

## **La question de l'amour et la réduction phénoménologique**

### ***[§1. Doubter de la certitude.***

Tous les hommes désirent connaître. Personne ne désire ignorer. Entre ignorer et savoir, nul n'hésite à préférer connaître. Mais pourquoi? Après tout, la conquête du savoir - plus modestement d'un savoir - demande de l'attention, de la peine et du temps, au point qu'on aimerait souvent s'en dispenser - voluptueusement. Or, de fait, nous ne nous en dispensons pas. D'ailleurs, le voudrions-nous, que nous ne le pourrions sans doute pas, sauf à renoncer à l'humanité en nous et, en tout cas, à la moindre intégration sociale. Pourquoi donc préférons-nous, même au prix de la contrainte, connaître plutôt qu'ignorer?

Une première réponse suggère que nous désirons connaître pour simple le plaisir de connaître - peut-être le plus excitant, le plus durable et le plus pur des plaisirs qu'il nous soit possible d'expérimenter en cette vie. Au point qu'on a pu y voir la seule béatitude naturelle possible, rivale de l'autre, l'inconditionnée. Mais, comment ne pas en conclure immédiatement que, dans ce cas, nous ne désirons pas connaître pour simplement connaître, mais pour éprouver le plaisir de connaître - nous connaissons pour jouir de la connaissance, pour jouir de l'acte de connaître, donc, finalement, pour jouir de nous-mêmes à travers le procès de connaître. Donc nous ne désirons pas connaître, mais jouir de nous-mêmes. La connaissance y devient comme un simple moyen, quoique le plus efficace et le plus économique, d'une telle jouissance de soi-même. Plus essentiel que le désir de connaître, surgit le désir lui-même. Désir qui ne désire, même dans la connaissance, que la jouissance de soi.

A cette primauté sur la connaissance du désir d'en jouir, on peut aussitôt objecter: même si parfois la connaissance nous comble jusqu'au plaisir, il n'en va pourtant pas toujours ainsi, ni même souvent. D'abord parce que la connaissance peut échouer à nous découvrir la vraie, ou, pire, nous laisser dans l'illusion de l'avoir découvert. Ensuite parce que, une fois avérée, il arrive que cette connaissance même nous blesse et inquiète d'autant plus. On admettra donc que, dans ce cas, nous ne connaissons pas pour le plaisir de connaître, encore moins pour jouir de soi dans cet acte de connaître - puisqu'au contraire nous y souffrons. S'ensuit-il pour autant que, lorsque nous connaissons même ce qui nous blesse ou nous inquiète, nous désirons connaître purement pour connaître? Rien de moins sûr: car pourquoi admettons-nous en effet qu'il vaut mieux courir le risque de savoir la vérité, même mal venue, que de ne pas savoir du tout? Pour une raison évidente: connaître un état de fait potentiellement dommageable pour moi me permet soit de rétablir la situation ou de le tenter, soit au moins prévoir ce qui m'arrivera; connaître, et surtout ce qui inquiète ou menace, touche à la sécurité de celui qui connaît, c'est-à-dire à la sauvegarde de soi. Certes le désir de

connaître se dirige sur le connu ou le connaissable - mais d'abord et finalement au bénéfice du connaissant. Plus essentiel que le désir de connaître s'avère, en lui, le désir de se sauvegarder, c'est-à-dire de jouir de soi.

Nous désirons donc bien connaître, plutôt qu'ignorer, mais ce désir lui-même ne porte pas sur ce que nous connaissons, mais sur nous qui connaissons. Et il ne s'agit ici que de l'apparence d'un paradoxe, puisqu'on le retrouve dans la définition la plus classique de la science - on appelle science une connaissance certaine, c'est-à-dire une connaissance d'objets. L'irruption de la certitude indique ici qu'il ne suffit pas de connaître, pour connaître au niveau de la raison, conformément à une science: la science n'atteint en effet sa certitude qu'en distinguant entre les choses ce qui peut se réduire à la permanence (par modèles et paramètres, reproduction et production) et ce qui ne le peut pas. De cette distinction résulte d'une part l'objet - le connu en tant que certifié, en tant que certain pour celui qui connaît; de l'autre, l'inobjectivable - ce qui dans la chose reste en soi et ne satisfait pas aux conditions de la connaissance, bref le douteux. Entre le certain et le douteux, entre l'objet et l'inobjectivable, qui trace ici la frontière? Celui qui connaît, l'*ego* - le *Je* qui sépare ce qui lui deviendra objet de ce qui lui échappera. La certitude indique donc le report du connu (et, négativement de l'inconnaissable) sur l'*ego*, en sorte qu'il y va, dans la connaissance de l'objet, plus que de cet objet, de l'*ego* qui l'objective, le constitue et, strictement, le certifie. Certes, l'objet s'impose comme certain, mais cette certitude n'aurait qu'un sens si elle ne se réfèrait pas à l'*ego*, qui seule la voit et surtout l'instaure. L'objet doit sa certitude - son certificat - à l'*ego*, qui seul le fait certain - le certifie. Dans l'objet certain se montre en fait et en droit, d'abord son certificateur, l'*ego*. Donc, même avec la connaissance certaine de l'objet, même en régime de certitude, le désir de connaître relève encore de la jouissance de soi.

Ainsi la détermination de la vérité par la certitude confirme ce que le désir de connaître laissait déjà paraître - que, dans toute connaissance, il y va, à la fin, de la jouissance de soi. Il devrait donc s'ensuivre que tout désir de connaître fait à la fin connaître ce qui connaît et, plus spécifiquement, que toute connaissance certaine d'objet nous assure à la fin la certitude de l'*ego* certifiant. Et pourtant, il faut mettre en doute cette évidence de certitude. Ou plutôt, il faudra mettre en doute que la certitude des objets certifiés puisse s'étendre, au même sens, à l'*ego* qui les certifie. Ou bien, si une même et unique certitude régissait, au même sens, l'*ego* et ses objets, alors l'*ego* pour une part essentielle la dépasserait. En un mot, si la certitude suffit à assurer des objets, elle ne suffit par principe pas à soustraire l'*ego* au doute - car il pourrait se trouver un tout autre doute, que celui que la certitude permet d'annuler. Plusieurs arguments permettront de l'établir.

Premièrement, on peut s'interroger sur l'extension du champ de la certitude.- Car, on certifie, avec une parfaite maîtrise, un objet sous la garde de son regard (re-garder, *in-tueri*). Le tenir sous cette garde signifie pouvoir toujours le constituer et le reconstituer, pour l'abord analysé en parties, chacune assez claire et distincte pour que le regard s'en empare sans flou, ni résidu. Ce n'est qu'ainsi réduit à ses atomes

d'évidence, que l'objet s'offre pour la certitude. Aussi faut-il commencer par les objets les plus simples - ceux dont traitent les mathématiques (qui ne demandent rien que l'intuition de l'espace pur), ou la logique (qui n'exigent rien que leur possibilité formelle). Il en va encore ainsi pour les objets que produit en série la technique (dont l'identité formelle ne requiert qu'une forme abstraite, plan ou «concept» et une matière devenue matériau homogène). De tels objets - une équation, une proposition logique et un objet industriel - offrent certes une «qualité totale» et méritent bien le qualificatif de *certain*s. Mais seuls des phénomènes aussi pauvres en intuition peuvent s'avérer aussi riches en certitude. - Et justement, que m'importe cette certitude-là? Pourquoi la tiendrais-je en si haute estime? Va-t-il de soi que mon besoin d'assurance puisse se satisfaire de la certitude d'objets, de phénomènes pauvres? Car enfin, une telle certitude ne concerne que des objets, qui se rapportent à moi comme n'étant précisément pas moi, ni comme moi. Comment en effet suis-je? Je suis selon ma chair. Au contraire de l'abstraction formelle qui fait les objets, ma chair se laisse affecter sans fin par les choses du monde, donc d'abord par elle-même. Elle m'offre ainsi à moi-même comme un phénomène, où le flux des intuitions dépasse toujours et de loin la sécurité des formes que je pourrai jamais leur assigner, comme l'intelligibilité des intentionnalités que j'y pourrai jamais lire. Entre ce phénomène saturé (ma chair) et les phénomènes pauvres de l'objectivité, se creuse une césure définitive. Paradoxalement, leur certitude, au moment même où je la maîtrise (où je me sers de l'objet), ne m'intéresse plus: elle ne concerne que l'usage de phénomènes d'un autre type que le mien, mais pas ma manière propre, ni l'ipséité unique de ma chair, invisible, incertifiable.

Deuxièmement, on peut *a contrario* demander: que gagnerait cet *ego*, si on lui étendait la certitude des objets certifiés? Supposons en effet acquis l'argument canonique: l'*ego* atteint bien une certitude, voire la plus grande certitude possible, car, comme l'on sait, même et surtout s'il se trompe sur les évidences les plus obviees, par exemple sur sa propre existence, il faut encore qu'il soit, ne fût-ce que pour se tromper ainsi. Et plus je me trompe (ou suis trompé), plus je suis, parce que, pour se tromper (ou être trompé), il faut penser - or penser implique de performer un acte, un acte qui accomplit d'être. Sans aucun doute l'*ego* atteint-il ainsi *une* certitude. Certes, mais laquelle? Voilà notre question. L'*ego* a une certitude, une seule - celle de rester présent aussi longtemps et à chaque fois qu'il pensera. Qu'il pensera quoi? Que, pour se tromper ou être trompé, il faut penser, donc être. Je serai donc dans l'exacte mesure où je performerai un acte - en effet un acte de pensée, car je ne dispose d'aucun autre acte, à ce moment, que celui de penser -, et que je le performerai bien entendu au présent, d'instant en instant, aussi longtemps que je [me] penserai. Certes, voilà bien une certitude. Mais ici la même question s'impose à nouveau: en quoi cette certitude m'assure-t-elle sur un autre mode, que les objets que moi-même je certifie? La certitude, que je partage avec les objets que je certifie, peut-elle me certifier à mon tour en tant que tel, c'est-à-dire en tant que la condition de possibilité des objets? Et si je ne suis certain qu'à la manière où les objets le sont, suis-je devenu un objet ou la certitude se dédouble-t-elle? En renversant la question, on pourrait demander: de quoi ne puis-je plus douter? Je ne peux plus douter que de ceci - que je sois dans l'instant où je pense que je suis et que je sois aussi souvent que je répète cet instant. Mais précisément, d'un

objet certifié non plus, je ne peux douter qu'il soit à chaque fois et aussi longtemps que je le pense: si je parviens à le penser, il est, du moins à titre d'objet. On objectera qu'il subsiste pourtant pas une différence: l'objet peut ne pas s'offrir toujours à penser, tandis que, moi, je pourrai toujours me penser, puisqu'il ne dépend que de moi de penser. Cette objection ne vaut pas, parce que la mort finira par suspendre ma faculté de me penser, comme la contingence des choses finira par annihiler l'objet. Donc je ne suis certain de moi, que comme je le suis de l'objet: je ne doute pas que je subsiste et, pour autant, sois. Je suis bien certain de moi-même, mais de la même certitude dont je suis certain de l'objet. Et en effet, il n'y a qu'une alternative. Ou bien, je suis certain de moi, parce que je me pense; mais alors je me fais l'objet de moi-même et je ne reçois qu'une certitude d'objet. Je me manque donc comme *ego*. Ou bien, j'admets que si *je* suis certain de l'objet de moi-même, donc que ce *je* n'est déjà plus l'objet dont il est certain, simplement parce que la certitude reçoit toujours sa certification d'un autre; donc, *je*, qui se certifie à lui-même l'existence d'un moi devenu objet, est autre que ce moi. *Je* est autre que le moi, certain comme un objet. La certitude du moi objet n'atteint pas le *je* que je suis.

D'où un troisième argument: de fait, c'est une fois que je suis certain d'exister, que je peux douter de moi. Car moi qui suis vraiment certain d'être, je n'ai jamais cessé de douter de moi. De quoi ai-je douté? Evidemment pas de mon effectivité, ni de ma subsistance dans la présence, ni même de ma jouissance de moi - elles m'ont toujours semblé acquises jusqu'à preuve du contraire, remises à jour et à niveau sans que je m'en préoccupe. J'ai douté ailleurs et d'autrement - de ma possibilité et de mon avenir. Ainsi ai-je appris à douter de mes talents et de la force de mes désirs. J'ai cru longtemps - comme tout un chacun, j'imagine - devenir un grand joueur de football, puis, plus sérieusement encore, un très bon coureur de 1500 mètres. J'ai cru longtemps, enfant, que je n'étais pas heureux, alors que je l'étais; puis, demi-adulte, que que j'allais l'être, alors que je faisais tout pour ne l'être pas. J'ai cru, plus tard, que les succès m'assureraient de moi-même, puis, à les collectionner, j'en suis revenu à mon incertitude du début. J'ai cru spontanément toutes les promesses et tous les aveux qui me disaient m'aimer et, même aujourd'hui que j'en suis un peu désabusé, de prime abord je les crois encore; mais les habituelles ruptures, mes propres faillites et lassitudes m'ont à la fin appris à en douter quand même. Sans aucune satisfaction, surtout pas celle d'avoir grandi en sagesse ou en caractère, j'y ai vu les preuves de mon peu de foi et de ma stupidité. Tout ce scepticisme contraint et forcé ne m'éblouit guère, pas plus chez les autres que chez moi: il n'y a pas lieu de se vanter de ses impuissances, ni de ses défaites. Mais un tel scepticisme - celui où sombre chaque destin lesté de sa gravité propre - nous instruit pourtant d'une évidence: nous pouvons encore douter, longtemps et radicalement, même si les objets connus nous sont déjà certains, même si l'*ego* qui en nous les connaît, l'est aussi.

Comment puis-je douter de moi, si je suis certain d'exister? D'où provient mon doute sur moi-même, si ma certitude d'exister ne suffit pas à l'arrêter? Jusqu'où s'exerce mon doute, lorsqu'il double, sans un regard, ma certitude d'exister? Se

pourrait-il que le doute sur moi se déploie au-delà du champ clos de l'existence certaine? Peut-être en effet le doute ne travaille-t-il en dernière instance pas à produire la certitude, mais à son dépassement. ]

## §2. - «A quoi bon?»

La pensée métaphysique estime avoir rempli tous ses devoirs spéculatifs en nous fournissant une certitude, voire en nous promettant toute la certitude pensable. La métaphysique s'imagine accomplir un incomparable exploit en atteignant la certitude de l'objet, pour l'étendre ensuite même à l'*ego*. Or cet accomplissement atteste justement son échec et son aveuglement.

Car, en fait, la métaphysique ne tient pas sa promesse, parce qu'elle ne nous livre, en guise de certitude et dans le meilleur des cas, que celle des objets (voire seulement de certains objets), certitude qui justement ne nous concerne en rien, en tous les cas pas moi, qui ne suis pas un objet, parce ce qu'elle passe sous silence la certitude qui m'importerait - celle concernant précisément ce qui *m'importe* au premier chef, moi. Les objets des sciences, les propositions de la logique et les vérités de la philosophie peuvent bien jouir de toute la certitude du monde, qu'en ai-je à faire - *moi* qui ne suis ni un objet de science, ni une proposition de logique, ni une vérité de philosophie? La seule enquête, dont le résultat *m'importerait* vraiment, s'attaquerait à la possibilité d'établir quelque certitude sur moi - mon identité, mon statut, mon histoire, ma destinée, ma mort, ma naissance et ma chair, bref mon ipséité irréductible. On ne peut pas reprocher à la métaphysique et aux sciences qui la déclinent d'aboutir à plus d'incertitudes que de certitudes - après tout, elles ont font ce qu'elles pouvaient et déplorent plus que quiconque l'ambiguïté de leurs résultats. On ne peut même pas leur faire grief d'avoir toujours restreint la quête de la sagesse à l'enquête sur la vérité et l'enquête sur la vérité à la conquête de la certitude - après tout rien n'a produit autant de résultats objectifs que cette double restriction; et on conçoit aisément que son prestige séduise. Mais nous devons légitimement leur reprocher de n'avoir jamais visé qu'une certitude secondaire et dérivée, étrangère et à la fin futile (celle des objets, de leurs savoirs, production et maniement), en négligeant ou ignorant (peu importe) la seule certitude qui me - nous - concerne, la certitude de moi.

Car la certitude, même et surtout réduite aux objets que je ne suis pas, ne reste pas indemne de tout soupçon. Elle s'expose à une contre-épreuve qui peut la disqualifier d'autant plus radicalement qu'elle n'en conteste pas la simple certitude, prise au premier degré. Il suffit que j'adresse à cette certitude une simple question - celle qui lui demande «à quoi bon?». Le calcul logique, les opérations mathématiques, les modèles de l'objet et ses technique de productions offrent une parfaite certitude, une «qualité totale» - et alors? En quoi cela me concerne-t-il, du moins autrement qu'autant que je suis engagé dans leur monde, que je m'inscris dans l'espace intramondain? Comme je demeure pourtant autre, autrement et ailleurs qu'eux, une frontière poreuse agence nos échanges: j'interviens dans le monde des objets certains, mais je n'y suis pourtant pas à demeure, puisque j'ai le terrible privilège de leur ouvrir un monde que,-

sans moi, ils n'obtiendraient pas d'eux-mêmes. Leur certitude ne me concerne pas, parce que je n'habite leur monde qu'en passager, y faisant de temps à autre la tournée du propriétaire - mais qui demeure ailleurs. Donc, je peux - mieux, je ne peux pas ne pas - éprouver à l'encontre de cette certitude d'un autre monde (en fait du monde dont je ne suis pas) l'irrépressible tonalité de sa vanité: cette certitude mondaine, à supposer qu'on puisse l'obtenir, ne m'importe pas, ne me concerne pas, ni ne m'atteint, moi qui n'y suis pas - de ce monde. Dans une langue banale, on dira que le progrès technique n'améliore ni ma vie, ni ma capacité à vivre bien, ni ma connaissance de moi-même. Dans la langue conceptuelle, on pensera que la certitude intramondaine ne décide en rien de l'*ego*, qui ouvre seul ce monde aux objets, aux étants et aux phénomènes. Il en va de la certitude du monde des étants comme de «l'appel de l'être» – ils ne me touchent que si je le veux bien; or, puisqu'ils ne m'atteignent en fait et en droit aucunement dans mes oeuvres vives, puisqu'ils ne me disent rien (rien de moi), ils succombent sous le verdict de la vanité. La vanité disqualifie la certitude des objets. Bien sûr, ils restent sûrs et certains. Mais cette sûreté ne me rassure en rien sur moi, ne me certifie rien. Certitude inutile et certaine.

Mais, répondra-t-on, la métaphysique l'a bien compris, qui a voulu et réussi à étendre la certitude des choses du monde à l'*ego*, qui n'en fait l'ouverture que parce qu'il s'en excepte. Rien de plus certain que mon existence, pourvu et aussi souvent que je la prononce et que je la pense. La certitude du monde peut bien sombrer, plus elle s'effondre, plus, moi qui la pense et la récuse, je me pense et donc je suis certainement. - Cette réponse démontre certes la certitude de l'*ego*, mais toujours en pleine vanité, puisqu'elle se borne à étendre à l'*ego*, pourtant étranger à leur monde, le même type de certitude que celui qui convient à des objets et des étants intramondains. Car, que je sois certain comme eux, voire plus qu'eux, en quoi cela me concerne-t-il au coeur? Que cette certitude ne m'atteigne pas encore, moi, en tant qu'*ego* irrémédiablement individué, plusieurs arguments le confirment.- Et premièrement: cette certitude de persister dans l'existence, quand et aussi longtemps je le veux, ne m'advient que comme un effet de ma pensée, comme un de mes produits, comme mon premier *artefact*, comme l'*artefact* par excellence, puisqu'il mobilise mon art le plus originel, ma *cogitatio*; elle ne m'est donc pas originaire, mais dérive de ma *cogitatio*, qui seule assure originairement que je suis quand je veux m'assurer que je suis. Tout dépend donc de ce que je cogite, donc de ma volonté pensante. Mais, s'il s'agit d'une telle décision de la *cogitatio*, l'interrogation «à quoi bon?» s'impose immédiatement: si je ne suis que pour autant que je veux produire la certitude de mon existence, suis-je toujours en état de le vouloir? Ne puis-je pas toujours rétorquer «à quoi bon?» devant la possibilité de produire ma propre certitude d'être? Quelle raison certaine m'assure de vouloir sans faille, ni réserve cette certitude même? Quel motif absolument inébranlable ai-je de me produire dans la certitude, plutôt que non? Pourquoi, après tout, vouloir n'être pas, plutôt que d'être? Nul, aujourd'hui que le nihilisme nous fait époque, ne prendrait plus cette question pour une extravagance. Derrière l'évidence de la *cogitatio* de soi pointe donc l'ombre d'une décision - celle de produire ou non ma certitude. Ici

s'exerce sans résistance l'interrogation qui demande «à quoi bon?». La certitude de la *cogitatio* ne remonte pas jusqu'à l'origine, qu'occupe seule une décision plus primitive; elle-même n'assure qu'une certitude, que peut toujours disqualifier la vanité. - Deuxièmement: une certitude que je peux (ou non) produire à volonté ne reste-t-elle pas essentiellement contingente, dérivée et donc étrangère encore à moi? Si ma certitude dépend de moi, cette sûreté même, que je dois produire et décider, ne peut en rien me rassurer, puisque, même accomplie, elle n'aura pour origine que moi - ce moi qu'il faudrait à son tour assurer. Ou bien il s'agit d'une auto-fondation, donc d'un cercle logique, condamné à mimer sans succès la *causa sui* supposée divine (elle-même déjà intenable); ou bien il s'agit d'une demi-fondation, d'un événement empirique à prétention transcendante, que la temporalité reconduira toujours à une contingence irrémédiable. En fait, cette certitude supposée première marque au contraire un écart infranchissable: d'une part, ce qui reste de mon domaine, moi sans autre assurance que moi, et, d'autre part, ce qui seul pourrait me rassurer sur moi - c'est-à-dire une certitude qui m'advienne d'ailleurs, d'avant moi. Ou bien je suis par moi seulement, mais ma certitude n'est pas originaire; ou bien ma certitude est bien originaire, mais elle ne vient pas de moi. Aussi bien, la certitude de soi peut-elle se proclamer aussi haut et fort qu'elle veut; elle se reconnaît pourtant bientôt provisoire, dans l'attente illusoire d'un autre principe, Dieu sans doute, qui l'assurerait enfin vraiment. Un tel recours métaphysique de l'*ego* à Dieu avoue bien l'insuffisance de sa certitude autarcique à l'assurer pleinement.

Rien ne m'expose donc plus à l'attaque dévastatrice de la vanité que la démonstration métaphysique de l'existence de l'*ego*, que ma certitude d'être à titre d'*ego*. Car la certitude atteste son échec dans l'instant même de sa réussite: j'acquiesce bien une certitude, mais, comme celle des étants du monde que je réduis au rang d'objets certifiés par mes soins, elle me renvoie à mon initiative, donc à moi, ouvrier arbitraire et indécis de toute certitude, même de la mienne. Surtout de la mienne. M'assurer de ma certitude par moi-même ne me rassure en rien, mais m'affole devant la vanité en personne. A quoi bon ma certitude, si elle dépend encore de moi? A quoi bon moi, si je ne suis que par moi?

### §3.- *La réduction érotique*

La vanité disqualifie donc toute certitude, qu'elle porte sur le monde ou surtout sur moi-même. Faut-il donc renoncer à s'assurer de soi, à se rassurer contre tout assaut de la vanité? L'impuissance à répondre à la question «à quoi bon?», voire à seulement l'endurer, n'illustre-t-elle pas la vanité par excellence - l'excellence impitoyable de la vanité? Rien ne résiste à la vanité, puisqu'elle peut encore contourner et annuler toute évidence, toute certitude, toute résistance.

A moins que pour assurer vraiment l'*ego* de lui-même, il ne faille renoncer au paradigme de la certitude, qui vient du monde et porte sur lui, à l'absurde ambition de me garantir par moi-même la pauvre certitude d'une existence reçue, au même titre

qu'un objet ou un étant du monde. Car dans mon cas, dans mon seul cas, l'assurance demande beaucoup plus qu'une existence certaine, voire, en général, qu'une certitude. Elle demande que je me considère, dans cette existence, comme libéré de la vanité, affranchi du souçon d'inanité, indemne de l'«à quoi bon?». Pour affronter cette exigence, il ne s'agit plus d'obtenir une certitude d'être, mais une réponse à une autre question – «m'aime-t-on?».

La certitude convient aux objets et, plus généralement, aux étants du monde, parce que pour eux être équivaut à subsister dans la présence effective - et l'effectivité peut se certifier. Mais cette manière d'être ne me convient pas. - Premièrement, elle ne me convient pas parce que je ne suis pas à la mesure de mon effectivité, mais de ma possibilité; si je devais demeurer dans l'état effectif où je suis, certes je serais bien ce que je suis, mais on aurait raison de me considérer comme «mort»; pour être celui que je suis, il me faut à l'inverse ouvrir une possibilité de devenir autre que je ne suis, de me projeter dans l'avenir, de ne pas persister dans mon état d'être, mais dans un autre état d'être; bref, pour être celui que je suis (et non un objet ou un étant du monde), je dois être en tant que possibilité, donc en tant que possibilité d'être *autrement*. Or aucune possibilité ne tombe dans les prises de la certitude - la possibilité se définit même par son irréductibilité à la certitude. Donc, par mon mode d'être possible, je ne relève pas de la certitude. - Ensuite, l'effectivité certifiable ne me convient pas pour une autre raison, plus radicale: parce que je ne me réduis pas à un mode d'être, même celui de la possibilité. En effet, il ne me suffit pas d'être pour rester celui que je suis: il me faut aussi et surtout qu'on m'aime.

Une contre-épreuve le vérifie: supposons que l'on propose d'être certainement (effectivement) pour une durée indéterminée, mais très longue, à la condition expresse de renoncer définitivement à la possibilité (même pas à l'effectivité) que quelqu'un m'aime jamais – qui accepterait? Il apparaît clair comme le jour que nul *je*, nul *ego*, en fait nul humain, surtout pas le plus grand cynique du monde (qui ne pense qu'à cela) n'accepterait, parce que renoncer ne fût-ce qu'à la possibilité que l'on m'aime opèrerait sur moi comme une castration transcendente et me ravalerait au rang d'une intelligence artificielle, d'un calculateur machinal ou d'un démon, bref plus bas vraisemblablement que l'animal, qui mime au moins l'amour. Et de fait, ceux de mes semblables qui ont renoncé – il est vrai en partie et sous un certain rapport seulement - à la possibilité qu'on les aime, ont perdu à proportion leur humanité. Renoncer à (se) poser la question «m'aime-t-on?», renoncer surtout à la possibilité d'une réponse positive, cela implique de renoncer à l'humain en soi.

Une objection pourrait sembler ici forte: la demande que l'on m'aime ne présuppose-t-elle pas que je sois d'abord? Autrement dit: pour être-bien, il faudrait d'abord être – simplement. Ou encore: être aimé (ou aimable) resterait le simple correctif ontique d'un caractère ontologique plus originel. Bref, la question de l'amour aurait toute la justesse et la pertinence qu'on voudra, elle n'en resterait pas moins secondaire, au mieux une philosophie seconde parmi d'autres (comme l'éthique, la politique, etc.). Mais il s'agit là d'un pur sophisme, qui tient pour acquis ce qu'il s'agit



précisément de montrer – que le mode d'être (ou de n'être pas) de l'*ego* puisse se réduire au mode d'être des objets et des étants du monde et se comprendre à partir de lui. Or ce sont justement ces objets et ces étants qui, pour être-bien, doivent d'abord être, de même que pour être encore ils doivent d'abord subsister. Tandis qu'au contraire *je* ne puis être que d'abord selon la possibilité, donc d'abord selon l'avenir, donc aussi d'abord en tant que l'on m'aime ou qu'on pourrait m'aimer. Dans tout autre cas que le mien, «être aimé» s'entend certes comme un énoncé synthétique, où «aimé» s'ajoute de l'extérieur à son présupposé – «être». Mais, dans *mon* cas, à moi, le *je*, «être aimé» devient un énoncé analytique, car je ne pourrais pas être, ni accepter d'endurer d'être sans au moins la possibilité ouverte qu'à un moment ou un autre quelqu'un m'aime. Etre, pour moi, ne signifie rien de moins qu'être-aimé. L'anglais paraît le suggérer à sa manière: «to be loved» peut se dire en un mot, «beloved». Pourquoi ne puis-je donc accepter d'être qu'à la condition expresse qu'on m'aime? Parce que je ne résiste, dans mon être, à l'assaut de la vanité que sous la protection de cet amour, ou du moins de sa possibilité.

Il faut donc en finir avec ce qui produit la certitude des objets du monde – la *réduction épistémique*, qui ne garde d'une chose que ce qui y reste répétable, permanent et comme à demeure sous le regard de l'esprit. Il faut écarter aussi bien la *réduction ontologique*, qui ne garde de la chose que son statut d'étant, pour le reconduire à son être, voire, éventuellement, le pister jusqu'à y entrevoir l'être même. Il ne reste alors qu'à tenter une *troisième réduction*: pour que j'apparaisse comme un phénomène de plein droit, il ne suffit pas que je me reconnaisse comme un objet certain, ni même comme un étant proprement étant; il faudrait que je me découvre comme un phénomène donné (et adonné), tel qu'il s'assure comme un donné franc de vanité. Pareille assurance, qu'elle instance pourrait la donner? A ce moment du chemin, nous ne savons ni ce qu'elle est, ni même si elle *est*; du moins pouvons-nous en esquisser la fonction insigne: il s'agit de m'assurer contre la vanité de mon propre phénomène donné (et adonné) en répondant à une question nouvelle: non plus «suis-je certain?», mais «ne suis-je pas, malgré toute ma certitude, en vain?». Or, demander d'assurer ma propre certitude d'être contre l'assaut sombre de la vanité, cela revient à demander rien de moins que - «m'aime-t-on?». Nous y sommes: l'assurance appropriée à l'*ego* donné (et adonné) met en oeuvre une *réduction érotique*.

Je suis - cette éventuelle certitude, même supposée inébranlable, même érigée en premier principe par la métaphysique qui n'envisage rien de plus haut, ne vaut pourtant rien, si elle ne va pas jusqu'à m'assurer contre la vanité, à m'assurer que je suis aimé. Car je peux toujours et le plus souvent me moquer complètement d'être, jusqu'à devenir indifférent à mon fait d'être, ne pas en faire mon affaire, voire le haïr. Il ne suffit pas que je me connaisse être certainement et sans restriction pour supporter d'être, l'accepter et l'aimer. La certitude d'être peut même au contraire m'étouffer comme un carcan, m'engluier comme une vase, m'emprisonner comme une cellule. Pour tout *ego*, être ou n'être pas peut devenir l'enjeu un libre choix, sans que la réponse positive aille de soi. Et il ne s'agit pas ici nécessairement de suicide, mais toujours et d'abord de l'empire de la vanité; car en régime de vanité, je peux bien reconnaître «je pense, donc je suis» très certainement - pour aussitôt annuler cette certitude en me demandant «à

quoi bon?». La certitude de mon existence ne suffit jamais à la rendre juste, ni bonne, ni belle, ni désirable - bref elle ne suffit pas à l'assurer. La certitude de mon existence démontre simplement la puissance solitaire de m'établir, par ma propre et intime décision, à mon compte dans l'être; or une certitude produite par mon propre acte de penser reste encore et toujours mon initiative, mon oeuvre et mon affaire - certitude autiste, assurance narcissique d'un miroir ne mirant jamais qu'un autre miroir, un vide répété. Je n'obtiens qu'une existence, et encore la plus désertique - pur produit du doute hyperbolique, sans intuition, sans concept et sans nom; elle reste un désert, le phénomène le plus pauvre, qui ne donne que son inanité même. Je suis - certitude sans doute, mais au prix de l'absence de tout donné. Je suis - moins la première vérité, que la dernière fleur du doute lui-même. Je doute, et ce doute au moins m'est certain. Certes, je suis certain, mais d'une certitude si vide et d'un phénomène si pauvre, qu'il apparaît aussitôt impossible que cette certitude m'importe, me concerne vraiment et ne s'effondre pas devant la vanité, qui demande «à quoi bon?». Mime minimaliste de la cause de soi, la certitude cloue l'*ego* à juste assez d'existence pour y recevoir, sans défense, le choc de la vanité. Il faut donc, pour que je sois non seulement certainement, mais d'une certitude qui m'importe, que je sois plus et autrement que ce que je peux me garantir, c'est-à-dire être d'un être qui m'assure *d'ailleurs* que de moi. Ma certitude d'être, je peux certes me la produire et même me la reproduire, mais je ne peux l'assurer moi-même contre la vanité. Seul un autre que moi peut me l'assurer, comme un guide en montagne assure son client. Car l'assurance ne se confond pas avec la certitude. La certitude résulte de la réduction épistémique (voire de la réduction ontologique) et se joue entre l'*ego*, maître, et son objet, maîtrisé; même si l'*ego* devient certain de son existence, surtout s'il en reste le maître avant Dieu, il la connaît encore comme son propre objet, dérivé, fût-il premier, entièrement exposé à la vanité. Pour sa part, l'assurance résulte de la réduction érotique; elle se joue entre l'*ego*, son existence, sa certitude et ses objets d'une part, et, d'autre part, une instance quelconque et encore indéterminée, mais souveraine pourvu qu'elle réponde à la question «m'aime-t-on?» et permette de tenir devant l'objection «à quoi bon?». L'*ego* produit la certitude, alors que l'assurance l'outrepasse radicalement, parce qu'elle vient d'ailleurs à l'*ego* et le délivre du fardeau écrasant de l'auto-certification, parfaitement inutile et désarmée devant la question «à quoi bon?». Me certifier mon existence, cela dépend de ma pensée, donc de moi. Recevoir l'assurance contre la vanité de mon existence certaine, cela ne dépend pas de moi, mais requiert que j'apprenne d'ailleurs que je suis et que je suis libre de la vanité d'être. Tenir face à la vanité, à savoir obtenir d'ailleurs la justification d'être - cela signifie que je ne suis non pas en étant (même par moi), mais en tant qu'aimé (donc d'ailleurs)..

De quel ailleurs peut-il s'agir? A cette question, je n'ai évidemment pas encore les moyens de répondre. Mais je n'ai pas non plus besoin ici d'en décider. Il suffit, pour que s'accomplisse la réduction érotique, de comprendre ce que je (me) demande: non une certitude de soi par soi, mais une assurance venue d'ailleurs. Cet ailleurs commence dès que cède la clôture onirique du soi sur soi et qu'y perce une instance qui ne soit

pas moi et dont, selon des modalités variables et encore indéfinies, je me reçoive. Il n'importe donc pas que cet ailleurs s'identifie soit comme un autre neutre (la vie, la nature, le monde), soit comme autrui en général (tel groupe, la société), soit même comme tel autrui (homme ou femme, le divin, voire Dieu); il importe uniquement qu'il m'advienne d'ailleurs, si nettement qu'il ne puisse pas ne pas m'importer, puisqu'il s'importe en moi. Car son anonymat, loin d'en affaiblir l'impact, le renforcerait plutôt: en effet, s'il reste anonyme, l'ailleurs m'advient précisément sans s'annoncer, donc sans m'en laisser rien prévoir; et s'il me prend au dépourvu, il me surprendra, m'atteindra d'autant plus au coeur, bref m'importera à fond. Mais en m'important à fond, l'ailleurs anonyme intervient comme un événement. Or, seul un événement radical peut dissiper l'indifférence de la vanité d'être et en énerver l'«à quoi bon?». La léthargie qu'insinue le «qu'importe?» se dissipe lorsque l'ailleurs s'importe en moi et ainsi m'importe. L'événement anonyme me donne donc une assurance sur moi (celle que je suis d'ailleurs) à proportion même où il me dénie toute certitude sur lui (sur son identité). De l'ailleurs, il ne faut donc pas rechercher d'abord son identité, puisque son anonymat même fait qu'il importe plus. A son propos, il convient d'abord de comprendre comment il parvient à m'importer, à remplacer l'interrogation «suis-je?» par la question «suis-je aimé?» - bref, comment il accomplit la réduction érotique.

En première approximation, on dira: puisque l'ailleurs anonyme m'assure en m'advenant, puisqu'il rompt l'autisme de la certitude de soi par soi seul, alors il m'expose à lui et détermine originairement *ce que* je suis par *ce pour qui* (ou pour quoi) je suis. Etre signifie dès lors pour moi être selon l'advenue de l'ailleurs, être envers et pour ce que je ne suis pas - et quel qu'il soit. Je suis, mais non plus parce que je le veux (ou le pense, ou le performe), mais selon ce qu'on me veut d'ailleurs. Que peut-on me vouloir d'ailleurs? Du bien ou du mal, au sens le plus strict, de femme à mâle, d'homme à homme, de groupe à groupe; mais aussi, voire d'abord au sens le plus large, extra-moral, tel que même les choses inanimées peuvent en déployer à mon encontre (car le monde peut me devenir hospitalier ou inhospitalier, le paysage ingrat ou riant, la ville ouverte ou fermée, la compagnie des simples animés accueillante ou hostile, etc.). Donc je suis en tant qu'on me veut du bien ou du mal, en tant que je puis m'éprouver reçu ou non, aimé ou non, haï ou non. Je suis en tant que je me demande «que me veut-on (*was mögen sie*)?»; je suis en tant que susceptible d'une décision, qui ne m'appartient pas et me détermine antérieurement, parce qu'elle m'advient d'ailleurs, d'une décision qui me rend aimable ou non. Ainsi, l'assurance décide, au-delà de la certitude (qui me devient ainsi originairement non originaire), que je ne saurais être qu'en tant qu'aimé ou non. En tant qu'aimé par ailleurs - non pas en tant que me pensant, par moi seul, comme étant. Etre, pour moi, se trouve toujours déterminé par une tonalité originaire - être en tant qu'aimé ou haï, par ailleurs.

Ne pourrait-on pourtant pas objecter à cette figure de l'*ego* en situation de réduction érotique, qu'elle consacre sans réserve un égoïsme radical, donc injuste? Non, car si l'on entend strictement le terme d'«égoïsme», il convient d'en faire l'éloge. Car, au contraire de la certitude de soi qui vient encore à l'*ego* de soi, l'assurance ne peut jamais venir à l'*ego* de lui-même, mais toujours d'ailleurs: d'où une altération, voire une altérité radicale de l'*ego* à lui-même et originairement. Entendu en ce sens strict,

l'«égoïsme» d'un *ego* érotiquement réduit mérite donc un privilège éthique. - Egoïsme donc? Egoïsme, bien sûr, mais à condition d'en avoir les moyens et la résolution. Car cet égoïsme armé et instruit a, lui seul, l'audace de ne pas se castrer dans la neutralité transcendantale, où le «je pense» s'illusionne sur la certitude comme si elle l'assurait, comme s'il ne se devait rien de plus, comme s'il pouvait ne rien devoir à aucun ailleurs. L'égoïsme de la réduction érotique, lui, a le courage de ne pas se dissimuler la terreur qui menace tout *ego*, dès qu'il affronte le soupçon de sa vanité, de ne pas détourner le regard de l'épouvante silencieuse que répand cette simple question «à quoi bon?». Car enfin, si l'*ego* n'était que ce qu'il se flatte d'être - l'existence abstraite dont il se veut si pauvrement certain - d'où tirerait-il la force, obstinée et inavouée, de demeurer lui-même, d'où tiendrait-il la légitimité d'endurer ainsi sa pénurie inassurée? Se borner à être un *ego* pensant, strictement restreint à sa neutralité prétendûment transcendantale, qui s'y résignerait sans panique, quand vient l'heure sombre non plus du doute sur la certitude, mais de la vanité sans assurance? Ni moi, ni toi, lecteur - sauf à nous prétendre hypocritement inconscients de cette épreuve - ne pouvons faire comme si aucune différence n'intervenait selon que l'on m'aime ou non, comme si la réduction érotique n'ouvrait une différence cardinale, comme si celle-ci ne différait pas plus que toutes différences et ne les rendait pas toutes indifférentes? Qui peut sérieusement soutenir que la possibilité de se trouver aimé ou haï ne le concerne en rien? Qu'on en fasse l'épreuve: le plus grand métaphysicien du monde, dès qu'il marche sur ce fil, cède au vertige (et que dire des petits philosophes et des pense-menus?). - Et d'ailleurs, quelle cohérence à se prétendre modestement non égoïste devant la réduction érotique, tout en se targuant sans hésitation ni crainte d'exercer la fonction impériale d'un *ego* transcendantal? Inversement, de quel droit taxer d'égoïsme l'*ego* qui s'avoue honnêtement manquer d'assurance et s'expose sans retenue à un ailleurs, qu'il peut ne pas connaître et ne doit en tout cas jamais maîtriser?

Il faut donc en finir avec la vanité au second degré de prétendre ne pas se sentir touché à cœur par la vanité de toute certitude, y compris de cette certitude désertique, que je me confère en me pensant. Quelle injustice à vouloir que d'ailleurs l'on m'aime? La justice et la justesse de la raison n'exigent-elles pas, au contraire, que je m'assure de moi - moi, sans qui rien du monde ne saurait ni se donner, ni se montrer? Et qui donc plus que moi a le devoir de s'inquiéter de mon assurance érotique - la seule possible - moi, qui le premier porte la charge de moi? Et surtout, je n'y renoncerais qu'en cédant sans combattre et sans gloire à la vanité: sans l'égoïsme et le courage rationnels d'accomplir la réduction érotique, je laisserais sombrer l'*ego* en moi. Aucune obligation éthique, aucun altruisme, aucune substitution ne pourraient s'imposer à moi, si mon *ego* ne résistait d'abord lui-même à la vanité et son «à quoi bon?» - donc si je ne demandais d'abord et sans condition, pour moi, une assurance d'ailleurs. A la lumière de la réduction érotique, l'égoïsme même exige une altérité originaire et rend donc seul possible, éventuellement, l'épreuve d'autrui.

#### §4.- *L'amant*

Le monde qui ne peut se phénoménaliser qu'en se donnant à moi et me faisant son adonné. Ma place au soleil - au soleil érotique qui m'assure comme aimé ou haï - n'a rien d'injuste, ni de tyrannique, ni de haïssable: la réclamer s'impose à moi comme mon premier devoir.

Une autre objection pourrait en revanche m'arrêter. Substituer à l'*ego* en tant que pensant l'*ego* en tant qu'aimé ou haï, pourrait en effet l'affaiblir, pour deux raisons. - D'abord, parce qu'il dépend de l'*ego cogitans* de se penser lui-même par soi seul et donc de produire sa certitude en parfaite autonomie, tandis qu'en m'envisageant selon la réduction érotique, je ne me pose en fait que la question «m'aime-t-on?», encore dépourvue de réponse. Cette interrogation me fait dépendre d'un ailleurs anonyme que je ne peux, par définition, maîtriser; elle m'expose donc à l'incertitude radicale d'une réponse toujours problématique et peut-être impossible. Désormais, je dois faire mon deuil de l'autonomie, cette hantise ininterrogée. - Ensuite, parce que même si une éventuelle confirmation érotique (que je ne peux m'accorder à moi-même) m'advenait d'ailleurs, je stagnerais encore dans une incertitude définitive. En effet, l'assurance d'ailleurs ne viendrait pas s'ajouter à la certitude de soi, pour la confirmer; elle vient, au mieux, en compenser la défaillance, après l'avoir elle-même provoquée en blessant l'*ego* d'une altérité plus originaire à lui que lui-même. En entrant dans la réduction érotique, je me perdrais donc moi-même, car mon caractère désormais déterminant - «aimé (ou haï)» - ne m'appartiendra plus jamais en propre (comme auparavant «pensant»); il ne m'attribuera plus moi-même à moi-même, mais m'extasiera envers une instance indécidée, qui décidera pourtant de tout - et d'abord de moi. Bref, l'*ego* s'affaiblit par une hétéronomie de droit, puis de fait. Et, en effet, ce double affaiblissement ne peut se contester et l'objection porte à plein.

Il faut en effet bien admettre comme un acquis que la réduction érotique atteint l'*ego* au plus intime en le destituant définitivement de toute auto-production dans la certitude et dans l'existence. Si, d'aventure, une réponse à la question «m'aime-t-on?» devait se déployer, elle s'inscrira toujours dans cette dépendance comme dans son horizon ultime, sans jamais rétablir - même en esquisse désirée ou en idéal de la raison - l'autonomie de la certitude par la *cogitatio*. - Mais ce résultat destituant n'équivaut pourtant pas tant à une perte sèche, qu'à un acquis encore obscur. Car, si, sous le coup de la réduction érotique, je ne puis me recevoir avec certitude qu'en tant qu'aimé (ou haï), donc comme un aimé seulement en puissance (un aimable), j'entre dans un terrain absolument nouveau. Il ne s'agit même plus d'y être en tant qu'aimé, d'y être aimé ou haï dans le but de parvenir à être ou n'être pas, mais de m'apparaître à moi-même directement au-delà de tout statut d'étant éventuel, comme aimé potentiel et comme aimable. Désormais «aimé» ne joue plus le rôle d'un adjectif ou d'un moyen pour être, puisqu'en régime de réduction érotique, qui fait face à la vanité, on ne peut plus assumer sans précaution, comme en métaphysique, que «être ou n'être pas, telle est la question». La question «m'aime-t-on d'ailleurs?» qui s'y substitue définitivement ne vise plus l'être et ne se soucie plus de l'existence. Elle m'introduit dans un horizon - si

ce concept convient encore ici – où mon statut d'aimé ou d'haï, bref d'aimable, ne renvoie plus qu'à lui-même. En demandant si l'on m'aime d'ailleurs, je ne dois même plus d'abord m'enquêter de mon assurance: j'entre dans le règne de l'amour, où je reçois immédiatement le rôle de celui qui peut aimer, qu'on peut aimer et qui croit qu'on doit l'aimer – l'*amant*.

L'amant s'oppose donc au cogitant. D'abord parce qu'il destitue la quête de certitude par celle de l'assurance; parce qu'il substitue à sa question «suis-je?» (donc aussi à sa variante «suis-je aimé?»), l'interrogation réduite «m'aime-t-on?»; parce qu'il n'est pas en tant qu'il pense, mais, à supposer qu'il doive encore être, il n'est qu'en tant qu'on l'aime. Surtout, alors que le cogitant ne cogite que pour être et n'exerce sa pensée que comme un moyen de certifier son être, l'amant n'aime pas tant pour être, que pour résister à ce qui annule l'être – la vanité qui demande «à quoi bon?». L'amant ambitionne de surpasser l'être, pour ne pas succomber avec lui à ce qui le destitue. Du point de vue de l'amant, en fait du point de vue de la réduction érotique, l'être et ses étants apparaissent comme contaminés et intouchables, irradiés qu'ils sont par le soleil noir de la vanité. Il s'agit d'aimer, parce qu'en régime de réduction érotique, rien de non-aimé ou de non-aimant ne demeure. En passant du cogitant (donc aussi de celui qui doute, ignore et comprend, veut et ne veut pas, imagine et sent) à l'aimant, la réduction érotique ne modifie pas la figure de l'*ego* pour atteindre, par d'autres moyens, le même but - certifier son être. Elle destitue la question «être ou n'être pas?», elle dépose la question de l'être de sa charge impériale en l'exposant à la question «à quoi bon?» et la considère sérieusement du point de vue de la vanité. En réduction érotique, là où il y va de l'amant, la question «qu'est-ce que l'étant (en son être)?» perd son privilège de question la plus ancienne, toujours recherchée et toujours manquée. L'aporie de la question de l'être ne tient pas d'abord à ce qu'on l'a toujours manquée, mais à ce qu'on a fini par toujours la poser à nouveau en première position, alors qu'elle reste - dans le meilleur des cas - une question dérivée, seconde, conditionnelle. Ni première, ni dernière, elle relève elle-même de la philosophie seconde, du moins dès qu'une autre question - «à quoi bon?» - l'afflige et qu'une philosophie plus radicale demande «m'aime-t-on d'ailleurs?». Ce renversement de l'attitude naturelle - naturellement ontologique, donc naturellement métaphysique (ici du moins) -, seule peut l'accomplir une réduction d'un nouveau style, que nous avons identifiée comme la réduction érotique.