

NOUVELLES MÉDITATIONS
ET AUTRES TEXTES

Ahmet Soysal



Istanbul
2013

NOTE INTRODUCTIVE

Ce livre est composé de textes écrits entre 1993-2005. L'essentiel est constitué par les *Nouvelles Méditations*, rédigées en 1993 et 1994, qui, à elles seules, forment un livre à part entière. Ce texte est censé récapituler des recherches antérieures et s'ouvrir à de nouvelles recherches. Ces "méditations" (dont le titre renvoie un peu naïvement à Descartes et à Husserl), au nombre de six, devaient en comprendre d'autres, notamment sur la différence sexuelle et sur l'être. C'est ainsi que les deux textes suivants de ce recueil, portant sur ces questions, mais d'un style différent, doivent leur être naturellement joints. Un bref ajout tardif (*Retour sur la question de la différence sexuelle*), de 2005, fait suite au premier de ces textes. Enfin, un autre texte récapitulatif, celui-ci plus proprement axé sur la phénoménologie, *Questions phénoménologiques*, clôt le livre.

Ce livre, formant ainsi un tout plus ou moins uni, a été rédigé en français et est demeuré jusqu'à présent inédit. Pour diverses raisons, aucune tentative n'a été faite pour le publier chez un éditeur. Cette présentation informatique vaut de la sorte comme une première édition. Trois autres livres inédits seront bientôt édités de la même manière.

Je tiens à remercier Ayşe Orhun Gültekin qui a réalisé la mise en forme électronique de ce livre.

Ahmet Soysal
Istanbul, le 18 juillet 2013

NOUVELLES MÉDITATIONS

(1993 – 1994)

PREMIÈRE MÉDITATION: LE CORPS

En quoi se justifie de commencer par le corps?

Revenir sur le propre et l'impropre relativement au corps. (Puis sur l'organisme?)

Le corps en tant que le propre. Le sentiment du corps.

De notre *vue*, nous surplombons notre corps, en un sens le dominons. (S'arrêter sur le "voir son propre corps"). Ce qu'il y a, cependant, d'obscur dans le corps, d'insoupçonné... Il y a une obscurité irréductible du corps. Une fragilité, aussi (le corps est le vulnérable).

Dans la pudeur s'affirme ou se signale le propre du corps.

Dans la fatigue, la maladie, la douleur, le symptôme ou l'alerte... l'interne obscur est senti.

Il y a une neutralité relative du corps, semble-t-il (dont parlait Blanchot, je crois dans *Le pas au-delà*).

– N'y a-t-il cependant pas toujours, au contraire, trouble du corps, éveil, vigilance face au corps, l'attention au corps, mille incidents ou signes corporels, mille devenirs du corps?

Mon intimité avec mon propre corps. Ce corps, le mien, que je vois de haut – et dont je vois une partie, l'avant –, qui est presque toujours dans mon champ de vision (sans que la plupart du temps cette vue soit attentive), j'ai pouvoir sur lui – pouvoir de le mouvoir et de l'arrêter avant tout –, il est en ce sens dépendant de ma volonté. Or, ce corps "mien" est "interdit" à l'autre. Sauf dans l'intimité avec l'autre (désir, amour, amitié, fraternité...). Il se défend, comme de lui-même, d'être abordé, contacté (touché) par l'autre auquel ne le lie aucun rapport d'intimité. S'il y a toutefois, contre son gré, un tel contact, c'est de la part d'autrui un acte de violence qui appelle une riposte.

De nos jours surtout, notre “esprit” ne cesse d’être “atteint” (et ce sont des actes de violence) par des dispositifs communicationnels véhiculant images, slogans, informations... Or, l’atteinte à l’esprit, de loin, appelle moins la riposte que l’atteinte au corps. En ce sens, le corps est plus sacré, d’être considéré comme plus propre.

Je suis et ne suis pas mon corps qui est cependant “éminemment” mien, donc qui est mon propre. Réfléchir une nouvelle fois, sur la distinction âme-corps? Au moins la constater avec précision. Distinction à travers un nœud. Le corps est vu par la pensée. Le corps trouble la pensée. Le corps est senti par la pensée. Ou bien, si nous simplifions: corps-vision, corps-attention, corps-sensation. Ou encore, si l’on veut: l’auto-vision du corps, l’auto-attention du corps, l’auto-sensation du corps. Nous avons ainsi supprimé “par la pensée”. Or, toute vision, toute attention, toute sensation renvoient à la pensée. (On pourrait ajouter: corps-volonté et corps-interdiction.)

Il nous faut essayer de caractériser plus en détail le propre du corps, pour pouvoir passer à ce que nous désignâmes naguère comme le corps propre et de là à l’“improprement corps” (en tant que spécification du désir). Parallèlement, il nous faut revenir à ce qui fut dit sur l’organique et le sans organes.

(Rappelons-nous que la détermination du social – en tant que celle de la langue, celle de l’institutionnel et celle de la production – et la détermination du désir découlaient de ces distinctions premières relatives au corps.)

*

Parenthèse.

Quel pourrait être le plan de ces Exposés (ou Nouveaux Exposés) liés les uns aux autres comme autant de nouvelles “méditations” sur des thèmes regroupés dans le livre-ébauche de 1983?

(Nous ne nous aventurerons pas trop – mais pourrions-nous l’éviter? – dans les domaines de la psychanalyse et de la littérature.)

Traiter: 1. Du corps et de ce qui en “découlerait”... 2. De libres perspectives sur le temps et le lieu (ou l’espace) pour introduire à la notion de position ou de positionnalité (reprendre sans doute ici la note non retenue de l’écrit sur Levinas: *Diachronie et non-donation*, in *Alter* no 2, 1993; la note figure, manuscrite, dans le cahier – elle fut écrite pour une présentation de l’étude et porte sur le temps). 3. Du vœu (plus généralement: l’affectivité – l’amour, le chagrin, le rapport à la mort... – et, aussi, l’éthique). 4. (Peut-être comme suite à 2, une interrogation sur le privilège du présent, ou: “De la position et du présent”.) 5. De la question (le moi, le temps, autrui, Dieu – la place obscure de Dieu en chacun... – et, bien entendu, l’être...). (Reprendre peut-être des notes – dactylographiées – non retenues écrites pour le texte sur Levinas: “Le temps et la mort”, in *Alter* 2.) Reprendre le rapport de la question et de l’événement. 6. En quoi pourrait-il y avoir un champ du désir (inconscient ou “actuel” et “actif”) et un champ de la pensée? 7. De l’être et d’autrui (une conception de l’être qui n’exclurait pas l’autre est-elle possible: mise en question de Levinas contre Heidegger et réciproquement). 8. La parole philosophique (la lecture et l’interprétation de la philosophie; le commencement a-t-il à être pensé? qu’est-ce que la “juste direction d’une parole philosophique?”)...

*

Réfléchir sur l’idée que le corps d’autrui est aussi, pour moi, un corps propre – dans le sens de corps “interdit” ou “défendu”. Envisager l’idée d’une “justice du – ou des – corps”. Le corps d’autrui me “limiterait” – limiterait ma liberté d’action à son égard. (Nous ne parlons pas ici du rapport d’intimité avec autrui. Et encore...)

*

(Accès à l'improprement.)

Le corps propre qu'affecte le désir ou le plaisir. Perte de la "propreté" ou "propriété"? Dans l'expression "improprement corps", nous devons lire: "devenir-corps d'une manière impropre" ou "corps impropre" ("corps d'une manière impropre"); ou bien "être-corps d'une manière impropre". Dans le désir, s'agit-il d'un corps sans propre? Il faut s'entendre sur la signification de "propre". "Propre": le singulier, l'unique, le soi. En ce sens, le corps propre est le singulier, l'unique, le soi du corps. En quoi un tel "soi" du corps est-il "propriétaire", un "soi" en tant que "propriétaire de soi"? Le corps, pour soi, est-il une propriété? Est-ce que, dans mon corps, je me possède? "Mon corps est à moi" signifie-t-il que mon corps est ma propriété, que je suis le propriétaire de mon corps, que mon corps m'appartient en tant qu'une propriété, un "bien"?

Admettons que je suis le propriétaire de mon corps. S'il faut entendre par là que je me possède entièrement, alors, non, je ne suis pas le propriétaire de mon corps, car comme nous l'avons vu plus haut il y a une part d'obscurité dans mon corps, une part inconnue, insoupçonnée qui fait que je ne me possède pas entièrement, en tous les points de mon corps, en tant que je ne me vois pas, ne me saisis pas "entièrement", en profondeur. Je ne me possède pas dans un second sens qui est que mon pouvoir sur mon corps est limité, ne s'exerce qu'en partie et est inefficace ou ne signifie plus rien quand il s'agit d'états passifs comme la maladie, la blessure...

"Corps propre", si cela signifie "mon corps est à moi", ne veut donc pas dire "je me possède entièrement" ou que "je suis le propriétaire absolu de mon corps en tant que je suis doté d'une lumière totale et d'un pouvoir illimité sur lui".

La part d'obscurité dans le corps, pouvons-nous la désigner comme étant déjà une altérité sise dans le corps "propre"? Comme un "improprement" dans le "propre"?

Il y a aussi le sens "juridique", relatif à la justice des corps, du "mon corps est à moi". "À moi" ici voulant dire "interdit à l'autre non-intime ou étranger".

Le corps propre d'autrui en tant que corps qui m'est défendu, ce serait un "son corps est à lui", c'est-à-dire "son corps n'est pas à moi".

(Reprendre l'analyse de l'intersubjectivité à partir de celle de la signification du corps et celle de la justice des corps. Comme aussi, préalablement peut-être, reprendre l'analyse de la subjectivité même à partir du corps.)

(Ne pas oublier que nous intéresse surtout ici le "passage", dans le corps, du "propre" à l'"impropre". Une lumière, nous semble-t-il, sera jetée par là sur le besoin et le désir, ainsi que sur leur relation.)

*

Désir: corps sans propre? Qu'en est-il du propre du corps – en tant que son singulier, son unique, son soi – dans le désir? Y disparaît-il, s'y efface-t-il? Ou bien n'y subsiste-t-il pas d'une certaine façon?

Désir: relation entre corps, qui peut être "actuelle" ou "virtuelle". Dans une telle relation, il s'agit bien d'une sortie hors des limites de "mon" corps: deux corps se touchent de diverses manières (le baiser, la caresse...). Désir: avènement d'une intercorporité, d'une intersubjectivité corporelle. Le corps s'ouvre à du corps, découvre du corps. Rencontre entre points ou plans corporels qui sont objets d'investissement désirant: le sentiment du corps se concentre (simultanément ou successivement) en ces plans, et cela d'une double façon – passive en tant que "mon" corps est touché, active en tant que "mon" corps touche.

Qu'est-ce, au juste, que ce "sentiment du corps"? C'est le fait, permanent, pour le sujet, de sentir son corps, mais toujours à des niveaux d'"intensité" différents. Il est évident que l'intensité n'est pas la même selon qu'il s'agit de la fatigue, de la maladie, du rapport de

désir, du plaisir... Toujours différente, l'intensité, qualitativement ou quantitativement (mais il n'est pas question ici de la mesurer).

Dans le "sentiment du corps", ce que nous avons désigné comme le propre du corps semblerait contenu.

Regardons de plus près cependant le cas du rapport de désir pour déterminer si l'on peut y affirmer une telle inclusion du propre du corps.

Considérons le baiser, ou la caresse.

Embrassant, je sais que c'est moi qui embrasse, et je le sais d'un savoir immédiat ou immanent. Sortant hors de "mon" corps, je ne le perds cependant pas: touchant le corps d'autrui je garde "mon" corps, et étant touché par le corps d'autrui, je le garde également. Le sentiment du corps dans le désir est bien un sentiment de "mon" corps, au sens où le propre du corps y est inclus.

*

Le rapport de désir: rapport entre "une" partie de "mon" corps et "une" partie du corps d'autrui; en ce sens, rapport local, partiel. Le propre du corps, s'il est conservé dans le rapport de désir, il faut dire quelque chose comme: le propre *dans* (ou *à travers*) le partiel... Ainsi, pour répondre à la question que nous posions en haut, dans le désir il ne s'agirait pas d'un corps sans propre (contrairement à ce que nous avons pu affirmer avant). Or, nous maintenons la spécification du partiel. Le rapport de désir est un rapport entre parties de "mon" corps et du corps d'autrui. L'intensité, dans le désir, est partielle. (Certes, nous ne pouvons nier que l'intensité désirante est de fait toujours disséminée ou dispersée dans le corps, toujours déjà plurielle, répartie simultanément en plusieurs points du corps, donc multiples partielle, si l'on peut dire.) Rapport entre parties avec toujours conservation du propre...

Peut-on encore, d'après ce nouveau point de vue, parler de l'"improprement corps" en ce qui concerne le désir?

Nous avons vu quelles étaient les limites du "corps propre" en deçà même de toute considération relative au désir. Nous avons ainsi pu nous demander s'il n'y avait pas un "improprement" dans le "propre" même.

Nous venons d'indiquer – d'une manière certes trop brève – la conservation du propre dans le désir. Nous avons aussi souligné le partiel du désir. Or le partiel s'il est le non-total, n'est pas le non-propre. De même, la sortie, dans le désir, hors de "mon" corps, n'est pas, avons-nous affirmé, la perte du propre. Partiel et sortie, il ne faut pas les tenir, par abus de langage, pour de l'impropre.

(Reste à nous étendre un peu sur ce que nous avons désigné comme "le champ du désir", avant d'aborder l'examen de l'organique et du sans organes, puis de décider si l'on peut toujours parler d'un "passage" d'un corps plus propre à un corps moins propre – pour corriger l'opposition brutale du propre et de l'impropre) – et finalement de réfléchir sur le besoin et le désir ainsi que sur leur relation possible.)

(S'interroger sur l'idée que "le champ du désir" – dont nous devons postuler l'existence – serait constitué par l'"inscription" du partiel du désir – partiel vécu/fantasmé...– en "signes" – figuraux-linguistiques – qui "deviennent" – se transforment, se surimpriment, disparaissent, se surajoutent...– et sont "sources" d'actes, de comportements, d'attitudes désirants en tant qu'ils sont "activés" par des rencontres ou bien "d'eux-mêmes", de par leur propre efficacité.)

*

Questions préliminaires au traitement du problème de l'organisme:
– S'agissant du corps, qu'est-ce que l'un et le total? – Le propre, tel que nous venons de le désigner, est-il l'un et le total? – Quel rapport y a-t-il entre les notions d'unité et de totalité et la notion d'organisme (d'organisation, d'organique...)?

Le propre du corps est une donnée immanente à mon existence. Donation immanente a-thématique, ou fait premier (en quoi, demanderons-nous ailleurs, peut-on le mettre en rapport avec le fait premier du “sens intime” chez Maine de Biran?). La notion “le propre du corps” est déjà une thématization de ce fait premier, donc elle est déjà impropre... (Quelque chose, en moi ou de moi, qui est déjà là, qui est déjà donné, mais non thématiquement, non conceptuellement et que le mouvement réfléchissant de la pensée se redonne et a toujours à se redonner, n'est-ce pas là ce qui constitue l'objet de la philosophie?)

Qu'en est-il, relativement au corps, de l'un et du total?

L'unité, en tant que l'unité de mon corps, est-elle une donnée immanente? Et la totalité? “Le propre du corps”: j'“éprouve” mon corps comme singulier, unique, “à moi”. Ce “sentir mon corps comme unique” est un sens immanent. Immanent, ce sens est aussi d'emblée “éthique”: “mon corps est interdit à l'étranger”. (Le sens complet du corps serait: “mon corps comme unique *et* interdit”.) Le propre est l'unique, est l'unicité dans le sens de la singularité. Mais cette unicité est-elle unité, si l'on entend par unité un être-ensemble harmonieux, ordonné, articulé des différentes parties constitutives d'un tout? L'unicité est de l'ordre d'un “sentir” immanent. Est-ce le cas pour l'unité?

Il semble que non: l'unité n'est pas de l'ordre d'un “sentir”. La notion d'unité n'est pas la thématization d'un “déjà donné” en tant qu'un “senti”: il n'y a pas de “sentir” préalable de l'unité. La notion d'unité appliquée au corps est une construction descriptive selon un point de vue extérieur objectivant. (Ce que nous avançons ici implique donc que nous distinguons nettement unicité et unité, ce que d'aucuns pourraient trouver discutabile en affirmant que les deux notions ne sont que deux manières de dire la même chose, à savoir l'un.)

Il en serait de même pour la notion de totalité. “Le propre du corps” comme “sentir” inclut-il quelque chose en rapport avec la totalité? Nous serions enclin à répondre négativement. “Le propre du

corps” comme “unicité sentie” ne serait donc ni l'unité, ni la totalité (en tant que notions appliquées au corps).

On pourrait toujours, cependant, poser la question suivante: le propre comme unicité ne *présuppose*-t-il quand même pas l'unité et la totalité du corps? Peut-on concevoir un corps non-un, non-total? Un corps désuni, démembré, désorganisé? Le corps malade, par exemple, est-il un corps désuni? Il semblerait que non: le corps malade aurait une unité et une totalité qui lui seraient particulières. Et le corps blessé? Le corps amputé? Toujours une unité et une totalité particulières?

Ou bien, au contraire, corps un et total ne peut-il signifier que corps sain, sans souffrance? Ou même encore: corps sans désir, sans partiel? Finalement: corps “neutre”? (Le corps “neutre” serait le corps qui dans la santé et dans l'absence de désir se fait “oublier” – dans l'absence de travail physique aussi bien – corps, par exemple, d'un intellectuel qui écrit ou lit, ou d'un spectateur... Cette neutralité, toutefois, comme on l'a souligné au début, est relative: il y a toujours, si minime et si peu consciente soit-elle, une “attention” au corps...)

*

Quel rapport entre unité/totalité et organique (organisme, organisation)? Quel rapport entre unicité (le propre comme unicité) et organique?

Traiter des questions de “préséance” entre, d'une part, l'ordre du besoin et l'ordre du désir, et de l'autre, dans l'ordre du besoin, entre organisme (le corps) et organisation (le social). À ce propos, peut-on parler de “dérivation”?

Réfléchir sur le rapport organe-besoin. De qui sont les besoins? D'organes, également?... L'intrication organes-besoin.

Il est frappant de remarquer, quand on lit les textes ultimes d'Antonin Artaud, que la revendication d'un “corps sans organes” s'accompagne

de l'affirmation d'un "propre" relativement au corps. Nous n'avons pas l'intention ici de nous étendre une fois de plus sur le corps sans organes en retournant à Artaud et à la lecture qu'en proposèrent Deleuze et Guattari: et cependant, quelles que soient les limites de cette lecture peut-être un peu simpliste du fait d'être trop polémique et politique, son objet, à savoir le texte même d'Artaud, nous demeure suffisamment précieux pour que nous n'omettions pas de le désigner à ce moment de notre exposé. Ainsi, un "corps sans organes", c'est-à-dire asservi de toutes contraintes relativement au besoin – et au "besoin" sexuel –, libéré pour une vie d'intensités multiples – vie plurielle – en laquelle langue – pensée –, institution, production *ne feraient plus souffrir* le sujet (et telles sont, en résumé, à la suite sans doute de Sade, du romantisme, du surréalisme, les visées d'un Antonin Artaud, de surcroît gravement atteint alors dans son corps, à travers sa notion de "corps sans organes") *est* un corps "propre" ou "unique".

Ce n'est sans doute pas le moment dans notre exposé de déterminer si un corps, si le corps comme tel, a à être libéré ou pas. Ni celui de décider si un corps "libéré" est justement un corps "sans organes" au sens d'Artaud, ou plus généralement en un sens révolutionnaire ou anarchiste.

Que l'exemple d'Artaud nous permette cependant de souligner une éventuelle conservation du "propre" (peut-être même dans le sens de son accomplissement suprême) dans un possible "sans organes", c'est-à-dire de nous diriger vers une interrogation de l'organique qui en serait d'emblée une remise en question (faisant poindre, relativement au corps, et d'une manière comme originaire, le problème du pouvoir et de la contrainte: contrainte du corps sur lui-même par le biais de ses organes, contrainte des institutions sur le corps, contrainte des rapports de production...).

Car le corps, et nous revenons au fil de notre exposé, se présente comme l'organique, comme un organisme. Une définition simple de l'organisme serait: un ensemble d'organes dont chacun remplit une fonction particulière dans un corps déterminé afin d'en assurer la survie.

On peut, certes, "sentir" un ou des organes déterminés, mais il n'y a pas de "sentir" préalable de l'"organisme" en tant que l'ensemble des organes d'un corps. "Organisme", toutefois, est une notion descriptive différente, nous semble-t-il, des notions d'"unité" et de "totalité". Unité, ou totalité, concernent l'intégralité du corps, le corps entier dans son interne et son externe, non seulement l'ensemble des organes mais tous les points du corps. Ainsi, les notions d'unité ou de totalité ont une extension plus grande que celle d'organisme et pour ainsi dire la couvrent (sans pour autant pouvoir la désigner dans sa spécificité).

Comme en ce qui concerne l'unité et la totalité, on pourrait poser, s'agissant de l'organisme, la question: le propre comme unicité ne *présuppose-t-il* quand même pas l'organisme? Et encore: peut-on concevoir un corps in-organique ou sans organes?

*

Le rapport organe-besoin. L'organe subvient à un ou des besoins particuliers. Ainsi le corps est dans le besoin, le corps a des besoins, est ce qui a des besoins; il lui faut assurer sa survie (ou il faut assurer sa survie). Le besoin, irréductiblement, est lié au corps; celui-ci, d'emblée, est corps ayant des besoins. Besoin de se nourrir, besoin de déféquer, besoin de respirer, besoin de se mouvoir, besoin de se reposer, besoin de dormir, besoin de digérer... besoins intra-organiques, besoins de chaque organe: besoins du poumon, besoins de l'estomac, besoins du foie, etc.; les organes à la fois comme moyens de subvenir à des besoins (par exemple, le poumon à celui de respirer) et comme possédant leurs propres besoins – donc nécessitant de nouveaux "médiums" (par exemple l'air pur pour le poumon, la nourriture saine pour l'estomac, etc.) – ; par conséquent il y a dans le corps et comme constitutif du corps une intrication besoin – organe – besoin..., d'où procèdent la création d'ustensiles comme technicité originaire, la langue comme instrument de communication et peut-être surtout de coopération entre sujets corporels originairement

dans le besoin, les formes primitives de la production de biens matériels – avec la délimitation des rapports de production où interviennent les notions de puissance et de pouvoir – et la structure de l’institution.

L’organisation sociale (dans les niveaux différents mais intriqués de la langue, de la production et de l’institution) découlerait donc du “corps dans le besoin”. L’intervention, au sein de cette organisation sociale, de la puissance et du pouvoir politique, l’ayant toujours déjà empêchée d’être égalitaire, juste, fondée sur la liberté, fraternelle (mythologie républicaine et idéal communiste ou éthique), y aurait entraîné toute une dialectique tendant, au fil de l’histoire, à se complexifier et à se disséminer jusqu’à composer le paysage hétéroclite, comme pervers ou insensé, que nous connaissons aujourd’hui – ne laissant pas, ou si peu, de place à l’espoir d’une réconciliation, d’une humanité rédimée (cf. Hegel et Marx, et pour la situation actuelle, parmi d’autres, la sagesse cynique d’un Baudrillard et le désespoir révolté d’un Michel Henry).

Reste à dire un mot sur le rapport du besoin et du désir. Là-dessus nous serons brefs, réservant d’autres considérations (surtout à propos du désir) pour les chapitres ultérieurs (quand il s’agira, notamment, de positionnalité et de temporalité).

Le corps, dans le désir, est-il un corps sans organes? Nous avons parlé du “partiel du désir”. Le partiel, étant le non-total, nous permet-il toutefois de parler de la non-totalité du corps dont il s’agit dans le désir, du corps désirant? L’investissement désirant partiel ne présuppose-t-il pas, au contraire, la totalité du corps? Autrement dit: l’investissement partiel ne serait-il pas un non-total reposant sur quand même une totalité corporelle? (Ainsi, chacun à sa manière, le propre comme unicité et le partiel du désir – où le propre est conservé – présupposeraient l’unité et la totalité du corps.) Qu’en est-il alors de l’organisme? Si le propre présuppose l’organisme, comme on en a fait l’hypothèse, le partiel du désir ne le présuppose-t-il pas non plus? L’organisme, de même que l’unité et la totalité, mais à un autre niveau, serait-il, pour le corps, *fondamental*? Parler de “sans organes” au niveau du “corps dans le besoin” est certes

littéralement commettre une absurdité si ce corps justement peut se définir comme organisme (ce qui n’est cependant pas sa seule définition). Mais à ce niveau même du “corps dans le besoin” son emploi figuré serait justifié si l’on prenait en considération les contraintes qu’exercent ou sont susceptibles d’exercer sur le corps toutes sortes de pouvoirs, et d’abord le pouvoir négatif du corps sur lui-même (dans la maladie), le pouvoir d’un autre corps (brutalité policière ou psychiatrique, tortures...), le pouvoir restrictif des institutions... “Corps sans organes” vaudrait alors comme le cri de révolte et d’espoir d’un sujet martyrisé dans son corps même par la maladie, la répression et les mauvaises conditions de survie (par exemple la faim, le froid), exprimant alors l’idéal d’un corps sain, libre et disposant de biens matériels en quantité et qualité suffisantes, et, au-delà de l’énonciation, pouvant même aller jusqu’à se traduire en une expérience – ou expérimentation – de “folie”, mortifère assez souvent... (“Corps sans organes” viserait donc, à travers tout pouvoir, aussi bien les organes du corps que l’organisation sociale dans sa généralité. D’autre part, chez Antonin Artaud, l’expérimentation même du corps sans organes, dans les limites où elle a pu avoir lieu, a donc été accompagnée de l’affirmation du “propre”. Comme si le “propre” n’avait pu être dégagé pleinement – comme affirmation, la seule affirmation, le mot ultime et premier – que dans (à travers) cette revendication-expérimentation limite. Mais nous ne pouvons, ici, nous étendre plus avant sur ces questions.)

Le corps désirant, demandions-nous, est-il un corps sans organes? Notre exposé nous ayant écarté de cette question, il nous faut y revenir en nous interrogeant d’abord sur le rapport de l’organe et du désir. Qui peut nier qu’il y ait un rapport entre l’organe et le désir? Il y a, bien entendu, l’organe sexuel. Le sexe, organe, et comme tel, “organe-de-besoin”. Or il vaut éminemment, si l’on peut dire, dans le désir. (D’autres organes valent ou peuvent valoir dans le désir). (Nous devons reconnaître que, d’une manière générale, nos propos jusqu’à présent ne sont pas à l’abri du reproche qu’on peut leur faire de n’avoir pas procédé à une distinction

nette du désir et du besoin, c'est-à-dire à une délimitation stricte de leurs domaines respectifs ou plutôt à une caractérisation claire et suffisante de chacun de ces domaines. Notre excuse serait que celles-ci sont en attente et ne pourront être établies que dans les chapitres suivants quand le problème de la temporalité et celui de la positionnalité, notamment, seront abordés.) On peut soutenir que l'organe perd sa fonctionnalité de besoin dans le désir; l'organe, dans le désir, est comme détourné du besoin; il vaut comme "objet" de "jeu" et de "jouissance" (ainsi du sexe, de la bouche, des jambes...). (Organe, ici, aussi bien de mon corps que du corps d'autrui.) (Désir, ici, comme forme "actuelle" "réelle" de rapport d'intimité avec autrui: nous reviendrons sur ce désir comme acte réel s'effectuant dans le présent, en le mettant en rapport avec le "souvenir fantasmé" et l'"imagination anticipatrice".) Ainsi, pour conclure hâtivement, nous dirons que le corps désirant n'est pas un corps sans organes s'il s'agit toujours, dans le sens que nous venons d'indiquer, d'organes dans le désir. (Il nous faut ajouter qu'outre l'organe, d'autres "faits corporels" peuvent valoir comme "objets" dans le désir: la peau, l'odeur, des formes-surface ou formes-plan, des formes-ligne...). Mais s'il faut entendre, alors encore une fois en un sens figuré, par "corps sans organes" le non-total du désir et aussi le corps désirant comme ne s'identifiant pas avec le corps dans le besoin, alors cette formule s'avère doublement justifiée en tant que s'appliquant au corps dont il s'agit dans le désir.

(Du 22 octobre au 10 novembre 1993)

DEUXIÈME MÉDITATION: LE TEMPS

Comment aborder la temporalité et à travers celle-ci ce que nous avons désigné comme positionnalité?

Un aperçu, ou point de vue, tout de même, sur ce qu'ont dit les autres, surtout dans la phénoménologie?

Qu'est-ce que la question du temps? Comment – en quels termes – se pose-t-elle?

Nouvelles perspectives: le temporel du désir, le temporel du "vœu", le temporel du besoin (le temps de travail, le temps de vivre, la mort, l'horaire de la journée, le temps de... ou temps pour... – "significativité" – ; cf. le temps du monde de Heidegger: surtout, plus que la databilité et l'extensivité, la significativité et la publicité; étendre cette notion du temporel du besoin jusqu'à y inclure la positionnalité?).

Le temps commun, le temps intersubjectif (cf. Ricœur, et surtout chez lui, la notion de médiation imparfaite, en mettant l'accent en celle-ci sur le présent comme initiative).

Définir la position. Accentuer l'espace, la place, (l'espace) "positionnel". L'acte, mais pas seulement l'acte. Le changement, la transition d'un acte à un autre et dans un acte même la variation ou passage. La simultanéité devenante d'actes. L'interaction. Les possibilités positionnelles (ce qui est possible dans une position, ce qui y est "légal": la "réglementation"). La position comme Histoire. Positions intriquées les unes dans les autres – complexe(s) de positions.

La position n'épuise pas toute la question du temps. Elle est cependant *totalité* (du fait de contenir le désir également, et le vœu).

*

Le questionnement du temps.

Récapituler ce qui fut dit dans le premier chapitre.

– Le corps, doué du propre, à la fois lié au besoin et désirant; toujours déjà, dans le sujet, “uni” au langage et à la pensée. Le problème de l’“union”; et celui du “moi”. Le rapport du “moi”, du “je” du sujet énonçant, avec le corps: il n’y aurait pas cette donation du “moi” ou du “je” – le *dire* “moi” ou “je” – au sujet, *s’il n’y avait pas*, justement, *le propre du corps*. Plus précisément: il y a “expression originaire” du propre du corps dans le langage. Le sujet qui dit *je* est *son corps*. *Je* (qui me dis) suis *mon corps*; *mon corps* est *moi* (se disant)... Ma *subjectivité* est simultanément corporelle et “spirituelle”. On doit donc parler de corps-“esprit” ou d’“esprit”-corps, de sujet corporel-“spirituel”.

Les sujets humains sont de la sorte des sujets corporels-“spirituels”. Considérons-les en tant qu’ils ont des rapports les uns avec les autres, considérons-les sous le point de vue de l’intersubjectivité.

Une première approche du temps sera susceptible de se manifester alors. Si l’on distingue deux types de rapport: rapports de besoin et rapports de désir, on peut constater que chacun de ces types est descriptible selon une (ou des) perspective temporelle, c’est-à-dire en faisant intervenir la notion de temporalité.

(Ainsi ce chapitre prolongera les vues sur le besoin et le désir du premier chapitre, tout en ébauchant une réponse à la question de la temporalité.)

*

Décrire la position en tant que durée.

Notions qu’inclut la position:

L’espace (le lieu).

L’intersubjectivité.

L’action (activité et passivité).

La possibilité (et l’impossibilité).

L’histoire.

Le social.

(Y ajouter: “l’heure” et “les moyens dont on dispose” ou “l’avoir”).
(Et le “vœu”). (Ainsi que, bien sûr, l’état de désir et l’état de besoin.)

La position, tout cela, étant *temps* (le temps comme attribut), car dans la position il s’agit de succession, de simultanéité, de changement...

Rapport au désir et au besoin de la position:

Dans la position, il y a un état de désir, et il y a un état de besoin (besoins directs du corps: la faim, la soif).

Le lieu: un lieu n’est jamais neutre – il y a, dans le lieu, socialement codé, ce que l’on peut y faire et ce que l’on ne peut pas y faire: limites sociales du lieu.

Tel lieu (une classe de l’école, un immeuble, une rue, une chambre de l’appartement...) en tant que public – publicité du lieu: le possible en matière d’action (de comportement) y est socialement déterminé.

Le lieu dans la “vie-en-commun” du quotidien, dans le social, n’est donc pas “neutre”. On est de prime abord en de tels lieux. Il y a un savoir de ce qui y est possible: savoir de la conduite sociale que des institutions (famille, école...) inculquent à tout un chacun.

Quels sont les motifs essentiels de la conduite humaine? Il semble qu’il faut référer ici au besoin et au désir; le désir est un motif, et il y a donc le “besoin” qui fournit un éventail assez large de motifs: l’intérêt (ou le profit) qui détermine la recherche du gain (de l’argent), un autre type d’intérêt (lié au premier) qui détermine la convoitise de biens mobiliers et immobiliers, de biens de “consommation” n’étant pas liés à un besoin originaire, les besoins directs ou originaires du corps (manger, boire, dormir) déterminant l’“acquisition” d’un certain nombre de biens “primaires” (une demeure, la nourriture, l’eau, un lit), ou encore leur production.

Il y a une relation indéniable, mais qui est à préciser, entre ces trois ordres de motifs, ou plutôt entre les trois types de biens dont ils

déterminent la recherche (ou la convoitise, ou l'acquisition); entre, donc, l'argent, le bien de "consommation" ("non-primaire") et le bien primaire; une relation résumable dans la formule suivante: le bien primaire – dans l'ordre social constitué – est, de fait, toujours déjà un bien de "consommation" et est toujours doté d'une valeur marchande, a un prix, s'achète. (Bien primaire comme bien de "consommation" s'inscrivant dans un circuit général dont une partie, ainsi que nous l'avons formulé, est constituée par des biens "non-primaires": en réalité, circuit pervers où le "primaire" ne cesse de tourner toujours en "non-primaire" et vice-versa ("non-primaire" tournant en "primaire"), ou plutôt: le bien primaire est toujours déjà en quelque sorte "altéré" en tant que tel de par son insertion dans le circuit général de la consommation.)

"Recherche", "convoitise", "acquisition", et "production"... tout cela renvoie à des actions, à des activités de l'homme. Activités dans lesquelles l'homme est en rapport avec d'autres hommes ("interaction", intersubjectivité active ou "actionnelle", ou "praxis" intersubjective).

Poser alors la question: En quoi le "besoin" – l'"intérêt" – se rapporterait-il au présent?

On agit par désir et / ou par besoin (en un sens large), et on agit dans un rapport avec d'autres hommes. On agit compte tenu de l'heure (publique et significative avant tout, semble-t-il) et du lieu – des possibilités liées au lieu et à l'heure. (Compte tenu, aussi, bien sûr, des "moyens dont on dispose", de ce que l'on a...)

L'action se fait dans le présent, *a lieu* dans le présent. (Suite d'actions-dans-le-présent.) L'action présente peut viser un but dans un avenir relativement éloigné (par exemple, un investissement capitaliste).

*

Position et vœu.

Dans la position, il y a aussi le "vœu" en un sens large.
Comment définir ce *vœu* (sens restreint et large)?

Un vouloir différent de ceux du désir et du besoin. En quoi cependant serait-il lié au désir (et aussi au besoin)?

Le vœu: un vouloir qui serait celui d'un accomplissement "idéal" – par exemple une "possession" ou "appropriation" – (sens restreint). Nous l'avons évoqué surtout à propos de l'amour, et dans une moindre mesure, de l'écriture (cela est-il sûr?). Le vœu participait de la "suite" (temporelle).

Comment le redécrivons-nous aujourd'hui?

Est-ce une "inquiétude sentimentale"; le sentimental comme inquiétude, comme trouble, tourment? (Rappelons-nous des "sentiments du moi".)

(Pour désigner le vœu, se présentent à l'esprit des métaphores empruntées à l'ordre du besoin et à celui du désir: "soif", "faim", "volonté de satisfaction ou de plaisir"...)

(Il s'agira dans les chapitres III et IV de passer du vœu à l'éthique...) (Cf. la sensibilité comme vulnérabilité – se rapportant à la proximité régissant le rapport éthique – chez Levinas...)

Quel est, par exemple, le vœu dans la position? L'état sentimental? (L'état sentimental dominé par le "vouloir" inquiet, soucieux, de parvenir à..., de réaliser..., voire d'"acquérir"... – ou, négativement, d'"éviter"... , de "se débarrasser de"... – , de "garder"... : ou les mille "désirs" intimes qui constituent l'être humain...) (Sens général.)

Le vœu, "plus essentiellement", est ce qui constitue l'amour. À ce sujet, nous avons jadis parlé de "processus de vœu" à caractère "bipolaire" (euphorie et dépression). Et certes l'amour est sentiment: inquiétude, souci, tourment, vulnérabilité dans la joie même, satisfaction qui ne manque pas de laisser la place au trouble, clarté et obscurité, haut et bas... Appelons-nous vœu (en un sens large) tout ce qui compose le registre de la vie affective du sujet, sur le plan du sentiment et de la conscience (conscience, dans le vœu, de ce que l'on veut...) et non pas "directement" du besoin et du désir? Mais un rapport du vœu (au sens restreint et large) avec non seulement le désir, mais le besoin même,

semble indubitable (“vœu de posséder” un bien de consommation, par exemple; pour le rapport du vœu avec le désir, il faut considérer d’abord le cas, qui semble “évident”, de l’amour – rencontre de désir “pouvant valoir” comme rencontre amoureuse...).

Quel est le *je* du vœu? Le “moi” du “sentiment”? (Nous venons de parler du “plan du sentiment et de la conscience”.)

Le “moi conscient du sentiment”?

Quel “rapport”, à ce “moi”, du sujet qui dit “je” et se pense comme “moi” (“moi” qu’on a vu plus haut comme étant l’“expression” du propre du corps)?

(Rencontrerons-nous sur notre trajet, en parlant du corps, de l’ego – du “corps-ego” –, du “moi” (comme “expression”), du “sujet”, de la conscience et du sentiment... l’énigme de la réceptivité, de la passivité, et Michel Henry?)

*

La suite d’“actions-dans-le présent”.

Cependant, considérons l’“inaction”, c’est-à-dire l’état où l’on n’agit pas (au sens, du moins, de l’action physique) – en tant qu’un état de veille –, par exemple celui où l’on écoute de la musique, où on “pense”, “médite”, etc. (où, surtout, on s’ennuie, on attend, on se repose...).

N’y a-t-il point, dans cet état, succession et conscience de la succession? (La perspective du temps rapporté à la conscience “intime”, à la pensée – Bergson et Husserl –, que Ricœur appellerait “phénoménologique”, cf. “Temps et Récit III”.)

Affirmant que *la position est temps*, il ne faut pas perdre de vue ce fait évident de la “conscience intime du temps”. Le temps ne réside pas dans la seule *action positionnelle*. On devrait donc dire, aussi bien: *la conscience est temps, la pensée est temps*. La position est durée, la conscience l’est également.

Mais cette “conscience” n’est-elle pas comprise dans la position? (Conscience-durée *dans* la position-durée: superposition de deux durées?)

Qu’en est-il au juste de la distinction: *durée positionnelle, durée consciente?*

*

Durée positionnelle, durée consciente (ou conscience-durée, position-durée). La conscience-durée: le temps phénoménologique. La position-durée, alors, serait-elle le “temps cosmologique”? Mais peut-on opposer la conscience-durée et la position-durée comme on oppose (Ricœur) le temps phénoménologique et le temps cosmologique? Il semble que non: d’une part, on vient d’affirmer que la conscience-durée était comprise dans la position-durée; de l’autre, même si l’on identifie la conscience-durée avec le temps phénoménologique, il n’est nullement évident que la position-durée soit le temps cosmologique.

Car d’emblée, dans la notion de position-durée, il s’est agi d’intersubjectivité. La position, telle que nous l’entendons, n’est donc pas purement “cosmologique” ni “objective”.

La temporalité de la position est une temporalité intersubjective.

Conscience-durée: temporalité subjective. Position-durée: temporalité intersubjective. (Il n’est donc pas possible d’opposer “conscience” et “position” de la même manière qu’on oppose temps phénoménologique et temps cosmologique, ou encore temps subjectif et temps objectif, parce que la “conscience” *est* indéniablement dans la “position” et parce que surtout la “position” *est* indéniablement intersubjective, met en relation des sujets humains, même si elle n’est pas que cela et possède un non moins indubitable caractère d’“objectivité”, du fait de concerner l’espace et les objets de toutes sortes.)

“Ma” conscience-durée *dans* “ma” position-durée. Il faut distinguer ces deux appartenances. Le second “ma” est, si l’on peut dire, “moins subjectif”. “Ma” position, si l’on veut, est un point de vue unique, lié à

un état de *mon* désir et de *mon* besoin, à *mon* vœu, aux moyens dont *je* dispose (à *mon* avoir), à *mon* activité ou *ma* passivité... En ce sens, elle ne se distingue pas de ma subjectivité, mais elle est toujours déjà davantage que cela ou plutôt elle est toujours déjà “*ma*” position en même temps que position qui me transcende, de concerner également autrui – d’être intersubjective – et de concerner encore un espace et des objets qui me sont transcendants, d’être de la sorte par ailleurs “spatiale” et “objective”.

Il y aurait donc:

“*Ma*” conscience-durée;

“*Ma*” position-durée en tant que toujours déjà “*une*” position qui me transcende;

La position d’autrui, la position des autres;

Différents niveaux de “positions générales”: celles constituées par les groupes sociaux, les communautés ethniques, voire les pays... jusqu’à la position générale absolue qui serait le Monde historique.

Toutes ces positions durent, sont des positions-durée, sont en devenir. La position générale que constituerait le Monde est ainsi historique, elle devient.

La conscience-durée *dans* la position-durée. Il faut établir d’une manière plus précise le rapport entre les deux.

(N’oublions pas qu’au début nous avons inclus la passivité dans la position. À cet égard, il nous faut peut-être freiner notre tendance à privilégier l’action, l’activité dans la position; c’est cette tendance qui nous a fait définir la durée positionnelle comme “suite d’actions dans le présent” – nous devons alors corriger cette définition trop hâtive par la suivante: “suite d’actions *et d’inactions* dans le présent”. Or c’est à travers la considération de l’“inaction” que nous en étions venus à la désignation de la conscience-durée. Comme il n’est pas juste de lier d’une manière exclusive la position à l’action, il est encore moins justifié de lier exclusivement la conscience à l’inaction: dans la position il peut y avoir de l’inaction, et la conscience accompagne l’action. Ce

serait une vue fautive que d’affirmer que *ma* conscience-durée et “*ma*” position-durée sont des durées différentes. La conscience, telle que nous l’entendons, comme fait originaire, celui si l’on veut du “sens intime” – incluant la sensation, les états du besoin et du désir, la perception et la pensée... – est *constante*; il en est de même pour la position. Si toutes sont *constantes*, leurs durées se superposent. En effet, conscience et position, étant *différentes*, déterminent *une seule et même durée* pour le sujet, du fait de lui être toutes deux *constantes*. Par conséquent, pour un sujet donné, c’est une seule et même durée que la conscience-durée et la position-durée.

Cette affirmation, cependant, n’est fondée que dans la perspective du sujet, ou plus exactement d’un sujet donné.

Affirmer par exemple que la position-Monde en tant que position-durée est identique à la conscience-durée serait insignifiant (à moins peut-être de revenir à Hegel et d’essayer de refonder une conception de la conscience historique).

*

La position en tant que durée: “suite d’actions et d’inactions dans le présent”. Décrire l’“inaction” – le “ne rien faire” de la paresse ou de l’ennui, l’“attente patiente”, le “repos de la fatigue”, voire la “méditation”, comme états de veille. (Y inclure l’“audition”, l’écoute d’une musique, la “contemplation” d’une œuvre plastique, ainsi que la “vision” d’un film? Cela peut sembler plus discutable.) (D’une manière générale, nous délimitons ici l’*agir* comme un *agir* physique, où entre en jeu le mouvement physique volontaire orienté vers une fin, un *agir* par quoi s’opère une double modification, si minime soit-elle, d’une part dans le corps de l’agent, de l’autre dans la matérialité environnante, qui peut être celle des objets ou celle d’autres corps subjectifs, “patients”(il faut préciser que la finalité de l’agir dote cette double modification matérielle d’une “signification”: on ne fait pas “n’importe quoi”, par conséquent

la modification matérielle n'est pas arbitraire ou "insignifiante"). "Écouter", "contempler" etc. ne sont des "inactions" qu'en tant que des phénomènes dans lesquels le corps ne bouge pas – bien que, certes, des organes corporels y soient mobilisés à travers diverses kinesthèses – ; mais en tant que divers composants de la pensée y sont "à l'œuvre", ce sont bien des "actions", mais alors d'un type spécial, qui est à distinguer de l'action telle que nous venons de la définir, de l'action en tant qu'action physique.)

Mettre l'accent sur ceci: on peut passer – on passe – d'une action à une autre, mais d'une "inaction" à une autre peut-on passer? Admettons que l'on puisse passer, par exemple, de la paresse à l'attente, ou de la fatigue (inactive) à la paresse ou à l'attente... C'est vrai que cela semble très probable. (Ces états inactifs en tant qu'états passifs ont été étudiés avec grande pénétration par M. Blanchot et E. Levinas: la temporalité de la patience chez ce dernier, dans *Totalité et Infini* surtout, joue un grand rôle dans sa philosophie éthique, en tant qu'il s'y agit de l'approche de l'altérité. Mais nous ne voulons pas revenir ici sur ces analyses.) Si l'on admet donc la possibilité d'un tel "passage d'inaction" (passage dans l'inaction, passage d'une inaction à une autre), il faut cependant convenir qu'il est très différent du "passage actif": dans l'inaction, par définition "on ne fait rien", sinon des choses insignifiantes ("on tourne en rond", par exemple, ou bien "on se couche", ou bien "on regarde par la fenêtre – ou la télévision – avec des yeux vides"). D'autre part, chaque "inaction" est une tonalité déterminée: la tonalité de l'attente n'est pas la même que celle de l'ennui, par exemple, ou celle de la paresse n'est pas la même que celle de la fatigue. Et il faut en outre reconnaître que ces tonalités spécifiques peuvent se superposer: on peut être ennuyé et fatigué à la fois, ou paresseux et en attente, etc...

L'"inaction" est une affection. On peut parler d'un "passage d'inaction". Les tonalités affectives peuvent se superposer. (Dans l'inaction même on peut donc parler de "successivité" et de "simultanéité" – d'"inactions" distinctes.)

Mais une "inaction" déterminée n'inclut-elle pas elle aussi un "passage"? En effet, comme nous l'avons dit plus haut, une "inaction", comme état où l'on n'agit pas, est "une succession et une conscience de cette succession". Déjà, en lui-même, un état inactif dure.

Il reste donc à dire en quoi le "passage d'inaction" (succession d'inactions et succession à l'intérieur d'un état inactif) diffère du "passage actif" (qu'il faut d'une manière analogue diviser en succession d'actions et en succession à l'intérieur d'une seule action), et préciser le rapport entre les deux.

N'y a-t-il pas une alternance d'actions et d'inactions?

Les actions ne portent-elles pas, d'une manière privilégiée, sur ce que l'on pourrait appeler le dehors positionnel (contrairement aux inactions)?

Ne sont-ce pas, dans une certaine mesure, les actions des autres qui me déterminent dans ma vie et dans mon être, plutôt que leurs inactions, et même ne sont-elles pas causes, ces actions, de certaines de mes inactions (l'autre qui me fait attendre, l'autre qui fait que je suis fatigué...)?

Ne sont-ce pas également mes propres actions qui me déterminent dans ma vie beaucoup plus que mes inactions? (Par exemple si j'investis de l'argent, si je blesse ou tue quelqu'un, si je séduis une femme, si je fais un enfant, si je me marie, si j'écris un livre...)

*

(Réfléchir sur l'idée que l'action modifie le présent.)

Expliciter le rapport de la position au présent (plus précisément: de l'action ou de l'activité qu'elle inclut, au présent). On a posé plus haut la question: En quoi le besoin – aussi bien dans le mode de l'intérêt – se rapporte-t-il au présent? On avait affirmé aussi que l'action se faisait dans le présent, *avait lieu* dans le présent: d'où la détermination de la "suite d'actions dans le présent". Un but futur, disions-nous, pouvait être visé par l'action présente. (On avait aussi distingué les

types d'activité de la recherche du gain, de la convoitise de biens de consommation "secondaires", de l'acquisition de biens "primaires", ainsi que de la production de biens en général.) (Rappelons également ici la caractérisation de "ma" position-durée en tant que toujours déjà "une" position qui me transcende.)

Soit un besoin direct du corps, la soif. "J'ai soif" veut dire "j'ai soif maintenant". Telle soif est présente. Elle est appelée à déterminer une activité: l'activité de l'"acquisition" du bien "primaire" qu'est l'eau. Ayant soif, maintenant, je cherche de l'eau (s'il n'y a pas d'eau potable chez moi, je vais en acheter dans le magasin du coin; ou bien si je suis dans la campagne, je cherche une source...). L'activité de l'"acquisition" de l'eau – ou plus précisément: l'activité qui vise l'"acquisition" de l'eau – se fait dans le présent, a lieu dans le présent. J'ai soif maintenant, je cherche de l'eau maintenant: soit, si j'en ai à ma disposition, j'en acquiers tout de suite (par un simple mouvement du bras par exemple, ou en allant dans la cuisine), soit, si je n'en ai pas, je sors et vais au magasin pour m'en procurer, etc. L'activité qui vise l'"acquisition" de l'eau englobe ainsi un certain nombre (plus ou moins grand) d'actes, elle couvre par conséquent une durée ou "étendue" temporelle plus ou moins longue (nous parlions tout à l'heure de succession à l'intérieur d'une seule action, il faut préciser: succession à l'intérieur d'une seule activité ou ensemble d'actes visant une fin déterminée, et succession en chacun de ces actes en lesquels se subdivise l'activité). L'activité visant l'"acquisition" a une durée, même si elle est comme "instantanée". Que veut pourtant dire: "je cherche... maintenant"? On a dit que l'activité avait lieu dans le présent. En outre, il ressort que toute activité vise une fin, que celle-ci soit proche ou bien lointaine. (Lien entre position, besoin, présent, activité, fin). L'activité: ensemble ou série d'actes.

(En ce qui concerne ce que l'on peut désigner d'une manière générale comme l'*action*, il nous faut par conséquent distinguer trois types de succession:

La succession d'activités différentes;

La succession à l'intérieur d'une seule activité – comme ensemble ou série d'actes – ;

La succession en un seul des actes dont l'ensemble constitue l'activité.)

J'agis maintenant. Agissant, je vise une fin (rapport à l'avenir).

*

La durée de l'activité (ou plutôt: de l'action, en un sens général), peut-on l'envisager comme une "durée centrée sur le présent"? Il faut expliciter cette formulation. On a dit et redit que l'action avait lieu dans le présent. Ainsi, une action, qui a une durée, a lieu dans le présent. Dans l'action, il y aurait donc l'affirmation – la manifestation – conjointe d'une durée et d'un présent. Cela dure et pourtant c'est au présent. C'est présent et pourtant cela dure. "Cela se passe maintenant" ou "maintenant cela se passe". Présent et durée ne s'excluent pas, au contraire sont indissociablement liés dans la temporalisation de l'activité. Mais que serait-ce à dire qu'une "durée centrée sur le présent"? Que le présent "domine" la durée, qu'il n'y a de durée que "pour" un présent, qu'il n'y a pas de durée sans qu'il y ait "toujours" du présent (l'inverse étant vrai aussi: il n'y a pas de présent sans qu'il y ait une durée), que "l'œil du présent" est toujours ouvert dans la durée, que c'est le présent même qui dure, qui est durée, et que la durée est présente, que la durée est le présent qui dure?... Le présent qui dure, la durée qui est présente: le présent aurait ce "pouvoir" de "rassembler" de la durée...

(Dans la perspective de la temporalisation de l'activité, la durée n'est pas une "succession" de présents ou de maintenant – la conception vulgaire, selon Heidegger –, la durée est le présent, comme le présent est durée: cette perspective "élargit" le présent... Cf. aussi Heidegger, dans *Sein und Zeit* toujours, parlant de l'extensivité, ou l'être-é-tendu, du maintenant. On est tenté de dire que la perspective en question ménage

comme un “espace”, un “lieu”, au présent. Elle lui ménage justement une “étendue” temporelle, un “domaine”.)

(Le rapport entre présent et action a été souligné de différentes manières par notamment Bergson, ou Ricœur – cf. aussi Heidegger. Pour le rapport entre besoin et action, on se reportera bien sûr à Marx.)

*

L'action, le “passage actif”, *modifie le monde* (en ceci, l'action diffère de l'inaction, du “passage d'inaction”, qui ne détermine pas, du moins “directement”, le cours du monde).

Le Monde, on l'a souligné plus haut, constitue une position, la Position générale, laquelle est historique. Monde comme Position historique. (On a aussi parlé de Monde historique.)

En quoi justement, peut-on se demander, le Monde-Position (ou la Position-Monde) est-il *historique*, est-il une “position-durée”?

Le Monde est la position générale *absolue*, avions-nous dit. Cela signifie que le Monde renferme toutes les positions particulières ou plutôt: toutes les positions, de celles dites “générales” – à différents niveaux – aux positions des autres, jusqu'à “ma” position-durée et jusqu'à même, superposée à cette dernière, “ma” conscience-durée...

S'il n'y avait, dans la Position-monde, que de l'inaction, celle-ci étant un “passage” (le “passage d'inaction”), le Monde ne demeurerait pas pour autant radicalement in-changé, il ne serait pas à considérer comme radicalement an-historique. Mais qu'est-ce qui alors, en lui, serait en devenir? “Ma” conscience-durée, soit (changements dans mes sensations, mon désir, ma perception, ma pensée...); “ma” position-durée en tant qu'elle serait régie par l'inaction, les états inactifs (les états de la conscience, considérés en eux-mêmes, sont des états inactifs – sensations, désir, perception, pensée, sentiment – , mais nous voulons désigner plus précisément ici par ce terme d'inaction, des faits comme la paresse, l'ennui, l'attente, la fatigue...); ... quoi d'autre serait-il en devenir dans

ce Monde? Les positions des autres en tant qu'elles aussi par hypothèse régies par l'inaction... Soit, mais cette Position-Monde in-active, dans laquelle donc il n'y aurait pas d'action, ne serait-elle pas très pauvre en “véritables” modifications?

Ce qui modifie “véritablement”, “essentiellement”, “éminemment”, “originellement”, “prioritairement”... le Monde n'est-il pas l'action, toutes les activités de l'homme (au sens éminemment physique que nous avons délimité plus haut)? N'est-ce pas l'action qui fait que le Monde se modifie d'une manière si profonde et variée, qui fait qu'il est doté d'une historicité si épaisse, ou si forte, ou si appuyée, si accentuée (les métaphores ne manquent pas, en l'occurrence)?

(Du 11 au 25 novembre 1993)

TROISIÈME MÉDITATION: LE VŒU

Un vouloir qui soit différent de celui du besoin et de celui du désir, un vouloir “sentimental”, autrement dit un vouloir propre à chaque “état sentimental conscient”, telle pourrait être une définition de ce que nous nommons le *vœu*.

Qui “fait vœu”, dans le vœu? Le sujet du vœu ne peut pas être un autre sujet que le “moi originaire” que nous avons dégagé, en tant qu’“expression” du propre du corps. Le moi du sentiment et le moi du propre ne peuvent que coïncider *de fait* (bien qu’ils soient à distinguer conceptuellement, comme deux moments différents).

Qu’est-ce qui nous fait dire, par ailleurs, que le vœu, essentiellement, constitue l’amour? Qu’est-ce que l’aimer comme sentiment, et une place privilégiée lui revient-il parmi les sentiments? Tout aimer n’est pas amour – ce que nous appelons amour, l’élan affectif qui nous attache à un être jusqu’à pouvoir valoir comme passion.

“Aimer”: d’une manière primitive, il semble que l’on aime ce qui nous est “utile” (et ainsi méprise ce qui nous est “nuisible”). Ce qui nous est “utile”, c’est ce qui nous fait “du bien” (le “bien” comme affect). (Ce qui nous est “utile” sur le moment peut ne pas l’être à long terme, etc.) “Aimer”, en ce sens primitif, c’est “vouloir s’approprier” (aspect égoïste de l’aimer primitif). Le sujet peut ainsi “aimer” un objet de besoin (un bien “primaire”, par exemple le lait) ou un objet de désir (outre “vouloir se l’approprier”, “aimer” peut signifier: “être content” au moment où l’on en jouit – moment de la possession – , et aussi, quand le besoin ou le désir ne s’en présente pas, le savoir – douce pensée – comme chose “utile”, faisant “du bien”; remarquer les trois modes temporels: l’avenir – “vouloir se l’approprier” – , le présent – “être content” au moment de la

possession – , et ce qui serait quand même rapport à un passé – “le savoir comme utile”).

Cela va de soi que décrivant cet “aimer” primitif, nous n’en sommes pas à l’amour. Il semble qu’il y ait dans le phénomène de l’amour proprement dit, quelque chose qui résiste à toute “rationalisation” de l’aimer. Qu’est-ce qui fait donc l’épaisseur, ou l’opacité, de l’amour, par opposition à la transparence de l’aimer primitif?

C’est que, dans l’amour, l’autre n’est pas un pur objet (comme, par exemple, du lait, ou celui que constituerait un corps humain...). C’est que, en outre, il n’y a pas dans l’amour de critères définitifs, délimités une fois pour toutes, de l’“appropriation”. C’est aussi que dans l’amour je ne cesse pour ainsi dire pas de *juger* – de juger non seulement l’autre, mais moi-même: autrement dit, dans l’amour, je n’ai pas seulement affaire à l’autre, mais aussi à moi-même – , il ne s’y agit pas que de trouver et de retrouver l’autre, mais également de me retrouver moi-même (il y a en ce sens comme un narcissisme à l’œuvre dans l’amour).

Tous ces points, il nous faut les expliciter, avant de passer à ce qui serait la relation éthique ou responsabilité.

*

Le sentimental.

Les sentiments ont des intensités différentes. D’un sentiment à l’autre, la différence est parfois grande. Les sentiments peuvent se combiner entre eux, être simultanés. Il semble que l’on puisse distinguer des sentiments négatifs et des sentiments positifs. Nous admettons que dans tout sentiment il y a un vouloir (celui d’un accomplissement “idéal” – en tant que par exemple une “possession”). Quel est, au juste, ce vouloir? Que veut-on, par exemple, dans la joie, ou dans la tristesse? Il ne s’agit pas, apparemment, du même vouloir que celui en jeu dans l’amour (sentiment privilégié), ni, plus primitivement, dans ce que nous avons désigné comme l’“aimer”. Ce n’est pas un vouloir “direct”. Mais, en tant

que vouloir, ce vouloir a un objet (si l'on pose qu'il ne peut pas y avoir de vouloir sans objet, de vouloir vide). Quel est l'objet d'un vouloir comme celui de la joie ou bien de la tristesse? Dans le sentiment positif de la *joie*, ne veut-on pas *que cela dure*, n'y a-t-il donc pas *le vœu que cela dure*, pouvant s'accompagner justement de la crainte que *cela* ne dure pas, de la pensée des entraves qui peuvent surgir et venir ainsi suspendre ce sentiment? (Déjà donc, dans la joie, il y aurait une certaine ambivalence, ou une combinaison avec de la crainte.) Et dans le sentiment négatif de la *tristesse* (ou peine, ou chagrin), ce que l'on veut, n'est-ce pas ceci: que *cela* – la *tristesse* en même temps que la *situation* l'ayant causée ou la causant – *ne soit pas*. (Dans la tristesse même serait ainsi entrevue, même si la réalisation en est, de fait, impossible, une sortie, un au-delà de "bonheur": ambivalence encore, ou combinaison avec quelque chose de l'ordre quand même de l'"espérance".) Vœu que *cela* dure, vœu que *cela* ne soit pas: le *cela*, donc, comme le sentiment *et* la situation qui l'a causé. L'objet du *vouloir sentimental* serait par conséquent: le *sentiment* lui-même *et* la *situation* qui l'a déterminé. Mais telle affirmation vaut-elle dans tous les cas, c'est-à-dire pour tous les sentiments?

Considérons la *sympathie* et l'*antipathie*. On en a *pour quelqu'un, vis-à-vis* d'une *personne*. L'objet de tels sentiments est directement *autrui*. Et on ne peut pas en dire que le sentiment, en son vouloir, s'y vise soi-même (la sympathie ne visant pas sa propre perpétuation, et l'antipathie sa propre annihilation). Que veut-on cependant dans la sympathie? Le bonheur d'autrui? Et dans l'antipathie est-on porté à vouloir son malheur, sa déroute, son effondrement dans le ridicule, etc...? N'y veut-on rien pour soi-même? Si, peut-être... Ne veut-on pas un peu d'"appropriation" quand même, en tant qu'un contact avec *autrui*, appelé à nous faire du bien (dans la sympathie – sympathie, dès lors, comme mode de l'"aimer").

(N'y aurait-il donc pas de sentiment dés-intéressé? Cela tiendrait-il, justement, au fait même que tout sentiment en est un du moi, est sentiment du moi?)

Revenons à la joie et à la tristesse.

Autrui peut m'être cause de joie, comme de tristesse. Ou plutôt: dans la situation qui fait que je suis joyeux ou triste, *autrui* peut "tenir un rôle plus ou moins important, sinon le premier rôle" (s'il nous est permis de nous exprimer de la sorte) – quand il naît par exemple, en tant que mon enfant, me donnant alors une joie immense, ou quand il meurt, me donnant la peine la plus grande. Dans une telle naissance, je veux que la joie suscitée par cette naissance dure, ne cesse pas, n'ait de fin (bien que, évidemment, je sache que la naissance n'a lieu qu'une seule fois: on ne pourrait pas, par conséquent, affirmer que la joie vise la perpétuation de l'événement de la naissance comme situation l'ayant causée... mais, au fond, pourquoi ne l'affirmerait-on pas, n'y a-t-il pas une naïveté foncière dans le vœu? *Vouloir que cela dure*, n'est-ce pas, de toute manière, un vouloir naïf, irréaliste, ancré même dans l'être le plus lucide ou le plus pessimiste?).

Mais aussi bien *autrui* peut être "tout à fait" absent de la situation qui me rend joyeux ou triste. On peut par exemple être joyeux d'avoir fait un beau dessin. On peut être triste d'avoir égaré un livre ou un bijou, etc.

Nous avons parlé de l'objet du vouloir sentimental (proprement: que *cela* – sentiment et situation – dure ou ne soit pas, ce dont il s'agit dans la joie et dans la tristesse; et, en ce qui concerne la sympathie, une "appropriation" d'*autrui*). Du sentiment lui-même, l'objet serait proprement, d'après les quelques exemples que nous avons abordés, soit directement *autrui*, soit, et plus généralement alors, une *situation* (celle qui fait que je suis joyeux ou triste) dans laquelle *autrui* figure (selon des degrés d'*importance* différents, ou d'une manière plus ou moins *cruciale*) ou non.

(Dans le sentiment, donc, il peut y avoir rapport à *autrui*, ou non. Par ailleurs, l'"objet" du sentiment, c'est ainsi, d'une manière générale, une *situation* – nécessairement *positionnelle*, il ne faut bien sûr pas manquer de le souligner ici – dans laquelle *je* suis toujours concerné – bien que, donc, *autrui* ne le soit pas toujours, ou bien très indirectement...)

(On parle ici du *vouloir sentimental*; il nous faut préciser qu'il y a certes des vouloirs d'un type différent, portant eux aussi sur la position, *vouloirs pratiques*, si l'on peut dire, où il s'agit de vouloir que la situation soit matériellement telle ou telle, que telle chose ait lieu, telle autre n'ait pas lieu, etc.; ces vouloirs-là se superposent au vouloir sentimental – les deux types sont en rapport, plus ou moins “liés” ou “éloignés”: par exemple, quand on veut que la situation soit telle ou telle, à un moment donné, dans le sentiment de la jalousie qui, en lui-même, est déjà un vouloir; ainsi, vouloir que la situation – laquelle peut être complexe, englobant par exemple plusieurs façons de se comporter d'autrui “mal vues” par moi... – qui le détermine ne soit pas du tout, voire n'ait jamais été... encore de la naïveté!)

Considérons d'autres sentiments et, en général, ce que l'on pourrait nommer l'intentionnalité de l'affectivité (en tant que registre sentimental).

(Le rapport à l'“intéressement” du sujet ne saurait être éludé.)

Dans le sentiment, si nous récapitulons, il y a donc, “visé”: *moi-même*; il y a ou non *autrui* (et son “appropriation”, cf. la sympathie); il y a, généralement, la *situation* (et une *fin* la concernant – *qu'elle dure* ou *qu'elle ne soit pas*: joie ou tristesse, et jalousie); il y a aussi dans certains cas (cf. la joie ou la peine), le *sentiment* lui-même (lequel ainsi s'autoviserait...).

Si nous considérons *autrui* et / ou la *situation* comme *objets*, alors:

L'objet de la *joie* et de la *tristesse* serait – *par quoi / par qui* de la joie ou de la tristesse nous est donnée;

L'objet de la *sympathie* et de l'*antipathie* – *par qui* elles nous sont données (mais on peut considérer le *par qui* comme un *par quoi*, ou plutôt *autrui* comme déjà une *situation*);

L'objet de la *colère*: *contre quoi / contre qui* nous nous mettons en colère;

L'objet de l'*orgueil*: *de quoi* nous sommes orgueilleux;

L'objet de la *jalousie*: *de qui* (comme un *de quoi*) nous sommes jaloux...

(Sur le fait que les explicitations que nous donnons du vœu – par exemple le vœu “que cela dure” – ne sont qu'approximatives: il y aurait de l'inexplicitable ou de l'inexplicite dans le vœu... Mais essentiellement, dans l'être humain, *il y a du vœu* – un “vouloir imaginaire”? – ; chaque *état conscient*, étant affectif, même si l'intensité est basse, *possède du vœu*, ou mieux: est *votif* (on pourrait parler de “rayonnement votif permanent”).

Et, en tant que le vœu est tourné vers l'avenir, le sentiment comme votif, serait, contrairement à ce qu'affirmerait Heidegger, de l'ordre d'une temporalité que l'avenir régit.)

*

Le moi du sentiment (coïncidant avec le moi du propre).

Le *je* du vœu... Le “moi conscient du sentiment” (Le moi du propre: le “moi” du sujet qui dit “je” et se pense comme “moi”?)

Le sujet du vœu: soit un sentiment dans lequel “je veux le bien de l'autre”, la pitié ou la charité (y aurait-il donc quand même un sentiment dés-intéressé, où je ne me viserais pas moi-même?...). Même dans un sentiment apparemment dés-intéressé comme la charité, *je suis*, c'est un sentiment porté par le moi, et conscient. La pitié: état sentimental conscient *égoïque*, auquel appartient un vouloir spécial où, “exceptionnellement”, je ne me viserais pas moi-même. Nous soulignons ainsi: *égoïque*, même si le dés-intéressement est effectif ou total. C'est moi qui ai pitié, et d'une manière consciente: dans la pitié, j'ai conscience que j'ai pitié. En un sens, *je suis pitié*, avoir pitié c'est être pitié. *Identité sentimentale*, de par tel ou tel sentiment. Quand j'ai pitié, certes, je ne suis pas *que cela*, la pitié, mais *je suis cela* d'une manière privilégiée. Dans l'identité sentimentale, la conscience du sentiment est une conscience *immanente*, c'est-à-dire une conscience qui ne pose pas son objet hors d'elle-même, d'une manière transcendante. Autrement dit: l'identité sentimentale est conscience immanente.

Le sujet du vœu – identité sentimentale comme conscience immanente – coïnciderait avec le moi du propre. Avant de décider s'il faut préciser cela, il nous faut revenir peut-être aux "origines" du moi.

Le *moi du propre* comme *moi originaire* serait l'"expression" du propre du corps. Il faut s'entendre sur ce terme d'"expression" (qui peut prêter à contresens). Nous n'entendons pas à ce propos que le *moi du propre* serait de l'ordre seul du *signe*, comme un "terme-clé" du langage ou une "notion essentielle" de la pensée... Par le *moi du propre*, nous comprenons la *subjectivité* en tant qu'à la fois *corporelle* et *spirituelle*. (N'est-ce pas là cependant – la *subjectivité* comme *moi du propre* – une conception restreinte de la *subjectivité*, laquelle, plus généralement, engloberait aussi ce que nous nommerons plus tard le *propre du corps irréductible...?*) *Moi*, ce n'est pas seulement un mot ou une notion, quelque chose de spirituel, c'est aussi un *corps*: qui dit moi, dit aussi un corps. (Il y aurait bien un sol originel ou "pré-originaire", le *propre du corps*, mais *originellement* en dériverait – du fait de l'existence *aussi* de la pensée dans le sujet qui a un corps – le *moi* qui se dit et se pense; dérivation originaire que l'on a aussi caractérisée comme "l'"expression" immédiate du *propre du corps* dans le langage", au sens où donc d'une manière directe le *propre du corps s'exprimerait* dans le langage, c'est-à-dire plus précisément dans la *pensée*, qui n'est pas sans signes, sans travail (ou processus, ou genèse, ou productivité) sémiotique et linguistique, et *s'exprimerait* d'une manière *primordiale* en faisant dire dans le langage et "concevoir" dans la pensée: *moi, je...*, et cela *en se conservant* – et c'est sur quoi il faut insister – dans cette *expression*, laquelle, de ce fait, est *expression incarnée* ou "incarnatoire".)

Dans *moi*, comme *moi du propre*, il y aurait ainsi du *spirituel* et du *corporel*. D'une manière *immanente*. Nous sommes encore à un niveau d'*immanence*. *Immanence*, à travers le *moi du propre*, de la *pensée* ou *esprit*, du *corps*. Y aurait-il à en dire plus sur la "coïncidence" supposée du *sujet du vœu* avec le *moi du propre*?

Mais avant encore de répondre à cela, demandons-nous: sur les "origines" du moi avons-nous tout dit?

Ce qui est pensée, ce qui est "spirituel" dans le *moi du propre*, on peut l'appeler une *conscience*, la *conscience "originaire"* du *moi originaire*. Ce n'est pas *toute la conscience* d'un sujet, à n'en pas douter. Il y a, on l'a vu, l'*identité sentimentale comme conscience immanente*.

La question que nous poserons sera celle-ci: dans la *conscience "originaire"* n'y a-t-il pas déjà une *vue* ou une *perspective* – immanente – du moi sur lui-même (pas dans le sens d'une objectivation transcendante, donc), un "se considérer soi-même comme..." de la *conscience "originaire"* du moi originaire? "Comme"... quoi? N'est-ce pas justement comme "dans le manque, fragile, dépendant"...?

Un tel se considérer soi-même ou se savoir a sa source dans les expériences de la première enfance; et il accompagnerait le sujet tout au long de sa vie, de surcroît "se vérifiant" sans cesse.

(Nous sentons qu'à partir de là une mise en rapport de la *conscience "originaire"* avec le *registre sentimental* peut s'ébaucher, avec certes des précautions.)

(Cf. l'amour comme le sentiment par excellence – le plus intense. Et le plus intense, primitivement. – Comment on passerait de l'intensité des sensations à l'intensité du sentiment amoureux? – L'amour de l'enfant pour sa mère. Rapports de besoin et de désir dans la première enfance. Rapport, inévitablement, de l'amour avec le manque. La demande amoureuse de l'enfant et sa frustration – fatalité!)

*

La conscience "originaire" du moi originaire est ce qui est le "spirituel" dans le moi du propre. Dans cette conscience "originaire", il y aurait ainsi une *vue immanente* du moi sur lui-même: un *se savoir (comme) dans le manque*, ayant son origine dans des expériences primitives.

Manque de quoi? se demandera-t-on.

Manque ayant rapport au *besoin* (manque des objets de besoin, ou

encore celui constitué par une maladie, une souffrance physique), au *désir* (manque des objets de désir) et à l'*amour* aussi bien (en tant que manque de l'être aimé – manque de l'"objet" d'amour).

(*Qui* pourvoit aux *besoins* – si on place ceux-ci au commencement dans la "généalogie du sujet"? La *mère*, généralement. Ensuite, dans le premier réveil du *désir*, quel est l'objet du désir – ou plus fondamentalement même, de la *pulsion*? La *mère* encore, des "parties" de celle-ci, comme le sein par exemple, ou ses actes charnels comme son toucher, son baiser... Mais *qui aime-t-on* d'abord? La mère toujours en tant que *présente* et *attentive*, en tant que *se donnant*, en tant que *nous aimant*, ou en tant que *là, étant pour nous*, la mère dévouée ou la dévotion de la mère. Et cet *amour* est d'autant plus fort que la mère pourvoit aux besoins et s'offre au désir, c'est-à-dire est supposée combler les manques possibles relatifs aux besoins et au désir: le manque même de la mère comme "objet" d'amour s'aggrave de signifier d'éventuels manques dans l'ordre du besoin et celui du désir.)

(L'amour pour la mère serait-il ainsi l'amour primitif – "amour des origines"?)

Un fait indubitable: la mère dont j'ai *besoin*, que je *désire*, et que j'*aime* – il lui arrive de *manquer*, mieux: elle ne peut, de fait, que manquer certaines fois où, pour toutes sortes de motifs, elle est appelée *ailleurs*, *hors de moi*.

Triple déception où je manque de ce dont (de qui) j'ai *besoin*, mais plus encore de ce que (de qui) je *désire*, et comme absolument *de qui* j'*aime* (c'est dans l'*amour* que l'autre – comme ma mère – cessant de valoir indifféremment à la fois comme objet et comme sujet ("de ce dont" ou "de ce que" et "de qui") vaudrait uniquement comme sujet (*de qui*), si bien que dire "objet" d'amour ne serait "justifié" qu'en tant que façon de parler cédant à la tradition). Triple déception, donc, due à un triple manque primitif.

Les "retrouvailles" n'effaceraient pas "la pensée du manque" qui, dans le comblement même du besoin, du désir et de l'amour, continuerait

à valoir comme crainte que cela ne dure, comme appréhension du manque, ou de manquer. Un tel comblement réel "total" ne suffisant pas à éliminer "la pensée du manque", celle-ci serait d'autant plus forte si l'on admet que le comblement des trois niveaux à la fois est très difficile et qu'il y a toujours quelque chose qui, réellement même, manque, soit dans le besoin, soit dans le désir, soit dans l'amour.

Dans la conscience "originaire", la vue immanente comme un se savoir dans le manque, comme "pensée du manque".

Nous avons laissé planer la question de déterminer en quoi le *sujet du vœu* coïnciderait avec le *moi du propre*.

(Le sujet du vœu, rappelons-le, était caractérisé comme *identité sentimentale* en tant que conscience immanente.)

Or, nous venons de dégager, dans la conscience "originaire" même, "la pensée du manque" – qui en tant que "dominée" par le manque d'amour, le manque relatif à l'amour comme manque de l'être aimé, le manque de la mère aimée, est liée à la "préexistence" du *sentiment d'amour*, de l'*amour primitif pour la mère*, donc se rapporte toujours déjà au registre sentimental.

Ainsi *conscience "originaire"* et, à travers la "*pensée du manque*", *registre sentimental* sont dans une relation primaire (que nous pressentions plus haut). Ainsi *moi du propre* et *sujet du vœu* coïncident en premier.

(Rôle privilégié du *manque d'amour* dans le *registre sentimental*. Mettre en rapport le *manque d'amour primitif* avec ce que nous avons dit sur le *vouloir sentimental* et notamment ses "relations d'objets", ou encore, quand il s'agissait de la *joie*, sur "la *crainte* que cela ne dure".)

*

Établir des distinctions et des rapports.

Conscience "originaire". La "*pensée du manque*" ("dominée par le *manque d'amour primitif* – d'où la "préexistence" du sentiment d'amour).

Registre sentimental: les *sentiments du moi* – parmi lesquels celui dit le plus intense, l'*amour*. Et ce que nous désignâmes comme l'“aimer” primitif (se rapportant à un objet de besoin ou à un objet de désir) – on pourrait l'appeler ici l'“*aimer bien*”.

Sur un plan primaire, nous pourrions poser ensemble *conscience* “originnaire”, *pensée du manque* (triple manque de besoin, de désir et d'amour – pensée “dominée” par le *manque d'amour primitif*, d'où “préexistence” d'un *sentiment d'amour primitif* voire “*an-archique*”; comment en expliciter la différence avec l'amour “connu”, l'amour comme sentiment du moi, certes désigné comme “le plus intense”, le sentiment “par excellence”, constitué “essentiellement” par le vœu, ayant une “place privilégiée” parmi les sentiments, et aussi doté d'une certaine “opacité”?).

Sur ce plan primaire, nous pourrions aussi poser l'“*aimer bien*” en tant que se rapportant à un objet primitif de besoin ou de désir – lequel objet peut manquer, un tel manque d'objets primitifs (centrés sur la personne de la mère, en son corps même ou bien en son action) contribuant à la détermination de la “pensée du manque”.

Soit le *sentiment d'amour primitif*. Et en celui-ci, son “comblement”. Ne s'agit-il pas alors là, déjà, d'emblée, d'un autre sentiment *aussi*, à savoir de la *joie*? La joie du comblement de l'amour. Il y aurait là aussi ce dont nous parlions à propos de la joie (dans l'étude du registre sentimental): le *vœu que cela dure*, s'accompagnant de la *crainte que cela ne dure pas*. N'est-ce pas là le *vœu primaire*?

Le *sentiment d'amour primitif*, dans son comblement, est un *sentiment de joie* (et on peut aussi l'appeler un sentiment de “satisfaction”, ou de “bonheur”... il n'y a pas, pour ce dont il s'agit ici, de mots précis, de désignation unique) et implique un *vœu primaire*. (Et dans son non-comblement radical, son “pôle” négatif, le *sentiment d'amour primitif* serait un *sentiment de tristesse* ou de détresse, de frustration, etc.)

Le *sentiment d'amour primitif*, en sa singularité unique pour chacun, jouerait un rôle déterminant dans la “spécification” ultérieure

des sentiments du moi, leur imprimant pour ainsi dire sa marque ou leur donnant son ton. Il déterminerait surtout le plus intense parmi ces sentiments, ce que nous connaissons comme étant l'*amour*.

Qu'en est-il, cependant, du “*narcissisme* à l'œuvre dans l'*amour*”? Y aurait-il un *amour primitif pour soi-même*? (Cf. notre affirmation antérieure, après avoir parlé de la sympathie: il n'y a pas de sentiment dés-intéressé car tout sentiment est un sentiment du moi; puis, plus loin: le rapport à l'“intéressement” du sujet; et aussi, encore plus loin, à propos de la pitié: est-ce qu'il y a tout de même un sentiment dés-intéressé? Quel rapport entre cet “intéressement” et le *narcissisme* en question?)

(Qu'en est-il, d'autre part, du rapport de l'“*aimer bien*” avec le *registre sentimental*, les sentiments du moi – rappelons-nous que nous avons désigné la *sympathie* comme “mode de l'aimer” – ?)

On avait laissé entendre que l'*amour* visait certes une “appropriation”, à savoir l'“*appropriation*” d'*autrui*, mais que c'était là autre chose que le simple “vouloir s'approprier” de l'“*aimer bien*”. On avait dit aussi que dans l'amour le sujet se juge soi-même, a affaire à soi, “doit s'y retrouver”.

Conscience “originnaire, pensée du manque – dans laquelle: manque d'amour primitif, et donc sentiment d'amour primitif...”

Or qui fait la demande primitive d'amour?

“Vouloir s'approprier” de l'amour: qui, justement, est le *s'*?

Conscience “originnaire” du moi originnaire (du moi du propre): est-ce que cela peut être le *s'*?

Qui est, demanderons-nous, le *soi* du *sentiment d'amour primitif*? Comment le décrire?

(Rappelons-nous aussi de notre définition du *sujet du vœu: identité sentimentale comme conscience immanente*; cette définition est-elle susceptible d'englober le rapport du sujet à l'“intéressement”?)

Dans le *sentiment d'amour primitif*, il y aurait un *soi* qui serait en rapport avec *autrui* – la mère – , voulant *se l'approprier*; et qui serait en rapport avec *soi-même*, se jugeant, etc. – *s'aimant soi-même* (voulant *s'approprier soi-même*)?

Quel est donc ce *soi*? Devons-nous construire une nouvelle instance subjective primitive?

*

Le manque d'amour primitif – le *sentiment d'amour primitif*.

Le *sujet du vœu*: identité sentimentale (“être le sentiment”). Ayant pitié, disions-nous, je suis pitié. Donc, primitivement, *aimant, je suis amour*: y aurait-il ainsi, primitivement, un *sujet-amour*?

(Un sujet faisant la demande d'amour. Un sujet *étant* la demande même d'amour? Aussi: un sujet étant aimé – mais sans jamais être tout à fait comblé; un sujet étant déçu – par retrait ou indifférence d'autrui, la mère.)

Comment, pourquoi... fait-on la demande d'amour?

D'où un tel moi pour faire la demande d'amour?

Où s'origine la demande d'amour?

Quel est, qui est ce sujet faisant la demande d'amour?

L'amour comblé signifie-t-il, idéalement, pour ce sujet son propre accomplissement ou sa propre appropriation – l'appropriation de soi? Ce sujet doit-il *se réaliser, s'approprier soi-même, par l'autre* (par l'amour d'autrui, la mère) – d'être en lui-même manquant, dans le manque, *en tant que* manquant d'amour?

*

Je fais la demande d'amour, donc je manque d'amour, donc je suis primitivement amoureux – “préexistence” de l'amour, amour “an-archique” (l'amour pré-cède).

Je suis l'amour dans sa demande, dans son comblement imparfait, dans sa déception terrible.

Manquant d'amour, je manque pour ainsi dire de moi-même. (Ou: “je ne suis pas total”, c'est être aimé d'autrui qui pourrait me rendre total?)

Je suis en tant que *manquant d'amour*, en tant que *manquant de moi-même*.

Dans l'amour il s'agit donc aussi bien d'*autrui* (la mère) que de *moi-même* – en tant que “*plus ou moins*” manquant.

Cela ne suppose-t-il pas d'abord – avant l'immanence, qui n'est pas un vain mot? – la *transcendance d'autrui* – de la mère – , un *rapport de sujétion* à autrui, une *an-archie d'autrui*?

(Pour aimer, il faut un rapport à autrui. Amour: rapport “premier” à autrui, dans lequel il s'agit *aussi* de moi-même. *Dépendance*.)

(L'amour, tout de même, suppose bien une passivité, une réceptivité, ou pouvoir d'être affecté par autrui – et par soi-même.)

– A-t-on à spécifier davantage le *vœu primaire* impliqué par *l'amour primitif*? –

Semble poser un problème, de devoir penser ensemble: *sujet passif*, ou réceptif, et *autrui “d'avant l'immanence”*, transcendant, “assujettissant”, “an-archique”.

Pour *aimer*, donc, on a dit qu'il fallait *d'abord autrui*. Mais il faut un *rapport* à autrui, c'est-à-dire *déjà moi-même me rapportant à autrui* – et *me rapportant à moi-même*, du fait de pouvoir m'affecter moi-même en me “jugant”, dans l'amour de moi-même – , donc il faut *aussi, déjà, moi-même* comme pouvoir d'être affecté, passivité, réceptivité. (*Moi-même me rapportant à autrui*, c'est: moi-même comme pouvoir d'être affecté par autrui. *Moi-même me rapportant à moi-même*: moi-même comme pouvoir de m'affecter moi-même, donc aussi moi-même comme pouvoir d'être affecté par moi-même.)

(N'y aurait-il pas là comme un cercle vicieux?)

N'est-ce pas là une *intentionnalité affective originare*? (Quelle y est la part du mystère?)

*

L'amour serait ainsi – en tant qu'il a été dit “pré-céder” – un

transcendant pour le sujet?

Explicitons: Le *sujet* “advient” *en tant que* cet amour qu’il ne constitue pas (ou qu’il n’a pas constitué) – ainsi il peut être dit *sujet-amour*.

L’amour *primitif* que le sujet ne constitue pas mais qui au contraire le constitue est une “forme” ou une “structure” *transcendante*.

Le *sujet-amour*, comme on l’a vu, est essentiellement un *sujet manquant d’amour* en même temps qu’un *sujet manquant de soi-même*.

L’intentionnalité affective originariaire serait ainsi une *intentionnalité du manque*, dans laquelle les deux termes en relation (*autrui – la mère – et moi-même*) seraient *pour le sujet manquants*. (Si l’on considère que *manquer d’amour*, signifiant *manquer de soi-même*, c’est *manquer d’autrui – la mère*.)

L’idée d’un *autrui primitif* (la mère) se dessine ici, qui serait le *terme majeur* d’une forme relationnelle *transcendante – l’amour – constitutive du sujet*.

Il faut expliciter ceci: *autrui* comme *terme majeur*, ou ce que nous avons appelé la *transcendance d’autrui* (valant dans le *rapport de sujétion* à *autrui*, dans la *dépendance*).

Que veut dire: je suis *dépendant* d’autrui, je suis *sujet* d’autrui?

L’“issue” (provisoire), négative ou positive, de l’amour, peut bien en partie dépendre de moi-même (de ma manière de m’y prendre pour me faire aimer d’autrui, de mon pouvoir de séduction), mais de toute manière c’est *autrui* qui décide ou non de m’aimer, c’est donc lui *qui* détermine en dernier lieu l’“issue” de l’amour. *Autrui* est déterminant dans l’amour. “Tout” dépend de lui. “Tout”, c’est-à-dire: cette *joie* toujours angoissée donc manquante que j’éprouve lorsqu’il répond à ma demande, lorsqu’il me comble, mais jamais tout à fait, d’amour; cette déception aussi qui me plonge dans la *détresse* lorsqu’il fait défaut ou est indifférent à mon égard, ou encore me déteste; mais avec cette *joie* et cette *détresse*, *ma réalisation*, *mon auto-appropriation* (jamais entières) ou au contraire *ma faillite*, *ma perte*, *mon absence à moi-même*, *ma déchéance* dépendent elles aussi de *lui*.

Transcendance: l’amour comme forme relationnelle *transcendante constitutive* du sujet.

Transcendance: *autrui* (primitif) comme *terme majeur* de cette forme *transcendante*, *terme majeur* parce que c’est de lui que dépendent “en dernier lieu” *joie* ou *détresse amoureuses*; ainsi que *auto-appropriation* ou *déchéance* du sujet; et *terme majeur* aussi bien parce que c’est à *lui* que s’adresse, se destine *la demande d’amour qui le suppose haut, déjà-là* ou *antérieur*, voire *parfait*, *infini*...

Voilà que nous en sommes à énumérer des attributs divins reconnus par les théologies monothéistes. Sommes-nous au seuil d’en élaborer une nouvelle? Ne serait-ce pas, de notre part, fantaisiste? Pour mieux en juger, il nous faut poursuivre notre raisonnement.

Quel est, qui est, à vrai dire, cet *autrui primitif*? Certes, on aura toujours répondu: c’est la mère (“*autrui*, la mère”). C’est *ma mère* (ou ce qui en tient lieu). Aurait-elle été différente de ce qu’elle est (physiquement, selon le caractère, selon aussi la position sociale) que *ma demande d’amour* eût été *la même*. *Au-delà* de la *mère réelle* contingente, *la demande d’amour* s’adresserait-elle alors à une “*place*”, pure, *d’altérité – “place” transcendante au-delà* même de ce que nous avons nommé *transcendance de la mère*, mais “*place*”, cependant, toujours déjà “primitivement” *occupée* (ou: incarnée?) *par la mère*? *Autrui primitif* serait de la sorte *la mère*, mais encore *autre chose* que la mère, *plus* (ou *moins*) que *la mère*, *transcendance* dans la *transcendance*, l’au-delà de la mère... – *cela* dont la *mère* elle-même tirerait sa *signification quasi-divine*?

(Se poser une telle question, n’est-ce pas un risque – celui de basculer dans la théologie?)

Mais une “preuve”, peut-être, à ce qu’on avance, serait celle-ci: Une fois la mère “perdue de vue” – comme “objet” d’amour – dans la chronologie du sujet, l’amour n’en est pas moins susceptible de se manifester (en tant qu’amour pour une autre personne que la mère) et cela d’une manière aussi intense parfois que dans le sentiment d’amour

primitif; et la raison en serait justement la persistance de *cette "place" d'altérité*.

Mais d'aucuns désigneront *celle-ci* comme *Dieu* (au-delà de l'être comme des êtres) pour *l'adorer* en tant que telle, dans sa *pureté*. (Tout cela mérite d'être repris et explicité.)

*

L'amour primitif pour soi-même.

L'intéressement du sujet: il n'y a pas de sentiment dés-intéressé, à part peut-être la pitié ou la charité; le sentiment intéressé est le sentiment où, entre autres "objets" ou "choses", *je me vise moi-même*.

Ceci veut dire que dans le sentiment *il s'agit de moi* en tant qu'*il s'agit de mon "intéressement"* (ce qu'exprime aussi le terme: *sentiment du moi*). Dans la *sympathie* même, disions-nous, il y a le vœu de *m'approprier* autrui (sur un mode "mineur", certes): dans ce sentiment, même si cela ne serait qu'en partie, *je veux quelque chose pour moi-même* – en quoi il est *intéressé*.

Dans la *joie*, par exemple, *je veux que cela dure*, je le veux *pour moi* évidemment, et ainsi *je me vise moi-même*, ce sentiment est *intéressé*. Tout sentiment, même la pitié, est par ailleurs *état sentimental conscient égoïque*. Le sentiment est *égoïque*, même s'il peut être désintéressé – cas de la pitié – , car *porté par le moi*. De plus, comme nous venons de le souligner à nouveau, le sentiment est généralement *intéressé*, dans le *sentiment je me vise moi-même* (ce que je veux, dans le sentiment, je le veux en dernière instance *pour moi*), et en ce sens on peut dire que le sentiment est généralement *égoïste*. Par conséquent, le sentiment est toujours *égoïque* et généralement *égoïste*.

En quoi cependant le *sentiment* se rapporterait-il au *narcissisme amoureux*, comme nous en posions la question plus haut?

(Nous avons dit en outre que le *sentiment d'amour primitif* joue un rôle déterminant dans la spécification des *sentiments du moi*.)

La raison d'être de *l'intéressement sentimental du sujet*, de son *égoïsme sentimental* résiderait-elle dans *l'amour primitif pour soi-même* (ou *narcissisme amoureux primitif*)?

Il semble que l'on ne puisse pas faire autrement que d'admettre cette dernière hypothèse. *L'amour primitif pour soi-même* fonderait ainsi *l'égoïsme sentimental du sujet*.

Le *sujet*, de la sorte, *comme* dans l'amour mais à une échelle moindre, se saisirait comme *réalisé* ou au contraire comme *déchéant* selon que *l'objet du vouloir sentimental* serait *atteint* ou non.

Si, comme nous l'avons dit, "ce que je veux, dans le sentiment, je le veux en dernière instance *pour moi*", si dans le sentiment je me vise aussi moi-même, n'est-ce pas à dire que dans le sentiment, *à travers l'objet du vouloir sentimental* concernant la *situation*, le *sentiment* lui-même et *l'ou autrui*, je vise essentiellement *ma propre appropriation*, mon *auto-appropriation* en tant que *ma réalisation* (bien que je la vise dans une mesure moindre que dans l'amour)?

*

On ne peut que penser ensemble la *conscience "originnaire"* du moi originnaire et le *sujet-amour*. Les deux ne sont pas la même chose, mais ensemble sont aux origines de la *subjectivité*.

Cet être-ensemble de deux "*faits*" *originaires* pose-t-il vraiment un problème? Doit-on chercher à les unifier à tout prix? Nous laisserons cette question ouverte.

(Du 29 novembre au 15 décembre 1993)

QUATRIÈME MÉDITATION: L'ÉTHIQUE

De ce qui a été dit dans le chapitre précédent (et dans le premier chapitre), trois déterminations semblent susceptibles de nous aider pour ébaucher une éthique:

- Le *moi du propre* (*moi originaire – subjectivité corporelle et spirituelle*);
- Les *sentiments* supposés (ou supposables comme) *désintéressés* (ainsi la pitié ou la charité);
- *L'amour* pour (la demande d'amour à) la *"place" d'altérité* (*"place" transcendante, ou transcendance*).

*

Nous disions au tout début: "dans la pudeur s'affirme ou se signale le propre du corps".

Et encore: "ce corps "mien" est "interdit" à l'autre (sauf dans l'intimité avec l'autre)". Nous parlions en ce dernier sens de "corps-interdiction". Nous disions aussi: "le corps d'autrui m'est "interdit", me "limite"", nous parlions d'une "justice du – ou des – corps".

Qu'est-ce que la pudeur? Un sentiment, mais lié à des conventions sociales? (Le rapport des sentiments aux conventions sociales, les sentiments en tant que "codés" – appellerions-nous cela: les "attitudes codées" du moi? – , étudié jadis, mériterait bien ici encore un examen...) Or, la position d'un *propre du corps* et celle d'un *moi* qui en dériverait originairement – d'un *moi du propre* ou d'un *moi originaire* – semble bien entraîner celle de ce qu'on pourrait appeler une *pudeur originaire*. (À ne pas confondre avec le simple *sentiment de pudeur*.)

Le *propre du corps*, cela veut dire, en un sens que nous avons tenté d'explicitier, "*mon corps est à moi*". Il s'agit là d'une certaine *auto-appartenance* du corps (paraissant assez rebelle à la thématization). Nous avons dit que "le corps propre" était le "singulier, l'unique, le soi du corps".

Le *propre du corps* s'affirmerait ou se signifierait – *se manifesterait* – selon certains modes, dont justement le *sentiment de pudeur*. Mais aussi, certes, dans les *sentiments* déclenchés par des *actes de violence* (agression, brutalité...) commis contre *mon corps* (une certaine *colère*, une certaine *humiliation*... souvent les deux à la fois, ou encore une certaine *honte*...).

(Une question, ici: "ce "*mon corps est à moi*" du *propre du corps*, peut-on aussi le désigner comme un "*narcissisme*"? Si oui, quel en est alors le rapport avec le *narcissisme amoureux primitif* (*l'amour primitif pour soi-même*)?)

(Fonder une *éthique* au niveau de l'*immanence*.)

(Étudier les sentiments "altruistes": la charité et la pitié, la responsabilité, la culpabilité... Interroger leur rapport possible à la *transcendance*, cf. Levinas.)

*

"Mon corps est à moi": mon corps n'est pas à autrui; le corps d'autrui n'est pas à moi. Qu'est-ce que la "justice des corps"?

Le respect du corps d'autrui s'impose à moi, comme d'une manière immanente. Je ne peux pas l'ignorer, ou le traiter comme un simple objet – il m'arrête ou quelque chose (une signification?) en lui m'arrête, il porte en lui une interdiction.

Mais, nous l'avons dit, moi-même déjà en mon corps, je suis interdit à autrui (sauf dans l'intimité). Mon corps "se défend", avons-nous précisé, "comme de lui-même", d'être abordé.

“Mon corps est à moi” veut dire que “mon corps est interdit à autrui”. *Auto-appartenance* et *interdiction à autrui* vont de pair.

Or, dans le *propre du corps*, peut-être faut-il faire une distinction. Certes, nous pouvons entendre le *propre du corps* comme un “*mon corps est à moi*”. Mais c’est là insister sur l’*auto-appartenance* du corps, laquelle est une ébauche de *justice*. Ne risque-t-on pas cependant, alors, de perdre de vue comme un sens plus originaire du *propre du corps*, en deçà même peut-être de l’*auto-appartenance*: le *propre du corps* comme cette *signification immanente* qui ne se détache pas un instant de mon expérience?

Le *propre*: le *soi*, avons-nous affirmé. Un *soi* du corps comme *signification immanente* (un *soi*, alors, que l’on pourrait poser dans l’absolu avant même le *moi originaire*). Cette *signification* est une *signification sans signes*, il est donc impossible de la re-constituer à l’aide des signes du langage. Elle est indicible mais doit néanmoins être dite.

Ainsi, toujours elle *est*, cette *signification*, ou *propre du corps*, ou “*soi*” du corps. On peut encore dire que cette *signification* est *matérielle* (et non pas idéale). Elle est *immanente* à un *sujet* qui jamais ne se la représente ou la thématise (il appartient à la philosophie de le faire tout en sachant l’impossible de la re-constitution...).

Le *propre du corps* comme *signification immanente* au *sujet* serait *de toujours*, tandis que le *propre du corps* comme *auto-appartenance* paraît à travers l’enfance *s’acquérir*. Ou bien y a-t-il comme une *maturation* de ce que nous avons nommé *pudeur originaire*?

Revenant à la “*justice des corps*”, il nous faut l’explicitier davantage.

Soit, donc, *auto-appartenance du corps* (“mon corps est à moi”), allant de pair avec *interdiction à autrui* (“mon corps est interdit à autrui”), et de là: *interdiction du corps d’autrui* (“le corps d’autrui n’est pas à moi”).

En quoi précisément *une justice*?

*

Va-et-vient: avons-nous suffisamment “décrit” le “*soi*” du corps?

Une approche pertinente semble être la description de ce dont il s’agit dans le rapport vivant de désir entre deux personnes. Le *propre du corps*, disions-nous, est conservé dans le rapport de désir. Dans le désir, *conservation du propre*. *Conservation*, et non pas *perte* (“improprement”), comme nous avons pu l’affirmer jadis. C’est sous ce point de vue-là (la considération du rapport de désir), surtout, qu’avait été soulignée la *conservation du propre*: il s’agissait ainsi de montrer que dans le rapport (vivant) de *désir* le “*soi*” du corps, *signification immanente matérielle*, était toujours conservé – ou valait toujours – “malgré” les caractères de “partiel” et de “sortie” du désir. Autrement dit, dans le *désir* “même”, *toujours un “soi”* (du corps).

En dehors du rapport de désir, dans la vie “ordinaire” ou “quotidienne”, cette *conservation du propre* n’est-elle que plus évidente, ou bien, paradoxalement, n’y a-t-il pas là quelque chose de problématique?

Le *propre du corps*, nous l’avons désigné comme un *sol* “*pré-originaire*”, dont “dérive” le *moi*. Or, en ce *moi* (*moi du propre*, ou *moi originaire*) “se conserve”, disions-nous, le *propre du corps*. Est-ce à dire que le *propre du corps* passe désormais sans retour dans le *moi originaire* qui le “conserve”? On est toujours bien obligé cependant de *distinguer* le corps et le *moi* même en affirmant cette espèce d’*entrelacs* de corps et d’esprit que constitue le *moi originaire* (en tant que *subjectivité*). À l’écart même du *moi* qui le “conserve”, devons-nous poser toujours un *propre du corps* qui est irréductible au moi (bien que par ailleurs il soit aussi toujours déjà “passé” dans le moi)?

En partant d’un *propre* qui *se conserve* dans le rapport de *désir* et dans la vie “ordinaire”, nous aurions de prime abord désigné ce *propre du corps irréductible* (et donc pas le *propre du corps* que “conserve” ou “garde” le *moi originaire*).

Or, nous demandons donc si la *conservation du propre* dans la vie “ordinaire”, bien que “de droit” plus évidente que la *conservation du propre* dans le rapport de désir, n’est pas “en fait” plus problématique.

Qu’est-ce qui, au fond, cependant, nous pousse à poser une telle question? N’est-ce pas le fait, justement, qu’il nous est plus facile de nous représenter ce dont il s’agit dans l’état particulièrement intensif du désir que la vie “ordinaire” sans particularités, commune, à intensités mineures, où il ne se passe rien d’important, où en somme il ne se passe rien, le maintenant anonyme...?

Tout de même, oui, le *propre du corps* ne peut que *s’y conserver*. Je suis assis, j’écris, mes bras s’appuient sur la table, je sens sans y réfléchir la chaise, l’étoffe de mon pantalon, le stylo, le papier, la couverture de la table ainsi que la table... Partout où je sens, simultanément, un *propre du corps* comme veille, *signification immanente matérielle... se conserve* mais sans jamais que l’on y pense. Or, en ce moment où j’écris je peux y fixer mon attention: oui c’est *mon corps* qui touche la table et en est touché, ce *bras mien* en tous ses points “extérieurs” et “intérieurs”...

Un propre immanent à toute sensation? Il le semble bien.

*

La “justice des corps”, liée au “corps-interdiction”.

L’auto-appartenance s’acquiert, avons-nous dit. Comment s’acquiert-elle? Y a-t-il là comme un processus naturel? Le social n’y est-il pour rien? N’apprend-on pas la pudeur à l’enfant? Mais un tel sentiment où s’affirmerait, disions-nous, le “propre du corps” peut-il être seulement un sentiment forgé selon une exigence sociale, un sentiment “conventionnel” ou “normatif”, un sentiment-règle, une règle de l’“agir” au sein du social institutionnellement (par la famille, par l’école...) véhiculée?

Il y a certes comme un climat primitif de l’enfance. L’enfant se laisse toucher, “manipuler”, embrasser, regarder etc. par les autres

assez aisément (et certes il peut assez tôt réagir négativement vis-à-vis de certaines personnes qu’il doit considérer comme “antipathiques” ou “étrangers” etc.). Son corps alors n’est pas “à lui”, ou plutôt n’est pas encore vraiment “à lui”, dans le sens entier de l’*auto-appartenance*. Il n’est par conséquent pas encore vraiment interdit à autrui. De même, le corps d’autrui ne lui est pas vraiment interdit: il le touche à sa guise, le “tape” ou le “caresse”, lui tire les cheveux etc. Dans ce climat enfantin primitif, il n’y a pas encore de véritable “corps-interdiction”, donc de véritable “justice” des corps.

Et puis, peu à peu le corps-interdiction s’instaure, peut-être assez nettement une fois atteinte la puberté.

Nous avons dit que “mon corps” se défendait “comme de lui-même”, d’être abordé. Nous avons dit que “le respect du corps d’autrui” s’imposait à moi “comme d’une manière immanente”.

Or, il y a bien un *devenir-interdit* du corps (le mien et celui d’autrui pour moi): le *corps-interdiction* est comme le terme d’une évolution ou d’un processus, il ne se situe pas aux origines chronologiques ou généalogiques du sujet (et c’est comme s’il y avait des stades au sein du *corps-interdiction* lui-même: si “mon corps est à moi” – *auto-appartenance* – paraît simultanément de “mon corps est interdit à autrui”, l’*interdiction du corps d’autrui* semble un peu ultérieure...). (Il faut donc se garder de prendre trop à la lettre les expressions “comme de lui-même” et “comme d’une manière immanente”).

Alors, reposons la question: Comment l’auto-appartenance s’acquiert-elle? Autrement dit: Comment le corps-interdiction s’instaure-t-il?

Si le *corps-interdiction* est terme, une *originarité* ou une *immanence radicales* lui paraissent devoir être contestées. La *justice des corps* que signifie le *corps-interdiction* n’est alors elle-même pas située à un niveau d’*immanence pure*, donc l’éventuelle tentative de fonder une *éthique* au niveau de l’*immanence* semble d’emblée vouée jusqu’à un certain point à l’échec. Pourquoi: “jusqu’à un certain point”?

Le *corps-interdiction* est *terme*: cela veut dire qu’au plus originaire même il y a déjà quelque chose qui l’annonce, déjà quelque chose de l’ordre d’une auto-appartenance, si moindre soit-elle, si peu achevée..., comme un noyau (ou une source originaire) appelé à se développer, à devenir, voire “mûrir”: ce que justement nous avons nommé la *pudeur originaire* (en deçà de ce que nous connaissons comme la *pudeur*), liée à la position même d’un *propre du corps* comme *signification immanente* au sujet (et donc pré-cédant l’avènement – ou l’acquisition – du *propre du corps* comme *auto-appartenance*), une *pré-auto-appartenance*...

*

Soit donc une *pré-auto-appartenance* (que serait le *propre du corps-signification immanente*). Ou: le *propre du corps-signification immanente* “annonce” l’*auto-appartenance* et le *corps-interdiction*. Plus véridique peut-être serait de dire: le *propre du corps-signification immanente* est le *fondement* de l’*auto-appartenance* et du *corps-interdiction* (fondement, ainsi, *immanent*, ou d’*immanence*). Mais la “*maturation*” (ou l’évolution, ou encore le développement) de ce *fondement* en tant qu’un *devenir-interdit* du corps constitue-t-elle un *processus naturel*?

Peut-il jamais “mûrir” de lui-même, ce fondement? Ou mieux: *a-t-il de lui-même à “mûrir”*? Ou bien au contraire *n’évolue-t-il pas de par la détermination du social*? (Car il est par ailleurs clair que le *devenir-interdit* du corps se place dans un contexte: le *social*.) Mais ce *social* même n’est-il pas en quelque sorte la *médiation* par laquelle ce qui *doit* “mûrir” mûrit? Comment peut-on affirmer cependant que cela *doit* “mûrir”, qu’il *faut* de l’*auto-appartenance* et un *corps-interdiction* (comme faits paraissant *devoir aller de soi*...)?

Dans le *propre du corps-signification immanente* il y aurait donc les “germes” du “*mon corps est à moi*”, “actualisés” dans l’*auto-appartenance* “achevée”. Quels sont ces “germes”? Un “*mon corps est à moi*” ne “se disant” pas encore (et cependant, même “achevé”, on ne peut affirmer

qu’il “se dit” vraiment ou “se thématise”), est-ce cela même le *propre du corps-signification immanente*? Ce dernier est-il un “savoir” immanent qui équivaldrait à “*mon corps*”...? Mais est-il, au-delà, déjà un “*mon corps est à moi*”?

Peut-il justement en quelque manière immanente “voilée” inclure le “à moi”? Le “à moi” n’est-il pas un *jugement déjà*, renvoyant par là à un stade plus “avancé” du sujet? Mais “*mon corps est à moi*” ne suppose-t-il pas déjà comme sa condition ou son fondement le “*mon corps*”? “*Mon corps est à moi*”, n’est-ce pas une sorte de *pli*, de *doublure* ou plutôt de “*doublement*” du “*mon corps*” comme *savoir immanent*? Ce “*doublement*” s’*acquiert-il* donc “tout seul” ou “naturellement” (par processus naturel)? Ou plutôt le supplément-jugement “à moi” est-il une exigence de la *socialité* (une exigence de l’intersubjectivité sociale)?

Ainsi: “*mon corps*” deviendrait “*mon corps est à moi*”. “*Mon corps est à moi*” (*auto-appartenance, corps-interdiction*) serait caractérisé par un *jugement* (ou une série “logique” de jugements: le “à moi”, le “pas à autrui”, le “pas à moi”) constitutif de la *socialité* de même que constitué par celle-ci, qui *viendrait s’ajouter* (*supplément*) au “*mon corps*” *originaire*.

*

La socialité, l’intersubjectivité sociale *exige* une “justice des corps” (dont le fondement serait le *propre du corps-signification immanente*), exige le “à moi”...

Expliciter: le jugement (“à moi”...) comme constitutif de la socialité, en même temps que constitué par celle-ci...

Il y a une *intersubjectivité* (ou *socialité*) *originaire*: je ne suis pas seul au monde, d’autres *corps-esprits* – d’autres *egos* corporels-spirituels – sont là aussi, se rapportant ou non à moi.

Une *co-autonomie* (ou *co-liberté*) entre *egos* semble une première *contrainte* de toute *socialité* (du moins au sein de “noyaux sociaux”

déterminés, et pas entre les noyaux eux-mêmes: le pouvoir, la lutte des classes, etc...!). *Socialement il faut un corps-interdiction*. Le respect – toujours dans certaines limites – de l'autonomie des corps (et aussi des esprits) s'impose.

Il faut expliciter:

– La *socialité (originale) constitue* (dans le sens de: *exige*) le *corps-interdiction*.

– La *socialité est constituée* par le *jugement* (“à moi”...), donc par le *corps-interdiction*.

Ainsi, d'une part il y aurait une *socialité originale constituante*, de l'autre un *corps-interdiction constituant*... C'est ce qu'il faudrait définir plus à fond.

Originellement, il y aurait un *rapport circulaire: socialité originale* constituant le *corps-interdiction*, lequel constitue la *socialité originale*... *Socialité originale* et *corps-interdiction* seraient *originellement posés* dans un rapport mutuel (semble-t-il impossible à décrypter).

(D'après cela: *tout* de la *socialité originale* ne *proviendrait* pas du *corps-interdiction*; *tout* du *corps-interdiction* ne *proviendrait* pas de la *socialité originale* – ce qui dans une certaine mesure à déjà été démontré: le *fondement* du *corps-interdiction* est le *propre du corps-signification immanente*...)

Il y a une *intersubjectivité sociale originale*: le “je ne suis pas seul au monde...”

Dans cette *socialité originale*, le *rapport à la mère* n'est-il pas l'*étape privilégiée*...? Certes, le *rapport à la mère* n'est pas le *tout* de la *socialité originale* – et cette *socialité originale* est pour le sujet *évolutive*, c'est un *devenir*, de même que le *corps-interdiction* est un *devenir*. (Il faut ici préciser que dans ce passage nous n'avons plutôt parlé de *socialité originale* et de *corps-interdiction* que sur un *plan général* qui tend à faire l'économie du *devenir subjectif – devenir du sujet* – pour ne considérer que des formes “abstraites” ou “idéales”, “toutes faites”, donc à un niveau plutôt *statique* que *génétique*. Cette façon de procéder généralisante, utile

en ce qu'elle permet parfois une vue globale qui aide à mieux cerner une problématique, a ses limites.)

L'*autorité parentale*, dans l'*intersubjectivité sociale*, *apprend*, certes, à l'enfant, *comment disposer* de son *corps* (comment le couvrir, comment le mouvoir, etc...), puis elle est *secondée* par l'*école*, d'autres personnes, etc...

Si, en se situant sur un *plan général* qui ne considère que des formes “idéales”, on affirme que la *socialité originale exige* le *corps-interdiction*, il ne faut pas manquer de souligner qu'à *chaque fois*, c'est-à-dire dans le cas de *chaque sujet*, donc *génétiquement*, ce sont des *rapports sociaux* précis qui sont *déterminants* pour l'instauration du *corps-interdiction*.

(Il y aurait ainsi à distinguer deux sens de *constitution*:

– La *socialité – originale – constituant* le *corps-interdiction*, au sens de: l'*exigeant*;

– La *socialité – originale évolutive*, ou *socialité “historique” – constituant* le *corps-interdiction*, dans le sens de: le *déterminant*.)

(Nous avons parlé du *rapport à la mère* au sein de la *socialité originale* pour pouvoir poser la question de la *fonction de la transcendance – transcendance* que *viserait* le *rapport* même à la *mère* – dans l'instauration du *corps-interdiction*, autrement dit dans l'avènement d'une “*justice des corps*” en tant qu'une “éthique “corporelle” originale”.)

*

Dans le désir et dans l'amour (en tant que rapports d'intimité avec autrui, ou socialité “intime”), il n'y a plus de *corps-interdiction* – mais quelque chose comme une transgression de l'interdit est néanmoins “ressenti”, et cela avec quelque trouble mais quelque plaisir aussi.

(Il n'y a plus de *corps-interdiction*: le *jugement* qui caractérise celui-ci s'abolit ou se dissout. Le “à moi” – et le “pas à autrui” – et le “à autrui”, le “pas à moi” et le “à moi” ne s'opposent plus. Or, en un sens, quand même, l'*auto-appartenance* ne cesse pas: il y aurait comme une

superposition “mon corps est à moi” – “mon corps est à autrui”, en même temps que ce qui est en quelque sorte une *auto-appartenance reconnue chez autrui* (le “pas à moi”) ne cesse pas non plus (superposition, alors: “le corps d’autrui n’est pas à moi” en tant que “le corps d’autrui est à autrui” – “le corps d’autrui est à moi”) – de cette double superposition même, ambiguïté, viendrait le trouble.)

L’“intimité” (le désir, l’amour), qui est une *poussée* vers l’autre, pourrait bien être considérée comme une sorte de *violence égoïque* (“je veux jouir du corps d’autrui” – désir – ; “je veux m’approprier autrui” – amour – , dans son “esprit” plutôt que dans son corps – dans l’amour serait comme supposée et reconnue la spiritualité essentielle d’autrui – en m’en faisant aimer, et de la sorte je me serais approprié moi-même – narcissisme...). Or, nous avons aussi pu affirmer qu’*au-delà* de la mère réelle, la *demande d’amour* s’adresserait à une “*place*” pure d’*altérité* (ou “*place*” *transcendante*) et que la condition même de *l’amour “d’après la mère”* serait la persistance de la *transcendance* (donc de *l’amour virtuel pour la transcendance*).

La *poussée vers l’autre* dont il s’agit dans le désir et dans l’amour est-elle donc pure *violence égoïque* ou *égoïcité violente*, ou bien, dans le cas de *l’amour* tout au moins, ne comprend-elle pas *aussi* en tant que sa condition, comme en filigrane, *l’amour pour la transcendance*, qui fonderait *tout amour* – c’est-à-dire l’amour pour “quelque chose” qui, finalement, si on le vise expressément en ce qu’il “est” (non pas un étant, mais comme un être invisible hors de l’Être même de l’*ontologie*) serait tellement autre, tellement en retrait ou distant dans la proximité même... qu’aucune violence appropriatrice de ma part, aucune injonction (dans le sens de: “aime-moi”) ne sauraient l’atteindre, et que la seule manière véridique de se rapporter à lui serait de *s’oublier* en lui dans la *paix* de la méditation et de la prière et de vouloir le bien en ce monde – le bien d’autrui – parce que lui ne saurait être que le Bien...

Alors, *l’amour*, en tant que “profane”: violence égoïque *et* amour pour la transcendance? (Sans que l’on puisse dissocier les deux: avec

cependant l’amour pour la transcendance comme condition voilée et toujours demeurant telle.)

L’amour divin: l’amour pour la transcendance y est affirmé en tant que tel, il n’y a plus de violence égoïque...

*

De la *justice des corps (corps-interdiction)*, *justice* (ou “logique”) *des appartenances corporelles* (“*mon corps est à moi*”, “*mon corps n’est pas à autrui*”, “*le corps d’autrui n’est pas à moi*”) “on passe” à la *justice des appartenances matérielles*, ou plutôt *des propriétés de biens matériels* (“*ceci est à moi*”, “*ceci n’est pas à autrui*”, “*ceci n’est pas à moi*” – “*ceci est à autrui*”)... et tout cela que l’on apprend à l’enfant ne fait que “répercuter” un *ordre social* qui est déterminé par une certaine “*justice*” *générale des corps et des biens matériels*, laquelle, *codifiée, régleme* les *appartenances corporelles* et les *propriétés de biens*, étant censée, dans nos sociétés libérales, défendre le droit de chaque individu à disposer, dans certaines limites, “librement” de son corps – tout en lui prescrivant le respect du corps d’autrui – et à “jouir” “librement” des biens matériels qui lui appartiennent légalement – tout en lui prescrivant le respect des biens matériels qui appartiennent légalement à autrui – , étant censée, aussi, par ailleurs, lui assurer la liberté “spirituelle”, tout en lui prescrivant le respect de l’“esprit” d’autrui...

Cette *justice générale codifiée des corps et des biens matériels* censée donc défendre l’*autonomie* ou la *liberté* des *corps* et des *esprits* en même temps que la *propriété des biens matériels* – et en ce sens pouvant être désignée comme “*co-autonomie*” ou “*co-liberté*” entre *egos* – serait ainsi “une première contrainte de toute socialité”.

*

Une *justice générale codifiée des corps et des biens matériels*, contrainte de toute socialité.

Cette *justice générale* prend, à travers l'histoire et selon les continents et les régions, diverses formes.

L'*institution religieuse*, les *rappports de production* et l'*institution politique co-déterminent* cette *justice générale*. (On ne peut nier le rapport de la *religion* avec l'*économie* et avec la *politique*.)

La *morale* que diffuse la *religion* en tant qu'*instituée* (en tant qu'*institution*), la *morale religieuse* donc, généralement ne met pas en question les *rappports de production* et le *pouvoir politique établis*. Elle est même la plupart du temps amenée à les *légitimer* (les "authentifier", les "garantir"): le *pouvoir religieux* est partie intégrante du *Pouvoir*.

Elle vaut alors comme *morale du fait accompli* – c'est-à-dire une morale qui ne met pas radicalement en question le *fait accompli social*, avec ce que cela implique d'inégalités entre classes et entre sexes, d'exploitation..., mais est seulement susceptible de vouloir l'"améliorer", etc...

Il y a d'autres *morales du fait accompli* que la *morale religieuse*: il y a les morales "pragmatistes"...; il y a les morales "laïques-républicaines" à tendance plus ou moins "progressistes" et "positivistes"...; il y a les morales "libérales" ou "démocratiques"...

En quoi, demanderons-nous, ces *morales du fait accompli*, et en premier lieu la *morale* que diffuse l'*institution religieuse*, sont-elles *hypocrites*, et en vérité font le déni du *mystère de la responsabilité* (ou de la *charité*, de la *compassion*), du "pour autrui pur"?

Plus généralement, peut-on soutenir (selon une indication de Levinas, dans la dernière partie d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) que "toute" *justice* (en tant que *justice générale codifiée*) procède de la *responsabilité* elle-même? *Idéalement*, c'est ce qui devrait être, mais *de fait* il y a de quoi en douter sérieusement...

Mais s'il s'avérait que l'*amour pour la transcendance* est le *fondement suprême de toute éthique*, ne devrait-on pas *admettre* alors, comme *morale essentielle*, une *morale religieuse* non compromise avec le *Pouvoir* (c'est-à-dire "à l'écart" de la *justice générale codifiée*, et donc du *pouvoir économique*, du *pouvoir politique*, ainsi que du *pouvoir religieux* lui-même tel que

l'incarne l'*institution religieuse* – ce qui ne veut pas dire nécessairement "à l'écart" des Dogmes et des Rites fondateurs avec lesquels, dans une certaine mesure, s'identifie toute religion), une *morale religieuse*, en un sens, *an-archique*?

Contre les *morales du fait accompli*, il faut fonder une *morale révolutionnaire* qui, niant le *fait accompli social*, prenne en considération, sans détours, le cri de l'autre opprimé, en proie à la misère, victime de l'inégalité, et s'appuie donc sur la *responsabilité* et son cri de révolte...

S'il était ainsi prouvé que l'*amour pour la transcendance* est le *fondement suprême de toute éthique*, une *morale révolutionnaire* s'appuyant sur la *responsabilité* devrait "s'authentifier" alors comme *morale religieuse an-archique* (ce qui, à cause de préjugés anti-religieux – justifiés ou non – souvent très prononcés en milieu révolutionnaire athée, ne semble pas du tout facile).

Nous parlons du *mystère* de la *responsabilité* (et de la *charité*, de la *compassion*, etc..., tous *sentiments dés-intéressés*). (Certes, de tous temps, maints auteurs ont pu souligner le possible caractère "égoïste", donc finalement "intéressé", des prétendus sentiments "altruistes" ou "dés-intéressés", et l'observation ne manque pas de fonder une telle vue. Mais qu'il y ait cependant, en dehors de tout "intéressement", un "pour autrui pur", gratuit, nous ne pouvons le nier non plus, et cela également d'après l'expérience et l'observation.)

La *charité*, c'est de "vouloir le bien d'autrui", c'est l'"amour d'autrui" comme ce "vouloir son bien", sans rien attendre en retour. C'est pouvoir aller jusqu'à *se sacrifier* pour lui, à lui *donner* tout ce que l'on a, à tout *faire* pour lui: c'est un *don* et un *acte* que nul égoïsme ne fonde et qui, nous essaierons de le voir, aurait "sa source" dans la *transcendance divine*. En un premier temps, cependant, le *pourquoi* de la *responsabilité* semble demeurer caché: c'est en ce sens que l'on peut parler d'un *mystère de la responsabilité*.

Or, il existe quand même bien déjà une *réponse mystérieuse* à ce *mystère* de la *responsabilité*: celle qu'ont donnée depuis des époques

reculées de saints, de profonds auteurs (de Saint Augustin – mais déjà de Platon, ainsi que des auteurs des Testaments – à Levinas): c'est de par la *Transcendance* comme *Bien*, de par *Dieu* que le "bien" (d'autrui) est "voulu" – et est "à vouloir" – en ce monde.

*

L'*amour pour la transcendance*, l'*amour pour ce qui, visé en ce qu'il "est", est autre, distant et proche* à la fois, est le *Bien – Dieu* comme *Bien* hors, ou au-delà comme dit Levinas reprenant Platon, de l'Être – l'*amour pour Dieu* ou l'*amour de Dieu*, non pas en tant que prêché formellement par quelque *religion instituée*, mais en tant que *véridique*, est une *expérience subjective* qui requiert une longue *maturation intérieure* préalable, un profond *recueillement* et une dense *méditation*, voire une *ascèse* (comme effort pour dégager et relever cette "place" pure d'*altérité* – en tant que ce à quoi s'adresse en définitive la demande d'amour – à partir même de l'*immanence* où elle se trouve déjà comprise en tant que l'*amour pour la transcendance* serait le fondement de *tout amour*, déjà sa *condition voilée*, comme effort donc pour libérer la *transcendance* contenue dans l'*immanence*).

Cette *expérience subjective* elle-même serait *incessante*, elle-même toujours en *épanouissement*: ferveur, enthousiasme, exaltation, Passion...

Il y aurait de la sorte:

Un *amour de Dieu qui ne se sait pas encore* (soit l'*amour pour la transcendance* comme *condition voilée de tout amour*);

Un *amour de Dieu "formel"*;

Un *amour de Dieu véridique*, comme *expérience subjective incessante*.

Or, il paraît indiscutable que la *responsabilité* n'attend pour ainsi dire pas l'*amour véridique de Dieu* pour se manifester.

On vient d'affirmer cependant que c'est *de par Dieu* que le "bien" est "voulu".

Faut-il rattacher dès lors la *responsabilité hors de la foi véritable* (hors

de l'*amour véridique de Dieu*) à l'*amour de Dieu ne se sachant pas encore*?

Y aurait-il donc pour le *sujet, originellement*, quelque *révélation* de la *Bonté transcendante*, même si cette *révélation* reste *confuse, enfouie, "révélation obscure", révélation affective invisible* comme "refoulée"...?

Et ce serait alors *de par cette révélation obscure originare de la Bonté transcendante* que serait possible la *responsabilité* (la *charité*, la *compassion*) *hors de la foi véritable* (ou *d'avant la foi véritable*) dans laquelle le "bien d'autrui" est "voulu".

(Du 15 décembre 1993 au 10 janvier 1994)

CINQUIÈME MÉDITATION: LE FAIT

Le philosophe s'exprime avec des mots, pour décrire *le fait*. C'est une dénomination générale, *le fait*. C'est la question, *ce qu'il faut* décrire, comprendre. Peut-être qu'au départ de la philosophie on doit mettre cette question. Le philosophe s'exprime avec les mots qui lui sont donnés, que par héritage culturel il a reçus. Des mots qui sont surchargés de sens. Il peut s'appliquer, au commencement de son travail, à les définir ou à les redéfinir. Ce sera toujours par d'autres mots: si bien qu'il y aura toujours de l'indéfini, de l'immaîtrisé, de l'hérité. Et le risque, cependant, avec la parole philosophique, c'est que les mots, comme d'eux-mêmes, se collent avec facilité les uns aux autres, que le discours se constitue par une sorte de machinerie rhétorique et que l'on perde de la sorte la pureté de l'atteinte initiale – ce qu'on visait.

La philosophie se doit aussi de commencer par une méfiance vis-à-vis du langage même, de *son* langage. Non seulement, dans la culture, l'héritage linguistique en général doit être "reçu entre parenthèses", pour ce qui est de la signification, mais aussi l'héritage de la langue philosophique.

*

La pureté de l'atteinte initiale. La question détermine. Si elle-même est déterminée, elle détermine d'autant plus. C'est la détermination de la question de départ qui nous intéresse ici. Cette détermination doit être un peu vague, peut-être. Plusieurs questions, même essentielles, qui se font suite dans un commencement philosophique, peuvent être déjà *par trop* déterminées et par conséquent pré-déterminer le cadre futur de la

réponse de sorte que la pureté de l'atteinte initiale soit manquée. Cela ne veut pas dire que l'on nie la question "classique" – par exemple celle du lieu, ou du temps, etc. – il y a bien de l'"essentiel", ou du "véridique" dans cette manière de questionner. Mais nous parlons de la question de départ – ou de la série de questions qui sont au départ. Même la question de l'être, pour commencer, ne serait-elle donc pas pour ainsi dire "pertinente"?

La pureté de l'atteinte initiale: qu'est-ce qu'on vise, qu'est-ce qui est à décrire ou à comprendre?

Nous disions, généralement et vaguement, *le fait*. *Cela...* (*Le fait*, au singulier, qui pouvait se "diviser" en *plusieurs faits...*) Est-ce qu'il faut dire que *ce fait* est *l'être* ou bien *le monde*? Mais toute la tradition philosophique n'a-t-elle pas *déjà* déterminé le cadre de l'être ou du monde et donc aussi délimité l'éclaircissement que l'on peut donner? La phénoménologie disait: le fait, c'est dans les choses (*Sache*), et cela c'est la *donation originelle*, ou l'*évidence*, ou encore la *conscience donatrice*. (Peut-on – doit-on – faire l'épochè du langage phénoménologique lui-même? La phénoménologie a-t-elle son langage assuré, ou n'est-ce pas là son projet – cf. l'essai sur la théorie transcendantale de la méthode, de Fink, 1932?)

Je veux poser à neuf la question philosophique du départ et ne me laisser pré-déterminer par aucune philosophie.

Il faudrait atteindre, pour commencer, en toute pureté, *ce fait*. Par quels mots? Qu'est-ce que *cela*, *ce fait*? De quoi s'agit-il pour l'existant que je suis? Quel est *le fait*, pour moi? Que je sois? Que je sois moi-même, précisément? Que j'aie à rencontrer des objets, d'autres hommes, des lieux? Qu'il y ait "pour moi" passage du temps, écoulement d'une durée? Que j'aie un langage, des pensées, des idées; des sentiments, aussi, des sensations...? *Le fait*, c'est vrai, se scinde en faits qui sont des questions essentielles. Mais le fait lui-même, en sa singularité, s'il en a une, quel est-il? Est-ce *la vie*, alors? N'est-elle cependant pas *trop obscure*, la vie, pour constituer la question de départ?

*

Peut-on dire: il y a le *fait intérieur* et le *fait extérieur*? Je peux me considérer moi-même, tel que je sens en moi-même – ce sentir intérieur qui est le mien. Je me sens respirer, bouger, je sens un chatouillement, un frisson, une douleur etc... Tel serait le *fait intérieur*, et l'*extérieur* serait *ce que* je vois, *ce que* j'entends, *ce que* je touche. L'activité de mon cerveau – ou plutôt l'activité mentale – serait de l'*intérieur*. Le *fait intérieur*, peut-on le nommer l'*être intérieur*? Oui, si par être on ne comprend pas quelque chose de fixe ou d'immuable, de stable etc. Quelque chose en quelque sorte de coulant, d'invisible, d'intangible, qui, bien que lié à du matériel, est de l'ordre du sentir et de l'immatériel. Cela, ce fait intérieur, me constitue, constitue le *soi* – dont fait partie l'idée du moi conscient. C'est un soi généralisé, en quelque sorte, le soi du sentir invisible.

Je peux considérer ce soi, *en tant que le fait intérieur*. Je peux me “regarder” sentir. Ce n'est pas comme le regard d'un objet matériel. Je m'“assiste” dans mon sentir. Je “fais attention” à ce que je sens, comme si je le soulignais par la pensée ou le remarquais, ou le suivais. Il ne s'agit pas ici d'objectivation ni de thématization, ni encore de représentation.

Or, dans ce soi du sentir, qui est coulée intérieure, il y a donc mes mouvements: je lève la main, m'assoie etc... Dans ce soi il y a la faculté de se mouvoir, il y a donc cette possibilité essentielle de l'activité motrice. Je me sens bouger, mais c'est moi-même qui me fais bouger. Passivité jointe à l'activité. Force hyperorganique dont parle Maine de Biran.

Par exemple, je marche. Cela s'acquiert par l'habitude, l'enfant apprend à marcher, etc. Je marche pour..., le mouvement de marcher est déterminé par une finalité (se promener, aller au travail, aller dans le salon etc.) – sauf quand il s'agit, en réfléchissant ou dans la nervosité et l'ennui, de tourner en rond! Je marche pour..., je lève la main pour..., je m'assoie pour... Mes mouvements ont une finalité. Je veux me reposer, je m'assoie.

Mais déjà pour s'asseoir il faut vouloir s'asseoir. L'acte – mouvement – vise une finalité, est un “vouloir”, mais lui-même est déterminé par un vouloir. L'acte moteur est la conséquence d'une volonté. Il s'acquiert par la tradition et l'habitude. “Je sais marcher”, mais pour me mettre à marcher il faut que je décide de marcher, que je le veuille.

Ainsi dans le soi du sentir s'il faut comprendre mes mouvements, il faut comprendre la volonté qui détermine les mouvements.

Dans cette première description (ou pré-description sommaire) du *fait intérieur* – puisqu'on a maintenant scindé le fait – que doit-on comprendre encore?

– Le *soi du corps*, que l'on a abordé dans la première partie.

*

Il s'agit du statut de la question de l'être dans un commencement philosophique. Quel est le statut du commencement lui-même en philosophie? (Quel est le statut de la philosophie elle-même, peut-on sur cette lancée, continuer à se demander.)

La philosophie est-elle obligée de “commencer” par un *commencement*?

(Quel est le statut de la question? Et qu'est-ce que “le statut”?)

Nous tendons à cette affirmation: l'être est une notion surchargée de sens. La question elle-même de l'être pourrait être trop déterminée et ainsi non-pertinente pour un commencement. L'être a plusieurs sens qui le déterminent. Il y a l'être comme étant de la tradition (onto-théologique). Il y a l'être qui n'est *pas* l'étant, l'Être *de* l'étant, heideggerien. L'être dans sa forme verbale, commente Levinas en désignant aussi Bergson: l'être comme temps. Les deux acceptions les plus fortes. Peut-on dire: non, l'être, ce n'est rien de ce que l'on en a déjà dit, on doit en commençant le redéfinir? Mais pourquoi s'obstiner à mettre la question de l'être au départ de la réflexion philosophique?

*

Au seuil du questionnement philosophique, nous trouvons donc comme déjà-là cette première différence du fait intérieur et du fait extérieur. Or, au *fait extérieur* (par exemple *ce que* je vois) *j'ai rapport*. Il est *fait extérieur* en tant que je me *rapporte* à lui. Le *fait intérieur*, nous l'avons considéré comme le soi du sentir (nous y avons inclus l'idée du moi conscient, la volonté motrice et le soi du corps). Nous avons aussi parlé du "moi-même", du temps, du langage, de la pensée. (Il faut considérer dans le *fait intérieur* le statut des "objets" idéaux, ou idéalités, comme par exemple les objets mathématiques, et aussi les *structures logiques* en rapport avec la raison scientifique et le logos du langage – et se demander en quoi eux aussi seraient en devenir – et comment – ou non.) Nous pouvons y ajouter la mémoire et, près de la sensation, le sentiment. Il y a un temps "pour moi" – la conscience intime du temps que décrit profondément Husserl – avec passé (ressouvenir, rétention), présent et futur (projection ou anticipation): temps subjectif où le tout de l'expérience serait en devenir. Mais le soi du corps – et aussi la volonté motrice – seraient-ils eux aussi "en devenir"? Ne sont-ce pas, dans le fait intérieur, des "éléments" pour ainsi dire "permanents", qui ne se temporalisent pas, ou qui du moins ne se temporalisent pas à la manière des autres "éléments"? (Car même le "moi conscient" serait peut-être une idée-se-temporalisant, en proie au devenir...)

Mais peut-il y avoir une temporalisation sans devenir, comme une "durée du même" se superposant à une "durée du changement"? Or, le *fait extérieur* à quoi *je me rapporte* vient "s'insérer" pour ainsi dire dans ma *subjectivité*. Il se subjectivise et par là se temporalise: on peut dire qu'il s'intériorise en passant dans le champ de ma conscience. Il y a *ce que* je vois: présent. Il y a le souvenir de *ce que* j'avais vu: passé. Il y a l'anticipation de *ce que* je verrai: futur. Dans la temporalité du passé et du futur s'agit-il bien, comme il le semble, d'une *intériorisation pure* (sans supplément, en quelque sorte, d'extériorité) de l'objet, du *ce que*?

(Alors que dans le présent l'extériorité en tant que telle s'opposerait dans son altérité à ma visée subjective: si bien qu'il y aurait rencontre de l'intérieur et de l'extérieur – modèle de la perception.) Or, le *ce que* qui "passe" dans ma conscience et se temporalise, demeure au sein de la subjectivité même un *ce que* modifié et ne cessant de se modifier. *Ce que* j'avais *perçu* n'est pas du même ordre que *ce que* j'avais *senti*, bien que tous deux fassent partie de la temporalité de ma conscience. Dans ma subjectivité – qui est temporalité – le rapport au perçu, comme rapport à une extériorité, diffère du rapport au senti. Cela signifie: viser un objet de perception dans le présent (percevoir), et sentir ne sont pas la même chose; se rapporter dans le souvenir ou dans l'anticipation à un objet perçu n'est pas identique au fait de se rapporter à une sensation (ou à un sentiment) passée ou "à venir". Le *ce que*, l'"objet", l'"extérieur" (de la perception), subjectivisé (temporalisé) demeure donc un *ce que*: constituant au sein de la subjectivité même une référence à l'extériorité. Ce que je vois: ce rouge, et ce que j'avais vu: tel autre rouge, et un rouge que je peux imaginer (ou anticiper) – ce sont là, dans le subjectif, des modalités de l'"extériorité".

*

Nous avançons donc dans la tentative de délimiter le *fait intérieur* et le *fait extérieur*. Au *fait extérieur*, la subjectivité a rapport. Mais ne peut-on pas concevoir qu'il y ait des faits extérieurs auxquels la subjectivité n'a pas rapport? La subjectivisation du fait extérieur (selon les modes de la temporalité, avec une différence accusée en ce qui concerne le cas du présent, et nous aurons à revenir là-dessus: car c'est manifestement dans le présent que l'intériorisation est "la moins pure", où en quelque sorte l'altérité "fait face"...), n'est-elle pas la "naissance" du fait extérieur en tant qu'il est tel ou tel objet, tel ou tel *ce que*? Ne revenons-nous pas, par une telle thématization, à la problématique phénoménologique de la donation, de la conscience donatrice originnaire, de l'intuition,

de l'évidence, et à la question de la constitution du monde? (Si, par fait extérieur, on entend monde, la problématisation du fait extérieur serait celle du monde.) Mais la problématique du fait extérieur n'est-elle pas aussi bien celle de l'altérité en général (c'est-à-dire pas seulement humaine)? (Un fait extérieur auquel la subjectivité ne se rapporterait pas, un fait extérieur qui ne se subjectiviserait pas, est-ce que cela ne doit pas appartenir de manière insigne au champ de l'altérité?)

*

Considérons plus attentivement le mode temporel du *présent*. Nous avons dit que le fait extérieur s'y "subjectivisait" sans que pour autant on puisse parler d'une "intérieurisation pure": le rapport dont il s'agit dans le présent maintient l'extériorité dans un "face à face" avec la visée du sujet. Le choix des termes paraît ici important: par *fait extérieur*, devons-nous entendre *monde* ou bien *altérité* ("extériorité" ne signifie-t-il pas "altérité")? Ou bien peut-on identifier le monde et l'altérité? L'intentionnalité husserlienne et l'être-au-monde heideggerien à partir de quoi seulement la question de l'être, dans ces philosophies, peut se poser et recevoir une réponse, incluent, chacun à sa manière, la problématique de l'altérité d'autrui dans celle du monde. On peut reposer cette question de l'altérité d'autrui: doit-on bien rattacher celui-ci au monde? L'altérité d'autrui se distingue indéniablement de l'altérité d'un "objet": autrui justement est un autre sujet. Là intervient le problème de la visée subjective d'un autre sujet, d'autrui – le problème de l'intersubjectivité. Telles sont les premières distinctions dans le fait extérieur. N'éloignons cependant pas notre attention du présent. Présent: rencontre d'un "objet", rencontre d'un "lieu", rencontre d'un "autre homme". (Différence dans la rencontre du lieu: le lieu m'englobe, m'entoure, je ne suis pas face à un lieu – ou peut-être rarement –, je suis dedans, je baigne dans le lieu. Signification du lieu.) Extériorité comme telle maintenue. (Distinguerons-nous bien "objet" et "lieu": qu'est-ce

qu'un lieu, qu'est-ce que l'extériorité d'un lieu – ou bien son altérité –, qu'est-ce que sa présence ou *la* présence?)

Voici un certain nombre de termes: extériorité, altérité, monde, auxquels on pourrait ajouter celui de transcendance; il y a aussi "objet" (ou transcendance d'objet), lieu, autrui (transcendance du lieu, transcendance d'autrui). Ne décidant pas si *fait extérieur* c'est *monde* ou *altérité* ou bien encore les deux ensemble, c'est-à-dire *le monde comme altérité, l'altérité comme monde*, nous pouvons cependant d'ores et déjà, bien que sommairement, distinguer *le fait extérieur comme "objet"* (l'altérité d'un objet), *le fait extérieur comme autrui* (l'altérité d'autrui) et peut-être donc *le fait extérieur comme "lieu"* (altérité du lieu). Nous distinguons trois registres dans l'extériorité (ou bien dans l'altérité, dans la mesure où extériorité signifie altérité). La totalité de ces trois registres compose-t-elle l'extériorité comme *monde*? Mais le *monde* ne désigne-t-il pas traditionnellement, *aussi*, non pas seulement ce qui serait la totalité des trois registres d'*extériorité*, mais, en plus, le versant subjectif, le versant *intérieur* du *fait* général, recouvrant ainsi, également, la totalité des registres d'*intérieurité*, ce que l'on a délimité comme le *fait intérieur*? Dans ce cas, *monde* serait-il synonyme d'*être*?

Or, réapparaît la question: *le fait extérieur comme autrui* "fait-il partie" du *monde* (dans la mesure où nous pouvons admettre sans problème que l'"objet" et le "lieu" en font partie)? Pour Husserl et Heidegger, on l'a remarqué, la question ne se pose pas: autrui est partie intégrante, co-constitutive même (Husserl), du monde. Question qui devient, si *monde* signifie *être*: *autrui* "fait-il partie" de l'*être*, *autrui* "appartient-il" à l'*être*? Question, nous ne le nierons pas, que nous fait poser une suspicion venue de Levinas. Il faut thématiquer, ici-même, donc rien qu'esquisser, *autrui* comme *autre moi* (n'étant pas *autre moi-même*). Et encore: *toute altérité* se réduit-elle à l'un des *trois registres d'extériorité* que nous avons mentionnés (c'est-à-dire à l'"objet" entendu comme "objet" de perception, à autrui, au lieu)?

Ceux-ci, à leur manière, chaque fois différente, se “subjectiviseraient”, mais n’y a-t-il pas à envisager aussi le cas du fait extérieur qui ne se subjectiviserait pas, d’un fait dont il n’y aurait pas expérience?

Ai-je l’expérience de *Dieu*? Je le pense, sans penser que je l’ai inventé ou “mis” dans ma pensée, il est dans ma pensée sans que je l’aie jamais vu et puisse jamais le voir comme un “objet”, ni comme un homme, ni comme lieu (un temple par exemple) – et j’ai savoir qu’il n’est pas dans ma pensée comme une notion parmi d’autres, un objet idéal etc. J’essaie de le thématiser, de le représenter tout en sachant que ce ne seront que conceptions figuratives ou langagières vaines. J’essaie un “à-peu-près” que la théologie négative efface rigoureusement, “dédit” (Levinas). Mais, *Dieu*, alors, n’est-il pas *en dehors* du *fait général*, c’est-à-dire aussi bien des *registres d’extériorité* mentionnés que des *registres d’intériorité*; et si le *fait général* est synonyme de *monde*, et celui-ci synonyme d’être, n’est-il pas justifié de parler comme Jean-Luc Marion d’un *Dieu sans l’être*? (*Dieu*, par conséquent, comme “*fait extérieur*” absolu, au-delà de l’*extériorité* comme de l’*intériorité*.)

*

L’ouverture du *présent* sur l’*altérité* du *lieu*: nommerons-nous cela la *présence* du *lieu*?

(Les lieux imaginés. Le souvenir d’un lieu et l’anticipation d’un lieu.)

Le lieu et l’espace. Le lieu se “subjectivise”, a-t-on dit. On peut aussi ajouter: c’est une unité de signification, il signifie. Le lieu est de la spatialité, mais ce n’est pas le tout de la spatialité. Qu’est-ce que la spatialité d’un “objet” de perception, d’un autre homme, d’un lieu? N’y a-t-il pas aussi une spatialité abstraite dont traitent la géométrie ou des sciences exactes? Qu’est-ce que la spatialité de mon corps, spatialité vécue? La spatialité concrète, telle que j’en fais l’expérience – la spatialité se “subjectivant”, comment la définir? Matière, corps physique, étendue en largeur, longueur, épaisseur, proche ou lointaine, mobile ou immobile, que je

meus ou que je ne meus pas (que je peux mouvoir – que j’ai à mouvoir – , que je ne peux mouvoir – que je n’ai pas à mouvoir)... Spatialité, comme matière étendue dotée de qualités “sensibles” (lumière, couleur, odeur, qualité tactile...): spatialité des “objets” de perception, spatialité du lieu. Le lieu est ce qui rassemble des “objets” de perception dans une unité de sens (il signifie *pour moi*). Le lieu est ce qui rassemble donc des “objets” ayant une spatialité concrète. Il ne faut bien sûr pas oublier que dans le lieu peuvent aussi figurer des hommes, d’autres hommes.

Le lieu, *d’abord* je le vois. L’espace m’est *d’abord* donné dans la vision.

Un voir au présent – le voir du présent – m’ouvre le lieu, m’ouvre l’espace.

(Certes, un aveugle-né peut concevoir l’espace sans l’avoir jamais vu; il pourrait délimiter un lieu par ses sensations, par le toucher ou l’odorat par exemple, ou par l’ouïe, par la sensation du chaud et du froid etc. Même sans être aveugle, il y a des lieux que je suis à même de “délimiter” – c’est-à-dire de viser comme lieux signifiants, de viser dans leur signification pour moi – sans les voir, en fermant les yeux ou bien dans l’obscurité, en les “sentant” – ici il faut tenir compte, aussi, du rôle de la mémoire.)

Mais le rapport au lieu, comme à l’“objet”, est “comme” originairement déterminé par un voir au présent.

Quel est ce privilège du présent – et de son voir – dans cet accès à l’altérité (d’un objet et d’un lieu)? (Et ce privilège subsiste-t-il dans l’accès à l’altérité d’autrui? Nous pouvons poser la question: *où* rencontre-t-on autrui? Dans un *lieu* à quoi nous ouvrirait – “en même temps” qu’à *autrui* – le *voir au présent*? Est-ce que cela ne va pas à l’encontre de l’affirmation par Levinas d’une diachronie de l’immémorial?)

*

L’altérité (d’un lieu) peut me devenir “familière”: je peux m’accoutumer à un lieu. Dans ce cas l’altérité ne s’efface pas, mais en quelque sorte “s’atténue”.

La maison que j'habite, par exemple: j'y suis bien accoutumé, comme à tel bois où je vais souvent me promener. L'accoutumance à un lieu, qui se produit souvent, s'accompagne d'une tonalité d'âme particulière. Il semble que c'est dans ce cas-là que l'on peut dire que la signification du lieu (pour moi) se précise ou s'établit (signification pouvant être positive ou négative – le bois ou, par exemple, la caserne).

Comment définirions-nous le séjour et l'habitation (en pensant à Heidegger mais sans nécessairement le répéter)? (Ce serait à travers ces notions que selon ce philosophe un rapport se désignerait entre le lieu et l'être.)

*

Considérons *le fait* qu'il y a *toujours* un *lieu*: on est toujours dans un lieu (qu'il fasse clair ou obscur), un lieu nous est toujours *donné* (on ne peut ne pas être dans un lieu). La signification du lieu: outre la signification notionnelle qui particularise le lieu (par exemple "la place Taksim"), il y a la signification "affective" dont nous avons parlé: c'est celle-ci qui varie avec le degré d'accoutumance, qui peut être positive ou négative (ou encore ambiguë), qui peut être très "puissante", aussi, dès le premier contact avec le lieu, comme dans le cas d'un très beau paysage ou d'un site archéologique somptueux (par exemple Aphrodisias) – "puissance" pouvant, avec l'accoutumance, s'estomper plus ou moins, pour se fixer à un certain point.

Les lieux font chacun intervenir diverses quantités et qualités d'éléments. Un paysage en assemble un grand nombre, est en ce sens un lieu "riche" en éléments. Le cas d'une petite chambre où l'on va dormir, la nuit, est bien différent.

(Il peut s'agir, comme on vient de le voir, d'une *expérience esthétique*, en tant qu'expérience du beau, dans le contact avec un lieu.)

Nous avons dit: on *est* dans un lieu. Il faut préciser: on est, on *agit* dans un lieu. Et le lieu ne rassemble pas que des "objets" de

perception, il peut réunir aussi des hommes, *me* mettre en rapport avec d'autres hommes. Ou bien, autrement dit: mon rapport avec d'autres hommes s'effectue "originellement" dans un lieu. C'est dans un *lieu* que manifestement, comme nous l'avons déjà dit, je rencontre *autrui*: le *voir au présent* m'ouvre à un *lieu* dans lequel je suis susceptible de rencontrer *autrui*, où pour ainsi dire je ne manque pas de le rencontrer. J'*agis* dans un lieu; je rencontre *autrui* dans un lieu: une *temporalité d'action* (ou active) et une *temporalité intersubjective* s'inscrivent dans le lieu et le parcourent, le "traversent" (traversant aussi bien *les lieux*, les joignant entre eux, "passant" d'un lieu à un autre). La *temporalité d'action* est le plus généralement *intersubjective*: l'action me confronte à d'autres hommes. La *temporalité intersubjective* est le plus généralement une *temporalité d'action*.

Dans un lieu, donc: temporalité de "passivité", temporalité d'action, temporalité intersubjective.

Si parler avec quelqu'un, c'est de l'action, nous avons alors là l'exemple d'une temporalité intersubjective qui est une temporalité d'action.

Une temporalité intersubjective peut-elle constituer une temporalité "passive"? Si penser à quelqu'un qui est absent est une temporalité intersubjective, alors nous avons là l'exemple d'une temporalité intersubjective qui est une temporalité "passive" (c'est-à-dire une temporalité comme temps qui passe pour moi sans que j'agisse). (Il faudra revenir sur la portée du terme de passivité appliqué à la temporalité, terme dont nous n'indiquons ici qu'un sens limité.)

En quoi cela nous avance-t-il que de dire: il n'y a pas de position (au sens que nous avons préalablement défini) sans lieu? D'où vient que dans notre acception de la position (et de même dans son sens courant aussi bien que dans son sens philosophique kantien) la notion de lieu est manifestement si privilégiée?

Certes, les *modes de temporalité* s'inscrivant nécessairement dans un *lieu* et que l'on peut dénommer d'une manière générale les modes

temporels “du lieu” ou auxquels on peut appliquer la dénomination générale de la *temporalité du lieu* ne délimitent-ils pas à eux seuls ce que nous entendons par *position*. La position, ce n’est pas simplement temps *et* lieu (ou lieu *et* temps). Dans la détermination de la position interviennent d’autres éléments encore (cf. ce que nous avons déjà dit plus haut).

(Du 6 au 12 juin 1994)

SIXIÈME MÉDITATION: LA QUESTION

Nous demanderons plus particulièrement dans ce chapitre ce qu’est une question philosophique.

Nous avons commencé cette Deuxième Partie en proposant de mettre “au départ de la philosophie” une question ayant une détermination “un peu vague” et un caractère de généralité: *la question du fait*, en tant que le *cela...* Nous avons ainsi voulu nous démarquer de la question de l’être ou de la question du monde comme questions philosophiques initiales qui sont de nature “classiques” et qui en cela même sont “trop” déterminées (ou “surdéterminées”) et ne peuvent manquer par conséquent de déterminer à l’avance la réponse que l’on peut leur donner. Si on repose, par exemple, la question de l’être comme question première, quelle chance a-t-on de ne pas subir l’emprise de la délimitation heideggerienne de cette question, de ne pas se placer d’emblée dans le cadre de la problématique heideggerienne de l’être? Mais si nous soutenons que la question d’autrui est première, pouvons-nous nous soustraire à la délimitation levinassienne de la responsabilité pour autrui? Et si la question de la vie est pour nous la question originaire, où nous situer entre les interprétations respectives de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson et dernièrement Michel Henry? Si encore la question fondamentale est celle de l’intuition originaire, ou de la constitution du monde, n’est-ce pas forcément vers Husserl que nous devons nous retourner, ou n’est-ce pas Husserl qu’à notre manière nous répéterons?

Nous disions bien: au commencement philosophique on “doit” mettre cette question (celle du *fait*); la détermination de la question de départ “doit” être un peu vague.

On *doit* mettre en philosophie la *question du fait* au départ parce que cette question est un peu vague! C'est la volonté de n'être pas pré-déterminé dans l'élaboration interrogative-répondante qui justifie cette condition d'être-vague imposée à la question de départ. On dira que cette volonté elle-même se fonde sur un orgueil exagéré. Mais est-ce là un argument qui mérite considération?

Interrogeons aussi le "on doit".

La question philosophique initiale ne surgit-elle pas en quelque sorte "naturellement" pour le philosophe, comme un "événement" qui le bouleverse violemment et le pousse de manière irrésistible à répondre, c'est-à-dire avant tout à méditer et à écrire? Et qu'en est-il des autres grandes questions qu'il rencontre dans son cheminement? (N'oublions pas que nous avons affirmé au début que la question "classique" avait son côté "véridique".)

La question philosophique initiale, dans son surgissement, reçoit de la part du philosophe qui en somme la "subit" une première formulation, qui peut être une formulation "classique". (Cela peut être vrai pour les autres questions aussi.) Mais d'autant plus "classique" est sa formulation, d'autant plus elle risque de ne donner lieu qu'à une élaboration peu originale, répétitive d'une pensée antérieure.

Nous avons aussi parlé de la pureté de l'atteinte initiale. La volonté de n'être pas pré-déterminé se fonde sur le souci de la pureté de l'atteinte initiale (et donc point du tout sur de l'orgueil). Ceci suppose que la condition de la pureté de l'atteinte initiale est une question formulée d'une manière "originale" ou "personnelle", ou encore "indépendante", et qui ne pré-détermine donc pas la réponse.

(Considérer aussi, dans le problème de la "méthode", le problème du langage philosophique.)

*

La deuxième condition de la pureté de l'atteinte initiale est un langage philosophique "pur".

Dans l'idéal, il semble d'abord qu'il faille avoir façonné préalablement ce langage philosophique "pur" pour poser la question philosophique de départ et y répondre de manière adéquate. Avant même le commencement philosophique se poserait dès lors le problème du langage philosophique, en tant qu'un problème de méthode. Mais n'est-ce pas là reculer indéfiniment le commencement philosophique et s'empêtrer dans un problème interminable, voire insoluble? Qu'est-ce qu'un langage philosophique? Il a deux sources principales: la première est ce que nous avons nommé l'héritage linguistique en général, la seconde l'héritage du discours philosophique proprement dit. Les deux sources s'entremêlent dans le langage philosophique. Le mot "étant" vient de la source proprement philosophique, de même que le mot "transcendental", mais "est", par exemple, ou encore "faire", "durer", "événement", "atteinte", "rapport", "pur" etc., sont des mots très usuels dans la langue quotidienne, ils ne sont pas proprement philosophiques; ils viennent, dans le langage philosophique, de l'héritage linguistique en général.

Poser au préalable le problème du langage philosophique, pour fondé que cela fût, nous établirait dans un pré-commencement philosophique duquel nous aurions du mal à sortir. Dans ce pré-commencement philosophique, certes, ne manqueraient pas de surgir de "vraies" questions. Mais on aurait perdu de vue le commencement philosophique en tant que tel, c'est-à-dire la question philosophique de départ (à supposer bien sûr que celle-ci ne fût pas la question du langage ou plus particulièrement la question du langage philosophique elle-même). Mais a-t-on même la chance de trouver une solution au problème du langage philosophique si l'on n'a pas déjà posé la question philosophique de départ? Ne faut-il pas toujours déjà viser la question philosophique de départ pour pouvoir, dans le même temps et au fur et à mesure, résoudre le problème du langage philosophique? N'y a-t-il pas comme un "vis-à-vis" à respecter, à maintenir: entre la question philosophique initiale (dans une formulation encore provisoire peut-être)

et le problème du langage philosophique? La question initiale une fois posée, l'élaboration interrogative-répondante serait en somme double, visant non seulement la question initiale mais aussi le problème de *son* propre langage en tant que le problème du langage philosophique. Cela veut dire que la *recherche philosophique* à partir d'une *question initiale* doit être sans cesse mue par une *vigilance* à l'égard de *son propre langage*, qu'elle doit *problématiser* – c'est-à-dire: elle doit "se méfier" aussi bien du langage courant que du langage philosophique traditionnel, s'appliquer à définir ou à redéfinir les termes qu'elle utilise, au besoin forger de nouveaux concepts; travail certes infini et toujours à reprendre – , tout cela *en vue* de la *question philosophique de départ*, quitte à *reformuler* celle-ci d'après le progrès du travail sur le langage, du travail terminologique et conceptuel.

*

Question et événement. Qu'est-ce que le surgissement d'une question philosophique? Mais d'abord il faut sans doute se demander: qu'est-ce qu'une question (entreprendre l'esquisse d'une phénoménologie de la question et, si une question est un événement, l'esquisse d'une phénoménologie de l'événement)?

Indications: la question en tant que telle, est *personnelle* (même si sa formulation ne l'est jamais à part entière) – en ce sens, chaque penseur profond a *sa propre question* philosophique de départ, *ses propres questions*; cette question est au-delà ou plutôt en deçà de sa propre formulation, en tant qu'elle est expérience vécue du penseur – sa spécificité est existentielle (elle a une teneur affective: le fameux étonnement socrato-platonicien, le bouleversement – je songe à Nietzsche à Sils-Maria, avec la "révélation" de l'éternel retour, car justement la question peut valoir comme une révélation, elle-même énigmatique et à méditer infiniment – etc.); le "moment" de sa formulation est crucial car il va pour l'essentiel décider du reste; toujours dans le sillage de Nietzsche on peut penser qu'elle constitue une expérience de l'altérité: "venant" comme du "dehors" et

"altérant" la personne du penseur qu'elle "touche"; elle semble ébranler avant tout le domaine du savoir acquis – le savoir culturel, dirait Husserl – (et ce que nous nommions autrefois le champ ou le registre de la pensée?); elle a indéniablement rapport à l'exigence de vérité, au souci de rationalisation – de rationalité ou de raison –, et peut-être aussi (parfois?) à une volonté d'accomplissement, ou encore à un "sentiment" de responsabilité vis-à-vis de soi, vis-à-vis de l'"humanité" (Kant, Husserl – *Krisis*), vis-à-vis d'autrui (Levinas), voire vis-à-vis de l'Être (Heidegger); on peut se demander encore si elle concerne le "registre du désir"...

Toute "vraie" question n'est pas destinée à entraîner une réponse philosophique: celle-ci peut être aussi poétique, voir artistique.

La question ébranle le domaine du *savoir acquis*: cela demande à être précisé. Dans le cas de la *question initiale*, cette affirmation ne semble pas poser de problèmes. Considérons cependant le cas des *questions* qui, étant "véridiques", *suivent* la question initiale. Qu'en est-il alors du *savoir déjà acquis*? Les *résultats* de la recherche philosophique ne constituent-ils pas eux aussi du *savoir déjà acquis*, mais un savoir d'une nature spéciale – que l'on pourrait, en termes phénoménologiques, dénommer *savoir transcendantal*, qui figurerait dès lors comme seul *savoir certain* à côté du *savoir acquis traditionnel* ébranlé par la question mais qui ne peut, forcément, avoir tout à fait disparu. Les *questions qui suivent* n'ébranlent par conséquent que ce qui peut encore rester "debout" du domaine du *savoir acquis traditionnel* préalablement ébranlé et point du tout le *savoir acquis transcendantal* déjà engendré par la recherche. (Dans cette perspective, il faut souligner que la *question initiale* ne s'accompagne nullement d'une *épokhè* "une fois pour toutes", définitive, de la totalité des *connaissances acquises*: l'"ébranlement" dont nous parlons, résultant directement de la question initiale – ne faisant à vrai dire qu'un avec la question initiale – est un "ébranlement" *malgré soi*, comme une violence; n'ayant aucun caractère décidé – en tant que caractère méthodique – il ne peut s'identifier avec une *épokhè méthodique* en tant qu'une *épokhè* proprement phénoménologique, et ne constitue donc qu'une *épokhè*

générale relative, assez indéterminée ou floue, qui concerne bien la totalité du domaine du savoir acquis traditionnel mais d'une manière imprécise, en n'atteignant pas – ce qui d'emblée ne saurait se faire – un par un d'une manière explicite la plupart des points particuliers de ce domaine, lesquels ne peuvent, justement, que rester “debout” – *virtuellement*, il faut le souligner, et de manière *provisoire* – jusqu'à ce que la recherche les ébranle d'une manière décisive).

Revenons à l'assertion: la *question initiale* ébranle le domaine du *savoir acquis*. Ce fait ne serait pas propre uniquement à la phénoménologie (bien que nous ne contestions pas que la phénoménologie ait constitué et constitue toujours l'avancée la plus radicale de la philosophie). Le *savoir de l'attitude naturelle* qui est captivée par le monde, qui est une croyance au monde, *savoir acquis*, savoir naïf, ne serait pas bousculé (bouleversé, ébranlé) par une *question initiale* seulement en phénoménologie, mais aussi dans d'autres percées philosophiques antérieures, et encore dans d'autres domaines que la philosophie, tels que la littérature, et plus particulièrement la poésie (qui nous semble plus “interrogative” ou questionnante, en même temps que de l'ordre d'une réponse), et aussi au-delà de l'écriture, en peinture par exemple...

*

Que désignons-nous autrefois par “registre de la pensée”? Sans revenir à nos considérations antérieures, nous ne pouvons ici que l'indiquer très brièvement.

Il semble que cela fût comme un “plan de résonance”, un plan composé d'éléments que des événements (des questions) feraient résonner. Certes, ce plan est une hypothèse, une construction hypothétique qui peut à juste titre paraître peu convaincante. Essayons cependant de le reformuler d'une façon simple. Nous pourrions par exemple affirmer que c'est une sorte d’*“inconscient” de la pensée* dont les éléments sont des “signes” dans un sens différent de celui de la linguistique. Des

“signes”: des quasi-vocables, des formations de quasi-vocables auxquels sont rattachées des quasi-significations. Chacun de ces “signes” aurait une valeur singulière, non-indifférente, en tant qu'une charge “affective”. L’*“inconscient” de la pensée* serait propre au sujet particulier. Est-il donc si déraisonnable de postuler l'hypothèse d'un *“inconscient de la pensée”* (qui ne serait pas sans rapport avec l’*inconscient du désir*, ne s'identifiant toutefois pas avec celui-ci)? Cet *“inconscient” de la pensée* constituerait un état de *latence*. Nous avons jadis pu supposer qu'il était en devenir. Ses éléments, ou “signes”, ainsi “sommeilleraient” avant d'être “réveillés” par des questions événementielles: alors ils “résonneraient”, déterminant une écriture qui les exprime sans les dévoiler à travers les variations d'un cheminement interrogatif-répondant.

La *question initiale* et les *questions* qui lui *font suite* réveilleraient-elles donc des “signes” de l’*“inconscient” de la pensée*? Autre ébranlement que celui du domaine du *savoir acquis*: l'ébranlement de l’*“inconscient” de la pensée* (en tant que le “registre de la pensée”) qui vaut comme l'ébranlement du sujet qui est appelé à penser – du sujet qui, face à l'événement d'une question, *doit* répondre en interrogeant.

Comment se forme un tel *“inconscient” de la pensée* et quel est son rapport avec l’*inconscient du désir*? Avant d'essayer de répondre à ces questions, pensons ensemble les deux mouvements; soit une question – ébranlement du savoir acquis traditionnel et ébranlement de l'inconscient de la pensée: le premier mouvement est proche d'un effondrement, ou plutôt c'est une perte de validité; le second serait une sorte de réveil, une mise en branle d'éléments au préalable latents. Ainsi le premier mouvement serait une destruction, tandis que le second serait un mouvement positif du fait d'ouvrir la voie à la pensée interrogative qui, en philosophie, coïncide avec l'élaboration d'un savoir transcendantal.

D'autres questions: la *philosophie* n'est-elle donc qu'un *style de réponse* parmi d'autres *styles*? Quelle différence et quel rapport entre les *questions initiales* (d'abord en *philosophie*, en ce qui concerne les penseurs essentiels, Platon, Aristote, Descartes, Kant etc.; puis entre les *questions*

initiales en philosophie et les *questions initiales* en poésie, en littérature (romans, nouvelles, théâtre), en peinture... – et la musique? –)?

L'inconscient de la pensée se formerait dès l'apprentissage de la langue. Les lectures, l'éventuel travail d'écriture, les conversations, la réflexion et d'une manière générale toutes les expériences de la vie l'alimenteraient. L'inconscient de la pensée serait dans un rapport indéniable avec l'inconscient du désir, rapport, certes, difficile à cerner. Il y aurait une analogie formelle entre les deux inconscients. Ou bien pourquoi ne pas supposer *un seul inconscient* avec des éléments dont certains concernent *davantage* le désir tandis que les autres concernent *davantage* la pensée, avec toutes sortes de *renvois* possibles d'éléments à éléments? Il est évident que l'on est ici au niveau de l'hypothèse et de la construction et que le risque est d'être conduit à des abstractions et à des problèmes abstraits, ce que nous voulons éviter ici en nous contentant de donner ces quelques indications. La phénoménologie, heureusement, n'a pas cédé à la tentation de la systématisation abstraite, qui est le propre du structuralisme par exemple, à laquelle la psychanalyse lacanienne n'a pas échappé (elle peut être perçue chez Freud même), mais qui a des antécédents dans le néo-platonisme tardif et dans l'idéalisme allemand, dans la scholastique aussi bien, sans doute, et dont Descartes a été le premier à se démarquer avec tant de force.

*

Il nous faut considérer encore les quatre points suivants:

1. Question et exigence de vérité.

2. La question comme expérience: la question en deçà de sa propre formulation.

L'inconscient de la pensée comme hypothèse et construction. (L'impensable de la question: que peut-on dire sur l'impensable?)

3. Qu'en est-il de la question initiale philosophique (y a-t-il une question initiale proprement philosophique)?

4. Question comme événement.

Nous trouvons par hasard dans nos Notes, ceci que nous nous permettons de citer:

“Le vrai est lié à la question. Dès que “la” question (l'énigme) assaille, l'“idée du vrai” survient. “La” question comme expérience de l'énigme (...).” (13 sept. 89)

Vérité et *raison* sont, d'une manière éminente, dignes de question. C'est justement dans leur lien avec la question que nous voulons ici les interroger. C'est peut-être ce lien même qui est susceptible de les expliciter. Nous nous demanderons d'abord: est-ce que quelque chose comme une “exigence de vérité” et un “souci de raison” préexiste-t-il à la question? Ou au contraire, comme l'indique notre citation, telle exigence et tel souci procèdent-ils de la question elle-même? (Il ne faut pas oublier non plus le problème de la “vraie” question.)

Face au “double ébranlement” que constitue une question, le sujet, disions-nous, *doit* répondre (en interrogeant). La *question*, en ce sens, est un *devoir-répondre*. La question *pousse* à la réponse, contraint à élaborer une réponse. On *doit* répondre, mais on doit *répondre “vrai”*, chercher et trouver une *réponse “vraie”*, une *réponse* qui ait valeur de *vérité*, qui s'identifie avec une vérité. En cela, on peut dire que la *réponse* est mue par une *exigence de vérité*. Dans la réponse (interrogative), il s'agit justement de l'élaboration d'un savoir transcendantal (comme nous l'avons souligné tout à l'heure). La *réponse “vraie”*, en tant que l'aboutissement d'une interrogation – d'une recherche –, est, comme *résultat*, un *savoir transcendantal* dont l'élaboration est achevée.

Mais l'“exigence de vérité” et le “souci de raison” sont-ils la même chose?

“Souci de rationalisation”, avons-nous d'abord dit. Que peut vouloir ici signifier “rationaliser”? “Rationaliser” (une chose): la décrire en en faisant apparaître les articulations – les différences, l'ordre (s'il y en a) ou la logique, et, finalement, le sens lui-même. “Rationaliser”: faire apparaître le sens en tant qu'expliciter, clarifier un sens qui dans la

question se pose comme déjà-donné. Le “souci de rationalisation”, ou “souci de raison”, est le souci d’un rendre-manifeste-le sens. Bref, un “souci de sens”, un souci de sensé ou un souci de raisonné.

Peut-il y avoir philosophie sans souci de raison, en tant que souci de sens? Peut-il y avoir, non seulement en philosophie, mais dans les autres domaines aussi, une réponse sans souci de raison, c’est-à-dire sans souci de sens?

Qu’est-ce que le *sens-rendu-manifeste*? N’est-ce pas justement l’aboutissement d’une recherche interrogative, c’est-à-dire une *réponse “vraie”* en tant qu’un *savoir transcendantal*?

Considérons maintenant le second point. Il faut une formulation qui trahisse le moins possible la question. Revenons à nos affirmations antérieures: la détermination de la question de départ doit être un peu vague – justement la *question du fait* est une question un peu vague –, on impose à la question de départ la condition d’être-vague; la formulation de la question initiale doit être la moins “classique” possible.

Nous affirmons: la question est en deçà de sa propre formulation. Nous désignons là le moment originaire de la question. En son moment originaire, la question est expérience personnelle. Il s’y agit d’une sorte de vision fugitive, de révélation... On ne peut rendre le moment originaire que par des approximations: on ne peut le redonner tel quel dans une description – il y a là, en ce sens, un impensable ou un ineffable. Il vaut mieux ne pas s’aventurer trop dans le terrain de l’approximation et se contenter de quelques indications. (De même, ce que nous avons désigné comme l’ébranlement de l’inconscient de la pensée – réveil, mouvement positif –, ainsi que la formation de cet inconscient de la pensée sont également de l’ordre de l’indescriptible, de l’impensable ou de l’ineffable. L’ébranlement de l’inconscient de la pensée appartient d’ailleurs, d’après notre hypothèse, au moment originaire de la question. Une fois de plus, le précepte wittgensteinien s’impose: toutes les fois que l’on se bute à de l’ineffable, se taire.)

Le moment originaire de la question: une “vraie” question (celle où le “double ébranlement” est le plus radical) – quelle en est la détermination? C’est la détermination de l’expérience personnelle, qui est ineffable. On ne peut par conséquent dire que la détermination du moment originaire de la question doit, en plus, être vague.

Le moment originaire de la question, celui de son surgissement, est suivi du moment, secondaire, de sa première formulation. C’est le moment où l’on énonce la question, où on la pose dans le discours. Ce moment – le moment secondaire de la question – est, disions-nous, crucial, en ce qu’il est décisif pour la réponse. Décisif: il peut pré-déterminer ou non la réponse. Une formulation “classique” – ou devenue classique, par exemple: “quel est le sens de l’être de l’étant”? – pré-détermine plus ou moins la réponse. Par conséquent, une formulation “classique” fait plus ou moins oublier le moment originaire de la question, comme celui de son surgissement. Autrement dit: on ne répond plus vraiment à la question telle qu’elle a surgi dans sa “vérité” mais on répond à une question certes apparentée mais qui est une autre question ou la question d’un autre.

Le moment secondaire de la question, comme celui de sa première formulation, doit ainsi avoir une détermination vague dans le sens d’une détermination qui n’est pas “classique” ou la moins “classique” possible.

Il faut donc une formulation qui ne fasse pas oublier le moment originaire de la question – qui le trahisse le moins possible.

Les notions surchargées de sens de la philosophie – comme celle de l’être par exemple, ou même celle du monde – devraient alors être évitées le plus possible dans la formulation de la question philosophique de départ.

Une notion nous semble-t-il plus vague, la notion de *fait*, conviendrait par exemple mieux selon nous dans la formulation de la question philosophique de départ. La *question du fait*, que nous posons dans ces pages, est une question “un peu vague” sur le plan de la détermination du moment secondaire de la question, qui est le moment de sa première

formulation, mais elle trahit selon nous le moins possible le moment originaire de la question et, sans pré-déterminer la réponse à la manière d'une question "classique", laissant être – ne cessant de rappeler – le moment originaire dans sa détermination d'expérience personnelle, elle permet – libère – une réponse "originale" ou "personnelle".

*

Le moment originaire de la question, d'abord, est *personnel*.

Le moment secondaire de la question – celui de sa première formulation –, ensuite, doit être *personnel* (La formulation doit être vague, non-classique, c'est dans cette mesure qu'elle peut être dite "*personnelle*".)

L'élaboration interrogative-répondante, bref la réponse, doit finalement aussi être *personnelle*.

Mais il nous faut nuancer notre propos. Nos affirmations ne peuvent prétendre donner la règle absolue concernant la question. Elles prennent place dans une approche idéale du problème de la question. Dans le réel, les choses ne sont pas idéalement si "claires", si "distinctes". Par exemple, l'assertion "la formulation doit être vague" a à être nuancée. Elle ne vaut pleinement que pour la question initiale. Et encore... C'est vrai que nous n'avons pas manqué d'avancer, dès le seuil de cet écrit, que la question "classique" pouvait comporter du "véridique". C'est surtout la question de départ qui doit se démarquer des questions "classiques": mais ne peut-on pas donner un sens vague à une question "classique"? N'y a-t-il pas des questions "classiques" dont le sens est devenu vague? D'autre part, une formulation "personnelle" est-elle toujours vague? Ne peut-elle pas, sans être "classique", être très précise? La condition du "personnel" peut-elle être le "vague"? Relier "vague" et "non-classique" ne fait-il donc pas problème?

Si nous maintenons cependant, avec toutes ces réserves, l'assertion "la formulation doit être vague" (c'est-à-dire "non-classique" – "personnelle") pour le cas de la question initiale, il faut bien reconnaître qu'elle ne vaut

pas beaucoup pour les questions "qui suivent". Une question "qui suit" peut avoir la forme d'une question "classique" (par exemple: qu'est-ce que la sensation? qu'est-ce que l'espace? qu'est-ce qu'autrui? etc.) sans toutefois cesser d'être "véridique". (Il faut toujours supposer que son moment originaire est personnel et que, ne le trahissant pas – ne cessant de le rappeler –, elle rend possible une réponse personnelle. Une formulation classique qui ne trahit pas – ou trahit le moins possible – le moment originaire d'une question et permet une réponse personnelle constitue, au même titre qu'une formulation "personnelle", en tant que la formulation d'une question "qui suit", une question "véridique".)

Par ailleurs, pouvons-nous soutenir qu'une pensée philosophique débute toujours avec une question initiale – avec la question initiale de cette philosophie? Ne peut-elle pas "débuter" par une sorte de piétinement, de tâtonnement, d'errance – jusqu'à ce que surgisse la question initiale qui inaugure proprement la recherche philosophique? La question initiale ne serait pas toujours au début!

Si le moment originaire de la question est personnel, autrui – un autre penseur, un précurseur prophétique – n'a-t-il aucun rôle dans le surgissement de la question? La question, justement, ne peut-elle pas surgir à travers un dialogue avec autrui, ou à travers la méditation de la parole d'un autre? Elle n'en est pas moins, en son moment originaire, personnelle – mais elle n'est pas personnelle sans rapport à autrui, sans rapport peut-être à la question personnelle d'autrui, si bien qu'on pourrait aussi sans doute parler d'une "intersubjectivité de la question". (Nous songeons à Brentano et Husserl. À Heidegger et Husserl. On pourrait multiplier les exemples. Les dettes ne sont cependant pas toujours reconnues.)

Et d'autre part la réponse elle-même ne peut être personnelle à part entière. Nous faisons usage de la même langue au sein du même monde. La réponse répond à la question mais elle n'est pas "désintéressée" à l'égard d'autrui. C'est à autrui qu'elle s'adresse, aussi. (Il y a plusieurs manières d'inclure autrui dans la réponse: soit en anticipant ses objections

possibles, soit en lui empruntant des idées – ré-appropriation, parfois détournement –, etc.)

*

Y a-t-il une question initiale proprement philosophique? (La philosophie n'est-elle qu'un style de réponse parmi d'autres styles?)

Qu'en est-il aussi des questions initiales dans d'autres domaines, dans la poésie et dans la peinture par exemple?

Notre hypothèse a été que la poésie, par exemple, est régie par une question initiale et des questions lui faisant suite. La formulation d'une question initiale poétique peut être identique à la formulation d'une question initiale philosophique. On peut très bien supposer une poésie qui est dominée par la question initiale: "qu'est-ce que l'être?", ou "qu'est-ce que la vie et la mort?", ou bien encore "quelle est l'essence de l'amour?", "quel est le sens de l'existence?", "que veut dire parler?", "quelle est la signification du Divin?", "qu'est-ce que le Destin?", "qu'est-ce que la mémoire?", "qu'est-ce que l'Avenir?", "que signifie le Présent?", "quelle signification se rattache à Autrui?" etc... (Nous indiquons ces questions en songeant à Hölderlin, Rilke, Jouve, Éluard, Char, Claudel, Sophocle, Maïakovski, Mandelstam, Supervielle, Celan, Bonnefoy, Jaccottet...) Toutes ces questions se retrouvent dans la philosophie. Si les formulations sont ou peuvent être les mêmes en philosophie et en poésie, est-ce à dire que les moments originaires sont les mêmes? Nous avons cependant affirmé que le moment originaire de la question était *personnel*. Ceci revient à admettre que même à l'intérieur de l'un ou l'autre de ces domaines, les moments originaires ne sont pas identiques (même si les formulations le sont: par exemple deux philosophes peuvent formuler la même question – "qu'est-ce que l'être?").

Ne devons-nous pas néanmoins reconnaître que le *personnel* des moments originaires en philosophie diffère du *personnel* des moments originaires en poésie? Qu'il y a une différence radicale entre les moments

originaires "philosophiques" et les moments originaires "poétiques"? Nous avons parlé du *sujet* qui faisait *face* à l'événement d'une *question*. Ce *sujet* existe en tant que s'étant décidé, par exemple, pour la philosophie, ou pour la poésie, en tant que philosophe, ou poète. Le *sujet* est "touché" dans sa personne par une *question* en tant que *philosophe* ou *poète*. (Qu'est-ce qui fait, peut-on encore se demander ici, qu'on *choisit* la *philosophie* ou la *poésie*? À travers l'influence du milieu, de l'éducation, des lectures et des épreuves de la vie, n'est-ce pas déjà un *commencement d'interrogation*, n'est-ce pas déjà une question initiale "primitive" et d'autres questions "primitives" lui faisant suite, un champ naïf constitué d'ébauches maladroites, une errance interrogative, sincère, et pouvant prendre l'allure d'une exigence vitale? N'est-ce pas à partir de cette errance primitive que non seulement la vocation se décide mais qu'au-delà même de celle-ci peut s'ouvrir un jour le seuil de la "vraie" question en tant que la question initiale dans son moment originaire?)

Est-ce donc autre chose que d'être "touché" par une question en tant que sujet-philosophe, qu'en tant que sujet-poète? Le philosophe, le poète, le peintre, le musicien... auraient chacun une expérience différente de la question. Le cas de Nietzsche ici encore est intéressant. N'est-il pas à la fois un sujet-philosophe et un sujet-poète? N'a-t-il pas "subi" la question de l'éternel retour du même et de son vouloir à la fois comme philosophe et comme poète, y ayant répondu à la fois en philosophie et en prose poétique (les fragments posthumes d'un côté, et *Zarathoustra* de l'autre – cette dernière réponse étant la seule "achevée" qu'il ait donnée)? N'est-ce pas une question que seuls un philosophe et un poète peuvent se poser? Aurait-il pu se la poser en tant que musicien (on sait qu'il en était un, mais pas un grand)? Nietzsche comme sujet-philosophe et sujet-poète, c'est un sujet qui a *choisi* la philosophie et la poésie, qui les a pratiquées, qui a lu tels et tels auteurs dont certains l'ont marqué (Héraclite, Platon, Pindare, Schopenhauer etc.). De telles marques, influences, ne sont pas pour rien dans le surgissement de la question et dans sa formulation. Nous retrouvons ici le thème de l'"intersubjectivité de la question".

En tant que celui qui fait l'expérience de la question et la formule est philosophe, poète, peintre, musicien..., la question dans son moment originaire et dans sa formulation s'inscrit dans le domaine soit de la philosophie, soit de la poésie etc. Certes, même si les formulations, en tant qu'elles sont données, manifestes, peuvent se comparer entre elles, on ne peut que supposer cette différence entre le *personnel* des moments originaires d'un domaine et *celui* d'un autre.

*

Considérons brièvement la question comme événement pour finir. D'abord, qu'est-ce que l'événement? Nous ne pouvons ici que nous en tenir à une esquisse et même à une pré-esquisse. L'événement est ce qui "frappe" (atteint) soit le "niveau" du besoin, soit celui du désir, soit encore celui de la pensée. L'événement qui "frappe" le "niveau" ou le "registre" de la pensée, l'événement *pour* la pensée, nous l'avons désigné et précisé comme la *question*. Nous pourrions encore tenter de spécifier le caractère d'événement de la question, la question comme événement, en nous référant à l'expérience d'altérité que semble constituer la question (la question est expérience personnelle *et* expérience d'altérité – et là on pourrait jouer avec le *comme*: question, expérience personnelle *comme* expérience d'altérité; question, expérience d'altérité *comme* expérience personnelle). Un événement qui "frappe" le niveau du *besoin*, par exemple, à l'échelle générale, une sécheresse, une famine, un tremblement de terre, une guerre, l'avènement d'un régime totalitaire, la victoire des islamistes aux élections, une révolte populaire ou une révolution etc., peut-il constituer une *question philosophique*?

Le *fait social et historique* n'est-il pas la question de Marx? Dans ce cas, ce n'est pas tel événement donné du niveau du besoin qui fait question, mais l'*événementiel du besoin* lui-même dans sa généralité. Il ne faut pas oublier que Marx se pose la question du fait social et historique *en tant que philosophe*.

Mais tel *événement particulier pour* le besoin peut-il donc constituer une *question philosophique*? C'est vrai qu'à l'occasion d'un *événement public* d'une certaine importance les gens se posent "des questions". Tel événement du niveau du besoin (précisons que dans ce niveau nous comprenons le social, le politique, l'économique, l'institutionnel, ainsi que le "naturel" – c'est-à-dire tout ce qui touche directement le corps de l'homme, son organisme, en tant que celui-ci a des "besoins" comme manger, dormir, s'abriter etc., ou tout ce qui est susceptible de le toucher directement, qui le "menace" ou au contraire vaut pour lui comme une "promesse" etc.) qui revêt un caractère public donne lieu à un "concert" d'opinions dans lequel tout un chacun, qu'il soit spécialiste ou non-spécialiste, fait son "commentaire" et donne son avis.

Un *événement public de besoin* constitue de la sorte ce qu'il faut bien appeler une *question sociale*. À la *question sociale* (particulière) le *philosophe*, bien entendu, peut répondre, et il ne manque pas de le faire. Mais cela ne veut pas dire que son commentaire et son avis soient ou doivent être nécessairement philosophiques. La *question sociale* (particulière) en tant que telle n'est pas une *question philosophique*. De même, l'événement (particulier) pour le besoin qu'est, aussi, un *événement non-public de besoin*, soit par exemple une *maladie*, constitue une *question* (la "question de santé"). Il est clair que cette *question* n'est pas en soi *philosophique*, ni *poétique* etc.

À propos de l'*inconscient de la pensée*, nous avons déjà parlé des rapports supposables entre le *désir* et la *pensée*.

Nous ne pouvons, dans le cadre de cet écrit, nous étendre plus avant sur tous ces thèmes. On peut nous reprocher de n'avoir pris en considération que la philosophie et, dans une moindre mesure, la poésie ou la peinture comme *styles de réponse*. Et la psychanalyse, nous demandera-t-on, et la sociologie, ou encore l'histoire?... On peut ajouter: et les sciences? Ne s'agit-il pas, dans ces domaines, de questions au sens où nous l'entendons? La sociologie ne pose-t-elle pas elle aussi, elle surtout, la question du fait social, et l'histoire celle du fait historique? Pourquoi

une telle négligence, dans notre étude, des sciences exactes et des sciences humaines, pourquoi un tel privilège accordé à la philosophie?

Loin de nous l'idée de dénier à la psychanalyse, à la sociologie, à l'histoire etc., ainsi qu'à la physique ou à la mathématique par exemple, la possibilité d'un questionnement essentiel.

Mais si nous avons un préjugé, c'est bien celui-ci: à savoir que plus on s'écarte de la philosophie, plus le questionnement semble sonner faux, automatique, mécanique, froid, voire creux ou vain. Dilthey, Weber, Freud, Foucault, pour ne citer que ces quelques noms (auxquels plus de compétence de notre part n'aurait pas craint d'ajouter des noms de savants comme Boole, Peano, Dedekind, Einstein, Heisenberg, F. Jacob etc.) ne sont-ils pas de profonds historiens, sociologues, psychologues, "archéologues du savoir" parce qu'ils sont d'abord de profonds philosophes?

La philosophie serait-elle quand même le lieu privilégié de la question, ou un de ses lieux privilégiés avec la poésie (plus que le roman? mais Dostoïevski, Melville, demandera-t-on, et tous les très grands romanciers?), la peinture (plus que la sculpture et l'architecture), et pourquoi pas la musique?

(Du 13 au 24 juin 1994)

RECHERCHES SUR L'AFFECTIVITÉ ET LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

I

L'affectivité

1. La charge d'affect de l'être humain. De la naissance à la mort, cette charge par l'homme est portée. On peut considérer la naissance comme l'affection originaire.

Cette charge se "module" dans le rapport au monde (aussi bien à autrui). Il n'y a cependant pas toujours "synchronie" entre rapport au monde et affect. La couche de l'affect (appelons-la "la couche profonde") a une relative indépendance par rapport au présent du rapport au monde. En un sens, on peut affirmer que l'affect est plus ancien que le présent (ou l'actuel) du rapport au monde. Mais cette ancienneté de l'affect a effet dans le présent. Elle peut ainsi influencer sur le rapport au monde en tant qu'actuel. Il y a décidément une double vie du sujet: la vie "profonde", "invisible" de la charge d'affect (avec ses tonalités multiples) et la vie dont il s'agit dans le rapport au monde.

2. En règle générale on peut affirmer que des processus “intérieurs” comme la volonté, le désir (sexuel), le vœu (amoureux) viennent “surdéterminer” le rapport actuel au monde. S’il est clair que toute tonalité ne vient pas du rapport au monde (en tant que rapport actuel), il ne faut cependant pas négliger l’effet du rapport au monde – en tant que tel rapport particulier – dans l’émergence d’une tonalité d’affect.

Il faut aussi insister sur ce que l’on a nommé l’indépendance de la couche de l’affect. La charge d’affect semble avoir sa vie propre.

Soit un état présent de la charge d’affect. Cet état constitue-t-il une “somme”? Dans l’état présent, devons-nous “impliquer” tout ce dont il s’est agi en matière d’affect depuis la naissance? Comment? L’état présent est le “débouché”, l’“aval” (provisoire) de toute l’histoire (personnelle) de la charge d’affect (de la charge d’affect en tant qu’histoire). Il y a “tous” les affects, mais pas indifféremment rassemblés dans une somme (simultanéité); non plus rassemblés dans une pure suite chronologique donnée simultanément, dont seulement une dernière partie serait “efficace”...

“Dans l’état présent de la charge d’affect toute l’histoire personnelle de la charge d’affect est impliquée”. Analogie: “Dans l’état présent du corps toute l’histoire du corps est impliquée” (“toute l’histoire”: c’est-à-dire aussi bien les maladies, les blessures oubliées, les états de constitution différents – organes plus petits, teint plus pur, ce qui relève de l’enfance, de l’adolescence, la coupe de cheveux différents etc.). Parlerons-nous alors, en suivant cette analogie, d’une “physionomie” propre de l’état présent de la charge d’affect?

3. “L’affect s’exprime”. La question de l’expression de l’affect. “L’affect s’exprime dans le monde” (il peut aussi s’exprimer dans la vie intérieure du rêve, ou dans l’art, l’écriture etc). Est-ce à dire que l’affect “veut sortir”? Pourquoi l’affect s’exprime-t-il? Pourquoi “cela sort”-il? Parce qu’intérieurement il devient “incontenable”? Ou parce qu’il

voudrait se prolonger dehors, “dans le monde”, “s’amplifier” en quelque sorte? L’affect “sort”: il y a “actualisation” de l’intentionnalité (rapport au monde, à autrui) qui lui est rattachée (“actualisation”, malgré la relative indépendance de la couche de l’affect).

4. La circonstance (“actualisation”).

La “raison” peut-elle être dressée contre l’affect? D’où vient-elle?

La raison prescrit des normes (des bornes) “universellement” acceptables (en quoi l’universel est ou ressemble à une illusion?). L’affect se passe de normes.

5. La pulsion (en jeu dans la charge d’affect) n’est pas une affaire purement intérieure. Elle est pulsion vers l’extérieur. Ce fait d’être tourné vers l’extérieur est une caractéristique essentielle de la pulsion. (Nous avons parlé de l’intentionnalité de l’affect.) Le terme affect ne désigne pas cette orientation essentielle vers l’extérieur: il ne faut pas manquer d’avoir en vue tout ce qui est de l’ordre de la “poussée” dans la charge d’affect. Un “se-situer” plus ou moins déterminé “dans le monde” peut être visé dans l’affectivité pulsionnelle. “Plus ou moins déterminé”: une action “expressive” (de l’affect) peut être clairement conçue, ou seulement d’une manière vague. Si une action en tant qu’un “se-situer” (une intervention dans le monde) n’est pas visée ou conçue, il y a, généralement, dans la charge d’affect, une destination vers l’extériorité (une tendance à l’extériorisation) qui se *réalise* chaque fois que des *circonstances* déterminées coïncident avec un état déterminé de la charge d’affect. On revient à la question: “pourquoi cela sort-il?” Peut-être n’a-t-on pas saisi totalement l’affect si on ne le conçoit qu’intérieur, affaire d’intériorité (ou originellement intériorité)? Il faut peut-être concevoir une totalité intériorité-extériorité dont l’intériorité affective ne serait qu’une composante, et où l’on prendrait en compte, en sa réelle

importance, la composante d'extériorité, soit la destination de l'affect vers l'extériorité.

6. Quelles sont les "poussées"?

Nous avons parlé (dans un texte sur "Lieu et Altérité", dernière version: 96) d'une "poussée communautaire". Ce serait là une condition transcendantale de la subjectivité, de l'homme en tant qu'homme.

Toute "poussée" ne concerne-t-elle, chez un sujet, qu'un autre sujet (humain)?

Il faut savoir si dans la charge d'affect, les rapports essentiels sont ceux qui lient le sujet à d'autres sujets. Mon rapport à un animal domestique ("mon chien"), par exemple, peut, on le sait d'expérience, constituer un affect puissant. Ou mon rapport à un objet (un livre, un tableau, un disque...). Mais ces affects "d'animaux" ou "d'objets", peut-on dire (psychanalytiquement) qu'ils "remplacent" des rapports plus importants, voire originaires, qui concernent d'autres sujets? Quel est le rôle justement du "remplacement" (de la "substitution"), du "prendre la place de" ou "à la place de" dans la vie affective? (Pour une psychanalyse rudimentaire, aimer un autre sujet remplacerait un amour originaire qui serait l'amour de la mère.) (Dans la "physionomie" de la vie affective, il y aurait de la sorte, pour ainsi dire, une peau ayant recouvert une autre, celle-ci à son tour peut-être une autre... L'hypothèse du remplacement – ou du "recouvrement" – affectif est d'autant plus séduisante qu'elle peut servir à mettre en lumière la répétition d'actes, caractéristique de la vie affective totale – vie affective comme totalité intériorité-extériorité).

7. En ce qui concerne l'"expression" de l'effet (ou "actualisation"), tout dépend des circonstances (donc des circonstances d'une relation déterminée). Soit un amour: si "tout va bien" entre moi et l'autre (si les circonstances sont maintenues dans un état positif), une expression

intense sera positive... Si "tout commence à aller mal", tandis que l'intensité affective est toujours grande, l'expression de l'affect prendra la forme de querelles (ou d'actes parfois violents etc.) qui surgiront (que l'un des sujets fera surgir, de près suivi par l'autre) en telles circonstances déterminées (fonctionnant un peu comme des prétextes: retard de l'un ou entêtement etc.).

(29 août 1998)

II

La différence sexuelle
(Notes de lecture)

1. Qu'est-ce que se sentir femme (ou homme)? Est-ce un savoir? Si c'en est un, de quel sorte de savoir s'agit-il? Est-ce qu'il y a un se-sentir-femme avant d'apprendre qu'on est femme? Comment apprend-on qu'on est femme (fille)? En constatant la différence des sexes (perception, observation)? L'origine, pour le sujet, de la différence sexuelle, en serait-elle une historique (un moment donné dans la vie, dans la prime enfance) et perceptive (un moment donné de la perception)? Dès cette constatation originaire, l'humanité, pour le sujet, se scinderait en deux groupes, les hommes et les femmes. (Cette hypothèse fait fi de la différence naturelle, plus "originaire", si l'on peut dire, que le moment de l'enfance où a lieu la perception de la différence des sexes. Mais en quoi la différence naturelle est-elle originaire? Il ne s'agit bien sûr pas de la minimiser. Mais on pressent bien que la différence sexuelle est loin de se réduire à la différence naturelle des sexes. Il faut bien définir ce que l'on entend d'abord par "la différence sexuelle". Il apparaît assez vite qu'il ne s'agit ni d'une pure différence naturelle, ni d'une différence à seule base historico-perceptive, voire sociale et psycho-sociale. Il y a les "deux". Mais la deuxième base de la différence semble d'ores et déjà plus importante.)

2. L'auto-affection d'une femme est-elle différente de l'auto-affection d'un homme? (L'auto-affection d'un singe est-elle différente de celle

d'un humain?) Comment savoir si c'est différent ou non? La sensibilité féminine, c'est vrai, s'exprime différemment, et cela dès le plus jeune âge. Mais dès le plus jeune âge, également, les adultes (à commencer par les parents) n'ont pas le même comportement vis-à-vis des garçons et vis-à-vis des filles. Le comportement des adultes est déterminant dans la différenciation sexuelle (des enfants). Les premiers "modèles" que sont le père pour le garçon et la mère pour la fille, par le jeu de l'identification, contribuent beaucoup à cette différenciation (le garçon "se masculinisant" sur le modèle du père, la fille "se féminisant" sur le modèle de la mère).

3. Il y aurait donc une différence naturelle entre les sexes. Il y aurait le moment où cette différence serait constatée. Il y aurait le comportement différent des parents, suivant que l'enfant est fille ou garçon. Il y aurait pour le garçon le modelage sur le père, et pour la fille, sur la mère (et à la suite de cette première identification, d'autres identifications sexuelles concernant les amis, d'autres parents etc.).

Il y a donc un trait naturel, un autre trait touchant la perception, et surtout un trait social (comportement social des adultes); quant au modelage identificatoire, on pourrait le désigner comme un trait "psycho-social". Tous ces traits "constitueraient" la différence sexuelle proprement dite.

4. "La différence entre l'homme et la femme tient dans l'affect". Comment peut-on évaluer ce jugement? Quel est l'affect résultant de la constatation de la différence naturelle? On peut imaginer – et le témoignage analytique peut certifier – que cette constatation suscite chez la petite fille un sentiment de manque, un "n'en-pas-avoir". Mais qu'entendre par "manque" ou "non-possession"? Est-ce qu'il s'agit d'un manque affligeant ou angoissant?

Là on peut, on doit recourir aux résultats de la recherche psychanalytique pour autant qu'ils reposent sur des données véridiques (témoignage d'expériences vécues dont le sens est dégagé par l'analyse). Recourir à la psychanalyse, c'est de nouveau tenir compte de l'"histoire" dans l'abord du problème de la différence sexuelle. On revient à l'enfance. Enfance dont les caractéristiques seraient les mêmes pour chaque sujet (généralisation).

Quand donc, pour la psychanalyse, la conscience de la "différence sexuelle" commence-t-elle, dans l'enfance, et qu'y a-t-il avant?

Il y aurait un phallicisme premier, aussi bien chez le garçon que chez la fille (Freud, Helen Deutsch). (Position constatée par Karen Horney et Mélanie Klein.) Plutôt que de discuter cette question, essayons d'indiquer ce qui, pour la psychanalyse freudienne, marque le moment de la "différence". Ce moment coïncide avec le moment où a lieu la rencontre de la castration. Le garçon se voit menacé de castration pour son activité masturbatoire (satisfaisant ses besoins incestueux) et cette menace ne prend effet que lorsqu'il découvre que les filles n'ont pas de pénis (elles ont donc été castrées par le père). La fille, quant à elle, n'est pas menacée de castration, mais elle "rencontre" la castration quand elle constate que les garçons ont un pénis. Freud dit là-dessus: "D'emblée, elle a jugé et décidé. Elle a vu, sait qu'elle ne l'a pas et veut l'avoir" (*Quelques conséquences psychanalytiques de la différence anatomique entre les sexes*, 1925).

Nous retrouvons ici le "n'en-pas-avoir". La psychanalyse, dans sa voie freudienne, parle d'une "envie du pénis". Une fois faite la "découverte" de sa différence, la fille renonce à la masturbation, refoule ses tendances phalliques actives, se détourne de sa mère et enfin se tourne vers son père qui a le pénis et peut le lui donner, comme tel ou comme l'enfant (équivalence symbolique).

Le complexe de castration met fin, pour le garçon, au complexe d'Œdipe. Il "fixe" au contraire la fille dans un amour pour le père (qui maintient sa dépendance à son égard et entrave l'édification du surmoi).

C'est la découverte de la castration maternelle qui "achèverait", pour ainsi dire, de détourner la fille de sa mère. Le garçon pouvant s'identifier à son père, détenteur de la puissance phallique, la fille au contraire ne peut s'identifier à sa mère (difficulté ou impossibilité de se constituer une identité féminine positive).

5. Qu'en est-il de la passivité? Pour Helen Deutsch, l'essence de la féminité est dans le masochisme et la passivité. L'origine de cette passivité serait dans la relation de dépendance primitive de la fille à sa mère (notons que cette relation ne peut que valoir, aussi, pour le garçon). Dans la position féminine il y aurait une érotisation de la douleur. La satisfaction masochiste aurait plus d'importance que l'envie du pénis.

Or dans la recherche psychanalytique (cf. surtout Freud et Lacan), tout indique que le garçon et la fille partagent, à l'origine, la même position passive. La pulsion peut avoir un but passif. Il y a donc une jouissance passive où le sujet est en position d'objet par rapport à un Autre (sujet). Cette position passive correspond à la relation primitive de l'enfant à sa mère. Cette passivité est angoissante, elle suscite chez le sujet le fantasme de sa propre destruction.

C'est lors de la découverte de la castration ("pivot" du complexe d'Œdipe) que les voies du garçon et de la fille vont se séparer, quant à cette passivité notamment. Le moment crucial est celui où s'atteint la dimension symbolique de la castration (castration symbolique de Lacan). La loi paternelle apporte une limitation à la jouissance de la mère, donc à son omnipotence. C'est alors le père qui, en tant que le possesseur du phallus manquant à la mère, acquiert, aux yeux de l'enfant, cette omnipotence, "devenant" ainsi l'Autre de la passivité de l'enfant. Or, le garçon, pour sauver sa virilité, doit renoncer à se faire l'objet de l'Autre en tant que père. La fille, n'ayant pas à sauver une virilité qu'elle n'a pas, se maintient dans la position passive (où il s'agit pour elle de se faire aimer de son père afin que celui-ci compense son manque). Citons un texte

d'inspiration lacanienne: "Tandis que le garçon, pour avoir (le phallus) doit cesser d'être (l'objet de la jouissance de l'Autre), la fille est amenée à l'être pour l'avoir" (*L'Apport freudien, éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, sous la dir. de Pierre Kaufmann, Bordas 1993, p. 137).

Cependant, les tendances phalliques de la fille apportent une limite à cette passivité dangereuse dont les risques motivent un recul devant la féminité. (Formation d'un idéal du moi paternel, d'où identification masculine: dimension de sauvegarde.)

(Lacan, dans le texte intitulé *Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine*, qui date de 1958, ébauche une distinction entre masochisme féminin et passivité: "Une telle qualification en effet ne peut être tenue pour simplement homonymique d'une passivité, elle-même déjà métaphorique, et sa fonction idéalisante, inverse de sa note régressive, éclate de se maintenir indiscutée (...)") (*Écrits*, pp. 730-731.) Selon Lacan, dans le masochisme féminin, une pulsion partielle régressive est promue "au rang de pôle de la maturité génitale" (*ibid.*.)

6. La femme serait partagée entre la jouissance de l'Autre et la jouissance phallique. "La femme se définit d'une position que j'ai pointée du *pas-tout* à l'endroit de la jouissance phallique" (Lacan, in *Encore*, p. 13). La jouissance de la femme est, selon Lacan, "supplémentaire": "elle [la femme] a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire" ou "autre jouissance" (*ibid.*, p. 68 et p.69) (à la p. 59, Lacan parle de "ce qui vient à suppléer ce rapport sexuel qui n'est pas"). La femme ne saurait rien de cette jouissance (cf. p. 69). Jouissance "au-delà du phallus" (p.69), "une jouissance qui soit au-delà" (p. 70). Pour Lacan, "quand on est mâle", "on peut aussi se mettre du côté du pas-tout" (p. 70), et là il désigne des mystiques comme Jean de la Croix. Selon Lacan, "il est impossible de poser le rapport sexuel" (p. 14). La jouissance phallique ne se rapporte pas à l'Autre ("La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas

à l'Autre comme tel", p. 14.). (Cf. aussi, avant: "la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas, dirai-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est de la jouissance de l'organe", p. 13 – cf. aussi p. 67.)

(Dans le tableau qui ouvre le chapitre VII d'*Encore*, du côté de l'homme, ne se trouve comme partenaire que "l'objet *a* inscrit de l'autre côté de la barre" (p. 75): "Il ne lui est donné d'atteindre son partenaire sexuel, qui est l'Autre, que par l'intermédiaire de ceci qu'il est la cause de son désir (...) ce n'est rien d'autre que fantasme" (p. 75). Y ajouter: "le partenaire de ce *je* qui est le sujet, sujet de toute phrase de demande, est non pas l'Autre, mais ce qui vient se substituer à lui sous la forme de la cause du désir – que j'ai diversifié en quatre, (...) objet de la succion, (...) objet de l'excrétion, du regard et de la voix. C'est en tant que substituts de l'Autre, que ces objets sont réclamés, et sont faits cause du désir" (p. 114). Plus loin, Lacan nomme l'objet *a*, l'objet *a*-sexué: "L'Autre ne se présente pour le sujet que sous une forme *a*-sexuée. Tout ce qui a été le support, le support-substitut, le substitut de l'Autre sous la forme de l'objet du désir, est *a*-sexué" (p. 115). Suit alors l'énoncé assez problématique: "Car cet *a*-sexué, n'est-ce pas à le conjoindre avec ce qu'elle a de plus-de-jouir, étant l'Autre – ne pouvant être dite qu'Autre –, que la femme l'offre à l'homme sous l'espèce de l'objet *a*?" (p. 118))

Or la femme, elle, *se rapporte à l'Autre*: "D'être dans le rapport sexuel, par rapport à ce qui peut se dire de l'inconscient, radicalement l'Autre, la femme est ce qui a rapport à cet Autre" (p. 75). Plus précisément, "la femme a rapport au signifiant de cet Autre" (p. 75) "comme barré" (p. 75). Ou: "Ce qui est vrai, c'est que le partenaire de l'autre sexe reste l'Autre" (p. 109).

7. Jouissance phallique, jouissance de l'Autre, Autre jouissance... Pour accéder à l'Autre jouissance, le père également devra être "barré" par la castration symbolique. La condition où prévaut la jouissance

de l'Autre, position masochiste, n'est pas un destin pour la femme. La psychanalyse nous apprend que cette position masochiste (attachement à une figure paternelle toute-puissante) est pathogène, conduisant soit au sacrifice, soit à la protestation masculine. Mais que nous apprend-elle vraiment sur l'Autre jouissance...? "Jouissance paradoxale qui prend son gîte au défaut même de la jouissance absolue incarnée par le père mort" (*L'Apport freudien*, p. 137). Lacan: "s'il n'y a pas de virilité que la castration ne consacre, c'est un amant châtré ou un homme mort (voire les deux en un), qui pour la femme se cache derrière le voile pour y appeler son adoration (...)" (*Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine*, op. cit., p. 733). Que veulent dire ces textes, et d'autres, de Lacan, dans *Encore* notamment?

Quel genre de difficulté y a-t-il à utiliser en philosophie le discours dit analytique? Nous sommes partis (au 4) de la distinction affective entre l'homme et la femme, nous avons aussitôt après abordé l'explicitation psychanalytique de la question de la différence sexuelle. Rappelons qu'au tout début de notre étude (au 1) nous demandions: "Qu'est-ce que se sentir femme? (Ou homme?)" Notre question paraît double: elle porte sur l'affectivité et elle porte sur la différence sexuelle. Elle paraît une aussi, cependant, de postuler une distinction affective entre l'homme et la femme qui ne peut que coïncider avec une différence sexuelle. Que nous enseigne donc la psychanalyse sur le se-sentir-femme et sur le se-sentir-homme? Sur la distinction entre l'auto-affectivité féminine et l'auto-affectivité masculine? Comment qualifier, sous la lumière de la psychanalyse, la "charge d'affect" de la femme, et celle de l'homme? La "charge d'affect", on l'a vu, est "intentionnelle", elle a rapport au "positionnement" du sujet dans le monde. On pourrait proposer un schéma "dynamique" de la "charge d'affect", soit de l'homme, soit de la femme, où seraient indiquées les orientations majeures du sujet (objets pulsionnels, "objets" ou "sujets" vers qui se tourne la demande amoureuse ou le "vœu"...). Mais les dites orientations majeures de ce schéma vaudraient-elles "à tous les instants" de la vie du sujet en tant

que déterminée par la charge d'affect singulière? Qu'est-ce que "valoir à tous les instants"? Qu'est-ce que "valoir un instant" ou "en une suite donnée d'instant"? (Dans la première partie, à la fin du 3, on avait parlé de l'"actualisation" de l'intentionnalité rattachée à l'affect...) Doit-on ici faire appel aux notions de latent et de manifeste (ou aux notions de virtuel et d'actuel qui semblent plus pertinentes)?

8. "La différence sexuelle", est-ce que cela veut dire que la différence entre l'homme et la femme est dans le sexe? Est-ce qu'il y a une qualité générale "femme" dans la charge d'affect des femmes? On peut aussi souligner les identités entre les deux sexes: la "sensation", la "perception", l'"entendement" etc. sont les mêmes. "La vie est la même", qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme. Que les objets pulsionnels et amoureux soient différents, quel genre de différence cela détermine-t-il entre l'homme et la femme? Est-ce que le sujet "femme" est "à tous les instants" déterminé par ce que nous avons nommé ses orientations majeures (lesquelles orientations seraient figurables dans un schéma de la "charge d'affect" féminine)? (De nouveau la question de tout à l'heure.) Il est banal de dire qu'entre la femme et l'homme il y a beaucoup d'identités mais aussi certaines différences importantes (surtout celles concernant les positions désirantes et amoureuses).

Concernant l'altérité (question métaphysique et éthique), est-ce que la femme pour l'homme est plus "autre" qu'un autre homme (et réciproquement)? Que gagne-t-on à radicaliser l'altérité féminine (Levinas, *Le Temps et l'Autre* et *Totalité et Infini*; Lacan, aussi, d'une manière différente)? Et pourquoi la femme métaphysicienne ne radicaliserait-elle pas à son tour l'homme?

Un homme (métaphysicien ou pas) qui parle d'une femme – en quoi le désir (pour la femme) sous-tend-il son discours? (Est-ce qu'il s'agit, dans l'approche masculine d'une femme – en tant qu'approche désirante – de comprendre la femme, de la "saisir", ou bien s'agit-il plutôt

de se l'“approprié”, de s'en rendre maître – de la posséder? En quoi pour un homme sujet du désir, une femme ce n'est pas seulement un autre sujet, mais un objet, un ensemble d'“objets” “causes du désir”? – Et réciproquement. – L'homme sexuellement n'est pas indifférent à l'égard d'une femme. Entre un homme et une femme, il y a une “distance” sexuelle.)

9. Doit-on dire que l'homme est identifié, que le discours théorique (par exemple la psychanalyse) est le procès d'auto-identification (en tant qu'auto-définition) de l'homme, pour que l'on puisse soutenir que, de l'autre côté, la femme est le non-même (c'est-à-dire le ou la non-homme), l'autre? Or, il n'y a que la psychanalyse, dans la parole pensante, qui affirme la marque subjective de la différence sexuelle. Mais à part des ouvrages marginaux, pour importants qu'ils soient, l'inconscient considéré y est celui de l'homme. Il est vrai que des similitudes essentielles doivent pouvoir être relevées entre l'inconscient de l'homme et celui de la femme (un peu à l'image des similitudes physiques entre la femme et l'homme). (De nouveau la notation banale de l'identité.)

10. La femme qui réfléchit sur elle-même semble parfois tentée par une définition de soi métaphysique. Par exemple, la femme en tant qu'“enveloppe”, thème que varie Luce Irigaray dans *Éthique de la différence sexuelle* (Minuit, 1984). “Or le maternel-féminin sert aussi d'*enveloppe* à partir de laquelle l'homme limite ses choses” (p. 17). Ou: “Il y avait le corps enveloppant et le corps enveloppé (...). Qui donne le désir ou le permet donne à l'autre le transport. Et l'enveloppe. Il devient englobant” (p.19). Chez des auteurs comme Irigaray, il s'agit d'affirmer la différence de la femme. Cette affirmation, se soutenant (dans le livre cité) de références à l'histoire de la philosophie, ne donne cependant pas lieu à une délimitation phénoménologique de la féminité (dire ce

qu'est la constitution de la féminité, sa genèse, par des descriptions, des analyses, des constructions rigoureuses, etc...) L'affirmation de la différence féminine est scandée, dans ce discours, par des “percées” métaphysiques (qui, assurément, en disent quelque chose sur la féminité) et vaut comme geste “politique” (en un sens plutôt large) de revendication de la différence. Voici quelques-unes de ces métaphores: la femme “comme espace mais souvent avec les connotations de gouffre et de nuit” (p. 15), la femme comme “lieu”, “chose”, puis, on l'a vu, “enveloppe” (p. 17), comme “nue” (p. 18), “le sexe féminin” comme “seuil d'accès au *muqueux*” (p. 24), “seuil toujours *entrouvert*”, “seuil des lèvres”, “le lieu même de l'inutilité” (p. 24)... Affirmations menant à la question: “Mystère de l'identité féminine. De son recueillement sur elle-même. De cette très étrange parole de silence?... (...)” (p. 24). Le discours affirmatif, plutôt que vers une délimitation rigoureuse de la féminité telle qu'elle est *hic et nunc*, est ainsi tourné vers une détermination à venir de la féminité, vers la femme future (“...En réserve dans le silence d'une histoire au féminin? D'une énergie, d'une morphologie, d'une croissance et d'une floraison encore à venir du côté du féminin. Ouverture à un futur encore et toujours ouvert?...”) (p. 25.)

Dans un texte sur la psychanalyse (*Retour sur la théorie psychanalytique*, in *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, 1977), Irigaray donne une indication intéressante mais trop brève sur “la question de savoir *pourquoi l'opposition actif/passif reste aussi insistante dans les controverses concernant la sexualité de la femme*” (p. 62). Ainsi, elle se demande: “Quel rapport continue d'entretenir cette passivité aux pulsions sadiques-anales, permises à l'homme et interdites à – inhibées chez – la femme? L'homme étant dès lors assuré d'être le seul propriétaire et de l'enfant (le produit) et de la femme (la machine reproductrice) et du sexe (l'agent reproducteur)” (p. 62). Elle ébauche ainsi une explication “politique” du problème de la passivité féminine. Pour Irigaray, les “déterminations historiques” du “destin” de la femme doivent être “interrogées”, cela impliquant que la psychanalyse “se demande s'il est possible de débattre,

régionalement, de la sexualité féminine tant qu'on n'a pas établi quel fut le statut de la femme dans l'économie générale de l'Occident" (p. 62).

11. Faisant retour au problème du masochisme et à celui de la passivité de la femme, nous pouvons aussi considérer la position de Françoise Dolto (cf. *Le Féminin*, Gallimard, 1998). Pour la psychanalyste le "désir d'être soumise" de la femme n'est pas à mettre sur le compte du masochisme ("Est-ce masochisme que cette attente (...) d'une pénétrance pénisienne riche de féconde promesse (...)?", op. cit., p. 161). Le désir de l'homme n'implique pas selon Dolto sa "responsabilité fécondatrice" (p. 162), alors que pour la femme il y a (ou il peut y avoir) "un désir de fécondation (...) entraînant dans l'inconscient la dialectique vécue de responsabilité" (pp. 162-163). Dolto parle de "gratification": "Quel que soit l'angle sous lequel on envisage l'accomplissement génital de la femme, une femme ne peut y voir que gratification, qu'elle soit sensuelle ou qu'elle soit symbolique. La grossesse et l'accouchement eux-mêmes, pendant longtemps coupables, sont maintenant démystifiés pour la plupart des femmes qui s'en octroient le droit" (p. 167). Le "masochisme féminin normal" est, selon Dolto, "un réseau de suggestion collective"; il est appelé à disparaître de notre civilisation (cf. p. 167). Ce sont les hommes qui sont à l'origine de ce "slogan" ("Ce slogan vient des résidus passifs oraux et anaux non résolus par les représentants masculins de l'humanité, au cours de la mutation pro-phallique que constitue la résolution de leur complexe d'Œdipe, qui les fait interpréter, en se mettant imaginativement à la place des femmes, le désir d'être pénétrées, qui les conduit effectivement à se faire pénétrer sexuellement et à être effectivement maîtrisées musculairement dans l'acte sexuel, comme étant du masochisme dit féminin", pp. 167-168). Pour Dolto, "le masochisme perversion existe chez l'homme autant que chez la femme" (p. 168). En conclusion (de ce texte datant de 1960 intitulé *À propos du soi-disant masochisme féminin normal*, in op. cit.), Dolto affirme "que le

masochisme dit "féminin normal" n'existe pas pour le vécu de la femme génitale saine, mais dans les projections masculines ou celles des fillettes, et que les pulsions passives ne sont pas masochiques hors le cas de refoulement de pulsions actives" (p. 170).

Dans un autre texte du livre (*Sur la féminité*, de 1968), Dolto aborde la question de la castration de la fille d'une manière qui contredit la position de Freud. Selon Dolto, "la fille ne se sent privée de rien du tout" (ibid., p. 33). Cette angoisse primaire de castration se retrouverait "surtout chez les garçons": "Le garçon, voyant une fille fendue au sexe, là où lui ne l'est pas, est absolument affolé si la raison ne lui est pas donnée – d'ailleurs il n'y en a pas – que c'est comme cela, que son père, comme tous les hommes, est comme lui, et que sa mère a été comme est cette petite fille" (p. 34). Quand, ensuite, le garçon suppose sa mère sans pénis, il est "obligé de fuir une identification au corps de la mère" (parce qu'il aurait à s'identifier à quelqu'un "qu'il s'imagine mutilé" (p. 34)). Dolto renverse ainsi la position traditionnelle de la psychologie selon laquelle "la découverte de la différence de sexe chez l'enfant donnait une déconvenue aux filles et pas aux garçons" (p. 34). Pour Dolto, "le moment véritable de la castration de la fille", c'est, vers sept, huit, neuf ans, quand elle prend conscience du fait que l'inceste lui est interdit ("Papa, jamais tu ne l'auras, papa ne te fera jamais d'enfant", p. 39.)

À noter aussi l'affirmation de Dolto que "pour l'homme, la femme semble être le phallus" (citons la phrase entière: "Ce qui est curieux aussi, c'est que, chez l'homme, le représentant corporel du désir hors de lui pour une fécondité qu'il ne peut pas réaliser seul, c'est la femme, et c'est pour cela que, pour l'homme, la femme semble être le phallus parce qu'elle le fait érecter", p. 36).

Enfin, nous retiendrons de Dolto l'idée que "la femme représente pour l'homme celle qui figure les pulsions de mort. Car, il est vrai, la femme soutire à l'homme sa puissance..." (p. 46).

(Du 4 septembre au 11 novembre 1998)

RETOUR À LA QUESTION DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

1. La différence sexuelle veut dire d'abord que l'humanité est scindée en hommes et en femmes. Qu'il y a une différence entre les hommes et les femmes dans la constitution de l'organe génital et dans la constitution du corps en général (différence biologique). Cette différence de prime abord biologique n'empêche pas une identité entre les hommes et les femmes quant aux facultés fondamentales de l'être humain que sont la sensation, la perception, l'imagination, l'entendement, la raison, la volonté etc. Il y a différence *et* identité, la différence *traversant* pour ainsi dire l'identité. C'est la constatation de cette identité qui a fait que les philosophes jusqu'à présent n'ont pas pris en considération la différence dans leur conception de l'être de l'être humain.

2. Cependant, hors de la philosophie et de sa tendance identificatrice (qui a sa justification), d'autres disciplines – sciences humaines – permettent d'aborder le problème de la différence sexuelle en lui découvrant une importance insoupçonnée par la philosophie. C'est d'abord du côté de la psychanalyse que viennent les enquêtes et les indications qui démontrent la complexité et l'intérêt du problème pour la pensée. La genèse individuelle n'est pas la même suivant que l'on est

homme ou femme: voilà ce qu'enseigne la psychanalyse, s'agissant du niveau essentiel de l'affectivité. La genèse individuelle n'est pas la même: cela signifie d'abord que la différence biologique confère au garçon et à la fille une position différente dans l'existence, position déterminant une différence de tendances et d'affects (théorie de la castration et du complexe d'Œdipe). La différence biologique, en ce sens, induit déjà une différence psychologique fondamentale, laquelle est proprement une différence ontologique. Mais la psychanalyse n'a pas une parole unie pour parler de la différence sexuelle, et pour un philosophe qui se veut neutre et objectif, il est difficile de trancher dans les théories et rudiments de réflexion fournis par les diverses écoles psychanalytiques.

3. Or, visiblement, ce n'est pour de seules raisons biologiques-psychologiques (ou relevant d'une "psychologie naturelle") que la genèse affective individuelle n'est pas la même pour l'homme ou pour la femme. Un facteur de différence sociale et culturelle vient *traverser* la pure différence biologique-psychologique en s'y articulant plus ou moins. Le facteur de différence sociale et culturelle induit un niveau supplémentaire de différence psychologique qui vient s'articuler avec ce que nous avons nommé la différence psychologique fondamentale. La difficulté tient en ceci que le facteur de différence sociale est évolutif ou historique par définition tandis que le facteur biologique ne l'est pas (ou en tout cas pas dans la même proportion). Ainsi, on peut imaginer quelque chose qui change (qui est de l'ordre de l'évolution sociale des hommes et des femmes) tandis que quelque chose (qui est de l'ordre de la biologie) ne change pas. Et pour référer à la psychologie: on peut imaginer que le niveau supplémentaire de différence psychologique change tandis que le niveau de la différence psychologique fondamentale ne change pas. Ou bien encore, si l'on veut réfléchir en termes d'ontologie: la différence ontologique rattachable au niveau supplémentaire de différence psychologique change (par conséquent il y a un certain rapprochement

ontologique entre les hommes et les femmes) tandis que la différence ontologique liée à la différence psychologique fondamentale ne change pas. (Donc, rapprochement mais jamais rencontre ou "fusion"; rapprochement, mais jusqu'à un certain point).

4. À lire les différents exposés psychanalytiques sur la différence sexuelle, on constate qu'un certain point de vue d'auteurs féminins insiste plus sur les effets de la situation historique dans la genèse affective individuelle ainsi que sur l'effet de préjugés (ou de fantasmes) masculins dans la constitution de la théorie psychanalytique. Comme le discours psychanalytique, le cours de l'histoire sociale de la différence sexuelle n'est pas clos et progresse vers un avenir indéterminé. Un point de vue d'auteurs féminins (qui recoupe plus ou moins le point de vue précédent) souligne la différence et a tendance à en faire un absolu ou un projet absolu (cf. Irrigaray). Il est vrai que cette tendance a un côté poético-politique qui l'écarte du modèle de la rigueur philosophique et peut-être ne nous signale qu'une volonté désespérée de transformation radicale de l'être.

5. Rapprochement et écart. Jamais homme et femme ne s'identifieront (il n'y aura jamais identification ontologique). Plus proches socialement, culturellement, et la théorie psychanalytique n'étant plus dominée par les conceptions masculines (tout présage qu'elle le sera de moins en moins), la philosophie de son côté s'ouvrant à la question de la différence sexuelle comme question ontologique et comme question phénoménologique concernant l'affectivité et l'intersubjectivité (la relation homme-femme comme mode insigne du problème de l'altérité intersubjective), l'homme et la femme continueront à être l'un pour l'autre, l'un avec l'autre ou l'un sans l'autre dans la *différence*.

(6 avril 2005)

SUR L'ÊTRE

I

1. Qu'est-ce qu'*être*?

(Le “est” de la question – il y a un se-savoir de la question – suppose une précompréhension du fait d'*être*. Quelle est cette précompréhension? Il y a la réponse de *Sein und Zeit*, réponse sur-connue qui peut-être fait oublier le surgissement et l'orientation vigilante de la question elle-même chez son auteur. Feignons d'oublier la réponse pour nous occuper de la question.)

2. Précompréhension. Quelle est cette précompréhension concernant *être* dans une question commençant par “qu'*est-ce* que...?” “Qu'est-ce qu'une table? – cela sous-entend une affirmation du genre: la table est “quelque chose”. “Qu'est-ce que le temps, en tant que le temps est quelque chose?” De ce qui ne peut pas être quelque chose, on ne pose pas de question. “Qu'est-ce qu'un fantôme?”, de même, suppose que le fantôme est quelque chose, serait-ce une chose illusoire.

3. Le “quelque chose” peut-il être nommé “l’étant”? “Qu’est-ce qu’une table?” sous-entend que la table est un étant, à savoir un étant “autre” que le pur mot table: l’étant que le mot “table” désigne, ou auquel il réfère, un étant-référent.

“Est”: un étant-référent.

L’étant-référent, en guise de réponse peut-être montré silencieusement (par exemple du doigt): par exemple, la monstration d’une table.

Mais l’étant-référent peut être à son tour indiqué par des mots: la table est le meuble qui tient généralement sur quatre pieds et sur lequel on peut manger, écrire etc...

Ce qui est sous-entendu dans le “est” est un étant-référent.

Il n’y a de “est” que de ce qui est (supposé) un étant-référent.

4. Dans la grammaire du “est” de la question “qu’est-ce que...”, il y a la supposition d’un étant.

Autres conjugaisons et occurrences du verbe être:

“Je *suis* malade”.

Le “suis” (verbe être à la première personne etc.) se rattache au sujet et à l’adjectif: pas de “suis”, dans ce cas, sans “je”; le “suis” présuppose le “je” (comme le “est” de “il est malade” présuppose le “il”); c’est en somme une tautologie du je: “je” = “suis”.

L’utilisation dans ce cas du verbe “être” présuppose un étant (“je”, “il” ou “l’arbre”) sujet antérieur à cette occurrence du verbe être.

Un étant-sujet avant le verbe être.

À la rigueur, cet étant peut se passer du verbe être. On peut dire: “L’arbre”. “Lui”. “Moi”. Phrases d’un mot, grammaticalement correctes et dont l’usage existe.

Mais cet étant “est”.

On lui présuppose à son tour un être.

Disant, non pas machinalement ou par jeu (par exemple dans un mot-croisé, ou dans un poème pour des raisons d’euphonie), mais dans

un discours qui se réfère à ce genre de plante: “l’arbre”, on suppose – et non-grammaticalement, c’est-à-dire pas dans une phrase! – l’être à “l’arbre” (même si l’on désigne un arbre imaginaire). (Par exemple dans la description de mémoire d’un tableau.)

“Arbre”: un “quelque chose”, un étant particulier.

(Dans “arbre”, un référent en tant qu’un étant.)

5. L’être dans la perception.

Je perçois cette porte en face de moi. Cet acte de simple perception inclut-il une “présupposition d’être”? C’est un acte muet: percevant simplement (sans plus) la porte je ne dis pas “voilà, c’est la porte, celle de mon bureau, qui est là en ce moment en face de moi”; il n’y a pas un acte intérieur (silencieux) ou extériorisé (parlant) d’énonciation – ni un mot énoncé, ni une phrase – cependant le mot “porte” est “en réserve” dans cet acte muet, le mot “veille” bien que je n’y songe pas; ce que je perçois *est* une porte (ce que l’on appelle une porte); s’il doit s’agir à un moment donné de désigner à quelqu’un ou à moi-même cela même que je perçois sans plus en ce moment, je n’hésiterai pas un instant à dire: “la porte”!

Retenons: ce que je perçois *est* “quelque chose” (soit une “porte”). Ce que je perçois n’est à aucun moment “rien”. Serais-je dans l’obscurité totale, que je percevrais non pas le rien mais justement l’obscurité totale. (L’aveugle perçoit-il un écran noir profond?)

Un “quelque chose-mot”. Cela, une porte (un quelque chose-mot). Mais avant de penser au mot (avant qu’il s’agisse de désigner cela)? Avec le mot “en réserve” – dans l’acte de simple perception – en quoi est-ce déjà, cela, un quelque chose-mot? C’est alors, pour ainsi dire, davantage un “quelque chose” qu’un “quelque chose-mot”? Un “quelque chose-mot en puissance”, si l’on veut... Ainsi: un “quelque chose” en tant qu’un “quelque chose-mot en puissance”. Ainsi, d’abord (ou de prime abord) un “quelque chose”. Cela, dans la simple perception, un “quelque chose” (qu’une attention spéciale, dans la désignation, peut instantanément

“dévoiler” comme un “quelque chose-mot”).

Un “quelque chose”: un “étant”.

Dans la simple perception, présupposition d’un “étant” auquel est présupposé un “être”. Double présupposition. L’“étant” (“première” présupposition) “est” (“deuxième” présupposition). Ou: présupposition d’un étant qui est. Présupposition d’un étant en tant que présupposition d’être.

(À tout étant en tant que tel, l’être est présupposé; l’étant, d’une manière absolue, est relié à l’être; l’étant conduit à l’être; pas d’étant sans être – inversement, nul être sans étant(s) – ; parmi les étants, l’homme est sous le règne de l’être.)

6. Le temps est-il une indication sur l’être?

La considération du temps peut conduire à “dé-présenter” l’être: à l’“étaler” en des plans qui débordent le seul point du maintenant présent (plan du passé, plan du futur) – débordant du même coup le point du maintenant présent perçu (en tant que rapport à des objets de perception extérieurs); ouvrant ainsi à l’imaginaire du passé et à celui de l’avenir.

Ainsi: un être “temporel”; un être “étalé” temporellement. Mais quel être? L’être pour un existant-homme. Ceci est à expliciter.

Les considérations précédentes nous autorisent à affirmer: pour l’existent-homme, confronté à des étants, il s’agit de l’être. Or, la confrontation à des étants est temporelle. Elle a lieu dans le point du maintenant présent. Elle a eu lieu dans un plan passé par rapport au maintenant présent actuel. Elle aura lieu dans un plan futur par rapport à ce maintenant. Le remémoré, virtuellement ou en acte, est également là, en ce point du maintenant présent actuel. Mais ce point comprend également l’anticipation du futur (des intentions anticipatrices). Le point du maintenant présent actuel, ainsi, toujours déjà, s’excède ou se déborde. Le passé et le futur sont déjà là, en ce maintenant. Dans le présent, il ne s’agit pas seulement du présent.

Dans le maintenant présent actuel il y a la perception présente: des objets spatiaux comme cette porte, cette table, ces papiers, cette lumière de la chambre; les bruits de la rue et le silence de la chambre; ce léger froid; et puis il y a tout ce que moi, le sujet de la perception, je sens en moi-même, une légère fatigue, etc. Mais dans le maintenant présent actuel, il y a aussi tout ce dont je me souviens, et tout ce que j’anticipe. Le remémoré du souvenir concerne des étants rencontrés dans le passé en tant qu’étants-qui-sont. Ces étants-qui-sont du passé (on peut les appeler: étants-qui-furent) sont réactualisés en tant que tels (je veux dire avec cette détermination d’étants-qui-sont ou détermination ontologique) dans le présent du souvenir. Leur détermination ontologique est transportée dans le présent. (Cf. aussi le cas du faux souvenir, et celui du souvenir flou.) S’agissant d’eux, la même présupposition d’être est maintenue.

Que dire des intentions anticipatrices? Une présupposition d’être leur est-elle rattachée? Peut-on présupposer l’être à ce qui n’a pas encore été et peut-être ne le sera jamais? Certes, d’une certaine manière, ce qui n’a pas encore été, comme intention anticipatrice (forme) “est”, déjà, dans le maintenant présent actuel: il a l’être de l’intention anticipatrice. L’intention anticipatrice est elle-même un étant, et, comme étant, de l’être lui est présupposé. Formellement, comme “acte” “légal” de la conscience, l’intention anticipatrice “est”. (À ce niveau formel, l’intention remémoratrice, également, “est”, avant toute considération sur la présupposition d’être de son contenu.) Mais au contenu même de cette intention anticipatrice, peut-on présupposer l’être? Le contenu de l’intention anticipatrice n’est-il pas quelque chose? Si. Un quelque chose irréel qui se réalisera ou non, mais un quelque chose, déjà, et c’est là l’essentiel. Le contenu de l’intention anticipatrice est un étant. Et, comme étant, de l’être lui est présupposé.

(Être: le réel, l’irréel.)

(Point de vue phénoménologique sur l’être: le regard de la réflexion se fixe sur le vécu du sujet de l’expérience. Alors qu’un point de vue ontologique sur l’être peut s’écarter du sujet, s’en démarquer en tant

que centre – ce qui peut donner lieu à des constructions arbitraires, abstraites. Ce qu'il y a de psychologique et d'anthropologique dans l'ontologie phénoménologisante. Difficultés de l'approche ontologique de Heidegger avec la phénoménologie, la psychologie et l'anthropologie. La conception de la temporalité dans *Sein und Zeit*, à se vouloir démarquer d'une approche phénoménologique psychologisante, sombre parfois dans des constructions "romantiques" grandiloquentes!)

7. Autre approche du temps.

Sur le caractère "intangibile", "immatériel" du temps. Quelle opposition à l'être? Levinas m'avait dit: "Bergson, c'est la revanche du temps sur l'être". "Ce qui est" en tant que "le matériel"; tout ce qui est de l'ordre de la pensée, tout ce qui est immatériel, l'automatisme de la pensée a de la peine à lui attribuer de l'être. L'association: matière-être.

Le temps comme succession. Un "regard" "voit" le temps passer, les instants succéder aux instants. Le temps passe aussi pour ce regard. La "mise en suite" d'une phrase par l'articulation logique de l'énonciation est aussi une succession, mais pas du même ordre que le pur se succéder du temps. Dans la "mise en suite", la pensée, la vision logique globale inarticulée (ou articulée autrement que dans une phrase) précède la succession de l'énoncé logique de la phrase. Alors que dans le "regard" (qu'il faut expliciter), du pur temps se déroule sans "vision" qui le précède, sans "intervention" d'un acte logique: transcendance du temps. Aussi: transcendance de l'être.

Temps comme mouvement matériel ou physique. Il arrive à Heidegger dans *Sein und Zeit* et avant (cf. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*) de parler du temps comme mouvement (*Bewegung*), de la mobilité du *Dasein*, etc. Un certain regard peut, en effet, "voir" (passivement, sans intervenir) le temps passer. Par contre, la durée d'un jour, avec la trajectoire du soleil, peut être perçue. Ou la marche, un pas après l'autre. Le mouvement physique est temps: il consiste en

succession, en un "l'un après l'autre". C'est une perception primaire du temps. S'il n'y avait aucun mouvement physique, on n'aurait pas la même approche initiale du temps (si tout objet physique était immobile, si l'immobilité régnait dans le monde physique). Si de surcroît soi-même on était immobile, physiquement parlant (paralytique par exemple). Soit la même qualité de jour dans la même position kinesthésique. Certes, on pourrait penser. Mais comment pourrait-on concevoir alors le temps? Comme inexistant dehors, dans la transcendance (aussi bien dans la transcendance du corps); comme n'ayant qu'une "existence" intérieure, comme mouvement de l'âme.

Mais s'il n'y avait pas mouvement physique, il n'y aurait pas vieillissement corporel. Il n'y aurait pas mort.

Nous ne devons pas pousser plus avant cette hypothèse impossible. L'immobilité physique absolue est impostulable. Par conséquent: la mobilité physique s'entrelace à la mobilité intérieure; les deux temps (le transcendant et l'immanent) forment chiasme.

8. L'approche du temps comme succession matérielle. Dans cette approche, on peut centrer le regard sur la succession matérielle des relations humaines et des relations de l'homme avec les choses (succession matérielle anthropologique).

Le temps matériel anthropologique s'inclut dans une définition de l'être. Dans ce temps, des *positions* se succèdent et sont simultanées. Une *position* est délimitable subjectivement: c'est la position d'un sujet humain donné, qui est en relation avec d'autres sujets et des choses matérielles ou abstraites (par exemple un plat ou son métier) dans un espace et un temps donnés et plus généralement dans un contexte géographique et historique donné (tel pays ainsi qu'un contexte social, économique, juridique et politique donné à telle époque). Cette position se transforme concrètement: cette transformation est sa durée en tant que son devenir. Ce devenir positionnel peut aussi être conçu comme une succession des

positions (diachronie des positions pour un sujet unique). Il y a aussi une diachronie générale des positions simultanées de tous les sujets: le temps passe pour tout le monde (tous les sujets en relation).

Ce point de vue positionnel découlant de la conception d'un temps matériel anthropologique privilégié, avec l'intersubjectivité, la notion de l'agir. Dès lors, ces notions de l'agir et de l'intersubjectivité tiennent une place primordiale dans la question de la temporalité.

(Du 5 février au 16 avril 1999)

II

1. La position événementielle de la question – en quoi elle est langage, en quoi hors langage? C'est un "éclair de sentiment", pour parler métaphoriquement et descriptivement. Cette *position* – qui a, en tant que telle, un temps et un lieu – peut concerner l'*être*, ou ce que j'appelle après coup, maintenant, "l'être", pour désigner l'objet que semblait viser en son surgissement cette position interrogative. La première question de l'être – la question de l'être comme première? – ne vise donc pas, en son événementialité, ce que l'on appelle "être", comme notion, ou comme concept – même si ceux-ci sont manquants, à combler par l'éclaircissement propre à la philosophie se définissant comme ontologie. La question se pose – de *cela*, qu'on peut nommer être. C'est aussi celle du *tout*, qu'on peut nommer cosmos. Une "raison" physique ou discursive peut être dans l'éclair – esquisse d'éclaircie – "entrevue" d'une manière indéterminée en guise de *fondement* de ce cela, de ce tout (de l'*être*) et ainsi s'ajouter à la question (la compléter).

La question – ainsi définie – est un brusque écart subjectif vis-à-vis de notre participation naturelle, sans questions, au "train des choses"; elle est ainsi *épokhè*. Un écart, du même coup, vis-à-vis des explications déjà-données (pré-données) de *ce que c'est*. Écart qui, certes, peut nous faire revenir à ces explications pré-données pour fuir l'angoisse qu'il suscite.

Question – concernant cela, ou le tout, *ce que c'est...* L'être, pourrions-nous nous dire, travaille déjà la question – la travaille en tant que celle-ci vient à croiser le mot *c'est*, *ce qui est*, *ce dont il s'agit...* Être naturel, être public, être personnel (celui du moi): une analyse du tout, du cela, du *ce que c'est* conduit à les distinguer.

L'être. D'abord en tant que la question s'en pose dans la vie d'un sujet. Et on vient de voir que ce n'est pas encore l'être défini linguistiquement et philosophiquement.

Dans cette question, il n'y a pas encore la différence de l'être et de l'étant, le problème du temps, etc.

Mais indépendamment de cette question de l'"être", il peut y avoir d'autres positions aussi abyssales: Quoi – du moi? Quoi du temps?

(La forme de la question, on peut nous dire qu'elle-même est travaillée par l'être, en tant que la question équivaut à: qu'*est-ce* que? Et dans cette forme, *que* et *ce* sont "affiliés" ou "apparentés" à l'être, joints de prime abord à l'être.)

Mais à un moment de l'éclaircissement analytique de la question en tant que son devenir dans la vie du sujet qui interroge, ces différentes questions "abyssales" (en tant que sources possibles d'angoisse) peuvent se rencontrer et s'enchevêtrer.

(Notons que s'il y a une apparence de hors langage dans la position première de la question, le devenir de la question, pour l'être parlant, se "langagise", prend assise dans la langue et dans la culture: ce qui donne toutes leurs chances aux explications pré-données ou aux concepts surdéterminés.)

2. Être et Responsabilité.

Comment définir quelque chose comme la responsabilité? Responsable... de quoi? De la vie d'un autre (qui peut aussi être un animal). Du "bonheur" d'autrui. Responsable de sa propre vie et de son propre bonheur. Responsable de la mémoire d'un autre à présent mort. La responsabilité peut être ainsi décrite et divisée en genres – mais qu'est-ce? Un sentiment? Est-ce que cela a un rapport avec l'amour? La responsabilité est relation. Elle est une certaine volonté de sauvegarder autrui, la responsabilité veut protéger – elle est vouloir-protéger. Et c'est d'abord ses "proches" qu'on veut protéger. Un tel vouloir-protéger n'est

pas désintéressé. Le "proche" est celui auquel on est affectivement lié: dans le vouloir-protéger-le-proche, l'intérêt affectif est en jeu. Le mal qui est susceptible de frapper l'autre dont je suis proche me concerne. Le mal qui frappe l'autre en tant que proche *m'*accuse. Celui qui aime subit le mal qui touche l'aimé comme sa propre faute.

Ne s'agit-il pas d'une certaine identification à l'autre qu'on aime? L'autre comme soi-même? "Ma" vie épouse la palpitation de la vie de l'autre. L'autre est un être vivant. Il est un: c'est un individu unique. Il est être: il m'apparaît, il a présence, son absence même renvoie à son être-présent. Il est vivant: il est doté de la vie, son cœur bat, il agit et il pâtit, il est chargé d'affects. Dans le cas d'autrui, pas d'unicité sans être ni vie; pas d'être sans unicité ni vie; pas de vie sans unicité ni être. L'autre et moi-même sommes des êtres vivants. Dans la relation affective responsabilisante à l'autre, "ma" vie va à la rencontre de "sa" vie. Je sens battre le cœur de l'autre, je sens souffrir l'autre et je sens son bonheur. *Einführung*? Sympathie? Je – en tant que l'être vivant unique que je suis – vais à la rencontre de l'autre en tant que l'être vivant unique qu'il est. Cet aller-vers est l'"amour". Je ne considère ici la responsabilité qu'à ce degré d'intensité d'une relation affective. Ce sol phénoménologique qui a sa validité propre n'est sans doute pas le seul où se puisse aborder le problème de la responsabilité. Il y a par exemple la conception de la responsabilité proposée par l'éthique de Levinas. On peut trouver des analogies entre nos descriptions de la responsabilité et les énoncés de Levinas. Mais là où nous mettons l'accent sur le caractère particulier pratique affectif – positionnel, selon nos termes – d'une relation, Levinas d'une certaine manière généralise, universalise: l'autre est le radicalement autre de n'importe quel autre. En ce sens, l'éthique de Levinas qui se "fonde" sur l'"an-archie" de la différence absolue ou de la transcendance sans commune mesure d'un autre dont je suis l'otage et pour lequel je dois expier est néanmoins guidée par l'idée religieuse d'une condition humaine qui est la même pour tous, en tant que chacun dans sa relation duelle à chaque autre a affaire à Dieu – à l'injonction de la Loi.

3. Être et Liberté.

D'où naît la problématique de la liberté? (Liberté comme notion problématique: on pense à la liberté parce qu'il y a un problème de la liberté.)

Le problème de la liberté provient du fait que la liberté est contrariée. Quelle est cette liberté contrariée? Une liberté "essentielle" ou "originaire"? Comment pourrait-on concevoir un état "originaire" de la liberté? Ou un seuil à partir duquel on puisse se dire "libre"? Qu'est-ce qu'être "libre"? Nous interrogeons cette notion en deçà de ses déterminations sociales et culturelles. Car il semble que la question de la liberté soit une question ontologique. Et libre un sujet qui se trouve être; libre de par son être-même qui s'identifie à sa vie individuelle dans le monde des vivants et des autres étants. Et ceci n'est pas une définition par l'action exclusivement. Le sujet qui de par son être est libre est aussi bien celui qui pâtit que celui qui agit. Liberté est la séparation transcendantale du vivant unique que chaque sujet est. Cet être dans la vie et dans le monde – ce sujet – est dès l'abord libre parce que dans sa séparation d'avec les autres vivants et d'avec la totalité des étants il est lui-même et n'est que lui-même, c'est-à-dire ce soi vivant unique. Lui reviennent en propre la possibilité d'agir et celle de pâtir. À chacune de ses positions dans le temps vécu de l'être, ce niveau de la possibilité propre connaît une variation. Il est à chaque fois plus ou moins "bien" en lui-même, plus ou moins empêché dans son action, plus ou moins satisfait dans sa passion. Certes, on n'est pas libre de sortir de soi-même (on est accolé à soi – passivité radicale, que M. Henry caractérise comme non-liberté), mais on peut non seulement éprouver l'être-en-soi-même que constitue une action comme une liberté, mais également éprouver l'être-en-soi-même que constitue une passion comme un bonheur dû à un non-empêchement, donc comme une liberté...

4. Le mot "liberté" a une résonance de question ontologique. Le discours de la philosophie politique reconnaît la liberté comme

un droit fondamental de l'homme. "Liberté" est alors un maître-mot de l'humanisme: il a une résonance politique. Le mouvement révolutionnaire se définit comme un mouvement de libération de l'homme. En tant que son droit fondamental, la liberté est sa finalité: elle a à être "réalisée", et, de manière politique, dans ce monde-ci. Irréalisée, la liberté est potentielle. D'où vient cette présupposition de la liberté en tant que droit, possibilité finale? Apparemment, d'une "vision" sur le maître et l'esclave, c'est-à-dire d'une "vision" de l'inégalité sociale, des hommes dominés, exploités, opprimés et de leurs dominateurs; "vision" qui est un com-pâtir. Une telle "vision" est de la sorte une "vision" historique. Le projet de la liberté comme fin en devient lui-même historique: la liberté a à se réaliser dans l'histoire des hommes et par les moyens que permet leur situation historique toujours particulière. S'angoisser pour la liberté de l'homme à partir d'une "vision" de l'inégalité détermine la position du principe éthico-ontologique de l'égalité des hommes. Nous pouvons retrouver par cette voie "régressive" (ou transcendantale-réductionniste) l'élément ontologique dans son rapport avec la liberté. Dans le premier temps de notre enquête, on pouvait affirmer que le sujet, en tant que l'être individuel vivant, était liberté, exposée toujours à des variations. Dans le second temps, on peut affirmer que le sujet est l'être vivant capable de s'angoisser pour la liberté de tous. Or, la condition d'une telle "vision angoissée", ne serait-ce pas une *Einfühlung*, ou une sympathie, ou une identification insigne, laquelle par conséquent serait ce qui fonde en dernière instance la position du principe éthico-ontologique? Et serait-on libre vis-à-vis du fondement de ce principe? On peut dire que le principe éthico-ontologique, à savoir que l'être individuel vivant libre que je suis (détermination ontologique) est *égal* à un autre être individuel vivant, se base sur mon identification transcendantale à autrui (identification que l'on peut aussi caractériser comme un vécu transcendantal – vécu auquel je ne peux échapper même s'il peut arriver que le codage social fasse qu'il m'échappe, que je l'oublie), laquelle

identification, en tant que transcendante, n'est pas libre, étant un échange vivant entre moi et autrui de par notre commune position dans l'être.

5. Il faut essayer de déterminer cette identification transcendante avec plus de précision. Plus haut, on a parlé d'une responsabilité dans laquelle une certaine identification à l'autre aimé était en jeu. L'identification transcendante sur laquelle se base le principe de l'égalité définit un autre niveau de l'identification (comme le principe de l'égalité un autre niveau de la responsabilité). Ne retourne-t-on pas, avec cette conception, au "généralisme" de Levinas? Peut-être, dès que nous ne mettons plus l'accent sur le caractère affectif particulier d'une relation. Mais sans référence à Dieu ni à la Loi. Nous parlons maintenant d'identification transcendante. Une identification affectivement neutre est-elle possible? La notion d'identification peut-elle être conçue en dehors du domaine de l'affectivité? Il pourrait s'agir, dans le cas de cette identification transcendante, d'un savoir premier qui serait un moule susceptible d'être investi par l'affectivité. On a déjà pu proposer une conception de l'intersubjectivité en tant que communauté d'espèce, laquelle implique une sorte de "savoir", un "se-savoir-identique" des membres de la communauté spécifique (le se-savoir-membre d'une même communauté, comme se-savoir-identique aux autres membres, à travers le fait d'être séparé, d'être individu, pâtissant et agissant en tant que soi acculé à soi, ne semble pas uniquement caractériser les hommes mais également certains animaux supérieurs – cependant le problème de l'animalité nous renvoie à d'autres questions qu'il faut réserver à une enquête spéciale). Le se-savoir-identique (aux autres) en tant que savoir transcendental serait-il un savoir immanent à la vie de l'homme qui est? Comment ce savoir se transformerait-il en principe d'égalité? Justement par une série d'identifications concrètes à l'autre qui s'opèrent à travers le spectacle et la connaissance du malheur de l'autre ("vision" de l'inégalité

sociale, et plus généralement de l'inégalité affective entre les hommes: "vision" concernant d'abord soi-même et ses proches). Avec cette série d'identifications on est déjà dans un registre affectif. Et l'enseignement moral qui s'articule avec cette expérience de l'inégalité contribue à fixer le principe d'égalité en savoir; lequel est mis à l'épreuve à chaque nouvelle identification. Nous pouvons ainsi constater que le niveau de l'identification transcendante, pour fondamental qu'il soit, ne suffit pas à lui seul à fixer le principe d'égalité en savoir. De l'immanence du se-savoir-identique à la détermination consciente vécue du principe d'égalité en tant que toujours mis à l'épreuve (savoir vivant de l'égalité), il y a un plus ou moins lent passage, et toujours plus ou moins perturbé, que commande l'expérience du contraire de l'égalité, c'est-à-dire l'expérience de l'inégalité, avec laquelle s'articule l'enseignement moral.

6. La fascination de l'être.

Il y a une manière d'approcher l'être qui ne le problématise pas au sens habituel, si l'on ose dire, mais consiste en l'affirmation et en l'expression d'un émerveillement, d'une fascination devant lui, devant ce qu'on considère comme appartenir à l'être. Cette fascination peut être aussi bien à l'origine d'une parole poétique que d'une parole philosophique. Ce n'est pas: "qu'est-ce que l'être?", mais "il y a être", constat s'accompagnant d'une fascination. L'émerveillement devant la vie n'est pas du même ordre. D'ailleurs, ce qui appartient à l'être est aussi le vivant, tel oiseau par exemple. Dans cet être, le visible est un sensible. La lumière vue – perçue – est ressentie par moi: elle constitue un accroissement de ma puissance de vie, en ce sens elle est intensité affective. Il ne s'agit pas de n'importe quelle lumière, c'est *une* lumière (*cette* lumière actuelle par exemple) qui suscite *une* fascination. Et elle renvoie à l'être, car elle compose réellement ou imaginativement avec d'autres éléments, comme l'air, ou ce scintillement de la mer, ou cet horizon d'îles et de collines, ou ces plantes, ici. L'être désigne l'ensemble

de ces éléments qui composent pour susciter la fascination. L'être est le nom unique attribué à une beauté plurielle dont les éléments s'accordent. Il s'agit quand même bien ici de quelque chose comme d'une harmonie.

Or cet état de grâce d'une fascination devant l'être, on ne le sait que trop, ne dure pas. L'accord se brise et la douloureuse contradiction se réinstaure. Inclure la mort dans un accord de l'être est une heureuse illusion qui, hélas, en temps de dérouté des mythes religieux, n'a plus de validité, même si la pensée grécisante (mais qui n'a pas oublié la leçon chrétienne) du deuxième Heidegger en un sens tente de la ranimer. Hors de la fascination, l'être est contradiction, conception qui fait sa part à la douleur: ontologie qui est un réalisme dialectique. Chez Héraclite déjà, on peut croire lire à la fois la fascination et la terrible rupture. Mais cette contradiction peut être recherchée dans le langage et y être reconnue jusqu'à devenir le modèle de la contradiction réelle et même le lieu où celle-ci pourrait être résolue. Dérive logicisante platoniste de la philosophie qui aura connu un long avenir.

Mais toujours la fascination revient, peut revenir. Sur la possibilité de ce retour se fonde la poésie et pourquoi pas une certaine philosophie d'origine lyrique dont la tâche est d'exprimer philosophiquement l'émerveillement devant l'être. La question de l'être est pour cette philosophie la question de cet émerveillement, du visible-sensible, de la puissance de vie, de l'être en tant que le nom unique d'une beauté plurielle, de l'accord ou de l'harmonie, et enfin, négativement cette fois, de la contradiction, de la douleur et de la mort.

7. Retour à l'être et au moi.

Dire-je: dans ce dire, *je* m'engage, en tant que corps et esprit; ce dire est l'instant où ma présence tant charnelle que spirituelle s'affirme, "entre en scène". Qui dit *je*? C'est le *je* qui se dit en disant *je* – et ce *je* est une présence concrète (celle d'une "chair pensante" ou d'une pensée enfoncée

dans une chair). Derrière le dire-je il y a le *je* comme présence concrète auquel le dire est accroché et dont il émane. Certes, le langage n'est pas le fait de ce *je*, lequel se borne à l'utiliser selon l'usage. Mais derrière le code impersonnel, il y a la présence concrète singulière qu'on dénomme le *je*. Le résultat de la fameuse réduction cartésienne n'est pas: "le je est", mais *je suis*, un dire qui est l'acte de l'affirmation de soi. Il est vrai que chez Descartes, ce n'est qu'un soi de pensée qui s'affirme dans le dire. Pour nous, "je suis" affirme aussi le soi de chair.

On n'a pas vu mourir dans le sens de se corrompre matériellement et de disparaître "la" pensée: elle paraît exempte de ce genre de trouble corrupteur qui affecte les corps physiques et d'abord ceux d'entre eux qui sont vivants. Certes, elle est vivante, elle est elle-même une vie (l'analogie avec la vie lui sied très bien), mais c'est une vie qui donne l'impression d'être incorruptible (sauf dans les cas marginaux de la déficience mentale et de la folie). L'illusion d'une sorte de vie éternelle qui est l'une des raisons qui nous font croire à l'immortalité de l'âme. Ne voit-on pas reprendre le cours de cette pensée en son exercice vigilant à chaque réveil, intacte, de quelque mal que soit affecté par ailleurs le corps? La pensée semble puiser en elle-même, en une essence qu'on peut lui supposer, le principe de son auto-conservation – ce qui démarque son exercice de l'existence d'un corps qui s'offre à toutes sortes de vicissitudes.

Tiré du côté de "la pensée", le "je suis" peut revendiquer l'immortalité; replongé dans le milieu concret où le mental s'entrelace avec le charnel, le "je suis" reprend à son compte la mortalité de la chair.

Nous retournons à la question: le Je est-il un être? S'il en est un, de quelle sorte d'être s'agit-il là? Si c'est l'être vivant de chair qui dit: je suis (et même "je pense, je suis"), cet être vivant, en tant que mortel, contredit la conception classique de l'"être" comme immortel (ou en deçà même de la mort et de l'immortalité).

Certes, le Je concret qui s'affirme dans le dire, affirme par là son être. Un vivant, en s'affirmant dans un dire, affirme son être. Pour poser un monde qui scientifiquement tienne – c'est-à-dire qu'on puisse

connaître en ses lois d'essence – le sujet cartésien avait eu besoin, comme l'originaire point d'appui de la certitude, de s'affirmer dans son être. Le "Je suis" est une singulière affirmation de l'être: c'est *mon* être que j'affirme ou qui s'affirme dans le dire. Tout l'édifice à construire de l'Être repose ainsi sur l'affirmation de *mon* être, qui à la vérité, si l'on va plus loin que les présupposés de Descartes, concerne aussi bien *ma* chair que *ma* pensée. Et cet être initial s'affirmant est par conséquent mortel. À l'origine de l'Être, si l'on continue à se placer dans cette perspective, il y a mon être vivant mortel.

(Ne peut-on pas caractériser le second Heidegger comme marqué par un certain oubli de la mort? Car se démarquer du *Dasein*, en tant que libre-pour-la-mort, et désigner une donation-événement – *Ereignis* – de l'être et du temps dans la problématique de laquelle n'entre pas la question de la mort, n'est-ce pas une forme insigne d'oubli de la mort?)

Le vivant s'affirme: il affirme son être. C'est un être mortel. L'édifice de l'Être repose sur l'être mortel (qui par l'affirmation de soi se dote d'une méthode pour connaître le monde et construire l'Être, ou, au sens phénoménologique, le re-constituer). Mais est-ce que cet "être" qui s'affirme ne serait-il pas plutôt un étant (l'étant vivant qu'est l'homme)? Le vivant qui affirme qu'il est affirme son être et non qu'il est "un" être. Par là, *être* est supposé être *le* critère auquel doit se soumettre le vivant comme aussi bien toute configuration de savoir¹ dont pour Descartes la prétention à la réalité certaine équivaut à la prétention de vérité. De nouveau, nous voyons réapparaître une pré-compréhension de l'être guidant tout le discours de la vérité: avant même que j'affirme que je suis, c'est-à-dire que je m'affirme être ou affirme mon être, je sais, par un savoir en quelque sorte immanent, que l'être est le critère auquel je dois me soumettre et soumettre toute thèse; je sais aussi que cet être est vérité.

1 Mais justement le vivant n'est pas une configuration de savoir. Il y a une sorte d'incommensurabilité entre le moi vivant et les "prétendues" vérités des sciences mises en doute.

L'être critère, l'être mesure, l'être condition. Tel est ce que nous indique la précompréhension de l'être.

Le vivant affirme son être. L'être est pour lui ce qu'il faut, et ce qu'il découvre en son fond immanent, c'est ce qu'il faut, il l'est ou il l'a: il est ce qu'il a; il a ce qu'il est. Il est l'être critère, l'être condition, et il est en même temps un étant vivant parmi des autres étants vivants dans un monde composé d'étants de toutes sortes.

Pour ce qui est de l'immortalité et de la mortalité, on peut dire que le "je suis" est mortel, et relègue le prétendu rapport de l'immortalité et de l'être au niveau d'une discussion logique ou à un niveau de hauteur ontologique qui ne peut qu'omettre ou "dépasser" l'être mortel de l'homme. Certes, logiquement un mort peut être dit être²; ou bien comme un absent être présent dans la mémoire de ceux qui le connaissent et à travers des traces qu'il a pu laisser de son existence. Mais justement sans l'intersubjectivité vivante que supposent cette mémoire et cette réception de traces, cet étant à présent mort peut-il être dit "être"? Il "est" peut-être en tant que quelque chose de son corps "existe" dans la tombe ou s'est transmis à la nature. Misérable façon, faut-il reconnaître, de persévérer dans l'être!

(mars - avril 2001)

2 Dans "Levinas est mort", Levinas comme nom propre, existence logique *est*: l'être logique n'est pas l'être réel qui équivaut à une existence concrète. Logiquement, les morts font partie des étants.

DEUX APPENDICES

I

– La question (en tant que “qu’est-ce”) inclut une compréhension de l’être.

Y a-t-il toujours de la “compréhension” d’être? Mais quelle compréhension?

– Nulle question n’élimine le décidé (l’être “compris”). (La question de la question le “reprend”.)

“Point obscur” dans toute question.

– L’être-moi (vivant): cette expression pourrait déterminer une autre réflexion sur le moi (et sur l’être). “Être-moi” n’est pas substance.

– Une guise insigne de l’être: l’être-moi.

Le rapport vie-être. Un vivant *est*. Un mort *est*. Tout “étant” n’est pas nécessairement vivant. Généralité de l’être. Particularité insigne du vivant – plus rare que l’être, en ce sens plus “précieux”.

– Un *moi* (celui que je suis), il faut d’abord qu’il soit. Il faut que le je (comme le désignant du vivant que je suis en tant que moi), d’abord, *soit*, pour ainsi dire. Ou: je-vivant *suis*. (Dans le je suis se désigne originairement le rapport vie-être.)

– J’“arrive” en tant que vivant dans l’être (auprès des étants) et dans la vie (auprès des étants vivants ou des vivants qui *sont*): est-ce que j’arrive dans la Vie (Michel Henry)? Mon “arrivée” est l’être-moi vivant. (“Je” ne suis pas avant mon arrivée.)

– Le Je *est*. Je *suis*. Le “Je est”, proposition qui neutralise l’être-moi.

(mars 2000)

II

– La question philosophique pré-socratique: une question cosmologique. Comment le Cosmos est-il advenu? La marche vers les principes abstraits généraux: l’Un-Tout d’Héraclite, l’Être de Parménide, le *Nous* d’Anaxagore. Ces principes sont déjà des réponses (à la question cosmologique). Parménide répond à la question par: “Être” (“Être” dénomme une réponse avant de devenir question, objet de l’“ontologie”). C’est Aristote qui promeut définitivement l’Être au rang de question première (*ti to on?*).

– L’Être d’un quelconque *Seiende* est-il le même que celui du *Dasein*? Être n’est-il pas à entendre au sens d’un pluriel? L’Être par genres, espèces, individus, atomes? Comment délimiter un *Dasein*? (Il faut aussi tenir compte du genre auquel il appartient, etc.) Que nous, *Daseins*, soyons séparés les uns des autres, autrement dit soyons des individus-*Dasein*, ne serait qu’une manière de dire et de voir. Car dans un autre sens, nous ne sommes pas séparés, ensemble nous formons l’espèce humaine au sein du genre animal: pour un animal nous sommes identiques. L’isolement individuel de l’âme humaine est une construction, certes justifiable; elle serait “accentuée” par les religions moralisatrices, les religions de la conscience, et d’une manière insigne par le christianisme.

(14 juin 2000)

QUESTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES

1. Ce que Levinas désigne, comme premier an-archique, la substitution, le pour-autrui, la responsabilité – n'est-ce pas évidemment quelque chose qui est de l'ordre du pathos? La position éthique d'unicité est un pâtir pouvant se décrire comme un recouvrement de ma vie par la vie de l'autre. Levinas rejoint Michel Henry dans la primauté accordée au pathos: mais il s'agit bien entendu de deux positions différentes du pathos. Levinas: soi (de) par l'autre; Michel Henry: soi vivant (de) par la Vie. Deux cas de non-intentionnalité, si l'on entend intentionnalité dans le sens phénoménologique orthodoxe. Peut-on a-théiser les deux formulations? Il paraît cependant clair que celles-ci doivent leur spécificité à la fonction qu'y joue le terme divin. En ce qui concerne Levinas, l'interprétation de son approche comme une éthique de l'affectivité, où entreraient forcément en ligne de compte les notions d'expérience, de rencontre et d'aléa, d'imagination, de culture même, est freinée par son renvoi à l'injonction divine a-phénoménale, hors du temps synchronique. "Même si les hommes ne le savent pas, c'est-à-dire se font régulièrement du mal, il en est ainsi, la responsabilité commande – c'est-à-dire Dieu commande": c'est ce qu'on pourrait dire à partir de lui. Quant à Michel Henry, la phénoménologie matérielle qu'il élabore sans référence à Dieu dans son livre sur Maine de Biran et plus tard dans son livre à partir de Husserl, pour échapper radicalement à des interprétations biologisantes

et anthropologisantes, doit elle aussi se référer à Dieu en tant que le nom donné par le christianisme johannique à la Vie: Vie divine qui me donne sans cesse à moi-même dans un pâtir avec lequel je coïncide.

2. L'immanence est le concept du non-concept. Chez Michel Henry, l'immanence désigne le vivre du vivant dans la donation de la vie (qui est auto-donation). C'est le seuil non-philosophique et éminemment concret à partir duquel seulement quelque chose comme la philosophie est possible (philosophie qui est un mode insigne de la parole du monde et dont le statut en tant qu'elle se donne pour tâche de répéter la parole de la vie est pour le moins ambiguë, en cela comparable à celui du dit philosophique ayant à se dédire de Levinas). D'une certaine manière, quand on a dit immanence, on a déjà tout dit. Le terme immanence désigne ce qui dans cette désignation même constitue la vie pleine, la vie vivante qui s'éprouve elle-même: avec le terme immanence, justement entendu, on est déjà dans la réalité qu'est la vie.

La substitution levinassienne met l'accent (dans *Autrement qu'être*) sur la position d'unicité du sujet qui n'est pas une position dans le monde mais d'avant tout ordre ontologique et mondain. Il s'agit là aussi d'un vivre ("le vif de la vie"), mais justement ce vivre n'a pas l'extension absolue (continuelle, indépassable) du vivre immanent henryen. "Cela n'arrive pas toujours", aurait-on tendance à dire. Alors on peut être enclin à le concevoir comme une expérience exceptionnelle ou extraordinaire (quelque chose presque de l'ordre d'une illumination ou d'une inspiration). Or, Levinas prend bien soin de le situer hors temps (hors synchronie), ayant toujours déjà eu lieu dans un immémorable passé. Un "sentiment" inouï, mais qui d'être conçu comme hors temps (synchronique) n'est pas "vécu" sur le mode de la phénoménalité coutumière.

Les phénoménologies respectives de Levinas et de Michel Henry vont au-delà de la phénoménalité ordinaire, impliquent des "opérations"

divines que l'on ne peut saisir (sentir, percevoir, concevoir) dans les limites de la phénoménalité ordinaire. La Vie s'auto-engendre en engendrant le vivant – lequel par conséquent doit tout à cette Vie (Michel Henry). Autrui en qui ordonne Dieu m'ipséise (me donne à moi-même – quand? dans une rencontre hors synchronie, trauma – en tant qu'à la vie immanente, certes, laquelle en ce sens doit tout à ce Dieu *par* Autrui) (Levinas).

3. Chez Heidegger, il y a un semblant de retour aux Grecs (dès l'exergue de *Sein und Zeit*). Les analyses du *Dasein* dans ce livre mettent bien en garde: ce n'est pas de la psychologie, ni de l'anthropologie. Retour aux Grecs pour fuir son époque (et c'est vrai que le penseur des époques de l'être se situe hors époque ou au-dessus de son époque); chez Levinas retour aux sources judaïques pour se débarrasser de Heidegger; chez Michel Henry retour aux sources chrétiennes (à Jean) pour en finir avec tout ce qui est mondo-centrisme dans la phénoménologie contemporaine. Ce sont des retours à des moments de l'histoire, un lointain passé. An-historiquement, pourrait-on penser, Husserl lui-même, dans *Krisis*, préconisait le retour au monde de la vie, et Merleau-Ponty, autour de *Le visible et l'invisible*, le retour à la chair et au chiasme qui s'opère en elle entre sujet et monde. Une grande partie de la phénoménologie est ainsi une pensée du retour (elle est en ce sens anti-hegelienne).

Le mouvement du retour a bien quelque chose de platonicien ou de néo-platonicien mais il semble avant tout lié à la problématique capitale de la réduction telle qu'elle est mise en avant par Husserl dès 1907. Si l'on fait fi de la réduction, on n'est plus dans la phénoménologie, tant cette notion est déterminante pour celle-ci. Levinas parle (dans *Autrement qu'être*) d'une réduction au Dire, c'est-à-dire à ce dont il s'agit (du point de vue du sujet assujéti) dans la rencontre d'autrui. Pour Michel Henry, il est clair que c'est à la Vie qu'il faut retourner en réduisant tout ce qui est de l'ordre de l'horizon d'un monde. Et cette Vie, c'est dans le vivant

qui la supporte et qui y est acculé qu'on la saisit: vivant ipséisé, un soi, un "sujet". En un sens, donc, les réductions respectives de Levinas et de Michel Henry sont fidèles à la démarche husserlienne d'une réduction au Je. Alors que chez Heidegger et chez Merleau-Ponty, il n'est pas question de s'arrêter, si l'on peut dire, au sujet. Le Je lui-même, ou le *Dasein*, repose sur l'Être comme sur son fondement (en lui-même historial dans le Heidegger du tournant). Il est vrai que Merleau-Ponty, par l'accent qu'il porte sur la chair, est plus ambigu sur ce point: la chair peut être envisagée comme un Je non-idéaliste (mais il est quand même bien difficile de la renfermer dans les limites de la subjectivité).

4. Le résultat de la réduction est l'intentionnalité. À travers l'intentionnalité se découvre la temporalité de la constitution. Le résultat de la réduction est la découverte de l'origine du monde – un monde en devenir permanent. La notion de constitution permet à la fois un regard "vertical" sur les strates du monde et un regard "horizontal" sur sa genèse en cours. Déjà les *Leçons de 1905* établissent l'intentionnalité comme un triple (ou quadruple) mouvement temporel dont les constituants s'interpénètrent selon une légalité donnée. Les descriptions de Husserl concernant la constitution de strates primitives comme la sensation et la perception ont un développement plus important dans son œuvre que les descriptions des structures logiques (lesquelles reposent dans sa pensée sur les structures sensibles et perceptives). En général, Husserl ne fait pas intervenir l'ordre du logique (et dans cet ordre le langage) dans l'analyse des stades premiers de la constitution, dans la mesure, justement, où cet ordre ne préexiste pas selon lui à ces stades, mais au contraire s'y fonde. Le langage, pour Husserl, s'insère dans le devenir de la constitution. Or, le regard "vertical" donne le tout de la constitution dans la simultanéité, par conséquent donne aussi le langage en même temps que les couches constituées de la sensation et de la perception. Le langage, ordonné logiquement, superpose son idéalité aux couches sensibles et perceptives,

sans venir "après" ces couches dans la temporalité vécue. Or, l'analyse de la constitution, dans la mesure où elle se limite aux strates primitives, considère une époque de la vie du sujet où il n'y pas encore de langage, où tout consiste en sensations et en perceptions et dans leur devenir constitutif permanent. Cette époque est-elle réellement? Merleau-Ponty suggère que dans son expérience de l'Être le peintre pourrait y "régesser", en quelque sorte (cf. *L'Œil et l'Esprit*).

En tout cas, selon Husserl, le langage n'est pas premier dans la constitution. L'originarité de l'intentionnalité n'implique pas le langage mais implique le Je, sa chair vivante (*Leib*), le pôle-objet, et en tant que la réduction s'avère réduction intersubjective, l'autre chair (la chair de l'autre moi), ainsi que la temporalité constitutive. Ne pourrait-on pas rêver, cependant, d'une réduction qui ne réduise pas le langage?

Levinas, justement réduit au Dire. Quant à Michel Henry, sa "réduction" à la Vie est une réduction à la parole de la Vie (par opposition à la parole du monde). Selon Heidegger, enfin, l'Être se signale par le poétiser de la langue (en tant que la possibilité insigne de celle-ci).

5. Dans tous ces cas, le langage ordinaire, l'usage quotidien du langage ne sont pris en compte qu'en tant que dépréciés. Que dans l'abord subjectif d'un "étant" mondain naturel ou fabriqué, ce langage "de tous les jours" puisse jouer un rôle essentiel n'est pas considéré dans ces perspectives phénoménologiques. C'est le sentiment de ce manque qui peut faire que la rencontre d'une Œuvre non-phénoménologique comme celle de Wittgenstein peut reconforter. L'approche herméneutique, par sa conception des grands récits médiateurs, peut elle aussi contribuer d'une certaine manière à suppléer à ce manque. Une phénoménologie de la perception qui tiendrait compte du rôle décisif du langage ordinaire et de la nomination dans l'approche subjective de l'"objet" reste à faire.

La fascination d'un langage sortant des cadres de l'usage ordinaire (soit le langage de la littérature et en celle-ci, éminemment, de la poésie),

en même temps que la fascination exercée par l'art en tant qu'un champ d'activité se démarquant du niveau général du "produire" ordinaire, et celle, par ailleurs, exercée par des actions religieuses, politiques ou morales exemplaires font que le cadre quotidien de la vie humaine est déprécié ou escamoté dans maintes analyses phénoménologiques portant sur le langage, sur la perception et sur la praxis (religieuse, politique ou morale). Là encore peut se reconnaître dans la phénoménologie l'empreinte du "péché platonicien" originaire de la philosophie, à savoir cette distinction de la doxa et de l'aletheia, dont l'un des derniers avatars modernes est la distinction heideggerienne entre l'inauthentique et l'authentique. (Même Nietzsche, même le christianisme, sous des formes différentes mais en apparence seulement contradictoires, paraissent tributaires de cette distinction qui de la sorte aurait une valeur constitutive)

6. Outre la considération du langage ordinaire, un autre "manque" de la phénoménologie semble être l'élaboration d'une conception développée et originale du désir. C'est à cause de ce manque que le discours freudien sur l'inconscient a pu attirer des phénoménologues comme Merleau-Ponty, Michel Henry, voire, aux marges de la phénoménologie, Derrida. Or, le discours freudien, dans ses prémisses, n'a rien à voir avec la phénoménologie. La topologie freudienne du champ psychique, dans toutes ses versions, est le résultat d'une spéculation qui part de considérations biologiques, "scientifiques" et de données fournies par l'analyse des patients (où l'interprétation des rêves et en général de tout ce qui est de l'ordre de la formulation langagière joue un rôle essentiel). L'opération de réduction (qui est d'origine cartésienne) est étrangère à la psychanalyse, dont le discours auto-institué de maîtrise ne cesse au contraire d'en vouloir aux pensées philosophiques de la conscience et du moi. Husserl, certes, le premier, n'a pas ignoré les questions de la pulsion, du désir, du rêve, de la folie (beaucoup de ses posthumes, notamment, portent les traces de ces interrogations). Mais la réduction réduit aussi

le désir. Or, le Je qui résulte de la réduction, peut-on, en tant qu'il est la réalité originaire, le concevoir comme hors-désir? Avec un Je réduit, n'accède-t-on pas, en même temps, à l'originarité (ayant toujours déjà débuté) subjective du désir (qu'il ne faut peut-être encore appeler, en ce seuil, que pulsion)? L'"historial" de la constitution n'est-il pas aussi celui du désir? Max Scheler, avec sa problématique de la sympathie, est sans doute celui qui est allé le plus loin, avant Michel Henry, dans l'analyse phénoménologique de l'affectivité. Mais la rigueur stricte de la démarche husserlienne (notamment en ce qui concerne l'exigence de la réduction) semble lui faire défaut. La question reste posée: une phénoménologie du désir se démarquant radicalement d'un discours psychanalytique dont les présupposés sont autres est-elle possible?

7. À côté du langage et du désir, il faudrait encore désigner le besoin en tant qu'un ir-réductible. Car si le Je réduit ne peut pas ne pas être incarné, ce Je incarné, quant à lui, ne peut pas se limiter à un Je de désir, c'est-à-dire au fondement de pulsion sexuelle de la subjectivité. Dans la chair "première", la pulsion de subsistance de cette chair joue un rôle essentiel – et pour subsister il faut que la chair subvienne à ses besoins, qu'elle s'alimente, qu'elle se débarrasse de ses déchets alimentaires, qu'elle se maintienne à une certaine chaleur, etc: car la chair ainsi comprise est en proie au manque, elle ne peut subsister dans l'état d'inertie, la vie elle-même en elle – avec laquelle elle coïncide – constitue une mobilité (circulation du sang, sensibilité de la peau, possibilité de mouvement de ses membres, etc.), et cette mobilité, il lui faut continuellement la garder à un certain niveau ou un certain degré de survie acceptable en l'alimentant, en la sauvegardant, en l'équilibrant. Comme la chair désire, la chair a besoin. Comme la pulsion sexuelle est spécifique, c'est-à-dire propre à l'espèce, la pulsion de subsistance s'articulant aux besoins de la chair est elle aussi spécifique. La notion de pulsion spécifique, bien que renvoyant à la biologie et convenant à l'animalité en général, n'a pas à

être écartée en phénoménologie: car par sa chair l'homme appartient au domaine du vivant en général, et les sciences du vivant sont susceptibles de lui fournir des indications instructives sur le terrain empirique dont elle ne peut se passer.

En tant que deux pulsions spécifiques, "bio"-logiques, la pulsion sexuelle et la pulsion de subsistance n'ont à première vue de distinction que logique et se confondent en réalité dans l'être concret total du vivant humain incarné. Or, que ces deux pulsions, c'est-à-dire le désir et le besoin, ne soient pas que des variantes d'une même pulsion, c'est ce que prouve la moindre observation de la vie humaine. Cette différence apparaît assez clairement dans le rapport qu'ils entretiennent respectivement avec la pensée: le désir "affecte" la pensée tout autrement que ne la "touche" le besoin. La pensée du désir est le "fantasme" (qui se manifeste consciemment ou dans le rêve); la pensée du besoin est le "pragmatisme" naturel qui règle les actes visant à acquérir les biens de subsistance. Le "fantasme" hante l'esprit, constituant un monde imaginaire labyrinthique, sédimenté, où des traces d'expériences primitives s'actualisent, un monde qui a des effets réels sur le présent, déterminant des sentiments, des comportements, des actes: tout ce qui fait l'objet de la psychanalyse. Le besoin détermine une façon d'être qui n'a rien d'énigmatique et ne renvoie à aucun ordre virtuel immanent: il s'agit d'avoir ce qu'on peut avoir en faisant ce qu'on peut faire. Le comportement de besoin s'inscrit dans le cadre réel de l'organisation économique et politique du monde. Comme pour désirer, il faut d'abord subsister, le besoin a une priorité ontologique que reflète la réalité du monde vécu en tant que monde organisé économiquement et politiquement.

8. Ainsi, dans une perspective renouvelée de la réduction, nous avons comme son résultat (donc comme les points de départ d'une réflexion phénoménologique): le Je réduit en tant que Je parlant; le Je réduit en

tant qu'incarné (dans la mesure où revenant avec Michel Henry à Maine de Biran nous découvrons que le corps de chair ne peut être réduit); laquelle incarnation s'avère double: chair de désir, chair de besoin.

Le désir et le besoin ont non seulement un "historial" de leur constitution transcendante mais également une "historique" de leur parole instituée ainsi que des institutions qui les "encadrent"; ils ont, de plus, une histoire linéaire (ou d'actualisation successive).

Une phénoménologie du besoin est elle aussi à constituer (le travail de Michel Henry sur Marx est fondateur en ce sens). Elle est à relayer par une politique et une morale phénoménologiques (en s'appuyant sur la notion d'intersubjectivité).

9. La phénoménologie est une "science" descriptive. Elle a pour objet l'expérience humaine dans toute sa diversité: elle vise à en définir d'une manière rigoureuse, selon la méthode qui lui est propre, les lois.

L'ontologie est la "science" du fondement de l'étant en général. (Dans sa "lecture" historique de l'être et des discours philosophiques qui s'y rapportent – ontologie, onto-théologie – Heidegger, en tant que penseur de l'*Ereignis*, dépasse l'ontologie en ébauchant une sorte de méta-ontologie, lucidement à l'écart des ontologies précédentes; il pense dès lors l'événement de la donation – il y a: ça donne – de l'être même et du temps même.) Son objet est donc ce qui est – l'étant – et ce qui (se) donne (comme) le fondement de l'étant, à savoir l'être (chez le premier Heidegger, le rapport à l'être est déterminé par la temporalité ek-statique).

Doublement, phénoménologie et ontologie se réfèrent à ce qui est. Comment se vit (dans le sujet humain) ce qui est, telle est proprement la question dont s'occupe la phénoménologie. Comment (ou en quoi) ce qui est est: telle paraît la question de l'ontologie, moins "proche" en cela d'une quelconque psychologie ou anthropologie que ne l'est la phénoménologie.

Or, la morale, dans une acception courante, n'est pas une "science" qui se limite à viser ce qui est mais qui cherche à lui prescrire des règles: en somme à le transformer en établissant une régularité des conduites humaines. (La politique, à sa manière propre, est une activité qui vise elle aussi la transformation de ce qui est. Il en est de même du point de vue religieux.)

10. *L'ipse* incarné de la réduction implique l'altérité de l'autre humain. Le Je parlant – toujours déjà environné de langage – est parlant en tant que l'autre l'invoque (s'adresse à lui) et qu'il invoque de son côté l'autre (poussé vers l'autre par le mouvement de son désir et celui de son besoin). Ainsi, le désir et le besoin, dans la mesure où ils sont un mouvement vers l'autre, désiré ou dont le sujet a besoin – cf. la mère qui allaite –, sont en leur essence "intersubjectifs" (ou des modes de la relation du soi à l'autre) et "porteurs" de la parole.

Autrement dit, la réduction implique la mise en évidence d'une "pulsion communautaire" qui, dans la pulsion sexuelle et la pulsion de subsistance, est ce qui est rapport primordial à l'autre en tant que se déployant dans l'acte et dans la parole.

La "pulsion communautaire" n'est pas l'éthique. Par contre, une éthique se devrait d'en tenir compte comme du fondement de la subjectivité humaine. Cette éthique se devrait par conséquent de ne pas omettre la double condition de désir et de besoin du vivant humain. Toute éthique (ou morale) qui met de côté ou refoule le désir et le besoin – et par là manque l'incarnation – est chimérique. L'éthique qui ne se prive pas de considérer ce fondement de la subjectivité humaine est alors confrontée à cette question: peut-on "réguler" le désir et le besoin de l'homme et, à travers cette "régulation", établir une société juste? La réflexion éthique a tôt fait alors de recouper la réflexion juridique, politique, religieuse et économique.

11. Une éthique qui serait conçue sur un fond d'inégalité sociale serait un pur non-sens (ce qui est malheureusement souvent le cas: la considération de l'inégalité sociale et la pensée d'une justice sociale qui devrait en résulter sont vite déléguées au registre du politique si tant est qu'elles ne sont pas purement et simplement omises à cause de tendances réactionnaires et anti-socialistes).

Pour qu'une éthique même soit possible, il faut d'abord que le besoin (qui a une priorité ontologique par rapport au désir) soit satisfait pour la totalité d'une société humaine (en dernière analyse, pour la totalité de *la* société humaine). Car l'inégalité dans cette satisfaction (le fait que la "richesse" soit injustement répartie dans la société) légitime – phénoménologiquement, oserait-on dire – des conduites a-éthiques (le vol des riches par les pauvres, en premier lieu). Dans la question d'une justice sociale en tant qu'une juste répartition des biens entre les hommes, il y va de la possibilité même de l'éthique. La critique socialiste et marxiste des religions est ainsi justifiée du point de vue même de la possibilité de l'éthique. Car quelle est la religion qui met en question la répartition sociale des biens? La richesse du riche n'y est mise en question qu'au regard de la vie future (dont personne jusqu'à présent n'a témoigné, chacun n'ayant vécu et ne vivant que d'une vie immanente continuellement présente à soi dans toute ek-stase possible du temps). Le Dieu phénoménologique de Michel Henry (en tant que le Dieu tel qu'il le reconnaît dans le Dieu du christianisme), dans la mesure où il est d'une manière déterminée immanent à la vie incarnée du sujet qui parle, qui désire, qui a besoin, est un Dieu d'avant l'éthique, et en tant que Dieu dans un sujet qui souffre plus (ou moins) qu'un autre sujet, un Dieu qui diffère de sujet en sujet – et de ce fait un Dieu qui ne deviendra le même pour tous qu'au moment où il n'y aura plus cette injustice qui dans leur chair divise les sujets. On ne pourra parler d'un Dieu-Vie phénoménologique *un* (dans le sens de même) pour tous les hommes que le jour où se réalisera une justice sociale par la juste répartition des biens dont chaque homme a besoin pour subsister décemment, conformément aux exigences, en lui-même, de la vie.

12. La justice sociale – qui règle la satisfaction des besoins des membres de la société humaine – est la condition de l'éthique. Or, l'objet propre de l'éthique est la régulation des comportements mutuels des hommes. Comment dois-je me comporter vis-à-vis d'autrui? En régime d'injustice sociale et dans la mesure où je suis la victime de cette injustice je peux me comporter en homme de besoin – c'est-à-dire me saisir du bien du riche, tenter de renverser avec mes semblables le pouvoir économique-politique des riches. L'éthique vient après la justice sociale, mais déjà cependant et de prime abord entre individus que l'oppression rassemble dans une condition semblable il y a quelque chose qui est de l'ordre d'une exigence éthique: je ne dois pas faire du mal (de prime abord) à mon "frère" de condition, je ne dois pas lui nuire. D'où vient cette exigence? Elle ne vient pas seulement du pragmatisme de la condition d'opprimé qui impose l'unification des forces. Que se passe-t-il alors? Qu'est-ce que la "fraternité" – même avec quelqu'un que je ne connais pas, même avec quelqu'un dont je ne suis pas sûr qu'il partage ma condition: fraternité avec mon semblable en tant qu'un autre, fraternité gratuite, c'est-à-dire n'étant pas commandée par un enjeu de libération et de révolution? Mais au-delà même de ce niveau, qu'est-ce qui fait que même "ayant raison" – étant dans mon droit d'opprimé – il peut m'arriver d'éprouver une hésitation à lever la main sur autrui, à le frapper, à le blesser, à le tuer, et même ayant été obligé de le faire d'en ressentir de la mauvaise conscience, de la culpabilité? Ce malaise et cette souffrance peuvent sans doute provenir de séquelles de l'éducation "morale" et religieuse: mais ils peuvent exister même lorsqu'on est totalement détaché des fausses morales. Ici, la parole phénoménologique doit se souvenir de Levinas, même si elle n'accepte pas son affirmation d'un Dieu qui ordonne dans le visage non-phénoménal d'autrui dont la rencontre me traumatise au point que je me substitue à lui. Bien que l'interdit soit transgressable – et très souvent transgressé en fait – il y a comme l'ombre d'un interdit, d'un ordre qui me défend de faire du mal à autrui (quel qu'il soit), équivalant à ma responsabilité pour autrui. On peut tout aussi bien

être réticent à l'égard de toute la rhétorique d'inspiration poético-biblique dont fait usage Levinas dans sa délimitation du champ de cette éthique "première" (d'avant une éthique proprement régulatrice des comportements mutuels des hommes dans un monde où la justice sociale serait réalisée) et même critiquer sa négligence théorique concernant la nécessité d'une réalisation de la justice sociale comme condition d'une éthique régulatrice, il lui faut reconnaître cependant le mérite insigne d'avoir désigné un champ qui, pour être situé à la limite du phénoménologique, ne manque pas de se signaler d'une manière énigmatique à travers l'expérience humaine.

13. Qu'est-ce qu'une justice sociale? Avant tout, que la richesse – propriété foncière, argent, profit de la production, etc. – soit équitablement partagée. (Il y a différentes formulations de la justice sociale, dont celle, radicale, de Fichte, dans *L'État commercial fermé*, 1800: "a) Le principe de l'égalité économique. – Chacun veut vivre aussi confortablement que possible. Or, comme chacun le demande à titre d'homme et que personne n'est homme à un degré plus ou moins grand que le voisin, tous ont le même droit à émettre cette prétention. Il faut que la répartition se fasse conformément à cette égalité de leur droit, de telle sorte que chacun d'eux et tous ensemble puissent vivre aussi confortablement que possible, si on veut que cette masse d'hommes qui s'y trouvent puissent coexister et subsister dans la sphère d'action donnée, c'est-à-dire que tous puissent vivre dans un confort approximativement égal. (...) Divisez la valeur de la première grandeur [l'ensemble des possibilités de travail – et de revenus – à l'échelle nationale] par parts égales entre les individus; et vous aurez ce que, dans les circonstances données, chacun doit recevoir. Si la première somme grandissait, la part de chaque individu augmenterait, vous n'y pouvez rien changer, ce que vous pouvez faire, c'est tout simplement de partager également *ce qui est donné*." S.W., t. III, p. 402-403.) Comment établir la justice sociale?

Il y a un état de fait: la distribution actuelle de la richesse; l'organisation actuelle de la production; l'organisation actuelle de la finance.

L'objectif premier du projet d'une justice sociale est la répartition équitable de la richesse. Après vient la juste répartition des chances d'accès au gouvernement politique, à l'éducation, aux biens culturels.

Ainsi, il faut commencer par abolir les classes en supprimant la propriété privée et en "confisquant", au nom de la communauté des égaux, tout l'argent privé. L'idée de la justice sociale impose un nouveau commencement de la société où personne ne possède encore rien à titre privé et où règne l'esprit de la collectivité égale et fraternelle de tous les hommes (l'esprit d'une communauté des égaux).

Ceux qui possèdent ne voudront pas, dans leur grande majorité, se laisser désapproprier leurs biens et leurs privilèges, remarquera-t-on avec un réalisme qui ne demande pas beaucoup d'effort. Faudra-t-il donc mener une guerre révolutionnaire contre les partisans de l'état de fait? Est-ce que cela vaut la peine, même et surtout au nom d'une société juste, de faire couler le sang des hommes? Vieilles, très vieilles et presque ridicules questions. L'"éthique", justement, ce qu'est devenu l'éthique dans nos sociétés des "droits de l'homme", s'oppose avec vigueur et sans discussion à toute idée de guerre révolutionnaire pouvant être menée au nom de la pure justice sociale. Elle n'admet, en tant que guerre, que l'intervention dans des pays "suspects", au nom des "droits de l'homme". Sinon, en matière de justice sociale, elle a confiance dans les "progrès" sociaux qui ont cours dans les pays riches (démocraties dites libérales). Et puis, n'est-il pas vrai que les États révolutionnaires, comme l'Union soviétique en premier, loin d'établir une quelconque justice sociale, n'ont au contraire qu'entraîné la mort de millions d'hommes, la souffrance, la misère, la faillite économique? Comment un État révolutionnaire peut-il échapper à la violence totalitaire et à une nouvelle injustice sociale?

14. Dans le désir qui me porte vers autrui, il y a le risque d'une violence que je peux commettre à son égard. Le mouvement de désir qui se fonde matériellement dans mon corps de chair et "théoriquement" dans la pensée du fantasme – à chaque fois "mon" fantasme – vise l'autre en tant que sujet incarné. Si, dans l'autre, son corps est avant tout visé – selon la configuration d'un fantasme – comme possibilité de jouissance (jambe, par exemple, ou les hanches, ou les seins etc, c'est-à-dire des parties du corps plutôt que le corps en entier ou total), c'est donc à l'intégrité physique d'autrui – qui est sa liberté de se mouvoir – que tend à porter atteinte le mouvement du désir. Il faut un minimum – un seuil – de réciprocité pour qu'une relation désirante soit éthiquement acceptable (sinon, le désirant nuirait au désiré). Où commence ce seuil? C'est une question difficile. Il peut arriver que la réciprocité s'amorce après un refus, c'est-à-dire une violence de la part du désirant. La juridiction pénale punit, dans les comportements désirants, les abus déclarés. Ce qui peut être considéré comme un abus inoffensif (élans furtifs) est souvent plus ou moins excusé (et c'est d'abord son auteur qui s'en excuse – s'excusant de s'être un moment laissé emporter par son désir). C'est comme si était excusée une irresponsabilité passagère due à la "part animale" de l'homme. Il semble que dans de tels moments les sujets entendent – dans une tacite communication entre eux – un au-delà naturel de l'éthique, quelque chose qui serait justement de l'ordre d'une nécessité animale.

Dans l'amour aussi existe le risque d'une violence que je peux commettre à l'égard d'autrui. Si l'on excepte les cas de grande colère ou de grande souffrance amoureuse où l'on peut nuire physiquement à l'autre, la violence dont il s'agit ici est une violence morale. La trahison amoureuse est un tel cas – sue ou non par l'autre trahi. L'indifférence survenant après un certain temps, aussi. Il y a violence morale dans la mesure où l'amour déclaré réciproquement a la valeur éthique d'un contrat. La transgression de ce contrat par l'une des parties est souvent ressentie par l'autre comme une violence qui lui est faite. La partie qui

transgresse est considérée comme “coupable”. À ce stade intervient, pour calmer la tension, l’opinion de tierces personnes affirmant que telle est la loi du cœur, qu’on n’y peut rien et qu’il n’y a pas de justice en amour. Là encore se laisse entrevoir pour les sujets humains un au-delà affectivo-naturel de l’éthique.

Ainsi, chacun à sa manière, désir et amour sont à la fois susceptibles et non d’être régulés par l’éthique.

15. L’éthique, a-t-on dit, vise à réguler les comportements mutuels des hommes dans une société au préalable libérée des contraintes de l’inégalité sociale. C’est le système juridique qui doit garantir les prescriptions de l’éthique. Lequel système devant être mis en place par le pouvoir politique (exécutif et législatif) se fondant dans une constitution.

Il y a ainsi dans l’éthique tout ce qui la relie au système juridico-politique: sur le plan du comportement cela renvoie aux actes qui sont susceptibles d’avoir une sanction juridique. Tout se déroule ici au niveau de la manifestation: l’acte par essence subjectif y est appréhendé comme une objectivité (il est objectivé); le regard de tous peut s’y poser et finalement le jugement du tribunal s’y appliquer. Cette manifestation (ou manifesteté) est la condition du droit.

Mais l’éthique concerne aussi un champ qui est indépendant du système juridico-politique; c’est le champ des “petites fautes” (“petites” ou insignifiantes aux yeux du système): fautes amoureuses ou dans les comportements désirants, comme nous l’avons vu, fautes dans l’amitié, lâchetés, grossièretés, brutalités, médisances, ruses méchantes, indifférence au malheur de l’autre, ou à sa misère, égoïsme, hypocrisie, discriminations – manque de sympathie ou de compassion, en général, d’attention à l’autre, de respect ou d’égards à son encontre. Ce type de faute qui ne ressortit à aucun tribunal n’a qu’une infime manifesteté publique, parfois elle n’en a aucune: nul autre ne peut la voir que celui qui la commet et celui qui la subit (et parfois certains de leurs

proches). Comment rendre efficace une éthique à cette profondeur de la subjectivité? “Changer les esprits”, comme on dit banalement en politique, telle est l’exigence à laquelle se bute l’éthique.

En réalité, une éthique ne peut opérer si la communauté des humains ne se donne à elle-même comme une fin. Cette fin est déjà donnée – avant l’éthique – dans le projet d’une justice sociale. Les différences de richesse et de classe abolies, cette fin doit être poursuivie dans la nouvelle société révolutionnée. La fusion communautaire – en tant que la fusion des membres de la communauté intégrale des humains – n’est pas chose facile. Le monde réel est fait de différences communautaires (classes, au sein d’une même société, mais communautés religieuses, aussi bien). Et en fait, plus il y a de différences entre communautés religieuses, plus la fusion opère d’un côté et de l’autre (d’un côté contre l’autre), des deux bords d’un abîme qui ne cesse de s’ouvrir! Ce ne sont pas de telles fusions partielles qui manquent, rendant improbable la fusion intégrale de l’humanité.

16. Existe-t-il des principes phénoménologiques pour fonder une esthétique? L’histoire formelle (l’histoire des divers genres de l’art dans l’ensemble des régions culturelles du monde – histoire en tant que celle des principes formels) s’inscrit dans l’histoire événementielle de l’humanité (histoire des sociétés, histoire économique, histoire politique). Il y a ainsi, de par le monde, depuis les origines, multiplicité de valeurs formelles qui se succèdent en se transformant ou en se contredisant déjà souvent à l’intérieur d’une même région culturelle (cf. l’art occidental). Ancrée dans la vérité complexe, contradictoire, transformationnelle, “différentielle” ou plurielle du monde historique est la difficulté et sans doute l’impossibilité d’établir un seul ordre de critères pour juger de la valeur des productions artistiques sur toute l’étendue géographique et toute la durée historique des sociétés culturelles humaines. La mise en avant de cette impossibilité est ainsi d’ordre phénoménologique. Le

sentir en jeu dans la notion d'esthétique – aussi bien sentir en face des productions de la nature, d'ailleurs, que des productions de l'art – est de la sorte quelque chose de relatif, car de déterminé (par une région culturelle, une époque).

Cette relativité et cette détermination empêcheraient-elles dès lors la constitution d'esthétiques générales (pour chacun des domaines de l'art, musique, peinture, sculpture etc.)? Une esthétique fondée dans la vérité phénoménologique et par conséquent tenant compte de la multiplicité des valeurs devrait alors s'orienter vers des approches particulières limitées chacune à une région culturelle et une époque historique ou, au mieux, à une région culturelle donnée (soit l'Occident européen). Mais cette esthétique devrait aussi tenir compte de la situation nouvelle créée sur tout le globe terrestre par le développement des moyens techniques de la transmission culturelle, qui fait que des produits de régions et d'époques différentes sont disponibles en même temps pour le même individu: cela est susceptible d'occasionner chez celui-ci une propice "schizophrénie" esthétique selon laquelle il peut jouir de productions qui n'ont quasiment rien à voir entre elles (par exemple de la musique polyphonique centre-africaine et du chant grégorien). Cette différenciation artistique du sentir chez un même individu, rendue possible par le développement de la technique, permet de concevoir une virtualité subjective du sentir que l'enseignement, l'apprentissage, la rencontre seraient en mesure d'actualiser à chaque occasion. La mise en évidence de cette virtualité du sentir permettrait-elle alors de revenir au projet abandonné de la constitution d'esthétiques générales? Mais que serait par exemple une esthétique générale de la musique qui "synchroniserait" autant de moments (lieux, époques) différents comme autant de compartiments virtuels de la subjectivité sentante; faisant fi, au nom de la description phénoménologique de la virtualité du sentir musical, des points spatio-temporels différents avec ce qu'ils ont de proprement singulier et en un sens de clos? La conception d'une virtualité du sentir n'enlève rien à la pertinence de la vision historique particulariste.

17. Une esthétique phénoménologique se doit de mettre en évidence les conditions même du sentir – en l'occurrence du sentir artistique. La tradition culturelle artistique, l'apprentissage de cette tradition, l'attrait (ou le rejet) du nouveau dans cette tradition (ou du nouveau en tant qu'une autre tradition) – déjà quelque chose de cette "schizophrénie" rendue possible par notre époque – sont de telles conditions. En rapport avec celles-ci sont les conditions propres de la subjectivité sentante, celles qui définissent son essence: à savoir le désir, la souffrance et la jouissance – auxquelles il ne faut pas manquer de lier la temporalité psychique constituée de la mémoire du passé, de l'attention au présent et de l'anticipation du futur, en tant que temporalité d'actes enchevêtrés. Il y a des expériences diverses de l'œuvre d'art – de la même œuvre, aussi bien. Une œuvre, on la découvre, on s'en souvient, on la redécouvre, on en jouit ou on en souffre, on la désire, on l'anticipe – elle est susceptible d'avoir une "vie" en nous, elle se "subjective"... Parmi les expériences de l'œuvre d'art, l'expérience communautaire a son importance. Au concert, par exemple, on est plusieurs à écouter une œuvre: il y a possibilité de communion par l'œuvre. Dans l'œuvre, par ailleurs, s'exprime "pour" moi la sensibilité d'autrui (de cet autre qu'est pour moi l'artiste, mais aussi, dans la musique, de cet autre qu'est pour moi l'interprète de l'œuvre): il y a possibilité ainsi, dans la manifestation artistique, d'un échange affectif entre l'artiste et le récepteur de son œuvre (échange qui selon la présentation de l'œuvre dans le domaine artistique qui est le sien peut revêtir diverses formes; cf. différents types de rapports: compositeur/chef d'orchestre, compositeur/auditeur, chef d'orchestre/auditeur, ou peintre/spectateur, chorégraphe/danseur, chorégraphe/spectateur etc. – on voit que tout type d'échange n'inclut ni la contemporanéité ni par conséquent la réciprocité).

(novembre - décembre 2001)

TABLE DES MATIÈRES

Nouvelles méditations	5
Recherches sur l'affectivité et la différence sexuelle	101
Retour sur la question de la différence sexuelle	119
Sur l'être	123
Questions phénoménologiques	147

© Ahmet Soysal
août 2013