

| "La philosophie
| et l'idée de l'Infini"

| I.—*Autonomie et Hétéronomie.*

Toute philosophie recherche la vérité. Les sciences, elles aussi peuvent se définir par cette recherche, car elles tiennent de l'*eros* philosophique, vivant ou sommeillant en elles, leur noble passion. Mais si la définition semble trop générale et quelque peu vide, elle permet de distinguer deux voies où s'engage l'esprit philosophique et qui en éclairent la physiologie. Ces voies se croisent dans l'idée même de vérité.

1° Vérité implique expérience. Le penseur entretient dans la vérité un rapport avec une réalité distincte de lui, *autre* que lui. «Absolument autre», selon l'expression reprise par Jankélévitch. Car l'expérience ne mérite son nom que si elle nous transporte au delà de ce qui reste notre nature. La vraie expérience doit même nous conduire au delà de la Nature qui nous entoure, laquelle n'est pas jalouse des merveilleux secrets qu'elle garde, se plie, de connivence avec les hommes, à leurs raisons et inventions. En elle aussi les hommes se sentent chez eux. La vérité indiquerait ainsi l'aboutissement d'un mouvement partant d'un monde intime et familier—même si nous ne l'avons pas encore entièrement exploré—vers l'étranger, vers un *là-bas*, Platon l'a dit. La vérité impliquerait mieux qu'une extériorité, la transcendance. La philosophie s'occuperait de l'absolument autre, elle serait l'hétéronomie elle-même. Avançons encore de quelques pas. La distance seule ne suffit pas pour distinguer transcendance et extériorité. Fille de l'expérience, la vérité prétend très haut. Elle s'ouvre sur la dimension même de l'idéal. Et c'est ainsi que philosophie signifie métaphysique et que la métaphysique s'interroge sur le divin.

2° Mais vérité signifie aussi adhésion libre à une proposition, aboutissement d'une libre recherche. La liberté du chercheur, du penseur, sur laquelle ne pèse aucune contrainte, s'exprime dans la vérité. Qu'est cette liberté sinon un refus pour l'être pensant, de s'aliéner dans l'adhésion, sinon la conservation de sa nature, de son identité, sinon le fait de rester le Même malgré les terres inconnues où semble mener la pensée? Vue de ce biais, la philosophie s'emploierait à réduire au Même tout ce qui s'oppose à elle comme *autre*. Elle marcherait vers une *auto-nomie*, vers un stade où rien d'irréductible ne viendrait plus limiter la pensée et où, par conséquent, non limitée, la pensée serait libre. La philosophie équivaldrait ainsi à la conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire.

La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire—voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la *réduction de l'Autre au Même*. Celle-ci ne représente pas un je ne sais quel schéma abstrait, mais le Moi humain. L'existence d'un Moi se déroule comme identification du divers. Tant d'événements lui arrivent, tant d'années le vieillissent et le Moi demeure le Même! Le Moi, le Soi-même, l'ipséité comme on le dit de nos jours, ne reste pas invariable au milieu du changement comme un rocher attaqué par les flots. Le rocher attaqué par des flots n'est rien moins qu'invariable. Le Moi reste le Même en faisant des événements disparates et divers une histoire, c'est-à-dire son histoire. Et c'est cela le fait originel de l'identification du Même, antérieur à l'identité du rocher et condition de cette identité.

Autonomie ou hétéronomie? Le choix de la philosophie occidentale a penché le plus souvent du côté de la liberté et du Même. La philosophie ne naquit-elle pas sur la terre grecque pour détrôner l'opinion où toutes les tyrannies menacent et guettent? A travers l'opinion filtre dans l'âme le poison le plus subtil et le plus perfide qui l'altère dans ses tréfonds, qui en fait un autre. L'âme «mangée par les autres» comme le dirait M. Teste, ne sent pas sa propre altération et s'expose dès lors à toutes les violences. Mais cette pénétration et ce prestige de l'opinion supposent un stade mythique de l'être où les âmes participent les unes des autres au sens de Lévy-Bruhl. Contre cette participation troublante et trouble que l'opinion suppose, la philosophie a voulu les âmes séparées et, en un sens, impénétrables. L'idée du Même, l'idée de liberté, semblaient offrir la garantie la plus sûre d'une telle séparation.

Aussi la pensée occidentale parut-elle très souvent exclure le transcendant, englober dans le Même tout Autre et proclamer le droit d'aïnesse philosophique de l'autonomie.

| II.—*Le primat du Même ou le narcissisme.*

L'autonomie—la philosophie qui tend à assurer la liberté ou l'identité des êtres—suppose que la liberté elle-même est sûre de son droit, se justifie sans recours à rien d'autre, se complait comme Narcisse, en elle-même. Quand dans la vie philosophique qui réalise cette liberté surgit un terme étranger à cette vie, un terme autre—la terre qui nous supporte et qui trompe nos efforts, le ciel qui nous élève et nous ignore, les forces de la nature qui nous tuent et nous aident, les choses qui nous encomrent ou qui nous servent, les hommes qui nous aiment et nous asservissent—il fait obstacle. Il faut le surmonter et l'intégrer à cette vie. Or, la vérité est précisément cette victoire et cette intégration. La violence de la rencontre avec le non-moi, s'amortit dans l'évidence. De sorte que le commerce avec la vérité extérieure, tel qu'il se joue dans la connaissance vraie, ne s'oppose pas à la liberté, mais coïncide avec elle. La recherche de la vérité devient ainsi la respiration même d'un être libre, exposé aux réalités extérieures qui abritent, mais qui menacent aussi cette liberté. Grâce à la vérité, ces réalités dont je risque d'être le jouet, sont comprises par moi.

Le «je pense», la pensée à la première personne, l'âme conversant avec elle-même, ou retrouvant comme réminiscence les enseignements qu'elle reçoit, promeuvent ainsi la liberté. Elle triomphera quand le monologue de l'âme sera arrivé à l'universalité, aura englobé la totalité de l'être et jusqu'à l'individu animal qui logeait cette pensée. Toute expérience du monde—les éléments et les objets—se prêtent à cette dialectique de l'âme conversant avec elle-même, y entrent, y appartiennent. Les choses seront idées, et au cours d'une histoire économique et politique où cette pensée se sera déroulée, elles seront conquises, dominées, possédées. Et c'est pour cela sans doute que Descartes dira que l'âme pourrait être l'origine des idées relatives aux choses extérieures et rendre compte du réel.

L'essence de la vérité ne serait donc pas dans le rapport hétéronome avec un Dieu inconnu, mais dans le déjà-connu

qu'il s'agit de découvrir ou d'inventer librement en soi, et où tout inconnu se coule. Elle s'oppose foncièrement à un Dieu révélateur. La philosophie est athéisme ou plutôt irreligion, négation d'un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous. C'est la leçon de Socrate, qui ne laisse au maître que l'exercice de la maïeutique: tout enseignement introduit dans l'âme y fut déjà. L'identification du Moi,—la merveilleuse autarcie du moi—est le creuset naturel de cette transmutation de l'Autre en Même. Toute philosophie est une égologie pour employer un néologisme husserlien. Et lorsque Descartes distinguera l'acquiescement de la volonté dans la vérité la plus raisonnable, il n'expliquera pas seulement la possibilité de l'erreur, mais posera la raison comme un moi, et la vérité comme dépendant d'un mouvement libre et, par là-même, souverain et justifié.

Cette identification exige la médiation. D'où un deuxième trait de la philosophie du Même: son recours aux Neutres. Pour comprendre le non-moi, il faut trouver un accès à travers une entité, à travers une essence abstraite qui est et n'est pas. Là se dissout l'*altérité* de l'autre. L'être étranger, au lieu de se maintenir dans l'inexpugnable forteresse de sa singularité, au lieu de faire face—devient thème et objet. Il se range déjà sous un concept ou se dissout en relations. Il tombe dans le réseau d'idées *a priori*, que j'apporte pour le capter. Connaître, c'est surprendre dans l'individu affronté, dans cette pierre qui blesse, dans ce pin qui s'élançe, dans ce lion qui rugit, ce par quoi il n'est pas cet individu-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi, se trahissant déjà, il donne prise à la volonté libre frémissant dans toute certitude, se saisit et se conçoit, entre dans un concept. La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science.

Et là commence toute puissance. La reddition des choses extérieures à la liberté humaine à travers leur généralité ne signifie pas seulement, en toute innocence, leur compréhension, mais aussi leur prise en main, leur domestication, leur possession. Dans la possession seulement, le moi achève l'identification du divers. Posséder c'est maintenir certes la réalité de cet autre qu'on possède, mais en suspendant précisément son indépendance. Dans une civilisation reflétée par la philosophie du Même, la liberté s'accomplit comme richesse. La raison qui réduit l'autre est une appropriation et un pouvoir.

Mais si les choses ne résistent pas aux ruses de la pensée et confirment la philosophie du Même, sans jamais mettre en question la liberté du moi, qu'en est-il des hommes? Se rendent-ils à moi comme les choses? Ne mettent-ils pas en question ma liberté?

Ils peuvent d'abord la mettre en échec en lui opposant plus que leur force, en lui opposant leurs libertés. Ils font la guerre. La guerre n'est pas une pure opposition de forces. La guerre se définit peut-être comme rapport où la force n'entre pas seule en ligne de compte, car comptent aussi les imprévus de la liberté: adresse, courage et invention. Mais, dans la guerre la libre volonté peut échouer sans, pour autant, se mettre en question, sans renoncer à son bon droit et à la revanche. La liberté ne se trouve mise en question par Autrui et ne se révèle injustifiée que quand elle se sait injuste. Se savoir injuste,—cela ne vient pas s'ajouter à la conscience spontanée et libre qui serait présente à soi, et se saurait *de plus* coupable. Une situation nouvelle se crée. La présence à soi de la conscience change de façon. Les positions s'effondrent. Pour le dire d'une façon toute formelle, le Même n'y retrouve pas sa priorité sur l'autre, le Même ne repose pas en toute paix sur soi, n'est plus principe. Nous tâcherons de préciser ces formules. Mais, si le Même ne repose pas en toute paix sur soi, la philosophie ne semble pas indissolublement liée à l'aventure qui englobe tout Autre dans le Même.

Nous y reviendrons dans un instant. Précisons pour le moment que cette suprématie du Même sur l'Autre nous semble intégralement maintenue dans la philosophie de Heidegger, celle qui, de nos jours, connaît le succès le plus éclatant. Quand il trace la voie d'accès à chaque singularité réelle à travers l'Être, qui n'est pas un être particulier ni un genre où entre-raient tous les particuliers, mais en quelque façon l'acte même d'être qu'exprime le verbe être et non pas le substantif (et que nous écrivons comme M. de Waelhens, Être avec *E* majuscule), il nous conduit vers la singularité à travers un Neutre qui éclaire et commande la pensée et rend intelligible. Quand il voit l'homme possédé par la liberté plutôt qu'un homme qui la possède, il met au-dessus de l'homme un Neutre qui éclaire la liberté sans la mettre en question—et ainsi, il ne détruit pas, il résume tout un courant de la philosophie occidentale.

Le Dasein que Heidegger met à la place de l'âme, de la conscience, du Moi, conserve la structure du Même. L'indépendance,—l'autarcie—venait à l'âme platonicienne (et à toutes ses

contrefaçons) de sa patrie, du monde des Idées auxquelles, d'après le Phédon, elle s'apparente; et par conséquent dans ce monde, elle ne pouvait rencontrer rien de véritablement étranger. La raison, la faculté de se maintenir, identique, au-dessus des variations du devenir, formait l'âme de cette âme. Heidegger conteste à l'homme cette position dominante, mais il laisse le Dasein dans le Même, comme mortel. La possibilité de s'anéantir est précisément constitutive du Dasein, et maintient ainsi son ipséité. Ce néant est une mort, c'est-à-dire ma mort, ma possibilité (de l'impossibilité), mon pouvoir. Personne ne peut se substituer à moi pour mourir. L'instant suprême de la résolution est solitaire et personnel.

Certes, pour Heidegger, la liberté de l'homme dépend de la lumière de l'Être et, par conséquent, ne semble pas principe. Mais il en fut ainsi dans l'idéalisme classique où le libre-arbitre passait pour la forme la plus basse de la liberté, et où la vraie liberté obéissait à l'universelle raison. La liberté heideggerienne est obéissante, mais l'obéissance la fait jaillir sans la mettre en question, sans révéler son injustice. L'Être qui équivaut à l'indépendance et à l'extranéité des réalités, équivaut à la phosphorescence, à la lumière. Il se convertit en intelligibilité. Le «mystère», essentiel à cette «obscurité clarté», est un mode de cette conversion. L'indépendance s'en va en rayonnement. *Sein und Zeit*, l'œuvre première et principale d'Heidegger, n'a peut-être jamais soutenu qu'une seule thèse: l'Être est inséparable de la compréhension de l'être, l'Être est déjà invocation de la subjectivité. Mais l'Être *n'est pas* un étant. C'est un Neutre qui ordonne pensées et êtres, mais qui durcit la volonté au lieu de lui faire honte. La conscience de sa finitude ne vient pas à l'homme de l'idée de l'infini, c'est-à-dire ne se révèle pas comme une imperfection, ne se réfère pas au Bien, ne se sait pas méchante. La philosophie heideggerienne marque précisément l'apogée d'une pensée où le fini ne se réfère pas à l'infini (prolongeant certaines tendances de la philosophie kantienne: séparation entre entendement et raison, divers thèmes de la dialectique transcendantale), où toute déficience n'est que faiblesse et toute faute, commise à l'égard de soi,—aboutissement d'une longue tradition de fierté d'héroïsme, de domination et de cruauté.

L'ontologie heideggerienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être et, par là, elle continue à exalter la volonté de la puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience.

Quand Heidegger signale l'oubli de l'Être voilé par les diverses réalités qu'il éclaire, oubli dont se rendrait coupable la philosophie issue de Socrate, lorsqu'il déplore l'orientation de l'intelligence vers la technique, il maintient un régime de puissance plus inhumain que le machinisme et qui n'a peut-être pas la même source que lui. (Il n'est pas sûr que le national-socialisme provienne de la réification mécaniste des hommes et qu'il ne repose pas sur un enracinement paysan et une adoration féodale des hommes asservis pour les maîtres et seigneurs qui les commandent). Il s'agit d'une existence qui s'accepte comme naturelle, pour qui sa place au soleil, son sol, son *lieu* orientent toute signification. Il s'agit d'un *exister* payen. L'Être l'ordonne bâtisseur et cultivateur, au sein d'un paysage familial, sur une terre maternelle. Anonyme, Neutre, il l'ordonne éthiquement indifférent et comme une liberté héroïque, étrangère à toute culpabilité à l'égard d'Autrui.

Cette maternité de la terre détermine en effet toute la civilisation occidentale de propriété, d'exploitation, de tyrannie politique et de guerre. Heidegger ne discute pas le pouvoir pré-technique de la possession qui s'accomplit précisément dans l'enracinement de la perception et que personne d'ailleurs n'a décrit d'une façon aussi géniale que lui. Perception où l'espace géométrique le plus abstrait se loge en fin de compte, mais perception qui ne peut trouver de place dans tout l'infini de l'étendue mathématique. Les analyses heideggeriennes du monde qui, dans *Sein und Zeit*, parlaient de l'attirail des choses fabriquées, sont, dans sa dernière philosophie, portées par la vision des hauts paysages de la Nature, impersonnelle fécondité, matrice des êtres particuliers, matière inépuisable des choses.

Heidegger ne résume pas seulement toute une évolution de la philosophie occidentale. Il l'exalte en montrant de la façon la plus pathétique son essence anti-religieuse devenue une religion à rebours. La sobriété lucide de ceux qui se disent amis de la vérité et ennemis de l'opinion, aurait donc un prolongement mystérieux! Avec Heidegger, l'athéisme est paganisme, les textes pré-socratiques—des anti-Écritures. Heidegger montre dans quelle ivresse baigne la sobriété lucide des philosophes.

En somme, les thèses connues de la philosophie heideggerienne: la précellence de l'Être par rapport à l'étant, de l'ontologie par rapport à la métaphysique, achèvent d'affirmer une tradition où le Même domine l'Autre, où la liberté—fût-elle identique à la raison—précède la justice. Celle-ci ne

consiste-t-elle pas à mettre avant les obligations à l'égard de soi, l'obligation à l'égard de l'Autre—à mettre l'Autre avant le Même?

| III.—L'idée de l'Infini.

En renversant les termes, nous pensons suivre une tradition au moins aussi antique—celle qui ne lit pas le droit dans le pouvoir et qui ne réduit pas *tout autre* au Même. Contre les heideggeriens et les néo-hegeliens pour qui la philosophie commence par l'athéisme, il faut dire que la tradition de l'Autre n'est pas nécessairement religieuse, qu'elle est philosophique. Platon se tient en elle quand il met le Bien au-dessus de l'être, et, dans Phèdre, définit le vrai discours comme un discours avec des dieux. Mais c'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure dont nous voulons retenir d'ailleurs uniquement le *dessin formel*.

Chez Descartes, le moi qui pense entretient avec l'Infini une relation. Cette relation n'est ni celle qui rattache le contenant au contenu—puisque le moi ne peut contenir l'Infini; ni celle qui rattache le contenu au contenant puisque le moi est séparé de l'Infini. Cette relation décrite aussi négativement—est l'idée de l'Infini en nous.

Certes, des choses aussi nous avons des idées; mais l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *idéatum* dépasse son idée. La distance entre idée et idéatum n'équivaut pas, pour l'idée de l'infini, à la distance qui sépare dans les autres représentations, l'acte mental de son objet. L'abîme qui sépare l'acte mental de son objet n'est pas assez profond pour que Descartes ne dise pas que l'âme peut rendre compte par elle-même des idées des choses finies. L'intentionnalité qui anime l'idée de l'infini ne se compare à aucune autre: elle vise ce qu'elle ne peut embrasser et dans ce sens, précisément, l'Infini. Pour prendre le contrepied des formules dont nous avons usé plus haut—l'altérité de l'infini ne s'annule pas, ne s'amortit pas dans la pensée qui le pense. En pensant l'infini—le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*. L'infini ne rentre pas dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi; cette idée n'est pas un concept. L'infini, c'est le radicalement, l'absolument autre. La transcendance de l'infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, constitue la première marque de son infinitude.

L'idée de l'infini n'est donc pas¹ la seule qui apprenne ce qu'on ignore. Elle a été *mise* en nous. Elle n'est pas une réminiscence. Voilà l'expérience au seul sens radical de ce terme: une relation avec l'extérieur, avec l'Autre, sans que cette extériorité puisse s'intégrer au Même. Le penseur qui a l'idée de l'infini est *plus que lui-même*, et ce gonflement, ce surplus, ne vient pas de dedans, comme dans le fameux *projet* des philosophes modernes, où le sujet se dépasse en créant.

Comment une telle structure peut-elle demeurer philosophique? Quel est le rapport qui, tout en demeurant *le plus dans le moins*, ne se transforme pas en relation où, selon les mystiques, le papillon attiré par le feu se consume dans le feu. Comment maintenir les êtres séparés, ne pas sombrer dans la participation, contre laquelle la philosophie du Même aura l'immortel mérite d'avoir protesté?

IV.—*L'idée de l'infini et le visage d'Autrui.*

L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social.

Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité. Elle n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet. L'objet, nous le savons s'intègre à l'identité du Même. Le Moi en fait son thème, et, dès lors, sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime. L'extériorité de l'être infini se manifeste dans la résistance absolue que, de par son apparition—de par son épiphanie—il oppose à tous mes pouvoirs. Son épiphanie n'est pas simplement l'apparition d'une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est: «Tu ne tueras point.»

Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes. Ou me résiste de toute sa force et de toutes les ressources imprévisibles de sa propre liberté. Je me mesure avec lui. Mais il peut aussi—et c'est là qu'il me présente sa face—s'opposer à moi, par-delà toute mesure—par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense, par la droiture, par la franchise absolue de son regard. L'inquiétude solipsiste de la conscience se voyant,

1 See page 107, note 50 below.

dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici: la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête. Non pas que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux plus pouvoir*: la structure de ma liberté, nous le verrons plus loin, se renverse totalement. Ici s'établit une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec l'absolument Autre—avec la résistance de ce qui n'a pas de résistance—avec la résistance éthique. C'est elle qui ouvre la dimension même de l'infini—de ce qui arrête l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi. Nous appelons *visage* l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et, par là-même, aussi extérieurement.

Le visage ne ressemble point à la forme plastique, toujours déjà désertée, trahie par l'être qu'elle révèle, comme le marbre dont, déjà, les dieux qu'il manifeste, s'absentent. Elle diffère de la face animale où l'être ne se rejoint pas encore dans sa stupidité de brute. Dans le visage l'exprimé *assiste* à l'expression, exprime son expression même—reste toujours maître du sens qu'il livre. «Acte pur» à sa manière, il se refuse à l'identification, ne rentre pas dans du déjà connu, porte, comme dit Platon, secours à lui-même, parle. L'épiphanie du visage est tout entière langage.

La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance au meurtre, inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle—nous aurions accès à une réalité très faible ou très forte. Elle mettrait, peut-être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce qu'absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté renonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas seulement arbitraire, mais injuste. Mais, dès lors, Autrui n'est pas simplement une liberté autre; pour me donner le savoir de l'injustice, il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi. Ce qui n'est certainement pas une invention de philosophe, mais la première donnée de la conscience morale que l'on pourrait définir comme conscience du privilège d'Autrui par rapport à moi. La justice bien ordonnée commence par Autrui.

| V.—*L'idée de l'infini comme désir.*

Le rapport éthique ne se greffe pas sur un rapport préalable de connaissance. Il est fondement et non pas superstructure.

Le distinguer de la connaissance, ce n'est pas le réduire à un sentiment subjectif. Seule l'idée de l'infini où l'être déborde l'idée, où l'Autre déborde le Même rompt avec les jeux internes de l'âme et mérite le nom d'expérience, de relation avec l'extérieur. Elle est, dès lors, plus *cognitive* que la connaissance elle-même et toute objectivité doit y participer.

La vision en Dieu (du 2^e Entretien Métaphysique) de Malebranche, exprime à la fois cette référence de toute connaissance à l'idée de l'infini et le fait que l'idée de l'infini n'est pas comme les connaissances qui se réfèrent à elle. On ne peut, en effet, soutenir que cette idée elle-même soit une thématization ou une objectivation sans la réduire à la présence de l'Autre dans le Même, présence sur laquelle précisément elle tranche. Chez Descartes, une certaine ambiguïté reste sur ce point, le cogito reposant sur Dieu, fonde par ailleurs l'existence de Dieu: la priorité de l'Infini se subordonne à l'adhésion libre de la volonté, initialement maîtresse d'elle-même.

Que le mouvement de l'âme qui est plus cognitif que la connaissance, puisse avoir une structure différente de la contemplation—voilà le point sur lequel nous nous séparons de la lettre du cartésianisme. L'infini n'est pas objet d'une contemplation, c'est-à-dire n'est pas à la mesure de la pensée qui le pense. L'idée de l'infini est une pensée qui à tout *instant pense plus qu'elle ne pense*. Une pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir. Le Désir «mesure» l'infinité de l'infini.

Le terme que nous avons choisi pour marquer la propulsion, le gonflement de ce dépassement, s'oppose à l'affectivité de l'amour et à l'indigence du besoin. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, existe l'Autre, absolument autre que l'on désire par-delà ces satisfactions, sans que le corps connaisse aucun geste pour apaiser le Désir, sans qu'il soit possible d'inventer aucune caresse nouvelle. Désir inassouvissable non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'appelle pas de nourriture. Désir sans satisfaction qui, par là-même, prend acte de l'altérité d'Autrui. Il la situe dans la dimension de hauteur et d'idéal qu'il ouvre précisément dans l'être.

Les désirs que l'on peut satisfaire ne ressemblent au Désir que par intermittence: dans les déceptions de la satisfaction ou dans les accroissements du vide qui scandent leur volupté. Ils passent pour l'essence du désir à tort. Le vrai Désir est celui que le Désiré ne comble pas, mais creuse. Il

est bonté. Il ne se réfère pas à une patrie ou à une plénitude perdues, il n'est pas le mal du retour—il n'est pas nostalgie. Il est le manque dans l'être qui *est* complètement et à qui rien ne manque. Le mythe platonicien de l'amour, fils de l'abondance et de la pauvreté, peut-il s'interpréter aussi comme attestant, dans le Désir, l'indigence d'une richesse, l'insuffisance de ce qui se suffit? Platon en rejetant dans le Banquet le mythe de l'androgyné n'a-t-il pas affirmé la nature non-nostalgique du Désir, la plénitude et la joie de l'être qui l'éprouve?

| VI.—*L'idée de l'infini et la conscience morale.*

Comment le visage échappe-t-il au pouvoir discrétionnaire de la volonté qui dispose de l'évidence? Connaître le visage n'est-ce pas en *prendre* conscience et prendre conscience n'est-ce pas adhérer *librement*? L'idée de l'infini, comme *idée*, ne ramène-t-elle pas inévitablement au schéma du Même englobant l'Autre? A moins que l'idée de l'infini ne signifie l'effondrement de la bonne conscience du Même. Tout se passe en effet comme si la présence du visage—l'idée de l'infini en Moi—était la mise en question de ma liberté.

Que le libre-arbitre soit arbitraire et qu'il faille sortir de ce stade élémentaire—voilà une vieille certitude des philosophes. Mais l'arbitraire renvoie, pour tous, à un fondement rationnel, justification de la liberté par elle-même. Le fondement rationnel de la liberté est encore la prééminence du Même.

La nécessité de justifier l'arbitraire ne tient d'ailleurs qu'à l'échec subi par le pouvoir arbitraire. *La spontanéité même de la liberté ne se met pas en question*—telle semble être la tradition dominante de la philosophie occidentale. Seule la limitation de la liberté serait tragique ou ferait scandale. La liberté pose un problème uniquement parce qu'elle ne s'est pas choisie. L'échec de ma spontanéité éveillerait la raison et la théorie. Il y aurait une douleur qui serait mère de la sagesse. L'échec m'amènerait à mettre frein à ma violence et introduirait de l'ordre dans les relations humaines, car tout est permis sauf l'impossible. Surtout les théories politiques modernes depuis Hobbes déduisent l'ordre social de la légitimité, du droit incontestable de la liberté.

Le visage d'Autrui—n'est pas la révélation de l'arbitraire de la volonté, mais de son injustice. La conscience de mon injustice se produit quand je m'incline non pas devant le fait, mais devant Autrui. Autrui m'apparaît dans son visage non pas comme un obstacle, ni comme menace que j'évalue, mais comme ce qui me mesure. Il faut, pour me sentir injuste, que je me mesure à l'infini. Il faut avoir l'idée de l'infini, qui est aussi l'idée du parfait comme le sait Descartes, pour connaître ma propre imperfection. L'infini ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de «force qui va».

Mais cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est pas une considération théorique à son tour où la liberté reprendrait spontanément ses droits. C'est une *honte* qu'a d'elle-même la liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même. Un exégète du deuxième siècle, plus soucieux de ce qu'il devait faire que de ce qu'il avait à espérer ne comprenait pas que la Bible commençât par le récit de la création au lieu de nous placer d'emblée devant les premiers commandements de l'Exode. C'est à grand-peine qu'il convint que le récit de la création était tout de même nécessaire à la vie du juste: si la terre n'avait pas été *donnée* à l'homme, mais simplement *prise* par lui, il ne l'aurait possédée que comme brigand. La possession spontanée et naïve ne peut se justifier par la vertu de sa propre spontanéité.

L'existence n'est pas condamnée à la liberté, mais jugée et investie comme liberté. La liberté ne saurait se présenter toute nue. Cette investiture de la liberté constitue la vie morale elle-même. Elle est de part en part hétéronomie.

La volonté qui dans la rencontre d'Autrui est jugée, n'assume pas le jugement qu'elle accueille. Ce serait encore le retour du Même décidant en dernier ressort de l'Autre, l'hétéronomie absorbée dans l'autonomie. La structure de la volonté libre devenant *bonté* ne ressemble plus à la spontanéité glorieuse et suffisante du Moi et du bonheur et qui serait l'ultime mouvement de l'être. Elle en est comme l'inversion. La vie de la liberté se découvrant injuste, la vie de la liberté dans l'hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question. Et ainsi se creuse la profondeur même de l'intériorité. L'accroissement d'exigence, que j'ai à l'égard de moi-même aggrave le jugement qui se porte sur moi, c'est-à-dire ma responsabilité. Et

l'aggravation de ma responsabilité accroît ces exigences. Dans ce mouvement, ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne retrouve jamais ma solitude, ou, si l'on veut, la conscience morale est essentiellement insatisfaite, ou si l'on veut encore, toujours Désir.

L'insatisfaction de la conscience morale n'est pas seulement la douleur des âmes délicates et scrupuleuses, mais la contraction, le creux, le retrait en soi et la systole même de la conscience tout court; et la conscience éthique elle-même n'est pas invoquée dans tout cet exposé comme une variété «particulièrement recommandable» de la conscience, mais comme la forme concrète que revêt un mouvement plus fondamental que la liberté, l'idée de l'infini. Forme concrète de ce qui précède la liberté et qui, cependant, ne nous ramène ni à la violence, ni à la confusion de ce qui est séparé, ni à la nécessité, ni à la fatalité.

Voilà, enfin, la situation par excellence où l'on n'est pas seul. Mais si cette situation ne livre pas la preuve de l'existence d'Autrui, c'est que la preuve suppose déjà le mouvement et l'adhésion d'une libre volonté, une certitude. De sorte que la situation où la libre volonté s'investit, précède la preuve. Toute certitude, en effet, est l'œuvre d'une liberté solitaire. Accueil du réel dans mes idées *a priori*, adhésion de ma libre volonté—le dernier geste de la connaissance est liberté. Le face à face où cette liberté se met en question comme injuste, où elle se trouve un maître et un juge, s'accomplit avant la certitude, mais aussi avant l'incertitude.

La situation est, au plus fort sens de ce terme, une expérience: contact d'une réalité qui ne se coule en aucune idée *a priori*, qui les déborde toutes—et c'est pour cela précisément que nous avons pu parler d'infini. Aucun mouvement de liberté ne saurait s'approprier le visage ni avoir l'air de le «constituer». Le visage a déjà été là quand on l'anticipait ou le constituait—il y collaborait, il parlait. Le visage est expérience pure, expérience sans concept. La conception par laquelle les données de nos sens s'agrègent au Moi, finit—devant Autrui—par la déception par le désaisissement qui caractérise toutes nos tentatives d'embrasser ce réel. Mais il faut distinguer l'incompréhension purement négative d'Autrui qui dépend de notre mauvaise volonté—et l'incompréhension essentielle de l'Infini qui a une face positive—est conscience morale et Désir.

L'insatisfaction de la conscience morale, la déception devant autrui coïncident avec le Désir. C'est l'un des points essentiels de tout cet exposé. Le Désir de l'infini n'a pas la complaisance sentimentale de l'amour, mais la rigueur de l'exigence morale. Et la rigueur de l'exigence morale—ne s'impose pas brutalement—mais est Désir, par l'attraction et l'infinie hauteur de l'être même, au bénéfice de qui s'exerce la bonté. Dieu ne commande que par les hommes pour qui il faut agir.

La conscience,—la présence de soi à soi, passe pour le thème ultime de la réflexion. La conscience morale, variation sur ce thème, variété de conscience y joindrait le souci de valeurs et de normes. Nous avons à ce sujet posé quelques questions: le soi peut-il se présenter à soi, avec tant de naturelle complaisance? Peut-il sans honte apparaître à ses propres yeux? Le narcissisme est-il possible?² La conscience morale n'est-elle pas la critique et le principe de la présence de soi à soi? Dès lors, si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie. Thèse d'hétéronomie qui rompt avec une tradition très vénérable. En revanche, la situation où l'on n'est pas seul ne se réduit pas à l'heureuse rencontre d'âmes fraternelles qui se saluent et qui conversent. Cette situation est conscience morale—exposition de ma liberté au jugement de l'Autre. Dénivellement qui nous a autorisé d'entrevoir dans le regard de celui à qui justice est due, la dimension de la hauteur et de l'idéal.

2 Nous avons traité les divers thèmes qui s'y rapportent dans trois articles publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*: L'ontologie est-elle fondamentale? (Janvier-Mars 1951), Liberté et Commandement (Juillet-Septembre 1953), Le Moi et la totalité (Octobre-Décembre 1954).