention à la vérité postulant une réflexion totale – réfute le caractère indépassable de la relation du face à face, le confirme cependant par le fait d'énoncer cette vérité, de la dire à autrui. La multiplicité suppose donc une objectivité posée dans l'impossibilité de la réflexion totale, dans l'impossibilité de confondre en un tout le moi et le non-moi. Cette impossibilité n'est pas négative (ce serait encore la poser par rapport à l'idéal de la vérité contemplée). Cette impossibilité tient au surplus de l'épiphanie de l'Autre qui me domine de sa hauteur.

Cette fondation du pluralisme ne fige pas dans l'isolement les termes qui constituent la pluralité. Tout en les maintenant contre la totalité qui les absorberait, elle les laisse en commerce ou en guerre. A aucun moment ils ne se posent comme causes d'eux-mêmes – ce qui leur enlèverait toute réceptivité et toute activité, les enfermerait, chacun, dans son intériorité et les isolerait comme des dieux épicuriens vivant dans les interstices de l'être ou comme les dieux immobilisés dans l'entre-temps¹ de l'art, laissés, pour l'éternité, au bord de l'intervalle, au seuil d'un avenir qui ne se produit jamais, statues se regardant avec des yeux vides, idoles qui, contrairement à Gygès, s'exposent et ne voient pas. Nos analyses de la séparation ont

1. Cf. notre article : « La réalité et son ombre, dans *Temps modernes*, novembre 1948.

ouvert une autre perspective. La forme originelle de cette multiplicité ne se produit cependant ni comme guerre, ni comme commerce. Guerre et commerce présupposent le visage et la transcendance de l'être apparaissant dans le visage. La guerre ne découle pas du fait empirique de la multiplicité des êtres qui se limitent sous prétexte que, la présence de l'un limitant inévitablement l'autre, la violence coïnciderait avec cette limitation. La limitation n'est pas, par elle-même, violence. La limitation ne se conçoit que dans une totalité où les parties se définissent réciproquement. La définition loin de faire violence à l'identité des termes réunis en totalité assure cette identité. La limite sépare et unit en un tout. La réalité fragmentée en concepts qui se limitent réciproquement, forme une totalité par cette fragmentation même. Comme jeu de forces antagonistes, le monde forme un tout et se déduit ou doit se déduire, dans une pensée scientifique achevée, d'une forme unique. Ce que l'on est tenté d'appeler antagonisme de forces ou de concepts, suppose une perspective subjective et un pluralisme de volontés. Le point où cette perspective converge ne fait pas partie de la totalité. La violence dans la nature renvoie ainsi à une existence, précisément non limitée par une autre et qui se tient en dehors de la totalité. Mais l'exclusion de la violence par des êtres susceptibles de s'intégrer dans une totalité, n'équivaut pas à la paix. La totalité absorbe la multiplicité des êtres qu'implique la paix. Seuls les êtres capables de guerre peuvent s'élever à la paix. La guerre comme la paix suppose des êtres structurés autrement que comme parties d'une totalité.

La guerre se distingue donc de l'opposition logique de l'un à l'autre par laquelle l'un et l'autre se définissent dans une totalité embrassable panoramiquement et dont ils tiendraient leur opposition même. Dans la guerre, les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté, refusent la loi; aucune frontière n'arrête l'un dans l'autre et ne le définit. Ils s'affirment comme transcendant

la totalité, chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son *soi*.

La guerre suppose la transcendance de l'antagoniste. Elle se fait à l'homme. Elle s'entoure d'honneurs et en rend elle vise une présence qui vient toujours d'ailleurs, un être qui apparaît dans un visage. Elle n'est ni la chasse, ni la lutte avec un élément. La possibilité que conserve l'adversaire de déjouer les calculs les mieux établis traduit la séparation, la rupture de la totalité à travers laquelle les adversaires s'abordent. Le guerrier court un risque. Aucune logistique ne garantit la victoire. Les calculs qui permettent cependant de déterminer l'issue d'un jeu de forces dans une totalité, ne décident pas de la guerre. Elle se tient à la limite d'une suprême confiance en soi et d'un suprême risque. Elle est un rapport entre êtres extérieurs à la totalité et qui, par conséquent, ne se touchent pas.

Mais la violence impossible entre êtres prêts à constituer une totalité c'est-à-dire à la reconstituer serait-elle donc possible entre êtres séparés? Comment des êtres séparés pourraient-ils entretenir une relation, fût-elle violence? Le refus de la totalité par la guerre ne refuse pas la relation, puisque dans la guerre les adversaires se cherchent.

La relation entre êtres séparés serait en effet absurde si ces termes se posaient comme substances, chacune étant *causa sui*, puisque, pures activités, ne donnant prise à aucune action, les termes n'auraient pu subir aucune violence. Mais la relation de la violence ne reste pas au niveau de la conjoncture toute formelle de la relation. Elle implique une structure déterminée des termes en relation. La violence ne porte que sur un être à la fois saisissable et échappant à toute prise. Sans cette contradiction vivante, dans l'être qui subit la violence, le déploiement de la force violente se réduirait à un travail.

Pour que la relation entre êtres séparés soit possible, il faudrait donc que les termes multiples soient partiellement indépendants et partiellement en relation. La notion de liberté finie s'impose alors à la réflexion. Mais à partir de

quoi former cette notion? Dire qu'un être est partiellement libre, pose aussitôt le problème du rapport qui existe en lui entre la partie libre, *causa sui*, et la partie non-libre. Dire que celle-là est empêchée dans celle-ci, nous ramène indéfiniment à la même difficulté. Comment la partie libre, *causa sui*, peut-elle subir quoi que ce soit de la partie non-libre? La finitude de la liberté ne doit donc pas signifier une limite quelconque dans la substance de l'être libre, scindé en une partie douée de causalité propre et en une partie soumise à des causes extérieures. Il faut saisir la notion de l'indépendance ailleurs que dans la causalité. L'indépendance n'équivaudrait pas à l'idée de *causa sui*, démentie d'ailleurs par la naissance non-choisie et impossible à choisir (le grand drame de la pensée contemporaine), naissance qui situe la volonté dans un monde anarchique, c'est-à-dire sans origine.

Dans la relation qui ne constitue pas de totalité, les êtres en guerre ne peuvent donc pas être décrits par la liberté abstraction qui se révèle contradictoire, dès qu'on lui suppose une limitation.

Un être à la fois indépendant de l'autre et cependant offert à lui est un être temporel : à la violence inévitable de la mort il oppose son temps qui est l'ajournement même. Ce n'est pas la liberté finie qui rend intelligible la notion du temps; c'est le temps qui donne un sens à la notion de liberté finie. Le temps est précisément le fait que toute l'existence de l'être mortel offert à la violence n'est pas l'être pour la mort, mais le « pas encore » qui est une façon d'être contre la mort, un retrait à l'égard de la mort au sein même de son approche inexorable. Dans la guerre on porte la mort à ce qui s'en éloigne, à ce qui *pour le moment* existe complètement. Dans la guerre se reconnaît ainsi la réalité du temps qui sépare l'être de sa mort, la réalité d'un être prenant position à l'égard de la mort, c'est-à-dire encore la réalité d'un être conscient et de son intériorité. Comme *causa sui* ou liberté, les êtres seraient immortels et ne sauraient pas, dans une espèce de haine sourde et absurde, s'accrocher les uns aux autres. Rien

qu'offerts à la violence, rien que mortels, les êtres seraient morts dans un monde où rien ne s'oppose à rien, et dont le temps se disloquerait dans l'éternité. La notion d'un être mortel, mais temporel, saisi dans la volonté — notion que nous allons développer — se distingue foncièrement de toute causalité qui mène à l'idée de *causa sui*. Un tel être s'expose, mais aussi s'oppose à la violence. Elle lui arrive non pas comme un accident qui arrive à une liberté souveraine. La prise qu'a la violence sur cet être — la mortalité de cet être — est le fait originel. La liberté elle-même n'en est que l'ajournement par le temps. Il ne s'agit pas d'une liberté finie où se produirait un singulier mélange d'activité et de passivité, mais d'une liberté originellement nulle, offerte dans la mort à l'autre, mais où le temps surgit comme une détente : la volonté libre est plutôt nécessité détendue et ajournée que liberté finie. Détente ou distension — ajournement par lequel rien n'est encore définitif, rien n'est consommé, adresse qui se trouve une dimension de repli, là où l'inexorable est imminent.

Le contact de l'âme avec le corps dont elle dispose, s'invertit en non-contact d'un coup porté dans le vide. Il faut tenir compte — mais comment en tenir compte? — de l'adresse de l'adversaire qui ne se résume pas en forces. Et mon adresse — ajourne l'inévitable. Pour réussir, le coup doit se porter là où l'adversaire s'est absenté; pour être paré, il s'agit de se retirer du point où il me touche. La ruse et l'embuscade — industrie d'Ulysse — constituent l'essence de la guerre. Cette adresse s'inscrit dans l'existence même du corps. Elle est souplesse — simultanéité de l'absence et de la présence. La corporéité est le mode d'existence d'un être dont la présence s'ajourne au moment même de sa présence. Une telle distension dans la tension de l'instant ne peut venir que d'une dimension infinie qui me sépare de l'autre, à la fois présent et encore à venir, dimension qu'ouvre le visage d'autrui. La guerre ne peut se produire que quand s'offre à la violence un être ajournant sa mort. Elle ne peut se produire que là où le discours a été possible : le discours sous-tend la guerre elle-même. D'ail-

leurs la violence ne vise pas simplement à disposer de l'autre comme on dispose d'une chose, mais, déjà à la limite du meurtre, elle procède d'une négation illimitée. Elle ne peut viser qu'une présence, elle-même infinie malgré son insertion dans le champ de mes pouvoirs. La violence ne peut viser qu'un visage.

Ce n'est donc pas la liberté qui rend compte de la transcendance d'Autrui, la transcendance d'Autrui rend compte de la liberté; transcendance d'Autrui par rapport à moi, laquelle, infinie, n'a pas la même signification que ma transcendance par rapport à lui. Le risque que comporte la guerre mesure la distance qui sépare les corps dans leur corps à corps. Autrui enserré par les forces qui le plient, exposé aux pouvoirs, reste imprévisible, c'est-à-dire transcendant. Transcendance qui ne se décrit pas négativement, mais se manifeste positivement dans la résistance morale du visage à la violence du meurtre. La force d'Autrui est d'ores et déjà morale. La liberté fût-elle celle de la guerre ne peut se manifester qu'en dehors de la totalité, mais ce « hors la totalité » s'ouvre par la transcendance du visage. Penser la liberté *au sein* de la totalité, c'est réduire la liberté au rang d'une indétermination dans l'être et aussitôt l'intégrer à une totalité en refermant la totalité sur des « trous » d'indétermination et en recherchant avec la psychologie les lois d'un être libre!

Mais la relation qui sous-tend la guerre, relation asymétrique avec l'Autre qui, infini, ouvre le temps, transcende et domine la subjectivité (le moi n'est pas transcendant par rapport à l'Autre dans le même sens où l'Autre est transcendant par rapport à Moi), peut prendre l'allure d'une relation symétrique. Le visage dont l'épiphanie éthique consiste à solliciter une réponse (que la violence de la guerre et sa négation meurtrière seule peuvent chercher à réduire au silence), ne se contente pas de « bonne intention » et de bienveillance toute platonique. La « bonne intention » et la « bienveillance toute platonique » ne sont que le résidu d'une attitude qu'on prend là où l'on jouit de choses, là où on peut s'en dépouiller et les offrir. Dès lors,

l'indépendance du moi et sa position à l'égard de l'absolument autre, peut apparaître dans une histoire et une politique. La séparation se trouve enrobée dans un ordre où l'asymétrie de la relation impersonnelle s'efface, où moi et l'autre deviennent interchangeables dans le commerce et où l'homme particulier, individuation du genre homme, apparaissant dans l'histoire, se substitue au moi et à l'autre.

La séparation ne s'efface pas dans cette équivoque. Il convient maintenant de montrer sous quelle forme concrète se perd la liberté de la séparation et dans quel sens elle se maintient dans sa perte même et peut ressurgir.

2. *Le commerce, la relation historique et le visage*

En tant qu'œuvrante, la volonté assure le *chez soi* de l'être séparé. Mais la volonté reste inexprimée dans son œuvre qui a une signification, mais reste muette. Le travail dans lequel elle s'exerce, s'insère visiblement dans les choses, mais la volonté s'en absente aussitôt, puisque l'œuvre revêt l'anonymat de marchandise, anonymat où, en tant que salarié, peut disparaître l'ouvrier lui-même.

L'être séparé peut, certes, s'enfermer dans son intériorité. Les choses ne sauraient la heurter absolument et la sagesse épicurienne vit de cette vérité. Mais la volonté où l'être s'exerce en tenant en quelque façon en main tous les fils qui actionnent son être, s'expose par son œuvre à Autrui. Son exercice se voit comme une chose, fût-ce par l'insertion de son corps dans le monde des choses, de sorte que la corporéité décrit le régime ontologique d'une aliénation première de soi, contemporaine de l'événement même par lequel le soi assure, contre l'inconnu des éléments, son indépendance, c'est-à-dire sa possession de soi ou sa sécurité. La volonté qui équivaut à l'athéisme qui se refuse à Autrui, comme à une influence s'exerçant sur un Moi ou le tenant dans ses filets invisibles, qui se refuse à Autrui comme à un Dieu habitant le Moi la volonté qui s'arrache à cette possession, à cet enthousiasme comme le

pouvoir même de la rupture se livre à Autrui par son œuvre qui, cependant, permet d'assurer son intériorité. L'intériorité n'épuise pas ainsi l'existence de l'être séparé.

L'idée du *fatum* rendait compte du retournement que subit tout héroïsme en rôle. Le héros se trouve jouer un rôle dans un drame débordant ses intentions héroïques, lesquelles par leur opposition même à ce drame, hâtent l'accomplissement de desseins étrangers à ces intentions. L'absurdité du *fatum* déjoue la volonté souveraine. En fait, l'inscription dans une volonté étrangère, se produit par l'entremise de l'œuvre qui se sépare de son auteur, de ses intentions et de sa possession et dont s'empare une autre volonté. Le travail qui amène de l'être dans notre possession, s'en dessaisit ipso facto, se livre dans la souveraineté même de ses pouvoirs, d'une façon quelconque à Autrui.

Toute volonté se sépare de son œuvre. Le mouvement propre de l'acte consiste à aboutir dans l'inconnu à ne pas pouvoir mesurer toutes ses conséquences. L'inconnu ne résulte pas d'une ignorance de fait. L'inconnu où débouche l'acte, résiste à toute connaissance, ne se place pas dans la lumière, puisqu'il désigne le sens que l'œuvre reçoit à partir de l'autre. L'Autre peut me déposséder de mon œuvre, la prendre ou l'acheter et diriger ainsi mon comportement même. Je m'expose à l'instigation. L'œuvre se voue à cette *Sinnggebung* étrangère, dès son origine en moi. Il importe de souligner que cette destination de l'œuvre vouée à une histoire que je ne peux prévoir car je ne peux la voir s'inscrit dans l'essence même de mon pouvoir et ne résulte pas de la présence contingente d'autres personnes à mes côtés.

Le pouvoir ne se confond pas entièrement avec son propre élan, n'accompagne pas son œuvre jusqu'au bout. Une séparation se creuse entre le producteur et le produit. Le producteur à un certain moment, ne *suit* plus, reste en retrait. Sa transcendance reste à mi-chemin. Contrairement à la transcendance de l'expression dans laquelle l'être qui s'exprime assiste personnellement à l'œuvre de l'expression,

la production atteste l'auteur de l'œuvre en l'absence de l'auteur, comme forme plastique. Ce caractère inexpressif du produit se reflète, positivement dans sa valeur marchande, dans sa convenance à d'autres, dans sa possibilité de revêtir le sens que d'autres lui prêteront, d'entrer dans un contexte tout différent de celui qui l'engendre. L'œuvre ne se défend pas contre la *Sinngebung* d'autrui et expose la volonté qui l'a produite à la contestation et à la méconnaissance, elle se prête aux desseins d'une volonté étrangère et se laisse approprier. Le vouloir de la volonté vivante *ajourne* cet asservissement et, par conséquent, veut contre autrui et sa menace. Mais cette façon pour une volonté de jouer un rôle dans l'histoire dont elle n'a pas voulu, marque les limites de l'intériorité : la volonté se trouve prise dans des événements qui n'apparaîtront qu'à l'historien. Les événements historiques s'enchaînent dans les œuvres. Des volontés sans œuvres ne constitueront pas d'histoire. Il n'y a pas d'histoire purement intérieure. L'histoire où l'intériorité de chaque volonté ne se manifeste que plastiquement dans le mutisme du produit est une histoire économique. La volonté dans l'histoire se fige en personnage interprété à partir de son œuvre où s'obscurcit l'essentiel de la volonté productrice des choses, dépendante des choses, mais luttant contre cette dépendance qui la livre à autrui. Tant que la volonté, dans un être qui parle, reprend et défend son œuvre contre la volonté étrangère, l'histoire manque de recul dont elle vit. Son règne commence dans le monde de réalités-résultats, monde d'« œuvres complètes », héritage de volontés mortes.

Tout l'être du vouloir ne se joue donc pas à l'intérieur de soi. La capacité du moi indépendant, ne contient pas son propre être. Le vouloir échappe au vouloir. L'œuvre est toujours, dans un certain sens, un acte manqué. Je ne suis pas entièrement ce que je veux faire. D'où un champ d'investigation illimité pour la psychanalyse ou la sociologie saisissant la volonté à partir de son apparition dans l'œuvre, dans son comportement ou dans ses produits.

L'ordre hostile à la volonté dessaisie de son œuvre et dont le vouloir se trouve ainsi tourné, tient aux volontés étrangères. L'œuvre a un sens pour d'autres volontés, elle peut servir un autre et se retourner éventuellement contre son auteur. Le « contre-sens » qu'acquiert le résultat de la volonté retirée de son œuvre, tient à la volonté qui a survécu. L'absurde a un sens pour quelqu'un. Le destin ne précède pas l'histoire, il la suit. Le destin, c'est l'histoire des historiographes, récits des survivants, qui interprètent, c'est-à-dire utilisent les œuvres des morts. Le recul historique qui rend cette historiographie, cette violence, cet asservissement possible, se mesure par le temps nécessaire pour que la volonté perde complètement son œuvre. L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient les œuvres des volontés mortes; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants; elle raconte l'asservissement en oubliant la vie qui lutte contre l'esclavage.

Le fait que le vouloir échappe à lui-même, que le vouloir ne se contient pas, équivaut à la possibilité pour les autres de s'emparer de l'œuvre, de l'aliéner, de l'acquérir, de l'acheter, de la dérober. La volonté elle-même prend ainsi un sens pour l'autre comme si elle était une chose. Dans la relation historique, une volonté n'aborde certes pas une autre comme une chose. La relation ne ressemble pas à celle qui caractérise le travail : le rapport avec les œuvres reste dans le commerce et la guerre un rapport avec l'ouvrier. Mais à travers l'or qui l'achète ou l'acier qui le tue, on n'aborde pas autrui de face; le commerce vise le marché anonyme, la guerre se fait à une masse bien qu'ils traversent l'intervalle d'une transcendance. Les choses matérielles, le pain et le vin, le vêtement et la maison, comme la pointe de l'acier ont prise sur le « pour soi » de la volonté. La part de vérité éternelle que comporte le matérialisme tient au fait que la volonté humaine donne prise par ses œuvres. La pointe de l'épée — réalité physique — peut exclure du monde une activité sensée, un sujet, un « pour soi ». Cette grande banalité est cependant très

étonnante; le pour soi de la volonté, inébranlable dans son bonheur, s'expose à la violence; la spontanéité *subit*, vire en son contraire. L'acier ne touche pas un être inerte, l'or n'attire pas une chose, mais une volonté qui, en qualité de volonté, en qualité de « pour soi », aurait dû être immunisée contre toute atteinte. La violence reconnaît, mais infléchit la volonté. La menace et la séduction agissent en se glissant dans l'interstice qui sépare l'œuvre de la volonté. La violence, c'est la corruption séduction et menace où la volonté se trahit. Ce statut de la volonté est le corps.

Le corps déborde les catégories d'une chose, mais ne coïncide pas avec le rôle du « corps propre » dont je dispose dans mon acte volontaire et par lequel *je peux*. L'ambiguïté de la résistance corporelle virant en moyen et de moyen virant en résistance ne rend pas compte de son hybris ontologique. Le corps dans son activité même, dans son pour soi, s'invertit en chose à traiter en chose. Ce que nous exprimons d'une façon concrète en disant qu'il se tient entre la santé et la maladie. A travers lui, on ne méconnaît pas seulement, mais on peut maltraiter le « pour soi » de la personne, on ne l'offense pas seulement, on la force. « Je suis tout ce qu'il vous plaira » dit Sganarelle, sous les coups. On n'adopte pas sur lui successivement et en toute indépendance le point de vue biologique et le « point de vue » qui de l'intérieur le maintient comme corps propre. L'originalité du corps consiste dans la coïncidence de deux points de vue. C'est le paradoxe et l'essence du temps lui-même allant à la mort où la volonté est atteinte comme chose par les choses par la pointe de l'acier ou par la chimie des tissus (dus à quelque meurtrier ou à l'impuissance des médecins), mais se donne un sursis et ajourne le contact par le contre-la-mort de l'ajournement. La volonté essentiellement violable a la trahison dans son essence. Non pas seulement offensable dans sa dignité ce qui confirmerait son caractère inviolable, mais susceptible d'être forcée et asservie comme volonté, de devenir âme d'esclave. L'or et la menace ne la forcent

pas seulement à vendre ses produits mais à se vendre. Ou, encore, la volonté humaine n'est pas héroïque.

La corporéité de la volonté doit s'interpréter à partir de cette ambiguïté du pouvoir volontaire s'exposant aux autres dans son mouvement centripète d'égoïsme. Le corps est son régime ontologique et non pas un objet. Le corps où peut luire l'expression et où l'égoïsme de la volonté devient discours, et opposition par excellence, traduit, en même temps l'entrée du moi dans les calculs d'autrui. Dès lors, devient possible une interaction de volontés ou histoire interaction entre volontés définies chacune comme *causa sui*, puisque l'action sur une pure activité supposerait une passivité dans cette activité. Nous traiterons plus loin de la mortalité, fondement de l'ambiguïté que le régime ontologique du corps traduit.

Mais l'indépendance totale de la volonté ne se réalise-t-elle pas dans le courage? Le courage, le pouvoir de regarder la mort, semble à première vue accomplir l'indépendance totale de la volonté. Celui qui a accepté sa mort demeure exposé à la violence de l'assassin, mais ne refuse-t-il pas jusqu'au bout son accord à une volonté étrangère? Sauf si autrui veut cette mort même. Dans ce cas, tout en refusant l'accord, la volonté donne satisfaction, malgré elle, par le résultat de sa conduite, par son *œuvre* précisément, au vouloir étranger. Dans la situation extrême de la lutte à mort, le refus d'acquiescer à un vouloir étranger, peut se retourner en satisfaction donnée à ce vouloir hostile. L'acceptation de la mort ne permet donc pas de résister, à coup sûr, à la volonté meurtrière d'autrui. Le désaccord absolu avec une volonté étrangère, n'exclut pas l'accomplissement de ses desseins. Se refuser à servir autrui par sa vie, n'exclut pas qu'on le serve par sa mort. L'être qui veut, n'épuise pas par son vouloir le destin de son existence. Destin qui n'implique pas nécessairement une tragédie, car l'opposition résolue à la volonté étrangère est, peut-être, folie, puisqu'on peut parler à Autrui et le désirer.

Les desseins d'Autrui ne se présentent pas à moi comme

les lois des choses. Les desseins d'Autrui se montrent comme inconvertibles en données d'un problème, que la volonté pourrait escompter. La volonté qui se refuse à la volonté étrangère, est obligée de reconnaître cette volonté étrangère comme absolument extérieure, comme intraduisible en pensées qui lui seraient immanentes. Autrui ne peut être contenu par moi, quelle que soit l'étendue de mes pensées que rien ne limite ainsi : il est impensable il est infini et reconnu comme tel. Cette reconnaissance ne se produit pas à nouveau comme pensée, mais comme moralité. Le refus total de l'autre, le vouloir préférant la mort à la servitude, anéantissant son existence pour couper court à toute relation avec l'extérieur, ne peut pas empêcher que cette œuvre qui ne l'exprime pas, dont il s'absente (car elle n'est pas une parole), ne s'inscrive dans cette comptabilité étrangère qu'elle défie, mais reconnaît précisément par son suprême courage. La volonté souveraine et s'enfermant en elle-même, confirme par son œuvre la volonté étrangère qu'elle veut ignorer et se trouve « jouée » par autrui. Ainsi, se manifeste un plan où la volonté, ayant cependant rompu avec la participation, se trouve elle-même inscrite et où s'imprime, malgré elle, impersonnellement, même sa suprême initiative, rompant avec l'être. Dans son effort en vue d'échapper à Autrui en mourant, elle reconnaît l'Autre. Le suicide auquel elle se résout pour éviter la servitude, ne se sépare pas de la douleur de « perdre » alors que cette mort aurait dû montrer l'absurdité de tout jeu. Macbeth souhaite la destruction du monde dans sa défaite et dans sa mort (*and wish th' estate o' th' world were now undone*) ou, plus profondément encore, Macbeth souhaite que le néant de la mort soit d'un vide aussi total que celui qui aurait régné si le monde n'avait jamais été créé.

Et cependant la volonté, dans sa séparation avec l'œuvre et dans la trahison possible qui la menace au cours de son exercice même, prend conscience de cette trahison et, par là, se tient à distance de cette trahison. Ainsi, fidèle à soi, dans un certain sens, elle reste inviolable, échappe à sa propre histoire et se renouvelle. Il n'y a pas d'histoire

intérieure. L'intériorité de la volonté se pose comme soumise à une juridiction qui scrute ses intentions devant laquelle le sens de son être coïncide totalement avec son vouloir intérieur. Les volitions de la volonté ne pèsent pas sur elle et de la juridiction à laquelle elle s'ouvre vient le pardon, la puissance d'effacer, de délier, de défaire l'histoire. La volonté se meut ainsi entre sa trahison et sa fidélité qui, simultanées, décrivent l'originalité même de son pouvoir. Mais la fidélité n'oublie pas la trahison et la volonté religieuse reste rapport avec Autrui. La fidélité se conquiert par le repentir et la prière parole privilégiée dans laquelle la volonté quête sa fidélité à soi et le pardon qui lui assure cette fidélité lui vient du dehors. Le bon droit du vouloir intérieur, sa certitude d'être vouloir incompris, révèle donc encore une relation avec l'extériorité. La volonté en attend l'investiture et le pardon. Elle l'attend d'une volonté extérieure, mais dont elle ne ressentirait plus le heurt, mais le jugement; d'une extériorité soustraite à l'antagonisme des volontés, soustraite à l'histoire. Cette possibilité de justification et de pardon en tant que conscience religieuse où l'intériorité tend à coïncider avec l'être, s'ouvre en face d'Autrui à qui je peux parler. Parole qui, dans la mesure où elle accueille Autrui comme Autrui lui offre ou lui sacrifie un produit du travail et, par conséquent, ne se joue pas au-dessus de l'économie. Nous voyons ainsi l'autre extrémité du pouvoir volontaire séparé de son œuvre et trahi par elle l'expression se référant cependant à l'œuvre inexpressive par laquelle la volonté, libre à l'égard de l'histoire, participe de l'histoire.

La volonté, où s'exerce l'identité du Même dans sa fidélité à soi et dans sa trahison, ne résulte pas du hasard empirique qui aurait placé un être au milieu d'une multiplicité d'êtres qui lui contestent son identité. La volonté contient cette dualité de la trahison et de la fidélité, dans sa mortalité, laquelle se produit ou s'exerce dans sa corporéité. Un être où la multiplicité ne désigne pas la simple divisibilité d'un tout en parties, ni la simple unité de nombre de dieux vivant chacun pour soi, dans les intersti-

ces des êtres, requiert la mortalité et la corporéité sans laquelle, soit la volonté impérialiste.reconstituerait un tout, soit comme corps physique, ni mortel ni immortel, formerait un bloc. L'ajournement de la mort dans une volonté mortelle le temps est le mode d'existence et la réalité d'un être séparé entré en rapport avec Autrui. Il faut le prendre pour point de départ – cet espace du temps. Il s'y joue une vie sensée qu'on ne doit pas mesurer à un idéal d'éternité en reconnaissant comme absurde ou comme illusoire sa durée et ses intérêts.

3. La volonté et la mort

La mort s'interprète dans toute la tradition philosophique et religieuse soit comme passage au néant, soit comme passage à une existence autre, se prolongeant dans un nouveau décor. On la pense dans l'alternative de l'être et du néant, qu'accrédite la mort de nos prochains qui, effectivement, cessent d'exister dans le monde empirique, ce qui signifie, pour ce monde, disparition ou départ. Nous l'abordons comme néant d'une façon plus profonde et en quelque manière a priori, dans la passion du meurtre. L'intentionnalité spontanée de cette passion vise l'anéantissement. Caïn, quand il tuait Abel, devait posséder de la mort ce savoir-là. L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. Mais ce néant s'y présente, à la fois, comme une sorte d'impossibilité. En effet en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale d'anéantir. Interdiction qui n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément; mais, en réalité, l'interdiction se loge déjà dans cette possibilité même, au lieu de la supposer; elle ne s'y ajoute pas après coup, mais me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil qui dans la tombe regardera Caïn. Le mouvement d'anéantissement dans le meurtre, a donc un sens purement relatif, comme

passation à la limite d'une négation tentée à l'intérieur du monde. Il nous amène en réalité vers un ordre dont nous ne pouvons rien dire, pas même l'être, antithèse de l'impossible néant.

On pourrait s'étonner que l'on conteste ici la vérité de la pensée qui situe la mort soit dans le néant, soit dans l'être, comme si l'alternative de l'être et du néant n'était pas la dernière. Allons-nous contester que *tertium non datur* ?

Et cependant ma relation avec ma propre mort, me place devant une catégorie qui n'entre dans aucun terme de cette alternative. Le refus de cette alternative ultime contient le sens de ma mort. Ma mort ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s'inscrit dans la peur que je peux avoir pour mon être. La « connaissance » du menaçant précède toute expérience raisonnée sur la mort d'Autrui ce qui, en langage naturaliste, se dit comme connaissance instinctive de la mort. Ce n'est pas le savoir de la mort qui définit la menace, c'est dans l'imminence de la mort, dans son irréductible mouvement d'approche, que consiste la menace originellement, que se profère et s'articule, si l'on peut s'exprimer ainsi, le « savoir de la mort ». La peur mesure ce mouvement. L'imminence de la menace ne vient pas d'un point précis de l'avenir. *Ultima latet*. Le caractère imprévisible de l'instant ultime ne dépend pas d'une ignorance empirique, de l'horizon limité de notre intelligence et qu'une intelligence plus grande aurait pu surmonter. Le caractère imprévisible de la mort vient de ce qu'elle ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise. Elle me prend sans me laisser la chance que laisse la lutte, car, dans la lutte réciproque, je me saisis de ce qui me prend. Dans la mort, je suis exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit. Mais à vrai dire, dans la lutte déjà je lutte avec l'invisible. Elle ne se confond pas avec la collision de deux forces dont on peut prévoir et calculer l'issue. La lutte est déjà, ou encore, *guerre* où, entre les forces qui s'affrontent, bée l'intervalle de la transcendance à travers laquelle vient et frappe, sans qu'on l'accueille la mort. Autrui, inséparable de l'événement

même de la transcendance, se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtre. L'heure insolite de sa venue approche comme l'heure du destin fixée par quelqu'un. Des puissances hostiles et malveillantes, plus rusées, plus sages que moi, absolument autres et par là seulement hostiles, en gardent le secret. Comme dans la mentalité primitive où la mort n'est jamais naturelle, d'après Levy-Bruhl, mais requiert une explication magique, la mort conserve, dans son absurdité, un ordre interpersonnel où elle tend à prendre une signification. Les choses qui me la donnent, soumises au travail et saisissables, obstacles plutôt que menaces, renvoient à une malveillance, résidu d'un mauvais vouloir qui surprend et guette. La mort me menace d'au-delà. L'inconnu qui fait peur, le silence des espaces infinis qui effraie, vient de l'Autre et cette altérité, précisément comme absolue, m'atteint dans un mauvais dessein ou dans un jugement de justice. La solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui, mais se tient dans une conscience de l'hostilité et, par là même, rend encore possible un appel à autrui, à son amitié et à sa médication. Le médecin est un principe a priori de la mortalité humaine. La mort approche dans la peur de quelqu'un et espère en quelqu'un. « L'Eternel fait mourir et fait vivre ». Une conjoncture sociale se maintient dans la menace. Elle ne sombre pas dans l'angoisse qui la transformerait en « néantisation du néant ». Dans l'être pour la mort de la peur, je ne suis pas en face du néant, mais en face de ce qui est *contre moi*, comme si le meurtre, plutôt que d'être l'une des occasions de mourir, ne se séparait pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurait l'une des modalités du rapport avec Autrui. La violence de la mort menace comme une tyrannie, comme procédant d'une volonté étrangère. L'ordre de la nécessité qui s'accomplit dans la mort, ne ressemble pas à une loi implacable du déterminisme régissant une totalité, mais à l'aliénation de ma volonté par autrui. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'introduire la mort dans un système religieux primitif (ou évolué) qui l'explique, mais de montrer, der-

rière la menace qu'elle porte contre la volonté, sa référence à un ordre interpersonnel dont elle n'anéantit pas la signification.

On ne sait quand viendra la mort. Qu'est-ce qui viendra? De quoi la mort me menace-t-elle? De néant ou de recommencement? Je ne sais. Dans cette impossibilité de connaître l'après de ma mort, réside l'essence de l'instant suprême. Je ne peux absolument pas saisir l'instant de la mort – « surpassant notre portée », comme dirait Montaigne. *Ultima latet* contrairement à tous les instants de ma vie, qui s'étalent entre ma naissance et ma mort, et qui peuvent être rappelés ou anticipés. Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir. Je ne me heurte pas à un obstacle que dans ce heurt du moins je touche et qu'en surmontant ou en supportant, j'intègre dans ma vie et dont je suspends l'altérité. La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère; son secret la détermine elle s'approche sans pouvoir être assumée, de sorte que le temps qui me sépare de ma mort, à la fois s'amenuise et n'en finit pas de s'amenuiser, comporte comme un dernier intervalle que ma conscience ne peut franchir et où un saut, en quelque façon se produira de la mort à moi. Le dernier bout de chemin se fera sans moi, le temps de la mort coule en amont, le moi dans son projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité. Ainsi dans un conte d'Edgar Poë où les murs qui enferment le conteur se rapprochent sans cesse et où il vit la mort par le regard qui, comme regard, a toujours une étendue devant lui, mais perçoit aussi l'approche ininterrompue d'un instant infiniment futur pour le moi qui l'attend *ultima latet* mais qui, dans un mouvement à contre-courant, effacera cette distance infinitésimale mais infranchissable. Cette interférence de mouvements à travers la distance qui me sépare de l'instant suprême, distingue l'intervalle temporel de la distance spatiale.

Mais l'imminence est à la fois menace et ajournement.

Elle presse et elle laisse le temps. Etre temporel, c'est être à la fois pour la mort et avoir encore du temps, être contre la mort. Dans la façon dont la menace m'affecte dans l'imminence, réside ma mise en cause par la menace et l'essence de la peur. Relation avec un instant dont le caractère exceptionnel ne tient pas au fait qu'il se trouve au seuil du néant ou d'une renaissance, mais au fait que, dans la vie, il est l'impossibilité de toute possibilité secousse d'une passivité totale à côté de laquelle la passivité de la sensibilité qui se mue en activité, n'imité que de loin la passivité. La peur pour mon être qui est ma relation avec la mort, n'est donc pas la peur du néant, mais la peur de la violence (et ainsi se prolonge-t-elle en peur d'Autrui, de l'absolument imprévisible).

C'est dans la mortalité que l'interaction du psychique et du physique se montre sous sa forme originelle. L'interaction du physique et du psychique abordée à partir d'un psychique, posé comme pour soi ou comme *causa sui*, et du physique, posé comme s'écoulant en fonction de « l'autre », soulève un problème à cause de l'abstraction à laquelle on réduit les termes en relation. La mortalité est le phénomène concret et originel. Elle interdit de poser un pour soi qui ne soit pas déjà livré à autrui et qui, par conséquent, ne soit pas *chose*. Le pour soi, essentiellement mortel, ne se représente pas seulement les choses, mais les subit.

Mais si la volonté est mortelle et susceptible de violence à partir du tranchant de l'acier, de la chimie du poison, de la faim et de la soif, si elle est corps se tenant entre la santé et la maladie, ce n'est pas qu'elle soit seulement bordée par le néant. Ce néant est un intervalle au-delà duquel gît une volonté hostile. Je suis une passivité menacée non seulement par le néant dans mon être, mais, par une volonté, dans ma volonté. Dans mon action, dans le pour soi de ma volonté, je suis exposé à une volonté étrangère. C'est pourquoi la mort ne peut pas enlever tout sens à la vie. Non pas par l'effet d'un divertissement pascalien ou d'une chute dans l'anonymat de la vie quotidienne au sens

heideggerien du terme. L'ennemi ou le Dieu sur lequel je ne peux pouvoir et qui ne fait pas *partie* de mon monde, reste encore en relation avec moi et me permet de vouloir, mais d'un vouloir qui n'est pas égoïste, d'un vouloir qui se coule dans l'essence du désir dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin, d'un désir qui est pour Autrui. Le meurtre auquel remonte la mort révèle un monde cruel, mais à l'échelle des relations humaines. La volonté, déjà trahison et aliénation de soi, mais qui ajourne cette trahison, allant vers la mort, mais toujours future, qui s'y expose, mais pas *tout de suite*, a le temps d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort. Cette existence pour Autrui, ce Désir de l'Autre, cette bonté libérée de la gravitation égoïste, n'en conserve pas moins un caractère personnel. L'être défini dispose de son temps précisément parce qu'il ajourne la violence c'est-à-dire parce que, au-delà de la mort, subsiste un ordre sensé et qu'ainsi, toutes les possibilités du discours ne se réduisent pas à des coups désespérés d'une tête frappée contre le mur. Le Désir où se dissout la volonté menacée, ne défend plus les pouvoirs d'une volonté, mais a son centre hors d'elle-même, comme la bonté à laquelle la mort ne peut enlever son sens. Il nous faudra le montrer, en dégageant, en cours de route, l'autre chance que la volonté saisit dans le temps que lui laisse son être contre la mort : la fondation des institutions où la volonté, par-delà la mort assure un monde sensé, mais impersonnel.

4. La volonté et le temps : la patience

En affirmant que la volonté humaine n'est pas héroïque, nous n'avons pas opté pour la lâcheté humaine, mais nous avons montré la précarité du courage, lequel se tient au bord de sa propre défaillance. Et cela de par la mortalité essentielle de la volonté qui se trahit en s'exerçant. Mais nous avons, dans cette défaillance même, aperçu la merveille du temps, futurition et ajournement de cette défaillance. La volonté unit une contradiction : l'immunité

contre toute atteinte extérieure au point de se poser incréée et immortelle, douée d'une force au-dessus de toute force quantifiable (rien de moins n'est attesté par la conscience de soi où l'être se réfugie inviolable : « je ne chancellerai pas pour l'éternité ») et la permanente faillibilité de cette inviolable souveraineté au point que l'être volontaire se prête à des techniques de la séduction, de la propagande et de la torture. La volonté peut succomber à la pression tyrannique et à la corruption, comme si seulement la quantité d'énergie qu'elle déploie pour résister ou la quantité d'énergie qui s'exerce sur elle, distinguait lâcheté et courage. Quand la volonté triomphe de ses passions, elle ne se manifeste pas seulement comme la passion la plus forte, mais comme au-dessus de toute passion, se déterminant par elle-même, inviolable. Mais quand elle a succombé, elle se révèle comme exposée aux influences, comme force de la nature, absolument maniable, se résolvant purement et simplement en ses composantes. Dans sa conscience de soi elle est violée. Sa « liberté de pensée » s'éteint : la poussée des forces initialement adverses, finit par apparaître comme penchant. Dans une espèce d'inversion, elle perd jusqu'à la conscience de la pente de ses penchants. La volonté se tient sur cette limite mouvante de l'invulnérabilité et de la dégénérescence.

Cette inversion est plus radicale que le péché puisqu'elle menace la volonté dans sa structure même de volonté, dans sa dignité *d'origine* et d'identité. Mais, à la fois, cette inversion est infiniment moins radicale, car elle menace seulement, indéfiniment s'ajourne, est conscience. La conscience est résistance à la violence, parce qu'elle laisse le temps nécessaire pour la prévenir. La liberté humaine réside dans l'avenir, toujours encore minimalement avenir, de sa non-liberté, dans la conscience prévision de la violence, imminente à travers le temps qui reste encore. Etre conscient, c'est avoir du temps. Non pas déborder le présent, en anticipant et en hâtant l'avenir, mais avoir une distance à l'égard du présent : se rapporter à l'être comme à l'être à venir, garder une distance à l'égard de l'être tout

en subissant déjà son étreinte. Etre libre, c'est avoir du temps pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence.

Grâce au temps, l'être défini, c'est-à-dire identique par sa place dans le tout, l'être naturel (car la naissance décrit précisément l'entrée dans un tout qui préexiste et survit), n'arrive pas encore à son terme, reste à distance de soi, encore préparatoire, dans le vestibule de l'être, encore en deçà de la fatalité de la naissance non choisie, ne s'accomplit pas encore. Dans ce sens l'être défini par sa naissance peut prendre une position à l'égard de sa nature; il dispose d'un arrière-plan et, dans ce sens, n'est pas complètement né, reste antérieur à sa définition ou à sa nature. Un instant ne s'accrole pas à un autre pour former un présent. L'identité du présent se fractionne en une inépuisable multiplicité de possibles qui suspendent l'instant. Et cela donne un sens à l'initiative que rien de définitif ne paralyse; et à la consolation, car comment une seule larme

fût-elle effacée pourrait s'oublier, comment la réparation aurait-elle la moindre valeur, si elle ne corrigeait pas l'instant lui-même, si elle le laissait échapper dans son être, si la douleur qui brille dans la larme n'existait pas « en attendant », si elle n'existait pas d'un être encore provisoire, si le présent était achevé.

La situation privilégiée où le mal toujours futur, devient présent la limite de la conscience s'atteint dans la souffrance dite physique. Nous nous y trouvons acculés à l'être. Nous ne connaissons pas seulement la souffrance comme une sensation désagréable, *accompagnant* le fait d'être acculé et heurté. Ce fait est la souffrance elle-même, le « sans issue » du contact. Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même; elle tient au détachement à l'égard de toute source vive. Impossibilité de reculer. Ici, la négation seulement future de la volonté dans la peur, l'imminence de ce qui se refuse au pouvoir, s'insère dans le présent, ici l'autre me saisit, le monde affecte, touche la volonté. Dans la souffrance, la réalité agit sur l'en soi de la volonté qui

vire désespérée en soumission totale à la volonté d'autrui. Dans la souffrance, la volonté se défait par la maladie. Dans la peur, la mort est encore future, à distance de nous; la souffrance, par contre, réalise dans la volonté la proximité extrême de l'être menaçant la volonté.

Mais à ce virement de moi en chose, nous assistons encore, à la fois chose et à distance de notre réification, abdication minimalement distante de l'abdication. La souffrance demeure ambiguë : déjà le présent du mal agissant sur le pour soi de la volonté, mais, comme conscience, toujours encore l'avenir du mal. Par la souffrance, l'être libre cesse d'être libre, mais, non-libre, est encore libre. Elle demeure à distance par rapport à ce mal de par sa conscience même et, par conséquent, peut virer en volonté héroïque. Cette situation où la conscience privée de toute liberté de mouvements, conserve une minimale distance à l'égard du présent; cette passivité ultime qui se mue cependant désespérément en acte et en espoir est la « *patience* » la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même. Dans la patience s'accomplit un dégagement au sein de l'engagement ni impassibilité d'une contemplation survolant l'histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent. L'être qui me violente et me tient n'est pas encore sur moi, il continue à menacer à partir de l'avenir, n'est pas encore sur moi, n'est que conscient. Mais conscience extrême où la volonté arrive à une maîtrise dans un sens nouveau où la mort ne la touche plus, la passivité extrême devient la maîtrise extrême. L'égoïsme de la volonté se place au bord d'une existence qui ne porte plus l'accent sur soi.

L'épreuve suprême de la liberté n'est pas la mort mais la souffrance. La haine le sait fort bien qui cherche à saisir l'insaisissable, à humilier, de très haut, à travers la souffrance où autrui existe comme pure passivité; mais la haine veut cette passivité dans l'être éminemment actif qui doit en témoigner. La haine ne désire pas toujours la mort d'autrui ou, du moins, elle ne désire la mort d'autrui qu'en

infligeant cette mort comme une suprême souffrance. Le haineux cherche à être cause d'une souffrance dont l'être haï doit être témoin. Faire souffrir, ce n'est pas réduire autrui au rang d'objet, mais au contraire le maintenir superbement dans sa subjectivité. Il faut que dans la souffrance le sujet sache sa réification, mais pour cela il faut précisément que le sujet demeure sujet. Le haineux veut les deux. D'où le caractère insatiable de la haine; elle est satisfaite précisément lorsqu'elle ne l'est pas, puisque autrui ne la satisfait qu'en devenant objet, mais il ne saurait devenir jamais assez objet puisqu'on exige, en même temps que sa déchéance, sa lucidité et son témoignage. Là réside l'absurdité logique de la haine.

L'épreuve suprême de la volonté n'est pas la mort, mais la souffrance. Dans la patience, à la limite de son abdication, la volonté ne sombre pas dans l'absurdité, car, par-delà le néant qui réduirait au purement subjectif, à l'intérieur, à l'illusoire, à l'insignifiant, l'espace du temps qui s'écoule de la naissance à la mort, la violence que la volonté supporte vient de l'autre comme une tyrannie mais, par là même, se produit comme une absurdité qui se détache sur la signification. La violence n'arrête pas le Discours; tout n'est pas inexorable. Ainsi seulement la violence reste supportable dans la patience. Elle ne se produit que dans un monde où je peux mourir *par quelqu'un* et *pour quelqu'un*. Cela situe la mort dans un contexte nouveau et en modifie le concept, vidé du pathétique qui lui vient du fait d'être ma mort. Autrement dit, dans la patience, la volonté perce la croûte de son égoïsme et comme déplace le centre de sa gravité hors d'elle pour vouloir comme Désir et Bonté que rien ne limite.

L'analyse dégagera plus loin la dimension de la fécondité d'où en fin de compte, coule le temps même de la patience et de la politique que nous allons rencontrer maintenant.

5. *La vérité du vouloir*

La volonté est subjective elle ne tient pas tout son être, car il lui arrive, avec la mort, un événement qui échappe absolument à son pouvoir. La mort ne marque pas la subjectivité de la volonté en tant que fin, mais en tant que suprême violence et aliénation. Dans la patience cependant où la volonté se transporte jusqu'à une vie *contre quelqu'un* et *pour quelqu'un*, la mort ne touche plus la volonté. Mais cette immunité est-elle *vraie* ou simplement subjective?

En posant cette question, on ne suppose pas l'existence d'une sphère réelle opposée à la vie intérieure, laquelle serait éventuellement inconsistante et illusoire. On cherche à présenter la vie intérieure, non pas comme épiphénomène et apparence, mais comme *événement* de l'être, comme ouverture d'une dimension indispensable, dans l'économie de l'être, à la production de l'infini. Le pouvoir de l'illusion n'est pas un simple égarement de la pensée, mais un jeu dans l'être même. Il a une portée ontologique. Mais le plan de l'apologie où se tient la vie intérieure et qu'il ne s'agit en aucune façon de dépasser sous peine de réduire à nouveau la vie intérieure à l'épiphénomène n'appelle-t-elle pas de soi, précisément en tant qu'échappant à elle-même dans la mort, une confirmation où elle échappe à la mort. L'apologie demande un jugement, non pas pour pâlir sous le jour qu'il projetterait et pour fuir comme une ombre inconsistante, mais, tout au contraire, pour obtenir justice. Le jugement confirmerait l'événement de l'apologie dans son mouvement originel et original, inéluctable dans la production de l'Infini. La volonté dont la mort dément la spontanéité et la maîtrise en l'étouffant dans un contexte historique, c'est-à-dire dans les œuvres qui en restent, cherche d'elle-même à se placer sous un jugement et à en recevoir la vérité sur son propre témoignage. Quelle est cette existence où la volonté entre pour se placer sous un jugement qui domine l'apologie sans cependant la réduire au silence? Car le jugement, le fait de situer par rapport à

l'infini, ne prend-il pas nécessairement sa source en dehors de l'être jugé, ne vient-il pas de l'autre, de l'histoire? Or l'autre aliène par excellence une volonté. Le verdict de l'histoire se profère par le survivant qui ne parle plus à l'être qu'il juge et à qui la volonté apparaît et s'offre comme résultat et comme œuvre. Ainsi la volonté cherche le jugement pour se confirmer contre la mort, alors que le jugement, comme jugement de l'histoire, tue la volonté comme volonté.

Cette situation dialectique de la recherche et du déni de justice a un sens concret : la liberté qui anime le fait élémentaire de la conscience, manifeste aussitôt son inanité comme une liberté de paralytique et comme prématurée. La grande méditation de la liberté par Hegel permet de comprendre que la bonne volonté, par elle-même, n'est pas une liberté vraie, tant qu'elle ne dispose pas des moyens pour se réaliser. Proclamer l'universalité de Dieu dans la conscience, penser que tout est consommé, alors que les peuples qui s'entre-déchirent démentent en fait cette universalité, ce n'est pas préparer l'irréligion d'un Voltaire seulement, mais heurter la raison elle-même. L'intériorité ne peut remplacer l'universalité. La liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut-être, à sa génération spontanée. La liberté apolitique s'explique comme une illusion due à ce que, en fait, ses partisans ou ses bénéficiaires, appartiennent à un stade avancé de l'évolution politique. Une existence libre et non pas une velléité de liberté, suppose une certaine organisation de la nature et de la société les souffrances de la torture, plus fortes que la mort, peuvent éteindre la liberté intérieure. Même celui qui a accepté la mort, n'est pas libre. L'insécurité du lendemain, la faim et la soif, se rient de la liberté. Et, certes, au sein de la torture, l'intelligence des raisons de la torture, rétablit malgré la trahison et la dégradation qui s'annonce, la fameuse liberté intérieure. Mais ces raisons elles-mêmes n'apparaissent qu'aux bénéficiaires de l'évolu-

tion historique et des institutions. Pour opposer à l'absurde et à sa violence, une liberté intérieure, il faut avoir reçu une éducation.

La liberté ne mordrait donc sur le réel que grâce aux institutions. La liberté se grave sur la pierre des tables où s'inscrivent des lois elle existe par cette incrustation d'une existence institutionnelle. La liberté tient à un texte écrit, destructible certes, mais durable où, en dehors de l'homme se conserve la liberté pour l'homme. Exposée à la violence et à la mort, la liberté humaine n'atteint pas son but d'un élan bergsonien, d'un seul coup, elle se réfugie de sa propre trahison dans les institutions. L'histoire n'est pas une eschatologie. L'animal fabriquant des outils se libère de sa condition d'animal là où son élan semble coupé et brisé, quand au lieu d'aller de soi comme volonté inviolable à son but, il fabrique des outils et fixe en choses transmissibles et recevables les pouvoirs de son action future. Ainsi une existence politique et technique assure à la volonté, sa vérité, la rend comme on dit aujourd'hui objective, sans déboucher sur la bonté, sans la vider de son poids égoïste. La volonté mortelle peut échapper à la violence en chassant la violence et le meurtre du monde, c'est-à-dire en bénéficiant du temps pour retarder toujours davantage les échéances.

Le jugement objectif est prononcé par l'existence même des institutions raisonnables où la volonté s'est assurée contre la mort et contre sa propre trahison. Il consiste dans la soumission de la volonté subjective aux lois universelles qui ramènent la volonté à sa signification objective. Dans le délai que laisse à la volonté l'ajournement de la mort ou le temps elle se confie à l'institution. Elle existe dès lors, réfléchi par l'ordre public, dans l'égalité que lui assure l'universalité des lois. Elle existe, dès lors, comme si elle était morte et ne signifiait que par son héritage, comme si tout ce qui en elle était existence à la première personne, existence subjective, n'était que la séquelle de son animalité. Mais la volonté y connaît une autre tyrannie : celle des œuvres aliénées, déjà étrangères à

l'homme, qui réveillent l'antique nostalgie du cynisme. Il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui, s'affirme l'homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre et aspirant à l'ordre religieux où la reconnaissance de l'individu le concerne dans sa singularité, ordre de la joie qui n'est ni cessation ni antithèse de la douleur, ni fuite devant elle, (comme le fait croire la théorie heideggerienne de la *Befindlichkeit*). Le jugement de l'histoire se prononce toujours par contumace. L'absence de la volonté à ce jugement consiste en ce qu'elle ne s'y présente qu'à la troisième personne. Elle figure dans ce discours comme dans un discours indirect où elle a déjà perdu sa tenue d'unicité et de commencement où, elle a déjà perdu la parole. Or, la parole à la première personne, le discours direct, inutile à la sagesse objective du jugement universel ou simple donnée de son enquête – consiste précisément à apporter *incessamment* une donnée qui s'ajoute à ce qui objet de la sagesse universelle ne souffre plus aucune adjonction. Cette parole ne se confond donc pas avec les autres paroles du jugement. Elle présente la volonté à son procès, elle se produit comme sa défense. La présence de la subjectivité au jugement qui lui assure la vérité, n'est pas un acte de présence purement numérique, mais une apologie. Dans sa position apologétique, la subjectivité ne peut se tenir entièrement et prête le flanc à la violence de la mort. Pour se tenir entièrement dans sa relation avec soi il faut qu'elle puisse, par-delà l'apologie, vouloir son jugement. Ce n'est pas le néant de la mort qu'il faut surmonter, mais la passivité à laquelle la volonté s'expose en tant que mortelle, en tant qu'incapable d'attention absolue ou de veille absolue et en tant que nécessairement surprise, en tant qu'exposée au meurtre. Mais la possibilité de se voir du dehors ne contient pas davantage la vérité si je la paie au prix de ma dépersonnalisation. Il faut que dans ce jugement à partir duquel la subjectivité se maintient absolument dans l'être, ne sombre pas la singularité et l'unicité du moi qui pense, pour s'absorber dans sa

pensée et entrer dans son discours. Il faut que le jugement soit porté sur une volonté qui puisse se défendre dans le jugement et, par son apologie, être présente à son procès et non pas disparaître dans la totalité d'un discours cohérent.

Le jugement de l'histoire s'énonce dans le visible. Les événements historiques, c'est le visible par excellence, leur vérité se produit dans l'évidence. Le visible forme une totalité ou y tend. Il exclut l'apologie laquelle défait la totalité en y insérant, à tout moment, le présent, indépassable, inenglobable de sa subjectivité même. Il faut que le jugement, où la subjectivité doit rester apologétiquement présente, se fasse contre l'évidence de l'histoire (et contre la philosophie, si philosophie coïncide avec l'évidence de l'histoire). Il faut que l'invisible se manifeste pour que l'histoire perde son droit au dernier mot, nécessairement injuste pour la subjectivité, inévitablement cruel. Mais la manifestation de l'invisible ne saurait signifier le passage de l'invisible au statut du visible. La manifestation de l'invisible ne ramène pas à l'évidence. Elle se produit dans la bonté réservée à la subjectivité, laquelle ne se trouve pas ainsi simplement soumise à la vérité du jugement, mais la source de cette vérité. La vérité de l'invisible, se produit ontologiquement par la subjectivité qui la dit. L'invisible n'est pas en effet le « provisoirement invisible », ni ce qui pour un regard superficiel et rapide reste invisible, et, qu'une enquête plus attentive et plus scrupuleuse pourrait rendre visible; ou ce qui reste inexprimé comme les mouvements cachés de l'âme; ou ce que, gratuitement et paresseusement, on affirme comme mystère. L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement. Le jugement viril de l'histoire, le jugement viril de la « raison pure » est cruel. Les normes universelles de ce jugement font taire l'unicité où se tient l'apologie et d'où elle tire ses arguments. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité, puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste à traduire toute apologie en arguments

visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité. L'idée d'un jugement de Dieu représente l'idée limite d'un jugement qui tient compte de cette invisible et essentielle offense qui, pour la singularité, résulte du jugement (fût-il jugement raisonnable et inspiré de principes universels et par conséquent visible et évident), d'un jugement, d'autre part, foncièrement discret qui ne fait pas taire par sa majesté la voix et la révolte de l'apologie. Dieu voit l'invisible et voit sans être vu. Mais comment s'accomplit concrètement cette situation que l'on peut appeler jugement de Dieu et auquel se soumet la volonté qui veut en vérité et non seulement subjectivement?

L'invisible offense qui résulte du jugement de l'histoire, jugement sur le visible, attestera la subjectivité antérieure au jugement ou un refus du jugement, si elle se produit seulement comme cri et protestation, si elle est ressentie en moi. Elle se produit cependant comme le jugement même, quand elle me regarde et m'accuse dans le visage d'Autrui

dont l'épiphanie même est faite de cette offense subie, de ce statut d'étranger, de veuve et d'orphelin. La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque sa peur de la mort, s'invertit en peur de commettre un meurtre.

Etre jugé ainsi, ne consiste pas à entendre un verdict, s'énonçant impersonnellement et implacablement à partir de principes universels. Une telle voix interromprait le discours direct de l'être soumis au jugement, ferait taire l'apologie, alors que le jugement où se fait entendre la défense, devrait confirmer en vérité la singularité de la volonté qu'il juge. Non pas par l'indulgence, ce qui indiquerait une faille dans le jugement. L'exaltation de la singularité dans le jugement se produit précisément dans la responsabilité infinie de la volonté que le jugement suscite. Le jugement se porte sur moi dans la mesure où il me somme de répondre. La vérité se fait dans cette réponse à la sommation. La sommation exalte la singularité précisément parce qu'elle s'adresse à une responsabilité infinie.

L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable. Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi.

Dans la justice qui met en cause ma liberté arbitraire et partielle, je ne suis donc pas simplement appelé à donner un accord, à consentir et à assumer à sceller mon entrée pure et simple dans l'ordre universel, mon abdication et la fin de l'apologie dont la rémanence s'interpréterait alors comme un résidu ou comme une séquelle de l'animalité. En réalité, la justice ne m'englobe pas dans l'équilibre de son universalité la justice me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche; derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s'étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d'une présence singulière. Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective. Le moi est un privilège ou une élection. La seule possibilité dans l'être de traverser la ligne droite de la loi, c'est-à-dire de trouver une place au-delà de l'universel c'est être moi. La moralité dite intérieure et subjective, exerce une fonction que la loi universelle et objective ne saurait exercer, mais qu'elle appelle. La vérité ne peut être dans la tyrannie, comme elle ne peut être dans le subjectif. La vérité ne peut être que si une subjectivité est appelée à la dire au sens où le psalmiste s'exclame : « La poussière te rendra-t-elle grâce, dira-t-elle ta vérité. » L'appel à la responsabilité infinie confirme la

subjectivité dans sa position apologétique. La dimension de son intériorité se ramène du rang de subjectif à celui de l'être. Le jugement n'aliène plus la subjectivité, car il ne la fait pas entrer et se dissoudre dans l'ordre d'une moralité objective, mais lui laisse une dimension d'approfondissement en soi. Proférer « je » affirmer la singularité irréductible où se poursuit l'apologie signifie posséder une place privilégiée à l'égard des responsabilités pour lesquelles personne ne peut me remplacer et dont personne ne peut me délier. Ne pas pouvoir se dérober voilà le moi. Le caractère personnel de l'apologie se maintient dans cette élection où le moi s'accomplit comme moi. L'accomplissement du moi comme moi et la moralité constituant un seul et même processus dans l'être : la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi seulement, par la moralité, dans l'univers, se produisent Moi et les Autres. La subjectivité aliénable du besoin et de la volonté qui prétend se posséder d'ores et déjà, mais dont se joue la mort, se trouve transfigurée par l'élection qui l'investit en la tournant vers les ressources de son intériorité. Ressources infinies dans le débordement incessant du devoir accompli, par des responsabilités plus larges. La personne se trouve donc confirmée dans le jugement objectif et non plus réduite à sa place dans une totalité. Mais cette confirmation ne consiste pas à flatter ses tendances subjectives et à la consoler de sa mort, mais à exister pour autrui, c'est-à-dire à se mettre en question et à redouter le meurtre plus que la mort salto mortale dont la patience (et c'est là le sens de la souffrance) ouvre et mesure déjà l'espace périlleux, mais que l'être singulier par excellence un moi peut seul accomplir. La vérité du vouloir est son entrée sous le jugement, mais son entrée sous le jugement est dans une nouvelle orientation de la vie intérieure, appelée à des responsabilités infinies.

La justice ne serait pas possible sans la singularité, sans l'unicité de la subjectivité. Dans cette justice, la subjectivité

ne figure pas comme raison formelle, mais comme individualité; la raison formelle ne s'incarne dans un être que dans la mesure où il perd son élection et vaut tous les autres. La raison formelle ne s'incarne pas dans un être qui n'a pas la force de supposer, sous le visible de l'histoire, l'invisible du jugement.

L'approfondissement de la vie intérieure ne se laisse plus guider par les évidences de l'histoire. Il est livré au risque et à la création morale du moi aux horizons plus vastes que l'histoire et où l'histoire elle-même se juge. Horizons que les événements objectifs et l'évidence des philosophes ne peuvent que cacher. Si la subjectivité ne peut être jugée en Vérité sans apologie, si le jugement au lieu de la réduire au silence, l'exalte, il faut qu'il y ait un désaccord entre le bien et les événements ou, plus exactement, il faut que les événements aient un sens invisible sur lequel ne peut décider qu'une subjectivité, un être singulier. Se placer par-delà le jugement de l'histoire, sous le jugement de la vérité, c'est ne pas supposer derrière l'histoire apparente une autre histoire appelée jugement de Dieu mais méconnaissant tout autant la subjectivité. Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité, appelée au dépassement moral au-delà des lois et qui est dès lors dans la vérité parce qu'elle dépasse les limites de son être. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme. Mais il me confirme précisément dans mon intériorité dont la justice est plus forte que le jugement de l'histoire. Concrètement être un moi se présentant à un procès qui requiert toutes les ressources de la subjectivité, signifie, pour lui, par-delà les jugements universels de l'histoire, pouvoir voir cette offense de l'offensé, qui, inévitable, se produit dans le jugement issu des principes universels. L'invisible par excellence, c'est l'offense que l'histoire universelle fait aux particuliers. Etre moi et non pas seulement incarnation d'une raison, c'est précisément être capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage. L'approfondissement de ma responsabilité dans le jugement qui se porte sur moi, n'appartient pas à l'ordre de l'universalisa-

tion : par-delà la justice des lois universelles, le moi entre sous le jugement par le fait d'être bon. La bonté consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même. La bonté comporte ainsi la possibilité pour le moi exposé à l'aliénation de ses pouvoirs par la mort, de ne pas être pour la mort.

Mais la vie intérieure exaltée par la vérité de l'être par l'existence de l'être dans la vérité du jugement indispensable à la vérité, comme la dimension même où quelque chose peut s'opposer clandestinement au jugement visible de l'histoire séduisant le philosophe cette vie intérieure ne peut renoncer à toute visibilité. Le jugement de la conscience doit se référer à une réalité au-delà de l'arrêt de l'histoire qui est aussi un arrêt et une fin. La vérité demande donc comme une ultime condition, un temps infini conditionnant et la bonté et la transcendance du visage. La fécondité de la subjectivité par où le moi se survit, conditionne la vérité de la subjectivité en tant que dimension clandestine de jugement de Dieu. Mais il ne suffit pas de se donner une ligne infinie du temps pour réaliser cette condition.

Il faut remonter vers le phénomène premier du temps où le phénomène du « pas encore » s'enracine. Il faut remonter vers la paternité sans laquelle le temps n'est que l'image de l'éternité. Sans elle, serait impossible le temps nécessaire à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible (mais qui reste temps c'est-à-dire se temporalise par rapport à un présent situé en lui-même et identifiable). Il s'agit de la paternité dont la fécondité biologique, n'est que l'une des formes et qui, en tant qu'effectuation originelle du temps peut, chez les hommes, s'appuyer sur la vie biologique, mais se vivre au-delà de cette vie.

SECTION IV

AU-DELA DU VISAGE

Le rapport avec Autrui n'annule pas la séparation. Il ne surgit pas au sein d'une totalité et ne l'instaure pas en y intégrant Moi et l'Autre. La conjoncture du face à face ne présuppose pas davantage l'existence de vérités universelles où la subjectivité puisse s'absorber et qu'il suffirait de contempler pour que, Moi et l'Autre, entrent en un rapport de communion. Il faut, sur ce dernier point, soutenir la thèse inverse : le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'*inégalité* de termes, transcendants l'un par rapport à l'autre, où l'altérité ne détermine pas l'autre formellement comme l'altérité de B par rapport à A résultant simplement de l'identité de B, distincte de l'identité de A. L'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui. Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement glorieux abaissement; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître appelé à investir et à justifier ma liberté. Inégalité qui n'apparaît pas au tiers qui nous compterait. Elle signifie précisément l'absence d'un tiers capable d'embrasser moi et l'Autre, de sorte que la multiplicité originelle est constatée dans le face à face même qui la constitue. Elle se produit aux multiples singularités et non pas à un être extérieur à ce nombre et qui compterait les multiples. L'inégalité *est* dans cette impossibilité du point

de vue extérieur qui pourrait seul l'abolir. Le rapport qui s'établit rapport d'enseignement, de maîtrise, de transitivité est langage et ne se produit qu'au parlant qui, par conséquent, *fait face* lui-même. Le langage ne s'ajoute pas à la pensée impersonnelle, dominant le Même et l'Autre; la pensée impersonnelle se produit dans le mouvement qui va du Même à l'Autre et, par conséquent, dans le langage interpersonnel et non seulement impersonnel. Un ordre commun aux interlocuteurs, s'établit par l'acte positif qui consiste, pour l'un, à *donner* le monde, sa possession, à l'autre; ou par l'acte positif qui consiste, pour l'un à se justifier de sa liberté devant l'autre, c'est-à-dire par l'apologie. L'apologie n'affirme pas aveuglément le soi, mais fait déjà appel à autrui. Elle est le phénomène originel, dans sa bipolarité insurmontable, de la raison. Les interlocuteurs comme singularités, irréductibles aux concepts qu'ils constituent en communiquant leur monde ou en en appelant à la justification d'Autrui, président à la communication. La raison suppose ces singularités ou ces particularités, non pas à titre d'individus offerts à la conceptualisation ou se dépouillant de leur particularité pour se retrouver identiques, mais précisément comme interlocuteurs, êtres irremplaçables, uniques dans leur genre, visages. La différence entre les deux thèses : « la raison crée les rapports entre Moi et l'Autre » et « l'enseignement de Moi par l'Autre crée la raison » n'est pas purement théorique. La conscience de la tyrannie de l'Etat et fût-il raisonnable rend actuelle cette différence. L'impersonnelle raison à laquelle s'élève l'homme avec le troisième genre de la connaissance, le laisse-t-elle en dehors de l'Etat? Lui épargne-t-elle toute violence? Lui fait-elle avouer que cette contrainte ne gêne en lui que l'animal? La liberté du Moi, n'est ni l'arbitraire d'un être isolé, ni l'accord d'un être isolé avec une loi s'imposant à tous, raisonnable et universelle.

Ma liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent. Elle est apologétique, c'est-à-dire se réfère déjà, de soi, au jugement d'autrui qu'elle sollicite et qui, ainsi, ne la blesse pas comme une limite. Elle se révèle ainsi

contraire à la conception pour qui toute altérité est offense. Elle n'est pas une *causa sui* simplement diminuée ou, comme on dit, finie. Car partiellement niée, cette liberté le serait totalement. En raison de ma position apologétique, mon être n'est pas appelé à s'apparaître dans sa réalité : mon être n'égalise pas son apparition dans la conscience.

Mais mon être ne sera pas non plus ce que j'ai été pour les autres au nom d'une impersonnelle raison. Si je suis réduit à mon rôle dans l'histoire, je reste aussi méconnu que j'étais trompeur quand j'apparaissais dans ma conscience. L'existence dans l'histoire consiste à placer hors de moi ma conscience et à détruire ma responsabilité.

L'inhumanité d'une humanité où le soi a sa conscience en dehors de soi, réside dans la conscience de la violence – celle-ci intérieure à soi. Le renoncement à sa partialité d'individu s'impose comme par une tyrannie. D'ailleurs, si la partialité de l'individu, comprise comme le principe même de son individuation, est un principe d'incohérence, par quelle magie la simple addition d'incohérences produirait-elle un discours cohérent impersonnel et non pas un bruit désordonné de foule? Mon individualité est donc tout autre chose que cette partialité animale à laquelle viendrait s'ajouter une raison, issue de la contradiction où s'opposent les poussées hostiles des particularités animales. Sa singularité est au niveau même de sa raison elle est apologie c'est-à-dire discours personnel, de moi aux autres. Mon être se produit en se produisant aux autres dans le discours, il est ce qu'il se révèle aux autres, mais en participant à sa révélation, en y assistant. Je suis *en vérité* en me produisant dans l'histoire sous le jugement que sur moi elle porte, mais sous le jugement qu'elle porte sur moi en ma présence c'est-à-dire en me laissant la parole. Nous avons montré plus haut l'aboutissement de ce discours apologétique, dans la bonté. La différence entre « apparaître dans l'histoire » (sans droit à la parole) et apparaître à autrui tout en assistant à sa propre apparition distingue encore mon être politique de mon être religieux.

Dans mon être religieux, je suis *en vérité*. La violence que la mort introduit dans cet être, rendra-t-elle la vérité impossible? La violence de la mort ne réduit-elle pas au silence la subjectivité, sans laquelle la vérité ne saurait ni se dire, ni être, ou pour l'exprimer en un mot si souvent utilisé dans cet exposé et qui englobe le paraître et l'être sans laquelle la vérité ne saurait *se produire*? A moins que la subjectivité puisse non seulement accepter de se taire, révoltée par la violence de la raison réduisant l'apologie au silence mais qu'elle puisse renoncer d'elle-même à soi, y renoncer sans violence, arrêter de soi l'apologie ce qui ne serait pas un suicide ni une résignation, mais l'amour. La soumission à la tyrannie, la résignation à une loi universelle, fût-elle raisonnable, mais qui arrête l'apologie, compromet la vérité de mon être.

Il nous faut donc indiquer un plan à la fois supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage; plan où le moi se porte au-delà de la mort et se relève aussi de son retour à soi. Ce plan est celui de l'amour et de la fécondité, où la subjectivité se pose en fonction de ces mouvements.

A. L'AMBIGUÏTÉ DE L'AMOUR

L'événement métaphysique de la transcendance l'accueil d'Autrui, l'hospitalité Désir et langage ne s'accomplit pas comme amour. Mais la transcendance du discours est liée à l'amour. Nous allons montrer comment, par l'amour, la transcendance va, à la fois, plus loin et moins loin que le langage.

L'amour n'a-t-il pas d'autre terme qu'une personne? La personne jouit ici d'un privilège l'intention amoureuse va vers Autrui, vers l'ami, l'enfant, le frère, la bien-aimée, les parents. Mais une chose, une abstraction, un livre, peuvent également être objets d'amour. C'est que, par un aspect essentiel, l'amour qui, transcendance, va vers Autrui, nous rejette en deçà de l'immanence même : il désigne un

mouvement par lequel l'être recherche ce à quoi il se lia avant même d'avoir pris l'initiative de la recherche et, malgré l'extériorité où il le trouve. L'aventure par excellence est aussi une prédestination, choix de ce qui n'avait pas été choisi. L'amour comme relation avec Autrui peut se réduire à cette foncière immanence, se dépouiller de toute transcendance, ne rechercher qu'un être connaturel, une âme sœur, se présenter comme inceste. Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon, où l'amour réunit les deux moitiés d'un être unique, interprète l'aventure comme un retour à soi. La jouissance justifie cette interprétation. Elle fait ressortir l'ambiguïté d'un événement qui se situe à la limite de l'immanence et de la transcendance. Ce désir mouvement sans cesse relancé, mouvement sans terme vers un futur, jamais assez futur se brise et se satisfait comme le plus égoïste et le plus cruel des besoins. Comme si la trop grande audace de la transcendance amoureuse se payait d'un rejet en deçà du besoin. Mais cet *en deçà* même, par les profondeurs de l'inavouable où il mène, par l'occulte influence qu'il exerce sur tous les pouvoirs de l'être, témoigne d'une exceptionnelle audace. L'amour reste un rapport avec autrui, virant en besoin; et ce besoin présuppose encore l'extériorité totale, transcendante de l'autre, de l'aimé. Mais l'amour va aussi au-delà de l'aimé. Voilà pourquoi à travers le visage filtre l'obscur lumière venant d'au-delà du visage, de ce qui *n'est pas encore*, d'un futur jamais assez futur, plus lointain que le possible. Jouissance du transcendant presque contradictoire dans ses termes, l'amour ne se dit avec vérité ni dans le parler érotique où il s'interprète comme sensation, ni dans le langage spirituel qui l'élève au désir du transcendant. La possibilité pour Autrui d'apparaître comme objet d'un besoin tout en conservant son altérité, ou encore, la possibilité de jouir d'Autrui, de se placer, à la fois, en deçà et au-delà du discours, cette position à l'égard de l'interlocuteur qui, à la fois, l'atteint et le dépasse, cette simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance, tangence de l'avouable et de l'ina-

vouable, constitue l'originalité de l'érotique qui, dans ce sens, est *l'équivoque* par excellence.

B. PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ÉROS

L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque, la déficience relative d'une détermination commune à moi et à l'Autre. Antérieure à la manifestation des attributs, elle qualifie l'altérité même. Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse, comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. Epiphanie de l'Aimé, le féminin ne vient pas s'ajouter à l'objet et au Toi, préalablement donnés ou rencontrés au neutre, le seul genre que la logique formelle connaisse. L'épiphanie de l'Aimée, ne fait qu'un avec son *régime* de tendre. La *manière* du tendre, consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être, comme une douce chaleur où l'être se dissipe en rayonnement, comme l'« incarnat léger » des nymphes dans *l'Après-midi d'un faune* qui « voltige en l'air assoupi de sommeils touffus », se désindividuant et s'allégeant de son propre poids d'être, déjà évanescence et pâmoison, fuite en soi au sein même de sa manifestation. Et dans cette fuite, l'Autre est Autre, étranger au monde, trop grossier et trop blessant pour lui.

Et cependant cette extrême fragilité se tient aussi à la limite d'une existence « sans façons », « sans ambages », d'une épaisseur « non-signifiante » et crue, d'une ultramatérialité exorbitante. Ces superlatifs, mieux que des métaphores, traduisent comme un paroxysme de matérialité. L'ultramatérialité n'indique pas une simple absence d'humain dans un amoncellement de rochers et de sables d'un paysage lunaire; ni la matérialité qui renchérit sur elle-même, béant sous ses formes déchirées, dans les ruines et les blessures; elle indique la nudité exhibitionniste d'une

présence exorbitante venant comme de plus loin que la franchise du visage déjà profanant et toute profanée, comme si elle avait forcé l'interdit d'un secret. *L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification.* Non pas le néant, mais ce qui n'est pas encore. Sans que cette irréalité, au seuil du réel s'offre comme un possible à saisir, sans que la clandestinité décrive un accident gnoséologique qui arrive à un être. « Ne-pas-être-encore » n'est pas un ceci ou un cela; la clandestinité épuise l'essence de cette non-essence. Clandestinité qui dans l'impudeur de sa production avoue une vie nocturne, laquelle n'équivaut pas à une vie diurne et seulement privée de jour; elle n'équivaut pas à la simple *intériorité* d'une vie solitaire, et intime, mais qui chercherait une expression pour surmonter son refoulement. Elle se réfère à la pudeur qu'elle a profanée sans la surmonter. Le secret apparaît sans apparaître, non pas parce qu'il apparaîtrait à moitié, ou avec des réserves ou dans la confusion. La simultanéité du clandestin et du découvert définit précisément la *profanation*. Il apparaît dans l'équivoque. Mais c'est la profanation qui permet l'équivoque essentiellement érotique et non pas inversement. La pudeur, insurmontable en amour, en constitue le pathétique. L'impudeur, toujours osée dans la présentation de la nudité lascive, ne vient pas s'ajouter à une perception neutre, préalable, comme celle du médecin qui examine la nudité du malade. La façon dont la nudité érotique se produit se présente et est dessine les phénomènes originels de l'impudeur et de la profanation. Les perspectives morales qu'elles ouvrent, se placent déjà dans la dimension singulière qu'ouvre cet exhibitionnisme exorbitant en tant que production de l'être.

Notons en passant que cette profondeur dans la dimension souterraine du tendre, l'empêche de s'identifier, avec le gracieux auquel cependant il ressemble. La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité*.

Le mouvement de l'amant devant cette faiblesse de la féminité, ni compassion pure, ni impassibilité, se complaît dans la compassion, s'absorbe dans la complaisance de la caresse.

La caresse comme le contact est sensibilité. Mais la caresse transcende le sensible. Non pas qu'elle sente au-delà du senti, plus loin que les sens, qu'elle se saisisse d'une nourriture sublime, tout en conservant, dans sa relation avec ce senti ultime, une intention de faim qui va sur la nourriture qui se promet et se donne à cette faim, la creuse, comme si la caresse se nourrissait de sa propre faim. La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. Dans un certain sens elle *exprime* l'amour, mais souffre d'une incapacité de le dire. Elle a faim de cette expression même, dans un incessant accroissement de faim. Elle va donc plus loin qu'à son terme, elle vise au-delà d'un étant, même futur qui, comme *étant* précisément, frappe déjà à la porte de l'être. Dans sa satisfaction, le désir qui l'anime renaît, alimenté en quelque façon par ce qui *n'est pas encore*, nous ramenant à la virginité, à jamais inviolée, du féminin. Non pas que la caresse chercherait à dominer une liberté hostile, à en faire son objet ou à lui arracher un consentement. La caresse cherche par-delà le consentement ou la résistance d'une liberté *ce qui n'est pas encore*, un « moins que rien », enfermé et sommeillant au-delà de l'*avenir* et, par conséquent, sommeillant tout autrement que le *possible*, lequel s'offrirait à l'anticipation. La profanation qui s'insinue dans la caresse répond adéquatement à l'originalité de cette dimension de l'absence. Absence autre que le vide d'un néant abstrait : absence se référant à l'être, mais s'y référant à sa manière, comme si les « absences » de l'avenir n'étaient pas avenir, toutes au même niveau et uniformément. L'anticipation saisit des possibles; ce que recherche

la caresse ne se situe pas dans une perspective et dans la lumière du saisissable. Le charnel, tendre par excellence et corrélatif de la caresse, l'aimée ne se confond ni avec le corps chose du physiologiste, ni avec le corps propre du « je peux », ni avec le corps-expression, assistance à sa manifestation, ou visage. Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant.

L'Aimée, à la fois saisissable, mais intacte dans sa nudité, au-delà de l'objet et du visage, et ainsi au-delà de l'étant, se tient dans la virginité. Le Féminin essentiellement violable et inviolable, l'« Eternel Féminin » est le vierge ou un recommencement incessant de la virginité, l'intouchable dans le contact même de la volupté, dans le présent futur. Non pas comme une liberté en lutte avec son conquérant, refusant sa réification et son objectivation, mais une fragilité à la limite du non-être; du non-être où ne se loge pas seulement ce qui s'éteint et n'est *plus*, mais ce qui n'est pas encore. La vierge demeure insaisissable, mourant sans meurtre, se pâmant, se retirant dans son avenir, au-delà de tout possible promis à l'anticipation. A côté de la nuit comme bruissement anonyme de *l'il y a*, s'étend la nuit de l'érotique; derrière la nuit de l'insomnie, la nuit du caché, du clandestin, du mystérieux, patrie du vierge, simultanément découvert par l'*Eros* et se refusant à l'*Eros* ce qui est une autre façon de dire la profanation.

La caresse ne vise ni une personne, ni une chose. Elle se perd dans un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel sans volonté et même sans résistance, une passivité, un anonymat déjà animal ou enfantin, tout entier déjà à la mort. La volonté du tendre se produit à travers son évanescence, comme enracinée dans une animalité ignorant sa mort, plongée dans la fausse sécurité de l'élémental, dans l'enfantin ne sachant pas ce qui lui arrive. Mais aussi profondeur vertigineuse de ce qui *n'est pas*

encore, qui *n'est pas*, mais d'une non-existence n'ayant même pas avec l'être la parenté qu'entretient avec lui une idée ou un projet, d'une non-existence qui ne se prétend, à aucun de ces titres, un avatar de ce qui est. La caresse vise le tendre qui n'a plus le statut d'un « étant », qui sorti des « nombres et des êtres » n'est même pas qualité d'un étant. Le tendre désigne une *manière*, la manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être. Manière qui ne se signale même pas comme une signification, qui, en aucune façon, ne luit, qui s'éteint et se pâme, faiblesse essentielle de l'Aimée se produisant comme vulnérable et comme mortelle.

Mais précisément, à travers l'évanescence et la pâmoison du tendre, le sujet ne se projette pas vers l'avenir du possible. Le ne-pas-encore-être ne se range pas dans le même avenir où tout ce que je peux réaliser se presse déjà, scintille dans la lumière, s'offre à mes anticipations et sollicite mes pouvoirs. Le ne-pas-encore-être n'est précisément pas un possible qui serait seulement plus loin que d'autres possibles. La caresse *n'agit pas*, ne se saisit pas de possibles. Le secret qu'elle force ne l'informe pas comme une expérience. Il bouleverse la relation du moi avec soi et avec le non-moi. Un non-moi amorphe emporte le moi dans un avenir absolu où il s'évade et perd sa position de sujet. Son « intention » ne va plus vers la *lumière*, vers le sensé. Toute passion, elle compatit à la passivité, à la souffrance, à l'évanescence du tendre. Elle meurt de cette mort et souffre de cette souffrance. Attendrissement, souffrance sans souffrance, elle se console déjà en se complaisant dans sa souffrance. L'attendrissement est une pitié qui se complaît, un plaisir, une souffrance transformée en bonheur la volupté. Et dans ce sens la volupté commence déjà dans le désir érotique et reste, à tout instant désir. La volupté ne vient pas combler le désir, elle est ce désir même. C'est pourquoi la volupté n'est pas seulement impatiente, mais est l'impatience même, respire l'impatience et en étouffe, surprise par sa fin, car elle va sans aller à une fin.

La volupté, comme profanation, découvre le caché en tant que caché. Une relation exceptionnelle s'accomplit ainsi dans une conjoncture qui, pour la logique formelle, procéderait de la contradiction : le découvert ne perd pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas, la nuit ne se disperse pas. La découverte-profanation se tient dans la pudeur, fût-ce sous les espèces de l'impudeur : le clandestin découvert n'acquiert pas le statut du dévoilé. Découvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret. Violation qui ne se remet pas de son audace. La honte de la profanation fait baisser les yeux qui auraient dû scruter le découvert. La nudité érotique dit l'indicible, mais l'indicible ne se sépare pas de ce dire, comme un objet mystérieux étranger à l'expression se sépare d'une parole claire qui cherche à le circonvenir. La façon de « dire » ou de « manifester » elle-même, cache en découvrant, dit et tait l'indicible, harcèle et provoque. Le « dire » – et non seulement le dit – est équivoque. L'équivoque ne se joue pas entre deux sens de la parole, mais entre la parole et le renoncement à la parole, entre la signifiante du langage et la non-signifiante du lascif que dissimule encore le silence. La volupté profane elle ne voit pas. *Intentionnalité sans vision*, la découverte ne fait pas la lumière : ce qu'elle découvre ne s'offre pas comme *signification* et n'éclaire aucun horizon. Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage. Le visage de l'aimée *n'exprime* pas le secret que l'*Eros* profane – il cesse d'exprimer ou, si l'on préfère, il n'exprime que ce refus d'exprimer, que cette fin du discours et de la décence, cette interruption brusque de l'ordre des présences. Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux. L'expression s'invertit en indécence, déjà toute proche de l'équivoque qui dit moins que rien, déjà rire et raillerie.

Dans ce sens, la volupté est une expérience pure, expérience qui ne se coule en aucun concept, qui demeure aveuglément expérience. La profanation – révélation du caché, en tant que caché – constitue un modèle d'être irréductible à l'intentionnalité, objectivante même dans le

praxis, car ne sortant pas « des nombres et des êtres ». L'amour ne se réduit pas à une connaissance mêlée d'éléments affectifs qui lui ouvriraient un plan d'être imprévu. Il ne saisit rien, n'aboutit pas à un concept, n'*aboutit* pas, n'a ni la structure sujet-objet, ni la structure moi-toi. L'éros ne s'accomplit pas comme un sujet qui fixe un objet, ni comme une projection, vers un possible. Son mouvement consiste à aller au-delà du possible.

La non-signifiante de la nudité érotique ne précède pas la signifiante du visage, comme l'obscurité de la matière informe précède les formes de l'artiste. Elle a déjà les formes derrière elle, elle vient de l'avenir, d'un avenir situé au-delà de l'avenir où scintillent les possibles, car la chaste nudité du visage ne s'évanouit pas dans l'exhibitionnisme de l'érotique. L'indiscrétion où il demeure mystérieux et ineffable, s'atteste précisément par la démesure exorbitante de cette indiscrétion. Seul l'être qui a la franchise du visage peut se « découvrir » dans la non-signifiante du lascif.

Rappelons les points relatifs à la signification. Le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification *par rapport* à quelque chose. Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinnggebung*, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière. On n'a pas à l'expliquer, car, à partir de lui, toute explication commence. Autrement dit, la société avec Autrui qui marque la fin de l'absurde bruissement de *l'il y a*, ne se constitue pas comme l'*œuvre* d'un Moi prêtant un sens. Il faut déjà être pour autrui exister et non pas œuvrer seulement pour que le phénomène du sens, corrélatif de l'intention d'une pensée, puisse surgir. Etre-pour-autrui, ne doit pas suggérer une finalité quelconque et n'implique pas la position préalable ou la valorisation d'une je ne sais quelle valeur. Etre pour autrui c'est être bon. Le concept d'Autrui n'a certes aucun contenu nouveau par rapport au concept de moi; mais l'être-pour-autrui n'est pas un rapport entre concepts dont la compréhension coïnciderait, ni la conception d'un concept par un

moi, mais ma bonté. Le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi est la moralité elle-même. Elle enveloppe de toutes parts ma connaissance d'Autrui et ne se dégage pas de la connaissance d'Autrui par une valorisation d'autrui, en sus de cette connaissance première. La transcendance comme telle est « conscience morale ». La conscience morale accomplit la métaphysique, si la métaphysique consiste à transcender. Dans tout ce qui précède, nous avons essayé d'exposer l'épiphanie du visage comme l'origine de l'extériorité. Le phénomène premier de la signification coïncide avec l'extériorité. L'extériorité est la signifiante même. Et seul le visage est extérieur dans sa moralité. Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une *image*, mais comme la nudité du principe, derrière lequel il n'y a plus rien. Le visage mort devient forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de laisser voir, mais précisément ainsi n'apparaît plus comme visage.

On peut le dire encore autrement : l'extériorité définit l'étant comme étant et la signification du visage tient à la coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant. La signification ne s'ajoute pas à l'étant. Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer, c'est-à-dire à se présenter en personne. Le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage. Dans le visage, se présente l'étant par excellence. Et tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule. La signifiante originelle de l'étant sa présentation en personne ou son expression sa façon de saillir incessamment hors de son image plastique, se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme la résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre, dans la dure résistance de ces yeux sans protection, de ce qu'il y a de plus doux et de plus découvert. L'étant comme étant ne se produit que dans la moralité. Le langage, source de toute signification, naît dans le

vertige de l'infini, qui saisit devant la droiture du visage, qui rend possible et impossible le meurtre.

Le principe de « Tu ne commettras pas de meurtre », la signifiante même du visage, semble à l'opposé du mystère que profane l'*Eros* et qui s'annonce dans la féminité du tendre. Dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Dans sa douceur pointe sa force et son droit. La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane.

Mais l'irrespect suppose le visage. Les éléments et les choses se tiennent en dehors du respect et de l'irrespect. Il faut que le visage ait été aperçu pour que la nudité puisse acquérir la non-signifiante du lascif. Le visage féminin réunit cette clarté et cette ombre. Le féminin est visagé où le trouble assiege et déjà envahit la clarté. La relation en apparence-asociale de l'éros, aura une référence fût-elle négative au social. Dans cette inversion du visage par la féminité dans cette défiguration qui se réfère au visage la non-signifiante se tient dans la signifiante du visage. Cette présence de la non-signifiante du visage, ou cette référence de la non-signifiante à la signifiante – et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur est l'événement original de la beauté féminine, de ce sens éminent que la beauté prend dans le féminin, mais que l'artiste aura à convertir en « grâce sans pesanteur » en taillant dans la matière froide de la couleur ou de la pierre et où la beauté deviendra la calme présence, la souveraineté de l'envol, existence sans fondements car sans fondations. Le beau de l'art *invertit* la beauté du visage féminin. Il substitue à la profondeur troublante de l'avenir du « moins que rien » (et non pas d'un monde) que la beauté féminine annonce et cache, une image. Il présente une forme belle réduite à elle-même dans l'envol, et privée de sa profondeur. Toute œuvre d'art est tableau et statue,

immobilisés dans l'instant ou dans son retour périodique. La poésie substitue un rythme à la vie féminine. La beauté devient une forme recouvrant la matière indifférente et non pas recelant du mystère.

Ainsi la nudité érotique est comme une signification à rebours, une signification qui signifie à faux, une clarté convertie en ardeur et nuit, une expression qui cesse de s'exprimer, qui exprime son renoncement à l'expression et à la parole, qui sombre dans l'équivoque du silence; parole qui dit non pas un sens mais l'exhibition. C'est là la lascivité même de la nudité érotique le rire qui fuse dans les réunions shakespeariennes de sorcières, plein de sous-entendus, par-delà la décence des paroles, comme l'absence de tout sérieux, de toute possibilité de parole, le rire des « histoires équivoques » où le mécanisme du rire ne relève pas seulement des conditions formelles du comique telles que Bergson, par exemple, les a dégagées dans *Le Rire*. Il s'y ajoute un contenu qui nous ramène à un ordre où le sérieux manque totalement. L'aimée ne s'oppose pas à moi comme une volonté en lutte avec la mienne ou comme soumise à la mienne, mais, au contraire, comme une animalité irresponsable qui ne dit pas de vraies paroles. L'aimée, revenue au rang de l'enfance sans responsabilité cette tête coquette, cette jeunesse, cette pure vie « un peu bête » a quitté son statut de personne. Le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. Les relations avec autrui se jouent on joue avec autrui comme avec un jeune animal.

La non-signifiante du lascif n'équivaut donc pas à l'indifférence stupide de la matière. Comme l'envers de l'expression de ce qui a perdu l'expression, elle renvoie par là même au visage. L'être qui se présente comme identique dans son visage, perd sa signification par rapport au secret profané et joue l'équivoque. L'équivoque constitue l'épiphanie du féminin à la fois interlocuteur, collaborateur et maître supérieurement intelligent, si souvent dominant les hommes dans la civilisation masculine où il est entré, et

femme devant être traitée en femme, selon les règles imprescriptibles de la société policée. Le visage, tout droiture et franchise, dissimule dans son épiphanie féminine des allusions, des sous-entendus. Il rit sous cape de sa propre expression, sans conduire vers aucun sens précis, en faisant allusion dans le vide, en signalant le moins que rien.

La violence de cette révélation marque précisément la *force* de cette absence, de ce *pas encore*, de ce moins que rien, audacieusement arraché à sa pudeur, à son essence de caché. Un *pas encore* plus lointain qu'un avenir, un *pas encore* temporel et attestant des degrés dans le néant. Dès lors l'*Eros* est un ravissement au-delà de tout projet, de tout dynamisme, indiscretion foncière, profanation et non pas dévoilement de ce qui *existe déjà* comme rayonnement et signification. L'*Eros* va donc au-delà du visage. Non pas que le visage recouvrirait encore quelque chose par sa décence comme masque d'un autre visage. L'apparition impudique de la nudité érotique alourdit le visage, pesant un poids monstrueux dans l'ombre de non-sens qui se projette sur lui, non pas parce qu'un autre visage devrait surgir derrière lui, mais parce que le caché s'arrache à sa pudeur. Le caché et non pas un étant caché ou une possibilité d'étant; le caché, ce qui n'est pas encore et qui, par conséquent, manque totalement de quiddité. L'amour ne mène pas simplement, par une voie plus détournée ou plus directe, vers le Toi. Il se dirige dans une autre direction que celle où l'on rencontre le Toi. Le caché jamais assez caché est au-delà du personnel et comme son envers, réfractaire à la lumière, catégorie extérieure au jeu de l'être et du néant, au-delà du possible, car absolument insaisissable. Sa *manière* au-delà du possible, se manifeste dans la non-socialité de la société des amoureux, dans leur refus de se livrer au sein de leur abandon, dans ce refus de se livrer qui constitue la volupté, alimentée par ses propres faims, s'approchant, dans le vertige, du caché ou du féminin, d'un non-personnel, mais où le personnel ne sombrera pas.

Le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants, foncièrement réfractaire à l'universalisation, est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude à deux, société close, le non-public par excellence. Le féminin, c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage. Il convient d'en décrire l'intimité. Car la relation hors pair qu'entretient la volupté avec le non-signifiant constitue un complexe qui ne se réduit pas à la redite de ce *non*, mais à des traits positifs par lesquels se détermine, si l'on peut dire, l'avenir et ce qui *n'est pas encore* (et qui n'est pas simplement un étant qui demeure au statut du possible).

L'impossibilité de réduire la volupté au social la non-signifiante où elle débouche et qui se manifeste dans cette indécence du langage qui voudrait dire la volupté – isole les amoureux, comme s'ils étaient seuls au monde. Solitude qui ne nie pas seulement, qui n'oublie pas seulement le monde. *L'action commune du sentant et du senti* que la volupté accomplit, clôture, ferme, scelle la société du couple. La non-socialité de la volupté est positivement la communauté du sentant et du senti : l'autre n'est pas un senti seulement, mais dans le senti s'affirme le sentant, comme si un même sentiment était substantiellement commun à moi et à l'autre; non pas à la façon dont deux observateurs ont un paysage commun ou deux penseurs une idée commune. Un contenu objectif identique ne médiatise pas ici la communauté, la communauté ne tient pas non plus à l'analogie du sentir. Elle tient à l'identité du sentir. Référence de l'amour « donné » à l'amour « reçu », amour de l'amour, la volupté n'est pas un sentiment de deuxième degré comme une réflexion, mais droite comme une conscience spontanée. Intime et cependant intersubjectivement structurée, ne se simplifiant pas jusqu'à la conscience une. L'Autre, en la volupté, est moi et séparé de moi. La séparation de l'Autre au sein de cette communauté du sentir constitue l'acuité de la volupté. Le voluptueux de la volupté, n'est pas la liberté

domptée, objectivée réifiée de l'Autre, mais sa liberté indomptée, que je ne désire nullement objectivée. Mais liberté désirée et voluptueuse non pas dans la clarté de son visage, mais dans l'obscurité et comme dans le vice du clandestin ou dans ce futur qui se maintient clandestin dans la découverte et qui, précisément pour cela, est immanquablement profanation. Rien ne s'éloigne davantage de l'*Eros* que la possession. Dans la possession d'Autrui, je possède autrui en tant qu'il me possède, à la fois esclave et maître. La volupté s'éteindrait dans la possession. Mais d'autre part, l'impersonnalité de la volupté nous interdit de considérer comme complémentarité le rapport entre amants. La volupté ne vise donc pas autrui, mais sa volupté, elle est volupté de la volupté, amour de l'amour de l'autre. Par là, l'amour ne représente pas un cas particulier de l'amitié. Amour et amitié ne se ressentent pas seulement différemment. Leur corrélatif diffère. L'amitié va vers autrui, l'amour cherche ce qui n'a pas la structure de l'étant, mais l'infiniment futur, ce qui est à engendrer. Je n'aime pleinement que si autrui m'aime, non pas parce qu'il me faut la reconnaissance d'Autrui, mais parce que ma volupté se réjouit de sa volupté et que dans cette conjoncture non pareille de l'identification, dans cette *trans-substantiation*, le Même et l'Autre ne se confondent pas, mais précisément au-delà de tout projet possible au-delà de tout pouvoir sensé et intelligent, engendrent l'enfant.

Si aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. L'amour ne transcende pas sans équivoque il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux. Mais il s'éloigne tout autant de soi dans cette complaisance; il se tient dans un vertige au-dessus d'une profondeur d'altérité qu'aucune signification n'éclaire plus profondeur exhibée et profanée. La relation avec l'enfant la convoitise de l'enfant à la fois autre et moi-même se dessine déjà dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même, (comme peut s'accomplir un Désir qui ne s'éteint pas dans sa fin, ni ne

s'apaise dans sa satisfaction). Nous voici devant une catégorie nouvelle : devant ce qui est derrière les portes de l'être, devant le moins que rien que l'éros arrache à sa négativité et qu'il profane. Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse : du néant de l'avenir enseveli dans le secret du moins que rien.

C. LA FÉCONDITÉ

La profanation qui viole un secret ne « découvre », pas, par-delà le visage, un autre moi plus profond et que ce visage exprimerait, elle découvre l'enfant. Par une transcendance totale la transcendance de la trans-substantiation le moi est, dans l'enfant, un autre. La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification structure imprévisible en logique formelle. Dans ses écrits de jeunesse Hegel a pu dire que l'enfant *est* les parents; et dans *Weltalter* Schelling pour des besoins théologiques a su déduire la filialité de l'identité de l'Être. La possession de l'enfant par le père, n'épuise pas le sens du rapport qui s'accomplit dans la paternité où le père se retrouve, non pas seulement dans les gestes de son fils, mais dans sa substance et dans son unicité. Mon enfant est un étranger (Isaïe 49), mais qui n'est pas seulement à moi, car il *est* moi. C'est moi étranger à soi. Pas seulement mon œuvre, ma créature, même si comme Pygmalion je devais voir revivre mon œuvre. Le fils convoité dans la volupté ne s'offre pas à l'action, reste inadéquat aux pouvoirs. Aucune anticipation ne le représente, ne le projette comme on le dit aujourd'hui. Le projet inventé ou créé, insolite et nouveau, sort d'une tête solitaire pour éclairer et comprendre. Il se résout en lumière et convertit l'extériorité en idée. De sorte que l'on peut définir le pouvoir comme la présence dans un monde qui, en droit, se résout en mes idées. Or, il faut la rencontre d'Autrui en tant que féminin, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant d'au-delà du possible, d'au-delà des

projets. La relation ressemble à celle qui fut décrite pour l'idée de l'infini : je ne peux en rendre compte par moi-même comme je rends compte par moi-même du monde lumineux. Cet avenir n'est ni le germe aristotélicien (moins que l'être, un être moindre), ni la possibilité heideggerienne qui constitue l'être lui-même, mais qui transforme le rapport avec l'avenir en pouvoir du sujet. A la fois mien et non-mien, une possibilité de moi-même, mais aussi possibilité de l'Autre, de l' Aimée mon avenir ne rentre pas dans l'essence logique du possible. La relation avec un tel avenir, irréductible au pouvoir sur des possibles, nous l'appelons fécondité.

La fécondité inclut une dualité de l'Identique. Elle n'indique pas tout ce que je peux saisir mes possibilités. Elle indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même. Pas un avatar nouveau : pas une histoire et des événements qui peuvent advenir à un résidu d'identité, à une identité tenant à un fil ténu, à un moi qui assurerait la continuité des avatars. Et cependant encore mon aventure et, par conséquent, mon avenir dans un sens très nouveau, malgré la discontinuité. La volupté ne dépersonnalise pas le moi extatiquement, elle reste toujours désir, toujours recherche. Elle ne s'éteint pas dans un terme où elle s'absorberait en rompant avec son origine en moi, même si elle ne retourne pas tout entière à moi à ma vieillesse et à ma mort. Le moi, comme sujet et support de pouvoirs, n'épuise pas le « concept » du moi, ne commande pas toutes les catégories dans lesquelles se produisent la subjectivité, l'origine et l'identité. L'être infini, c'est-à-dire l'être toujours recommençant et qui ne saurait se passer de subjectivité, car il ne saurait sans elle recommencer se produit sous les espèces de la fécondité.

La relation avec l'enfant c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. L'autre que je serai n'a pas l'indétermination du possible qui cependant porte la trace de la fixité du moi qui saisit ce possible. Dans le pouvoir, l'indétermination du possible n'exclut pas la

redite du moi qui, s'aventurant vers cet avenir indéterminé, retombe sur ses pieds et, rivé à soi, avoue une transcendance simplement illusoire où la liberté ne dessine qu'un destin. Les formes diverses que revêt Protée, ne le libérèrent pas de son identité. Dans la fécondité, l'ennui de ce ressassement s'arrête, le moi est autre et jeune, sans que cependant l'ipséité qui donnait son sens et son orientation à l'être, se perde dans ce renoncement à soi. La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. Il est *meilleur* à travers la discontinuité des générations, scandé par les jeunesse inépuisables de l'enfant.

Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l'anonymat de l'*il y a*, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs*. Se tenir dans la lumière, voir – saisir avant de saisir – ce n'est pas encore « infiniment être », c'est revenir à soi, plus vieux, c'est-à-dire encombré de soi. Infiniment être, signifie se produire sous les espèces d'un moi qui est toujours à l'origine, mais qui ne trouve pas d'entraves au renouvellement de sa substance et dussent-elles provenir de son identité même. La jeunesse comme concept philosophique se définit ainsi. La relation avec le fils dans la fécondité, ne nous maintient pas dans cette close étendue de lumière et de rêve, de connaissances et de pouvoirs. Elle articule le temps de l'absolument autre – altération de la substance même de celui qui peut – sa trans-substantiation.

Que l'être infini ne soit pas une possibilité enfermée dans l'être séparé, mais qu'il se produise comme fécondité en en appelant, par conséquent, à l'altérité de l' Aimée, indique la vanité du panthéisme. Que dans la fécondité le moi personnel trouve son compte, indique la fin des terreurs où la transcendance du sacré inhumain, anonyme et neutre, menace les personnes de néant ou d'extase. L'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime. Il est société et, par là, il est temps. Nous sortons ainsi de la philosophie de l'être

parménéidien. La philosophie elle-même constitue un moment de cet accomplissement temporel, un discours s'adressant toujours à un autre. Celle que nous sommes en train d'exposer s'adresse à ceux qui voudront la lire. La transcendance est temps et va vers Autrui. Mais Autrui n'est pas terme : il n'arrête pas le mouvement du Désir. L'autre que le Désir désire, est encore Désir, la transcendance transcende vers celui qui transcende – voilà la vraie aventure de la paternité de la trans-substantiation, qui permet de dépasser le simple renouvellement du possible dans l'inévitable sénescence du sujet. La transcendance le pour autrui la bonté corrélative du visage, fonde une relation plus profonde : la bonté de la bonté. La fécondité engendrant la fécondité accomplit la bonté : par-delà le sacrifice qui impose un don, le don du pouvoir du don, la conception de l'enfant. Ici le Désir que dans les premières pages de cet ouvrage, nous avons opposé au besoin, Désir qui n'est pas un manque, Désir qui est l'indépendance de l'être séparé et sa transcendance, s'accomplit; non pas en se satisfaisant et en s'avouant ainsi besoin, mais en se transcendant, en engendrant le Désir.

D. LA SUBJECTIVITÉ DANS L'ÉROS

La volupté, comme coïncidence de l'amant et de l'aimée, se nourrit de leur dualité : simultanément fusion et distinction. Le maintien de la dualité, ne signifie pas que, dans l'amour, l'égoïsme de l'amant *veut* dans l'amour reçu recueillir le témoignage d'une reconnaissance. Aimer qu'on m'aime n'est pas une *intention*, n'est pas la pensée d'un sujet pensant sa volupté et, se trouvant ainsi extérieur à la communauté du senti (malgré les extrapolations cérébrales possibles de la volupté, malgré le désir de réciprocité guidant les amants vers la volupté). La volupté transfigure le sujet lui-même qui tient dès lors son identité non pas de son initiative de pouvoir, mais de la passivité de l'amour reçu. Il est passion et trouble, *initiation* constante à un

mystère, plutôt qu'*initiative*. L'*Eros* ne peut s'interpréter comme une superstructure ayant l'individu pour base et pour sujet. Le sujet dans la volupté se retrouve comme le soi (ce qui ne veut pas dire l'objet ou le thème) d'un autre et non pas seulement comme le soi de soi-même. La relation avec le charnel et le tendre fait précisément incessamment resurgir ce soi : le trouble du sujet ne s'assume pas par sa maîtrise de sujet, mais est son attendrissement, son effémination, dont le moi héroïque et viril se souviendra comme d'une de ces choses qui tranchent sur les « choses sérieuses ». Il y a dans la relation érotique un retournement caractéristique de la subjectivité issue de la position, retournement du moi viril et héroïque qui arrêta, en se posant, l'anonymat de l'*il y a* et déterminait un mode d'existence ouvrant la lumière. En elle, se joue le jeu des possibilités du moi, et dans ce jeu, sous les espèces du moi, se produit l'origine dans l'être. L'être ne s'y produit pas comme le définitif d'une totalité, mais comme un recommencement incessant et, par là, comme infini. Mais, dans le sujet, la production de l'origine est production de vieillesse et de mort qui se jouent du pouvoir. Le moi revient à soi, se retrouve le Même, malgré tous ses recommencements, retombe solitaire sur ses pieds, ne dessine qu'un destin irréversible. La possession de soi devient l'encombrement par soi. Le sujet s'impose à lui-même, se traîne soi-même comme possession. La liberté du sujet qui se pose, ne ressemble pas à la liberté d'un être libre comme le vent. Elle implique la responsabilité ce qui devrait étonner, rien ne s'opposant à la liberté plus que la non-liberté de la responsabilité. La coïncidence de la liberté et de la responsabilité, constitue le moi, se doublant de soi, encombré par soi.

L'*Eros* délivre de cet encombrement, arrête le retour de moi à soi. Si le moi n'y disparaît pas en s'unissant à autrui, il ne produit pas non plus une œuvre, fût-elle parfaite comme celle de Pygmalion, mais œuvre morte, laissant le moi seul à sa vieillesse qu'il retrouve au bout de son aventure. L'*Eros* n'étend pas seulement au-delà des objets

et des visages les pensées d'un sujet. Il va vers un avenir qui n'est pas encore et que je ne saisirai pas seulement, mais que je serai il n'a plus la structure du sujet qui de toute aventure revient dans son île, comme Ulysse. Le moi s'élançe sans retour, se retrouve le soi d'un autre : son plaisir, sa douleur est plaisir du plaisir de l'autre ou plaisir de sa douleur, sans que ce soit par sympathie ou compassion. Son futur ne retombe pas sur le passé qu'il devait renouveler il demeure futur absolu par cette subjectivité qui ne consiste pas à supporter représentations ou pouvoirs, mais à transcender absolument dans la fécondité. La « transcendance de la fécondité » n'a pas la structure de l'intentionnalité car elle ne réside pas dans ses pouvoirs car l'altérité du féminin s'y associe : la subjectivité érotique se constitue dans l'acte commun du sentant et du senti, comme le soi d'un Autre et, par là même, au sein d'une relation avec l'Autre, au sein d'une relation avec le visage. Dans cette communauté se joue certes une équivoque : l'Autre s'offre comme vécu par moi-même, comme objet de ma jouissance. C'est pourquoi l'amour érotique oscille, comme nous l'avons déjà dit, entre l'au-delà du désir et l'en deçà du besoin et que sa jouissance prend place parmi tous les autres plaisirs et joies de la vie. Mais il se place aussi bien au-delà de tout plaisir, de tout pouvoir, au-delà de toute guerre avec la liberté de l'Autre car la subjectivité amoureuse est la transsubstantiation même et que cette relation sans pareille entre deux substances où s'exhibe un *au-delà des substances* se résout dans la paternité. L'« au-delà des substances », ne s'offre pas à un pouvoir pour confirmer le moi, mais il ne produit pas davantage dans l'être d'impersonnel, de neutre, d'anonyme infra-personnel ou supra-personnel. Cet avenir se réfère encore au personnel dont, cependant, il se libère : il est enfant, mien dans un certain sens ou, plus exactement moi, mais pas moi-même, il ne retombe pas sur mon passé pour s'y souder et pour dessiner un destin. La subjectivité de la fécondité n'a plus le même sens. Comme besoin, l'*Eros* se rattache à un sujet identique à lui-même, au sens logique.

Mais la référence inévitable de l'érotique à l'avenir à travers la fécondité, révèle une structure radicalement différente : le sujet n'est pas seulement tout ce qu'il fera il n'entretient pas avec l'altérité la relation de la pensée qui possède l'autre comme un thème, il n'a pas la structure de la parole qui interpelle autrui, il sera autre que lui-même tout en restant *lui-même*, mais non pas à travers un résidu commun à l'ancien et au nouvel avatar. Cette altération et identification par la fécondité au-delà du possible et du visage constitue la paternité. Dans la paternité, le désir se maintenant comme désir inassouvissable c'est-à-dire comme bonté s'accomplit. Il ne peut s'accomplir en se satisfaisant. S'accomplir pour le Désir équivaut à engendrer l'être bon, à être bonté de la bonté.

La structure de l'identité de la subjectivité qui se produit à partir de l'*Eros*, nous conduit en dehors des catégories de la logique classique. Certes, le moi, identité par excellence, a été souvent aperçu en marge de l'identité, un moi se profilant derrière le moi. La pensée s'écoute. Muse, génie, démon de Socrate, Méphistophélès de Faust, parlent au fond du moi et le guident. Ou bien, la liberté du commencement absolu, se révèle obéissance aux formes insidieuses de l'impersonnel et du neutre; l'universel de Hegel, le social de Durkheim, les lois statistiques qui dirigent notre liberté, l'inconscient de Freud, l'existential qui soutient l'existential chez Heidegger. Toutes ces notions ne représentent pas une opposition entre diverses facultés du moi, mais la présence derrière le moi, d'un principe étranger qui ne s'oppose pas nécessairement au moi, mais qui peut prendre cette allure d'ennemi. A ces influences s'oppose M. Teste qui ne veut être *rien que moi*, à l'origine absolue de toutes ces initiatives sans qu'il y ait personnalité, ni entité derrière lui et qui lui souffle ses actions. Si nos développements doivent introduire une notion de sujet, distincte de ce moi absolu de M. Teste, ils ne s'orientent pas vers l'affirmation d'un moi derrière le moi, inconnu du moi conscient et lui apportant une entrave nouvelle. C'est en tant que lui-même précisément que le Moi, par la relation avec Autrui

dans la féminité, se libère de son identité, peut être autre à partir de soi comme origine. Sous les espèces du Moi, l'être peut se produire comme infiniment recommençant, c'est-à-dire comme, à proprement parler, infini.

La notion de fécondité ne se réfère pas à l'idée, tout objective, de l'espèce où le moi arrive comme un accident. Ou, si l'on veut, l'unité de l'espèce se déduit du désir du moi ne renonçant pas à l'événement d'origine où s'évertue son être. La fécondité fait partie du drame même du moi. L'intersubjectif, obtenu à travers la notion de fécondité, ouvre un plan où, à la fois, le moi se dépouille de son égoïté tragique, retournant à soi, et, cependant ne se dissout pas purement et simplement dans le collectif. La fécondité atteste une unité qui ne l'oppose pas à la multiplicité, mais, au sens précis du terme, l'engendre.

E. LA TRANSCENDANCE ET LA FÉCONDITÉ

Dans la conception classique, l'idée de la transcendance se contredit. Le sujet qui transcende s'emporte dans sa transcendance. Il ne se transcende pas. Si, au lieu de se réduire à un changement de propriétés, de climat ou de niveau, la transcendance engageait l'identité même du sujet, nous assisterions à la mort de sa substance.

On peut certes, se demander si la mort n'est pas la transcendance elle-même; si parmi les éléments de ce monde simples avatars où le changement transforme seulement, c'est-à-dire sauvegarde et suppose un terme permanent, la mort ne représente pas l'événement exceptionnel d'un devenir de transsubstantiation, qui, sans retourner au néant, assure sa continuité autrement que par la subsistance d'un terme identique. Mais cela équivaudrait à définir le « concept problématique » de la transcendance. Il ébranlerait les assises de notre logique.

Celle-ci repose, en effet, sur l'indissoluble lien entre l'Un et l'Être; lien qui s'impose à la réflexion parce que nous envisageons l'exister toujours dans un existant un. L'être

en tant qu'être est pour nous monade. Le pluralisme ne se manifeste dans la philosophie occidentale que comme pluralité des sujets qui existent. Jamais il n'apparut dans l'exister de ces existants. Extérieur à l'existence des êtres, le pluriel se donne à un sujet qui compte, comme nombre, déjà subordonné à la synthèse du « je pense ». L'unité seule conserve le privilège ontologique. La quantité inspire à toute la métaphysique occidentale le mépris d'une catégorie superficielle. Aussi la transcendance elle-même ne sera-t-elle jamais profonde. Elle se situe, « simple relation » en dehors de l'événement *d'être*. La conscience apparaît comme le type même de l'exister, où le multiple *est* et, cependant, de par la synthèse, *n'est plus*; où, par conséquent, la transcendance, simple relation, est moins que l'être. L'objet se convertit en événement du sujet. La lumière élément de la connaissance rend nôtre tout ce que nous rencontrons. Quand la connaissance prend une signification extatique, quand pour un Léon Brunschvicg, le moi spirituel se pose en se refusant, affirme, généreux sa personnalité en niant son égoïsme, elle aboutit à l'unité spinoziste par rapport à laquelle le moi n'est qu'une pensée. Et le prétendu mouvement de la transcendance, se réduit à un retour à partir d'un exil imaginaire.

En articulant l'exister comme temps au lieu de le figer dans la permanence du stable, la philosophie du devenir cherche à se dégager de la catégorie de l'un qui compromet la transcendance. Le jaillissement ou la projection de l'avenir transcende. Non pas par la connaissance seulement, mais par l'exister même de l'être. L'exister se libère de l'unité de l'existant. Substituer le Devenir à l'Être, c'est, avant tout, envisager d'être en dehors de l'*étant*. Interpénétration des instants dans la durée, ouverture sur l'avenir, « être pour la mort » ce sont des moyens d'exprimer un exister qui ne se conforme pas à la logique de l'unité.

Cette séparation de l'Être et de l'Un s'obtient par la réhabilitation du possible. N'étant plus adossée à l'unité de l'acte aristotélien, la possibilité recèle la multiplicité même de son dynamisme, jusqu'alors indigente à côté de

l'acte accompli, dorénavant plus riche que lui. Mais le possible s'invertit aussitôt en Pouvoir et en Domination. Dans le nouveau qui jaillit de lui, le sujet se reconnaît. Il s'y retrouve, il le maîtrise. Sa liberté écrit son histoire qui est une, ses projets dessinent un destin dont il est maître et esclave. Un existant demeure le principe de la transcendance du pouvoir. L'homme assoiffé de puissance, aspirant à sa divinisation et, par conséquent, voué à la solitude, apparaît au terme de cette transcendance.

Il y a dans la « dernière philosophie » de Heidegger, une impossibilité pour le pouvoir, de se maintenir comme monarchie, d'assurer sa maîtrise totale. La lumière de la compréhension et de la vérité baigne dans les ténèbres de l'incompréhension et de la non-vérité; le pouvoir attaché au mystère s'avoue impuissance. Par là, l'unité de l'existant semble rompue et le destin, comme errance, se moque à nouveau de l'être qui, par la compréhension, entend le diriger. En quoi consiste cet aveu? Dire, comme l'a tenté M. de Waelhens dans son introduction à *L'essence de la Vérité*, que l'errance comme telle ne se connaît pas, mais s'éprouve c'est peut-être jouer sur les mots. L'être humain chez Heidegger saisi comme pouvoir, demeure, en réalité, vérité et lumière. Heidegger ne dispose dès lors d'aucune notion pour décrire le rapport avec le mystère que la finitude du *Dasein* implique déjà. Si le pouvoir est, à la fois, impuissance, c'est par rapport au pouvoir que cette impuissance est décrite.

Nous avons cherché en dehors de la conscience et du pouvoir, une notion d'être fondant la transcendance. L'acuité du problème réside dans la nécessité de maintenir le moi dans la transcendance avec laquelle, jusqu'alors, il semblait incompatible. Le sujet est-il seulement sujet de savoirs et sujet de pouvoirs? Ne s'offre-t-il pas comme sujet dans un autre sens? La relation recherchée qu'il était comme sujet et qui satisfait, à la fois, à ces exigences contradictoires nous sembla inscrite dans la relation érotique.

On peut douter qu'il y ait là un principe ontologique

nouveau. Le rapport social ne se résout-il pas entièrement en relations de conscience et de pouvoirs? Représentation collective, il ne diffère, en effet, d'une pensée que par son contenu et non pas par sa structure formelle. La participation suppose les relations fondamentales de la logique des objets et, même chez Lévy-Bruhl, elle est traitée comme une curiosité psychologique. Elle masque l'originalité absolue de la relation érotique que, dédaigneusement, on rejette dans le biologique.

Chose curieuse! La philosophie du biologique lui-même, quand elle dépasse le mécanisme, se rabat sur le finalisme et sur une dialectique du tout et de la partie. Que l'élan vital se propage à travers la séparation des individus, que sa trajectoire soit discontinue c'est-à-dire qu'il suppose les intervalles de la sexualité et un dualisme spécifique, dans son articulation demeure sans considération sérieuse. Lorsque, avec Freud, la sexualité est abordée sur le plan humain, elle est ravalée au rang d'une recherche du plaisir sans que jamais la signification ontologique de la volupté et les catégories irréductibles qu'elle met en œuvre, soient même soupçonnées. On se donne le plaisir tout fait, on raisonne à partir de lui. Ce qui reste inaperçu, c'est que l'érotique analysé comme fécondité découpe la réalité en relations irréductibles aux rapports de genre et d'espèce, de partie et de tout, d'action et de passion, de vérité et d'erreur; que par la sexualité le sujet entre en rapport avec ce qui est absolument autre – avec une altérité d'un type imprévisible en logique formelle avec ce qui demeure autre dans la relation sans jamais se convertir en « mien » et que cependant cette relation n'a rien d'extatique, puisque le pathétique de la volupté est fait de dualité.

Ni savoir, ni pouvoir. Dans la volupté, autrui le féminin se retire dans son mystère. La relation avec lui est une relation avec son absence; absence sur le plan de la connaissance, l'inconnu; mais présence dans la volupté. Ni pouvoir : l'initiative ne se place pas au départ de l'amour jaillissant dans la passivité de la blessure. La sexualité n'est

en nous ni savoir, ni pouvoir, mais la pluralité même de notre exister.

C'est en effet comme caractéristique de l'ipséité même du moi, de la subjectivité même du sujet, qu'il convient d'analyser la relation érotique. La fécondité doit s'ériger en catégorie ontologique. Dans une situation comme la paternité, le retour du moi vers le soi qui articule le concept moniste du sujet identique se trouve totalement modifié. Le fils n'est pas seulement mon œuvre, comme un poème ou un objet. Il n'est pas non plus, ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles du savoir, ne décrivent ma relation avec l'enfant. La fécondité du moi n'est ni cause, ni domination. Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant. La paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui « tu le dis en ton âme : qui m'a mis au monde ceux-là, alors que je suis stérile et seul » (Isaïe, 49)

est moi; une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi. Dans ce « je suis » l'être n'est plus l'unité éléatique. Dans l'exister lui-même, il y a une multiplicité et une transcendance. Transcendance où le moi ne s'emporte pas, puisque le fils n'est pas moi; et cependant je *suis* mon fils. La fécondité du moi, c'est sa transcendance même. L'origine biologique de ce concept, ne neutralise en aucune façon le paradoxe de sa signification et dessine une structure qui dépasse l'empirie biologique.

F. FILIALITÉ ET FRATERNITÉ

Le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils.

La réciproque de la paternité la filialité, la relation père-fils, indique à la fois une relation de rupture et un recours.

Rupture, reniement du père, commencement, la filialité accomplit et répète, à tout moment, le paradoxe d'une liberté créée. Mais dans cette apparente contradiction et, sous les espèces du fils, l'être *est* infiniment et discontinû-

ment, historique sans destin. Le passé se reprend à chaque moment, à partir d'un point nouveau, d'une nouveauté telle qu'aucune continuité, comme celle qui pèse encore sur la durée bergsonienne, ne saurait compromettre. Dans la continuité en effet, où l'être porte toute la charge du passé (même si dans sa projection vers l'avenir, il devait, au mépris de la mort, recommencer), le passé limite l'infinitude de l'être et cette limitation se manifeste, dans sa sénescence.

La reprise de ce passé peut se produire comme recours : le Moi fait écho à la transcendance du Moi paternel qui *est* son enfant, en existant une existence qui *subsiste* encore dans le père : le fils *est*, sans être « à son compte », il se décharge de son être sur l'autre et, par conséquent, joue son être; un tel mode d'existence se produit comme enfance avec son essentielle référence à l'existence protectrice des parents. La notion de maternité doit être introduite ici pour rendre compte de ce recours. Mais ce recours au passé avec lequel cependant le fils a rompu par son ipséité, définit une notion distincte de la continuité, une façon de renouer avec le fil de l'histoire, concret dans une famille et dans une nation. L'originalité de ce renouement distinct de la continuité, s'atteste dans la révolte ou la révolution permanente qui constitue l'ipséité.

Mais le rapport du fils avec le père à travers la fécondité, ne s'évertue pas seulement dans le recours et la rupture que le moi du fils accomplit en tant que moi déjà existant. Le moi tient son unicité du moi de l'*Eros* paternel. Le père ne cause pas simplement le fils. *Etre* son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement. Toute notre analyse de la fécondité tendait à établir cette conjoncture dialectique qui conserve les deux mouvements contradictoires. Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père : le fils est fils unique. Non pas par le nombre. Chaque fils du père, est fils unique, fils élu. L'amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l'unicité même d'un autre et, dans ce

sens, tout amour doit s'approcher de l'amour paternel. Mais cette relation du père au fils, ne vient pas s'*ajouter* au moi du fils d'ores et déjà constitué, comme une bonne fortune. L'*Eros* paternel investit seulement l'unicité du fils

son moi en tant que filial ne commence pas dans la jouissance, mais dans l'élection. Il est unique pour soi, parce qu'il est unique pour son père. C'est pourquoi précisément, il peut, enfant, ne pas exister « à son compte ». Et parce que le fils tient son unicité de l'élection paternelle, qu'il peut être élevé, commandé et peut obéir et que l'étrange conjoncture de la famille est possible. La création ne contredit la liberté de la créature que si la création se confond avec la causalité. La création comme relation de transcendance d'union et de fécondité conditionne, au contraire, la position d'un être unique et son ipséité d'élus.

Mais le moi libéré de son identité même dans sa fécondité, ne peut maintenir sa séparation à l'égard de cet avenir s'il se rattache à son avenir dans son enfant *unique*. Aussi l'enfant unique, en tant qu'élus, est-il à la fois, unique et non-unique. La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères. Je suis moi et élus, mais où puis-je être élus, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux. Le moi en tant que moi se tient donc tourné éthiquement vers le visage de l'autre la fraternité est la relation même avec le visage où s'accomplit à la fois mon élection et l'égalité, c'est-à-dire la maîtrise exercée sur moi par l'Autre. L'élection du moi, son ipséité même, se révèle comme privilège et subordination parce qu'elle ne le met pas parmi les autres élus, mais précisément en face d'eux, pour les servir et que personne ne peut se substituer à lui pour mesurer l'étendue de ses responsabilités.

Si la biologie nous fournit les prototypes de toutes ces relations cela prouve, certes, que la biologie ne représente pas un ordre purement contingent de l'être, sans rapport avec sa production essentielle. Mais ces relations se libèrent de leur limitation biologique. Le moi humain se

pose dans la fraternité : que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité. Parce que ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité, le visage peut se présenter à moi comme visage. La relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social, la référence de tout dialogue au tiers par laquelle le *Nous* ou le parti englobe l'opposition du face à face, fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiante et décence, qui englobe la structure de la famille elle-même. Mais l'érotique, et la famille qui l'articule, assurent à cette vie où le moi ne disparaît pas, mais est promis et appelé à la bonté, le temps infini du triomphe sans lequel la bonté serait subjectivité et folie.

G. L'INFINI DU TEMPS

Etre à l'infini l'infinition signifie exister sans limites et, par conséquent, sous les espèces d'une origine, d'un commencement c'est-à-dire encore comme un étant. L'indétermination absolue de *l'il y a* d'un exister sans existants est une négation incessante, à un degré infini et, par conséquent, une infinie limitation. Contre l'anarchie de *l'il y a*, se produit l'étant, sujet de ce qui peut arriver, origine et commencement, pouvoir. Sans l'origine tenant son identité de soi, l'infinition ne serait pas possible. Mais l'infinition se produit par l'étant qui ne s'empêtré pas dans l'être, qui peut prendre ses distances à l'égard de l'être, tout en restant lié à l'être; autrement dit l'infinition se produit par l'étant qui existe en vérité. La distance à l'égard de l'être par laquelle l'étant existe en vérité (ou à l'infini), se produit comme temps et comme conscience ou encore comme anticipation du possible. A travers cette distance du temps, le définitif n'est pas définitif, l'être tout en étant, n'est pas encore, demeure en suspens et peut, à tout instant, commencer. La structure de la conscience ou

de la temporalité de la distance et de la vérité tient à un geste élémentaire de l'être qui refuse la totalisation. Ce refus se produit comme relation avec le non-englobable, comme l'accueil de l'altérité, concrètement, comme présentation du visage. Le visage arrête la totalisation. L'accueil de l'altérité conditionne donc la conscience et le temps. La mort ne vient pas compromettre le *pouvoir* par lequel se produit l'infinition comme négation de l'être et comme néant, elle menace le pouvoir en supprimant la distance. L'infinition par le *pouvoir* se limite dans le retour du pouvoir au sujet dont il émane qu'il *vieillit* en faisant du définitif. *Le temps où se produit l'être à l'infini va au-delà du possible.* La distance à l'égard de l'être par la fécondité, ne se ménage pas seulement dans le réel; elle consiste en une distance à l'égard du présent même qui choisit ses possibles, mais qui s'est réalisé et a vieilli d'une certaine façon et qui, par conséquent, figé en réalité définitive, a déjà sacrifié des possibles. Les souvenirs, à la recherche du temps perdu, procurent des rêves, mais ne rendent pas les occasions perdues. La vraie temporalité, celle où le définitif n'est pas définitif, suppose donc la possibilité, non pas de ressaisir tout ce qu'on aurait pu être, mais de ne plus regretter les occasions perdues devant l'infini illimité de l'avenir. Il ne s'agit pas de se complaire dans un je ne sais quel romantisme des possibles, mais d'échapper à l'écrasante responsabilité de l'existence qui vire en destin, de se reprendre à l'aventure de l'existence pour être à l'infini. Le Moi est à la fois cet engagement et ce dégagement et dans ce sens temps, drame en plusieurs actes. Sans multiplicité et sans discontinuité sans fécondité le Moi demeurerait un sujet où toute aventure retournerait en aventure d'un destin. Un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond. Dans la paternité où le Moi, à travers le définitif d'une mort inévitable, se prolonge dans l'Autre, le temps triomphe par sa discontinuité, de la vieillesse et du destin. La paternité la façon d'être autre tout en étant soi-même n'a rien de commun ni avec une transformation dans le temps qui ne saurait surmonter

l'identité de ce qui le traverse, ni avec une métempsychose quelconque où le moi ne peut connaître qu'un avatar et non pas être un autre moi. Il faut insister sur cette discontinuité.

La permanence même du moi dans l'être le plus léger, le moins sédentaire, le plus gracieux, le plus élané vers l'avenir produit l'irréparable et, par conséquent, limite. L'irréparable ne tient pas au fait que de chaque instant nous conservons souvenir; le souvenir, au contraire, se fonde sur cette incorruptibilité du passé, sur le retour du moi à soi. Mais le souvenir surgit dans chaque instant nouveau ne donne-t-il pas déjà au passé un sens nouveau? Dans ce sens, mieux que s'accoler au passé, ne le répare-t-il pas déjà? Dans ce retour du nouvel instant à l'instant ancien, réside en effet, le caractère salubre de la succession. Mais ce retour pèse sur l'instant présent, « lourd de tout le passé » même s'il est gros de tout l'avenir. Sa vieillesse limite ses pouvoirs et l'ouvre à l'imminence de la mort.

Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement; tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre libre d'une liberté autre que celle de la mémoire vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps.

Le pardon dans son sens immédiat se rattache au phénomène moral de la faute; le paradoxe du pardon tient à la rétroaction et, du point de vue du temps vulgaire, il représente une inversion de l'ordre naturel des choses, la réversibilité du temps. Elle comporte plusieurs aspects. Le pardon se réfère à l'instant écoulé, il permet au sujet qui s'était commis dans un instant écoulé d'être comme si l'instant ne s'était pas écoulé, d'être comme si le sujet ne s'était pas commis. Actif dans un sens plus fort que l'oubli,

lequel ne concerne pas la réalité de l'événement oublié, le pardon agit sur le passé, répète en quelque manière l'événement en le purifiant. Mais par ailleurs, l'oubli annule les relations avec le passé, alors que le pardon conserve le passé pardonné dans le présent purifié. L'être pardonné n'est pas l'être innocent. La différence ne permet pas de placer l'innocence au-dessus du pardon, elle permet de distinguer dans le pardon un surplus de bonheur, le bonheur étrange de la réconciliation, la *felix culpa*, donnée d'une expérience courante dont on ne s'étonne plus.

Le paradoxe du pardon de la faute, renvoie au pardon comme constituant le temps lui-même. Les instants ne s'accrochent pas indifférents les uns aux autres mais s'étalent d'Autrui à Moi. L'avenir me vient non pas d'un grouillement de possibles indiscernables qui afflueraient vers mon présent et que je saisis; il me vient à travers un intervalle absolu dont Autrui absolument autre fût-il mon fils est seul capable de jalonner l'autre rive et d'y renouer avec le passé; mais, par là même capable de retenir de ce passé l'ancien Désir qui l'animait et que l'altérité de chaque visage accroît et creuse encore plus profondément. Si le temps ne fait pas succéder des moments, indifférents les uns aux autres, du temps mathématique, il n'accomplit pas davantage une *durée continue* de Bergson. La conception bergsonienne du temps explique pourquoi il faut attendre que le « sucre fonde » : le temps ne traduit plus l'inintelligible dispersion de l'unité de l'être, tout entier contenu dans la première cause, en une série apparente et fantomatique de causes et d'effets. Le temps ajoute du nouveau à l'être, de l'absolument nouveau. Mais la nouveauté des printemps qui fleurissent au sein de l'instant ressemblant, en bonne logique, à l'antérieur, s'alourdit déjà de tous les printemps vécus. L'œuvre profonde du temps délivre à l'égard de ce passé dans un sujet qui rompt avec son père. Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli le « toujours » de ce recommencement. L'œuvre du temps va au-delà de la suspension du définitif que rend possible la

continuité de la durée. Il faut une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture. L'essentiel du temps, consiste à être un drame, une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier. L'être ne se produit plus d'un seul coup, irrémissiblement présent. La réalité est ce qu'elle est, mais sera encore une fois, une autre fois librement reprise et pardonnée. L'être infini se produit comme temps, c'est-à-dire en plusieurs temps à travers le temps mort qui sépare le père du fils. Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini. L'arrêt de la mort n'approche pas comme une fin d'être, mais comme une inconnue qui comme telle suspend le pouvoir. La constitution de l'intervalle qui libère l'être de la limitation du destin appelle la mort. Le néant de l'intervalle un temps mort est la production de l'infini. La résurrection constitue l'événement principal du temps. Il n'y a donc pas de continuité dans l'être. Le temps est discontinu. Un instant ne sort pas de l'autre sans interruption, par une extase. L'instant dans sa continuation trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. Mais une telle structure formelle suppose la relation de Moi à Autrui et, à sa base, la fécondité à travers le discontinu qui constitue le temps.

Le fait psychologique de la *felix culpa* le surplus qu'apporte la réconciliation, à cause de la rupture qu'elle intègre, renvoie donc à tout le mystère du temps. Le fait et la justification du temps résident dans le recommencement qu'il rend possible dans la résurrection à travers la fécondité de tous les compossibles sacrifiés dans le présent.

Pourquoi l'au-delà est-il séparé de l'en deçà? Pourquoi faut-il pour aller vers le bien le mal, l'évolution, le drame, la séparation? Le recommencement dans le temps discontinu apporte la jeunesse et ainsi l'infini du temps. L'exister infini du temps assure la situation du jugement, condition de la vérité, derrière l'échec auquel se heurte la bonté d'aujourd'hui. Par la fécondité je détiens un temps infini nécessaire pour que la vérité se dise; pour

que le particularisme de l'apologie se convertisse en bonté efficace qui maintient le moi de l'apologie dans sa particularité sans que l'histoire brise et broie cet accord prétendument encore subjectif.

Mais le temps infini est aussi la remise en question de la vérité qu'elle promet. Le rêve d'une éternité heureuse qui subsiste dans l'homme à côté du bonheur, n'est pas une simple aberration. La vérité exige à la fois, un temps infini et un temps qu'elle pourra sceller un temps achevé. L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. Le triomphe messianique est le triomphe pur. Il est prémuni contre la revanche du mal dont le temps infini n'interdit pas le retour. Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique? Le problème déborde le cadre de ce livre.

CONCLUSIONS

1. *Du pareil au Même*

Tout ce travail n'a pas cherché à décrire la psychologie de la relation sociale, sous laquelle se maintiendrait le jeu éternel de catégories fondamentales, reflétée d'une façon définitive dans la logique formelle. La relation sociale, l'idée de l'infini, la présence d'un contenu dans un contenant en dépassant la capacité du contenant fut, au contraire, décrite dans ce livre comme la trame logique de l'être. La spécification d'un concept au moment où elle aboutit à son individuation, ne se produit pas par adjonction d'une différence spécifique ultime, provînt-elle de la matière. Les individualités ainsi obtenues à l'intérieur de la dernière espèce seraient indiscernables. Contre cette individualité du τόδε τί, la dialectique hegelienne est toute-puissante pour la réduire au concept, puisque le fait de désigner du doigt un ici et un maintenant, suppose des références à la *situation* ou s'identifie, du dehors, le mouvement de l'index. L'identité de l'individu ne consiste pas à être pareil à lui-même et à se laisser identifier *du dehors* par l'index qui le désigne mais, à être le *même* à être soi-même, à s'identifier de l'intérieur. Il existe un passage logique du pareil au Même; c'est logiquement que la singularité surgit à partir de la sphère logique *exposée au regard* et organisée en totalité par le retournement de cette sphère en intériorité du moi, par un retournement, si on

peut dire, de la convexité en concavité. Et toute l'analyse de l'intériorité poursuivie dans cet ouvrage décrit les conditions de ce retournement. Des relations comme l'idée de l'infini que la logique formelle du regard ne peut laisser transparaître sans absurdité et qu'elle nous incite à interpréter en termes théologiques ou psychologiques (comme miracle ou comme illusion), reprennent une place dans la logique de l'intériorité dans une espèce de micro-logique où se poursuit la logique au-delà du τόδε τί. Les relations sociales ne nous offrent pas seulement une matière empirique supérieure, à traiter en termes de la logique du genre et de l'espèce. Elles sont le déploiement originel de la Relation qui ne s'offre plus au regard qui embrasserait ses termes, mais *s'accomplit* de Moi à l'Autre dans le face à face.

2. *L'être est extériorité*

L'être est extériorité. Cette formule ne revient pas seulement à dénoncer les illusions du subjectif et à prétendre que seules les formes objectives, opposées aux sables où s'embourbe et se perd la pensée arbitraire, méritent le nom d'être. Une telle conception démolirait en fin de compte l'extériorité, puisque la subjectivité elle-même s'absorberait dans l'extériorité, se révélant comme un moment d'un jeu panoramique. Extériorité ne signifierait plus rien alors, puisqu'elle engloberait l'intériorité même qui justifiait cette appellation.

Mais l'extériorité ne se maintient pas pour autant, si on affirme un sujet insoluble dans l'objectivité et auquel l'extériorité s'opposerait. Cette fois-ci l'extériorité prendrait un sens relatif comme le grand par rapport au petit. Dans l'absolu cependant, le sujet et l'objet feraient encore partie du même système, se jouant et se révélant panoramiquement. L'extériorité ou, si l'on préfère, l'altérité se convertirait en Même; et au-delà du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, il y aurait place pour la perception de ce rapport à une vue latérale qui embrasserait et percevrait

(ou percerait) leur jeu ou qui fournirait une scène ultime où ce rapport se jouerait, où *véritablement* s'évertuerait son être.

L'être est extériorité : l'exercice même de son être consiste en l'extériorité, et aucune pensée ne saurait mieux obéir à l'être qu'en se laissant dominer par cette extériorité. L'extériorité est vraie non pas dans une vue latérale l'apercevant dans son opposition à l'intériorité, elle est vraie dans un face à face qui n'est plus entièrement vision, mais va plus loin que la vision; le face à face s'établit à partir d'un point, séparé de l'extériorité si radicalement qu'il se tient de lui-même, est moi; en sorte que toute autre relation qui ne partirait pas de ce point séparé et, par conséquent arbitraire, (mais dont l'arbitraire et la séparation se produisent d'une façon positive comme moi), manquerait le champ nécessairement subjectif de la vérité. La vraie essence de l'homme se présente dans son visage où il est infiniment autre qu'une violence à la mienne pareille, à la mienne opposée et hostile et déjà aux prises avec la mienne dans un monde historique où nous participons au même système. Il arrête et paralyse ma violence par son appel qui ne fait pas violence et qui vient de haut. La vérité de l'être n'est pas l'*image* de l'être, l'*idée* de sa nature, mais l'être situé dans un champ subjectif qui *déforme* la vision, mais permet précisément ainsi à l'extériorité de se dire, tout entière commandement et autorité : tout entière supériorité. Cette courbure de l'espace intersubjectif infléchit la distance en élévation, ne fausse pas l'être, mais rend seulement possible sa vérité.

On ne peut « escompter » cette réfraction « opérée » par le champ subjectif, pour la « corriger ». Elle constitue la façon même dont s'effectue l'extériorité de l'être dans sa vérité. L'impossibilité de la « réflexion totale » ne tient pas à un défaut de la subjectivité. La nature soi-disant « objective » des étant's qui apparaîtrait en dehors de cette « courbure de l'espace » le phénomène indiquerait, tout au contraire, la perte de la vérité métaphysique de la vérité supérieure au sens littéral du terme. Il faut distinguer

cette « courbure » de l'espace intersubjectif où s'effectue l'extériorité comme supériorité (nous ne disons pas « où elle apparaît »), de l'arbitraire des « points de vue » pris sur les objets qui apparaissent. Mais celui-ci, source des erreurs et des opinions, issu de la violence opposée à l'extériorité, paie le prix de celle-là.

La « courbure de l'espace » exprime la relation entre êtres humains. Qu'Autrui se place plus haut que Moi signifierait une erreur pure et simple, si l'accueil que je lui fais consistait à « percevoir » une nature. La sociologie, la psychologie, la physiologie sont ainsi sourdes à l'extériorité. L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé ou saint visage. Son extériorité c'est-à-dire son appel à moi, est sa vérité. Ma réponse ne s'ajoute pas à un « noyau » de son objectivité comme un accident, mais *produit* seulement sa vérité (que son « point de vue » sur moi, ne saurait abolir). Ce surplus de la vérité sur l'être et sur son idée que nous suggérons par la métaphore de « courbure de l'espace intersubjectif », signifie, l'intention divine de toute vérité. Cette « courbure de l'espace » est, peut-être, la présence même de Dieu.

Le face à face relation dernière et irréductible qu'aucun concept ne saurait embrasser sans que le penseur qui pense ce concept se trouve aussitôt en face d'un nouvel interlocuteur rend possible le pluralisme de la société.

3. *Le fini et l'infini*

L'extériorité, comme essence de l'être, signifie la résistance de la multiplicité sociale à la logique qui totalise le multiple. Pour cette logique, la multiplicité est une déchéance de l'Un ou de l'Infini, une diminution dans l'être que chacun des êtres multiples aurait à surmonter pour revenir du multiple à l'Un, du fini à l'Infini. La métaphysique, le rapport avec l'extériorité c'est-à-dire avec la supériorité indique, par contre, que le rapport entre le fini et l'infini, ne consiste pas, pour le fini, à s'absorber dans ce qui lui fait face, mais à demeurer dans son être

propre, à s'y tenir, à agir ici-bas. Le bonheur austère de la bonté invertirait son sens et se pervertirait s'il nous confondait avec Dieu. Comprendre l'être comme extériorité rompre avec l'exister panoramique de l'être et avec la totalité où elle se produit permet de comprendre le sens du *fini*, sans que sa limitation, au sein de l'infini, exige une incompréhensible déchéance de l'infini; sans que la finitude consiste en une nostalgie de l'infini, en un mal du retour. Poser l'être comme extériorité, c'est apercevoir l'infini comme le Désir de l'infini, et par là, comprendre que la production de l'infini appelle la séparation, la production de l'arbitraire absolu du moi ou de l'origine.

Les traits de la limitation et de la finitude que prend la séparation, ne consacrent pas un simple « moins », intelligible à partir de l'« infiniment plus » et de la plénitude sans défaillance de l'infini; ils assurent le débordement même de l'infini ou, pour le dire concrètement, de tout le surplus par rapport à l'être de tout le Bien qui se produit dans la relation sociale. A partir de ce Bien, le négatif du fini doit être compris. La relation sociale engendre ce surplus du Bien sur l'être, de la multiplicité sur l'Un. Elle ne consiste pas à reconstituer, comme dans le mythe du Banquet, le tout de l'être parfait dont parle Aristophane : ni en se replongeant dans le tout et, en abdiquant dans l'intemporel, ni en conquérant le tout par l'histoire. L'aventure qu'ouvre la séparation est absolument nouvelle par rapport à la béatitude de l'Un et à sa fameuse liberté qui consiste à nier ou à absorber l'Autre pour ne rien rencontrer. Un Bien par-delà l'Être et par-delà la béatitude de l'Un voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l'Un. L'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille.

4. *La création*

La théologie traite imprudemment en termes d'ontologie l'idée du rapport entre Dieu et la créature. Elle suppose le

privilège logique de la totalité, adéquate à l'être. Aussi se heurte-t-elle à la difficulté de comprendre qu'un être infini côtoie ou tolère quelque chose en dehors de lui ou qu'un être libre plonge ses racines dans l'infini d'un Dieu. Or, la transcendance refuse précisément la totalité, ne se prête pas à une vue qui l'engloberait du dehors. Toute « compréhension » de la transcendance laisse en effet le transcendant dehors et se joue elle-même devant sa face. La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. Nous rencontrons ainsi, à notre façon, l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'Être. Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique. Ce qui embarrasse la théologie traditionnelle qui traite de la création en termes d'ontologie Dieu sortant de son éternité pour créer s'impose comme une première vérité à une philosophie qui part de la transcendance : rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps. Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu. Cette signification précède mon initiative de *Sinngebung*.

A l'idée de totalité où la philosophie ontologique réunit ou comprend véritablement le multiple, il s'agit de substituer l'idée d'une séparation résistante à la synthèse. Affirmer l'origine à partir de rien par la création, c'est contester la communauté préalable de toutes choses au sein de l'éternité, d'où la pensée philosophique, guidée par l'ontologie, fait surgir les êtres comme d'une matrice commune. Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant. On peut parler de créature pour caractériser les étant's situés dans la transcendance qui ne se referme pas en totalité. Dans le

face à face, le moi n'a ni la position privilégiée du sujet, ni la position de la chose définie par sa place dans le système; il est apologie, discours pro domo, mais discours de justification devant Autrui; celui-ci est le premier intelligible, puisque capable de justifier ma liberté au lieu d'en attendre une *Sinngebung* ou un sens. Dans la conjoncture de la création, le moi est pour soi sans être *causa sui*. La volonté du moi s'affirme infinie (c'est-à-dire libre) et limitée, en tant que subordonnée. Elle ne tient pas ses limites du voisinage de l'autre qui, transcendant, ne la *définit* pas. Les moi's ne forment pas de totalité. Il n'existe pas de plan privilégié où ces moi's pourraient se saisir dans leur principe. Anarchie essentielle à la multiplicité. Elle existe de telle manière que, faute de plan commun à la totalité qu'on s'obstine à rechercher pour lui rapporter la multiplicité, on ne saura jamais quelle volonté, dans le jeu libre des volontés, tire les ficelles du jeu; on ne saura pas qui se joue de qui. Mais un principe perce tout ce vertige et tout ce tremblement, quand le visage se présente et réclame justice.

5. *Extériorité et langage*

Nous étions partis de la résistance des êtres à la totalisation d'une multiplicité sans total qu'ils constituent, de l'impossibilité de leur conciliation dans le Même.

Cette impossibilité de conciliation entre êtres cette hétérogénéité radicale indique en réalité une façon de se produire et une ontologie qui n'équivaut pas à l'existence panoramique et à son dévoilement. Ceux-ci, pour le sens commun, mais aussi pour la philosophie, de Platon à Heidegger, équivalent à la production même de l'être, puisque la vérité ou le dévoilement est à la fois l'œuvre ou la vertu essentielle de l'être le *Sein* du *Seiendes* et de tout comportement humain qu'elle dirigerait en fin de compte. La thèse heideggerienne, d'après laquelle toute attitude humaine consiste à « mettre en lumière » (la technique moderne elle-même ne serait qu'une façon d'extraire les

choses ou de les produire au sens de « mettre en plein jour »), repose sur ce primat du panoramique. L'éclatement de la totalité, la dénonciation de la structure panoramique de l'être concerne l'exister même de l'être et non pas la collocation ou la configuration des étant's réfractaires au système. Corrélativement, l'analyse qui tend à montrer l'intentionnalité comme visée du visible, de l'*idée*, exprime cette domination du panoramique comme vertu ultime de l'être, comme l'être de l'étant. On maintient cette vertu, malgré tous les assouplissements qu'on fait subir à la notion de contemplation, dans l'analyse moderne de l'affectivité, de la pratique et de l'existence. L'une des thèses principales soutenues dans cet ouvrage consiste à refuser à l'intentionnalité la structure de noèse-noème à titre de structure primordiale, (ce qui n'équivaut pas à interpréter l'intentionnalité comme une relation logique ou comme causalité).

L'extériorité de l'être ne signifie pas, en effet, que la multiplicité soit sans rapport. Seulement le rapport qui relie cette multiplicité ne comble pas l'abîme de la séparation, il la confirme. Dans ce rapport nous avons reconnu le langage qui ne se produit que dans le face à face; et dans le langage, nous avons reconnu l'enseignement. L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité. En affirmant une telle production de la vérité, on modifie le sens originel de la vérité et la structure noèse-noème, comme sens de l'intentionnalité.

En effet l'être qui me parle et à qui je répons ou que j'interroge, ne s'offre pas à moi, ne se *donne* pas de manière à ce que je puisse assumer cette manifestation, la mettre à la mesure de mon intériorité et la recevoir comme venue de moi-même. La vision, elle, opère de cette manière totalement impossible dans le discours. La vision est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité : l'extériorité s'y résorbe dans l'âme qui contemple et, comme *idée adéquate*, se révèle a priori, résultant d'une *Sinngebung*. L'extériorité du discours ne se

convertit pas en intériorité. L'interlocuteur ne peut trouver et en aucune façon place dans une intimité. Il est à jamais dehors. Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas, « Rapport sans rapport » que personne ne peut englober ni thématiser. Ou plus exactement, celui qui le penserait, qui totaliserait, marquerait par cette « réflexion » une nouvelle scission dans l'être, puisque il dirait encore ce total à quelqu'un. Le rapport entre les « tronçons » de l'être séparé est un face à face, relation irréductible et dernière. Un interlocuteur resurgit derrière celui que la pensée vient de saisir, comme la certitude du cogito, derrière toute négation de la certitude. La description du face à face que nous avons tentée ici, se dit à l'Autre, au lecteur qui réapparaît derrière mon discours et ma sagesse. La philosophie n'est jamais une sagesse parce que l'interlocuteur qu'elle vient d'embrasser lui a déjà échappé. Autrui auquel le « tout » se dit, maître ou élève, la philosophie, dans un sens essentiellement liturgique, l'invoque. Par là, précisément, le face à face du discours ne rattache pas un sujet à un objet, diffère de la thématisation, essentiellement adéquate, car aucun concept ne se saisit de l'extériorité.

L'objet thématisé reste en soi, mais il appartient à son essence d'être su par moi et le surplus de l'en soi sur mon savoir, s'absorbe progressivement par le savoir. La différence entre le savoir qui porte sur l'objet et le savoir qui porte sur l'en soi ou la solidité de l'objet, s'amenuise au cours d'un développement de la pensée qui, d'après Hegel, serait l'histoire elle-même. L'objectivité s'absorbe dans le savoir absolu et, par là, l'être du penseur, l'humanité de l'homme, s'ajuste à la perpétuité du solide en soi, au sein d'une totalité où l'humanité de l'homme et l'extériorité de l'objet, à la fois, se conservent et s'absorbent. La transcendance de l'extériorité ne témoignerait-elle que d'une pensée inachevée et serait-elle surmontée dans la totalité? L'extériorité aurait-elle à s'invertir en intériorité? Est-elle mauvaise?

Nous avons abordé l'extériorité de l'être, non pas

comme une forme que l'être revêtirait éventuellement ou provisoirement dans la dispersion ou dans sa déchéance, mais comme son exister même extériorité inépuisable, infinie. Une telle extériorité s'ouvre en Autrui, elle éloigne la thématization. Mais elle se refuse à la thématization parce que, positivement, elle se produit dans un être qui s'exprime. Contrairement à la manifestation plastique ou dévoilement qui manifeste quelque chose *en tant que* quelque chose et où le dévoilé renonce à son originalité, à son existence d'inédit dans l'expression, la manifestation et le manifesté coïncident, le manifesté assiste à sa propre manifestation et, par conséquent, reste extérieur à toute image qu'on en retiendrait, se présente au sens où nous disons de quelqu'un qu'il se présente en déclinant son nom qui permettra de l'évoquer, bien qu'il demeure toujours la source de sa présence. Présentation qui consiste à dire « moi, c'est moi » et rien d'autre à quoi on serait tenté de m'assimiler. Nous avons appelé cette présentation de l'être extérieur ne se trouvant dans notre monde aucune référence visage. Et nous avons décrit la relation avec le visage qui se présente dans la parole, comme désir bonté et justice.

La parole se refuse à la vision, parce que le parlant ne délivre pas de soi que des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur à toute image qu'il laisserait. Dans le langage, l'extériorité s'exerce, se déploie, s'é-vertue. Qui parle, assiste à sa manifestation, inadéquat au sens que l'auditeur voudrait en retenir à titre de résultat acquis et, en dehors de la relation même du discours, comme si cette présence par la parole se réduisait à la *Sinngebung* de celui qui écoute. Le langage est le dépassement incessant de la *Sinngebung* par la signification. Cette présence qui dépasse en format la mesure du moi, ne se résorbe pas dans ma vision. Le débordement de l'extériorité inadéquate à la vision qui la mesure encore, constitue précisément la dimension de la hauteur ou la divinité de l'extériorité. La divinité garde les distances. Le Discours est discours avec Dieu et non pas avec les égaux,

selon la distinction établie par Platon dans le Phèdre. La métaphysique est l'essence de ce langage avec Dieu, elle-même au-dessus de l'être.

6. *Expression et image*

La présence d'Autrui ou expression, source de toute signification, ne se contemple pas comme une essence intelligible, mais s'entend comme langage et, par là, s'évertue extérieurement. L'expression ou le visage, déborde les images toujours immanentes à ma pensée comme si elles venaient de moi. Ce débordement, irréductible à une image de débordement, se produit à la mesure ou à la démesure du Désir et de la bonté comme la dissymétrie morale du moi et de l'autre. La distance de cette extériorité s'étend aussitôt vers la hauteur. L'œil ne peut la concevoir que grâce à la position, laquelle, disposition de haut en bas, constitue le fait élémentaire de la moralité. Parce que présence de l'extériorité, le visage ne devient jamais image ou intuition. Toute intuition dépend d'une signification irréductible à l'intuition. Elle vient de plus loin que l'intuition et est seule à venir de loin. La signification, irréductible aux intuitions, se mesure par le Désir, la moralité et la bonté infinie exigence à l'égard de soi ou Désir de l'Autre ou relation avec l'infini.

La présence du visage ou l'expression, ne se range pas parmi d'autres manifestations sensées. Les œuvres de l'homme ont toutes un sens, mais l'être humain s'en absente aussitôt et se devine à partir d'elles, se donne, lui aussi, dans l'articulation du « en tant que ». Entre le travail qui aboutit à des œuvres ayant un sens pour les autres hommes et que les autres peuvent acquérir déjà marchandise reflétée dans l'argent et le langage où j'assiste à ma manifestation, irremplaçable et vigilant, l'abîme est profond. Mais cet abîme bée par l'énergie de la présence vigilante qui ne *quitte* pas l'expression. Elle n'est pas à l'expression ce que la volonté est à son œuvre dont elle se retire en la livrant à son sort et se trouve avoir

voulu « un tas de choses » qu'elle n'avait pas voulu. Car l'absurdité de ces œuvres ne tient pas à un défaut de la pensée qui les a formées; elle tient à l'anonymat où tombe aussitôt cette pensée, à la méconnaissance de l'ouvrier qui résulte de cet anonymat essentiel. Jankélévitch a raison de dire que le travail n'est pas une expression¹. En acquérant l'œuvre, je désacralise le prochain qui l'a produite. L'homme n'est vraiment à part, non-englobable, que dans l'expression où il peut « porter secours » à sa propre manifestation.

Dans la vie politique, sans contrepartie, l'humanité se comprend à partir de ses œuvres. Humanité d'hommes interchangeables, de relations réciproques. La substitution des hommes les uns aux autres, irrespect originel, rend possible l'exploitation elle-même. Dans l'histoire des Etats l'être humain apparaît comme l'ensemble de ses œuvres vivant, il est son propre héritage. La justice consiste à rendre à nouveau possible l'expression où, dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit à la parole. C'est peut-être là que s'ouvre la perspective d'une religion. Elle s'éloigne de la vie politique à laquelle la philosophie ne mène pas nécessairement.

7. Contre la philosophie du Neutre

Nous avons ainsi la conviction d'avoir rompu avec la philosophie du Neutre : avec l'être de l'étant heideggerien dont l'œuvre critique de Blanchot a tant contribué à faire ressortir la neutralité impersonnelle, avec la raison impersonnelle de Hegel qui ne montre à la conscience personnelle que ses ruses. Philosophie du Neutre dont les mouvements d'idées, si différents par leurs origines et par leurs influences, s'accordent pour annoncer la fin de la philosophie. Car ils exaltent l'obéissance qu'aucun visage ne commande. Le Désir ensorcelé dans le Neutre qui aux

1. « *L'Austérité et la vie morale* » p. 34.

présocratiques se serait révélé, ou le désir interprété comme besoin et ramené, par conséquent, à la violence essentielle de l'acte, congédie la philosophie et ne se complaît que dans l'art ou dans la politique. L'exaltation du Neutre peut se présenter comme l'antériorité du Nous par rapport à Moi, de la situation par rapport aux êtres en situation. L'insistance de ce livre sur la séparation de la jouissance était guidée par la nécessité de libérer le Moi de la situation où peu à peu les philosophes l'ont dissous d'une façon aussi totale que l'idéalisme hegelien où la raison engloutit le sujet. Le matérialisme n'est pas dans la découverte de la fonction primordiale de la sensibilité, mais dans la primauté du Neutre. Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. Elle pose la révélation de l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente de dieux et en compagnie des hommes et érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain. L'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne. Partir du visage comme d'une source où tout sens apparaît, du visage dans sa nudité absolue, dans sa misère de tête qui ne trouve pas de lieu où reposer, c'est affirmer que l'être se joue dans le rapport entre hommes, que le Désir plutôt que le besoin commande des actes. Désir aspiration qui ne procède pas d'un manque métaphysique désir d'une personne.

8. *La subjectivité*

L'être est extériorité et l'extériorité se produit dans sa vérité, dans un champ subjectif, pour l'être séparé. La séparation s'accomplit positivement comme intériorité d'un être se référant à soi et se tenant de soi. Jusqu'à l'athéisme! Référence à soi qui concrètement se constitue ou s'accomplit comme jouissance ou bonheur. Essentielle suffisance et qui tient en main jusqu'à son origine en

s'épanouissant en savoir dont la critique (reprise en main de sa propre condition) développe l'ultime essence.

A la pensée métaphysique où un fini a l'idée de l'infini où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l'autre nous avons réservé le terme d'intentionnalité, de conscience de... Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization. La conscience de soi n'est pas une réplique dialectique de la conscience métaphysique que j'ai de l'Autre. Et son rapport avec soi n'est pas davantage *représentation* de soi. Antérieurement à toute vision de soi, elle s'accomplit en *se* tenant; elle *s'implante en soi* comme corps et elle se tient dans son intériorité, dans sa maison. Elle accomplit ainsi la séparation positivement, sans se réduire à une négation de l'être dont elle sépare. Mais ainsi précisément elle peut l'accueillir. Le sujet est un hôte.

L'existence subjective reçoit de la séparation ses linéaments. *Identification* intérieure d'un être dont l'identité épuise l'essence, identification du Même, l'individuation ne vient pas frapper les termes d'une relation quelconque appelée séparation. La séparation est l'acte même de l'individuation, la possibilité, d'une façon générale, pour une entité qui se pose dans l'être, de s'y poser non pas en se définissant par ses références à un tout, par sa place dans un système, mais à partir de soi. Le fait de partir de soi équivaut à la séparation. Mais le fait de partir de soi et la séparation elle-même, ne peuvent se produire dans l'être qu'en ouvrant la dimension de l'intériorité.

9. *Le maintien de la subjectivité Réalité de la vie intérieure et réalité de l'Etat Le sens de la subjectivité*

La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité. Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un Etat, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique

laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace. Dans l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très-Haut auquel ma liberté se subordonne, mais cette subordination n'est pas une absence : elle s'évertue dans toute l'œuvre personnelle de mon initiative morale (sans laquelle la vérité du jugement ne peut se produire), dans l'attention à Autrui en tant qu'unicité et visage (que le visible du politique laisse invisible) et qui ne peut se produire que dans l'unicité d'un moi. La subjectivité se trouve ainsi réhabilitée dans l'œuvre de la vérité, non pas comme un égoïsme se refusant au système qui le blesse. Contre cette protestation égoïste de la subjectivité contre cette protestation à la première personne l'universalisme de la réalité hegelienne aura peut-être raison. Mais comment opposer avec la même superbe les principes universels c'est-à-dire visibles au visage de l'autre, sans reculer devant la cruauté de cette justice impersonnelle ! Et comment dès lors ne pas introduire la subjectivité du moi en tant que seule source possible de bonté ?

La métaphysique nous ramène donc à l'accomplissement du moi en tant qu'unicité par rapport auquel l'œuvre de l'Etat doit se situer et se modeler.

L'irremplaçable unicité du moi qui se maintient contre l'Etat s'accomplit par la fécondité. Ce n'est pas à des événements purement subjectifs, se perdant dans les sables de l'intériorité dont se moque la réalité raisonnable, que nous en appelons en insistant sur l'irréductibilité du personnel à l'universalité de l'Etat, mais à une dimension et à une perspective de transcendance aussi réelle que la dimension et la perspective de la politique et plus vraie qu'elle, parce qu'en elle, l'apologie de l'ipséité ne disparaît pas. L'intériorité ouverte par la séparation, n'est pas l'ineffable du clandestin et du souterrain mais le temps infini de la fécondité. Celle-ci permet d'assumer l'actuel comme le vestibule d'un avenir. Elle fait déboucher sur l'être le

souterrain où semblait se réfugier une vie dite intérieure et seulement subjective.

La subjectivité présente au jugement de la vérité, ne se réduit donc pas simplement à une protestation impuissante, clandestine, imprévisible et invisible au-dehors, contre la totalité et la totalisation objective. Et cependant son entrée dans l'être ne s'opère pas comme une intégration dans une totalité que la séparation avait rompue. La fécondité et les perspectives qu'elle ouvre, attestent le caractère ontologique de la séparation. Mais la fécondité ne ressoude pas, en une histoire subjective, les fragments d'une totalité brisée. La fécondité ouvre un temps infini et discontinu. Elle libère le sujet de sa facticité en le plaçant au-delà du possible que suppose et ne dépasse pas la facticité; elle enlève au sujet la dernière trace de la fatalité, en lui permettant d'être un autre. Dans l'éros se conservent les exigences fondamentales de la subjectivité mais dans cette altérité, l'ipséité est gracieuse, allégée des lourdeurs égoïstes.

10. Au-delà de l'être

La thématization n'épuise pas le sens du rapport avec l'extériorité. La thématization ou l'objectivation ne se décrit pas seulement comme une contemplation impassible, mais comme relation avec le solide, avec la chose, terme de l'analogie de l'être depuis Aristote. Le solide ne se ramène pas aux structures imposées par l'impassibilité du regard qui le contemple, mais par sa relation avec le temps qu'il traverse. L'être de l'objet est perduration, remplissage du temps vide et sans consolation contre la mort comme fin. Si l'extériorité ne consiste pas à se présenter comme thème, mais à se laisser désirer, l'existence de l'être séparé qui désire l'extériorité, ne consiste plus à se soucier d'être. Exister a un sens dans une autre dimension que la perduration de la totalité. Il peut aller au-delà de l'être. Contrairement à la tradition spinoziste, ce dépassement de la mort ne se produit pas dans l'universalité de la pensée,

mais dans la relation pluraliste, dans la bonté de l'être pour autrui, dans la justice. Le dépassement de l'être à partir de l'être la relation avec l'extériorité ne se mesure pas par la durée. La durée elle-même devient visible dans la relation avec Autrui où l'être se dépasse.

11. La liberté investie

La présence de l'extériorité dans le langage qui commence par la présence du visage, ne se produit pas comme affirmation dont le sens formel resterait sans développement. La relation avec le visage se produit comme bonté. L'extériorité de l'être c'est la moralité elle-même. La liberté, événement de séparation dans l'arbitraire, qui constitue le moi, maintient en même temps la relation avec l'extériorité qui résiste moralement à toute appropriation et à toute totalisation dans l'être. Si la liberté se posait en dehors de cette relation, tout rapport, au sein de la multiplicité, n'opérerait que la *saisie* d'un être par un autre ou leur participation commune à la raison où aucun être ne regarde le visage de l'autre, mais où tous les êtres se nient. La connaissance ou la violence apparaîtrait au sein de la multiplicité comme événements qui réalisent l'être. La connaissance commune marche vers l'unité, soit vers l'apparition, au sein d'une multiplicité d'êtres, d'un système raisonnable où ces êtres ne seraient que des objets et dans lesquels ils trouveraient leur être. Soit vers la conquête brutale des êtres, en dehors de tout système, par la violence. Que ce soit dans la pensée scientifique ou dans l'objet de la science, que ce soit enfin dans l'histoire comprise comme manifestation de la raison et où la violence se révèle elle-même comme raison la philosophie se présente comme réalisation de l'être, c'est-à-dire comme sa libération par la suppression de la multiplicité. La connaissance serait la suppression de l'Autre par la saisie, par la prise ou par la vision qui saisit avant la saisie. Dans cet ouvrage, la métaphysique a un sens tout à fait différent. Si son mouvement mène vers le transcendant comme

tel, la transcendance ne signifie pas appropriation de *ce qui est*, mais son respect. La vérité comme respect de l'être – voilà le sens de la vérité métaphysique.

Si contrairement à la tradition du primat de la liberté, comme mesure de l'être, nous contestons à la vision sa primauté dans l'être et si nous contestons la prétention de l'emprise humaine d'accéder au rang de logos nous ne quittons ni le rationalisme, ni l'idéal de la liberté. On n'est pas irrationaliste ou mystique, ou pragmatiste pour mettre en doute l'identification du pouvoir, et du logos. On n'est pas contre la liberté, si on lui cherche une justification. La raison et la liberté nous apparaissent comme fondées dans des structures d'être antérieures et dont le mouvement métaphysique ou respect, ou justice identique à la vérité dessine les articulations premières. Il s'agit d'inverser les termes de la conception qui fait reposer la vérité sur la liberté. Ce qu'il y a de justification dans la vérité, ne repose pas sur la liberté posée comme indépendance à l'égard de toute extériorité. Il en serait certes ainsi si la liberté justifiée devait simplement exprimer les nécessités que l'ordre rationnel impose au sujet. Mais la vraie extériorité est métaphysique elle ne pèse pas sur l'être séparé et le commande comme libre. Le présent ouvrage a cherché à décrire l'extériorité métaphysique. L'une des conséquences qui découle de sa notion même, consiste à poser la liberté comme requérant justification. Le fondement de la vérité sur la liberté, supposait une liberté justifiée par elle-même. Il n'y aurait eu pour la liberté de plus grand scandale que de se découvrir finie. Ne pas avoir choisi sa liberté voilà la suprême absurdité et le suprême tragique de l'existence, voilà l'irrationnel. La *Geworfenheit* heideggerienne marque une liberté finie et, par là, l'irrationnel. La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté. C'est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être, l'incompatibilité de l'être avec ce qui demeure véritablement extérieur. Mais c'est là que nous apparaît plutôt le problème de la justification de la liberté : la

présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi? Et réduite à soi, comme usurpation? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier. Réduite à elle-même, elle s'accomplit, non pas dans la souveraineté, mais dans l'arbitraire. L'être qu'elle doit exprimer dans sa plénitude, apparaît précisément à travers elle et non pas à cause de sa limitation comme n'ayant pas sa raison en lui-même. La liberté ne se justifie pas par la liberté. Rendre raison de l'être ou être en vérité, ce n'est pas comprendre ni se saisir de..., mais au contraire rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice.

Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la « force qui va », cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre. Le « Tu ne commettras pas de meurtre » qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement. Dès lors l'adhésion libre à la vérité, activité de connaissance, la volonté libre qui d'après Descartes, au sein de la certitude, adhère à une idée claire, se cherche une raison qui ne coïncide pas avec le rayonnement de cette idée claire et distincte elle-même. Une idée claire qui s'impose par sa clarté, en appelle à une œuvre strictement personnelle d'une liberté, d'une liberté seule qui ne se met pas en question, mais qui peut, tout au plus subir un échec. Dans la morale seule, elle se met en question. La morale préside ainsi à l'œuvre de la vérité.

Dira-t-on que la mise en question radicale de la certitude se ramène à la recherche d'une autre certitude : la justification de la liberté se référerait à la liberté. Certes. Dans la mesure où la justification ne peut pas aboutir à la non-certitude. Mais en réalité, la justification morale de la liberté n'est ni certitude, ni incertitude. Elle n'a pas le statut d'un résultat mais s'accomplit comme mouvement et vie, elle consiste à adresser à sa liberté une exigence infinie,

à avoir pour sa liberté une non-indulgence radicale. La liberté ne se justifie pas dans la conscience de la certitude, mais dans une exigence infinie à l'égard de soi, dans le dépassement de toute bonne conscience. Mais cette exigence infinie à l'égard de soi précisément parce qu'elle met en question la liberté, me place et me tient dans une situation où je ne suis pas seul, où je suis jugé. Socialité première : le rapport personnel est dans la rigueur de la justice qui me juge et non pas dans l'amour qui m'excuse. Ce jugement ne me vient pas en effet d'un Neutre. Devant le Neutre je suis spontanément libre. Dans l'exigence infinie à l'égard de soi se produit la dualité du face à face. On ne prouve pas Dieu ainsi puisqu'il s'agit d'une situation qui précède la preuve et qui est la métaphysique elle-même. L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première.

12. L'être comme bonté le Moi le pluralisme la Paix

Nous avons posé la métaphysique comme Désir. Nous avons décrit le Désir comme la « mesure » de l'Infini qu'aucun terme, aucune satisfaction n'arrête (Désir opposé au Besoin). La discontinuité des générations c'est-à-dire la mort et la fécondité fait sortir le Désir de la prison de sa propre subjectivité et arrête la monotonie de son identité. Poser la métaphysique comme Désir, c'est interpréter la production de l'être désir engendrant le Désir comme bonté et comme au-delà du bonheur; c'est interpréter la production de l'être, comme être pour autrui.

Mais « être pour autrui », n'est pas la négation du Moi, s'abîmant dans l'universel. La loi universelle se réfère elle-même à une position de face à face laquelle se refuse à toute « prise de vue » extérieure. Dire que l'universalité se réfère à la position de face à face, c'est contester (contre toute une tradition de la philosophie) que l'être se produit

comme un panorama, comme une coexistence dont le face à face serait une modalité. Tout cet ouvrage s'oppose à cette conception. Le face à face n'est pas une modalité de la coexistence, ni même de la connaissance (elle-même panoramique) qu'un terme peut avoir de l'autre, mais la production originelle de l'être vers laquelle remontent toutes les collocations possibles des termes. La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage. La bonté ne rayonne pas sur l'anonymat d'une collectivité s'offrant panoramiquement pour s'y absorber. Elle concerne un être qui se révèle dans un visage, mais ainsi, elle n'a pas l'éternité sans commencement. Elle a un principe, une origine, sort d'un moi; est subjective. Elle ne se règle pas sur les principes inscrits dans la nature d'un être particulier qui la manifeste (car ainsi encore elle procéderait de l'universalité et ne répondrait pas au visage), ni dans les codes de l'Etat. Elle consiste à aller là où aucune pensée éclairante c'est-à-dire panoramique ne précède, à aller sans savoir où. Aventure absolue, dans une imprudence primordiale, la bonté est la transcendance même. La transcendance est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage.

Le moi se conserve donc dans la bonté sans que sa résistance au système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut, de Kierkegaard. Poser l'être comme Désir, c'est à la fois, repousser l'ontologie de la subjectivité isolée et l'ontologie de la raison impersonnelle se réalisant dans l'histoire.

Poser l'être comme Désir et comme bonté, ce n'est pas isoler au préalable un moi qui tendrait ensuite vers un au-delà. C'est affirmer que se saisir de l'intérieur – se produire comme moi c'est se saisir par le même geste qui se tourne déjà vers l'extérieur pour extra-verser et manifester pour répondre de ce qu'il saisit pour exprimer; que la prise de conscience est déjà langage; que l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité. L'Autre n'est pas la négation du

Même comme le voudrait Hegel. Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non allergique du Même avec l'Autre.

La transcendance ou la bonté se produit comme pluralisme. Le pluralisme de l'être ne se produit pas comme une multiplicité d'une constellation étalée devant un regard possible, car ainsi déjà, elle se totaliserait, se ressouderait en entité. Le pluralisme s'accomplit dans la bonté allant de moi à l'autre où l'autre, comme absolument autre, peut seulement se produire sans qu'une prétendue vue latérale sur ce mouvement ait un quelconque droit d'en saisir une vérité supérieure à celle qui se produit dans la bonté même. On n'entre pas dans cette société pluraliste sans toujours, par la parole (dans laquelle la bonté se produit) rester en dehors; mais on n'en sort pas pour *se voir* seulement dedans. L'unité de la pluralité c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité. La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité, c'est-à-dire d'un temps infini qui, à travers la fécondité, est son temps. Devant le jugement où s'énonce la vérité, il restera moi personnel et ce jugement viendra d'en dehors de lui, sans venir d'une raison impersonnelle qui ruse avec les personnes et se prononce en leur absence.

La situation où le moi se pose ainsi devant la vérité en plaçant sa moralité subjective dans le temps infini de sa fécondité situation où se trouvent réunis l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité se concrétise dans la merveille de la famille. Elle ne résulte pas seulement d'un aménagement raisonnable de l'animalité, elle ne marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'Etat. Elle s'identifie en dehors de l'Etat, même si l'Etat

lui réserve un cadre. Source du temps humain, elle permet à la subjectivité de se placer sous un jugement tout en conservant la parole. Structure métaphysiquement inéluctable que l'Etat ne saurait mettre en congé avec Platon ni faire exister, comme Hegel, en vue de sa propre disparition. La structure biologique de la fécondité ne se borne pas au fait biologique. Dans le fait biologique de la fécondité, se dessinent les linéaments de la fécondité en général, comme relation d'homme à homme et du Moi avec soi, ne ressemblant pas aux structures constitutives de l'Etat, linéaments d'une réalité qui ne se subordonne pas à l'Etat comme un moyen, qui n'en représente pas davantage un modèle réduit.

Aux antipodes du sujet vivant dans le temps infini de la fécondité, se situe l'être isolé et héroïque que produit l'Etat par ses viriles vertus. Il aborde la mort par pur courage et quelle que soit la cause pour laquelle il meurt. Il assume le temps fini, la mort-fin ou la mort-transition qui n'arrête pas la continuation d'un être sans discontinuité. L'existence héroïque, l'âme isolée peut faire son salut en cherchant pour elle-même une vie éternelle comme si sa subjectivité pouvait ne pas se retourner contre elle en retournant à soi dans un temps continu, comme si, dans ce temps continu, l'identité elle-même ne s'affirmait pas comme une obsession, comme si dans l'identité qui demeure au sein des plus extravagants avatars, ne triomphait pas « l'ennui, fruit de la morne incuriosité qui prend les proportions de l'immortalité ».

Table

PRÉFACE À L'ÉDITION ALLEMANDE	I
<i>Préface</i>	5

LE MÊME ET L'AUTRE

<i>Métaphysique et transcendance</i>	21
1. Désir de l'invisible	21
2. Rupture de la totalité	24
3. La transcendance n'est pas la négativité	30
4. La métaphysique précède l'ontologie	32
5. La transcendance comme idée de l'infini	39
<i>Séparation et Discours</i>	45
1. L'athéisme ou la volonté	45
2. La vérité	54
3. Le discours	59
4. Rhétorique et injustice	66
5. Discours et éthique	69
6. Le métaphysique et l'humain	75
7. Le face à face, relation irréductible	78

<i>Vérité et justice</i>	80
1. La liberté mise en question	80
2. L'investiture de la liberté ou la critique . . .	83
3. La vérité suppose la justice	90
 <i>Séparation et absolu</i>	 104

INTÉRIORITÉ ET ÉCONOMIE

<i>La séparation comme vie</i>	111
1. Intentionnalité et relation sociale	111
2. Vivre de... (jouissance). La notion d'accomplissement	112
3. Jouissance et indépendance	117
4. Le besoin et la corporéité	119
5. Affectivité comme ipséité du moi	122
6. Le moi de la jouissance n'est ni biologique ni sociologique	124
 <i>Jouissance et représentation</i>	 127
1. Représentation et constitution	127
2. Jouissance et nourriture	133
3. L'élément et les choses; les ustensiles	137
4. La sensibilité	142
5. Le format mythique et l'élément	149
 <i>Moi et Dépendance</i>	 152
1. La joie et ses lendemains	152
2. L'amour de la vie	154
3. Jouissance et séparation	156

<i>La demeure</i>	162
1. L'habitation	162
2. L'habitation et le féminin	164
3. La maison et la possession	167
4. Possession et travail	169
5. Le travail et le corps, la conscience	175
6. La liberté de la représentation et la donation	182

<i>Le monde des phénomènes et l'expression</i>	190
1. La séparation est une économie	190
2. Œuvre et expression	192
3. Phénomène et être	196

LE VISAGE ET L'EXTÉRIORITÉ

<i>Visage et sensibilité</i>	203
<i>Visage et éthique</i>	211
1. Visage et infini	211
2. Visage et éthique	215
3. Visage et raison	220
4. Le discours instaure la signification	224
5. Langage et objectivité	229
6. Autrui et les autres	233
7. L'asymétrie de l'interpersonnel	236
8. Volonté et raison	238
<i>La relation éthique et le temps</i>	242
1. Le pluralisme et la subjectivité	242
2. Le commerce, la relation historique et le visage	250
3. La volonté et la mort	258
4. La volonté et le temps : la patience	263
5. La vérité du vouloir	268

AU-DELÀ DU VISAGE

<i>L'ambiguïté de l'Amour</i>	284
<i>Phénoménologie de l'Eros</i>	286
<i>La fécondité</i>	299
<i>La subjectivité dans l'Eros</i>	302
<i>La transcendance et la fécondité</i>	306
<i>Filialité et fraternité</i>	310
<i>L'infini du temps</i>	313

CONCLUSIONS

1. Du pareil au Même	321
2. L'être est extériorité	322
3. Le fini et l'infini	324
4. La création	325
5. Extériorité et langage	327
6. Expression et image	331
7. Contre la philosophie du Neutre	332
8. La subjectivité	333
9. Le maintien de la subjectivité. Réalité de la vie intérieure et réalité de l'Etat le sens de la subjectivité	334
10. Au-delà de l'Etre	336
11. La liberté investie	337
12. L'être comme bonté le Moi le pluralisme La Paix	340

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR BRODARD ET TAUPIN

La Flèche (Sarthe).

N° d'imprimeur : 4696D - Dépôt légal Édit. 325-01/2000

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 43, quai de Grenelle - 75015 Paris.

ISBN : 2 253 05351 1

◆ 42/4120/4