

Le désir

Renaud Barbaras

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

renaudbarbas@orange.fr



THE DESIRE

The present essay represents an attempt at a new philosophical reflexion on the phenomenon of desire. Drawing on the phenomenological background, namely, on Husserl's idea of intentionality and the universal a priori of correlation, but also on Merleau-Ponty, Levinas and others, the author proposes to define the perceiving subject in its relationship to worldly reality precisely as desire and lack, thus highlighting what he calls an ontological dimension of desire.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Fenomenologie — touha — subjektivita

Phenomenology — desire — subjectivity

Pourquoi parler du désir ? Qu'est-ce qui justifie d'en faire un objet de réflexion et de lui octroyer une place dans le cadre d'une démarche phénoménologique ? Pourquoi lui plutôt que tel autre aspect de l'affectivité ou telle autre autre dimension de l'existence ? Précisément parce que, comme je vais le montrer, le désir n'est pas un aspect parmi d'autres de l'affectivité mais l'affect fondamental et que, d'autre part et pour cette raison, il n'est pas une dimension de l'existence parmi d'autres mais sa dimension fondamentale et constitutive ; ou, plus exactement, non pas tant une dimension de l'existence que l'existence même en son mode d'être fondamental. Le désir ne relève donc en aucun cas de la biologie, de la psychologie ou de l'anthropologie, présupposé nécessairement impliqué par une description qui le prendrait comme une expérience allant de soi et qu'il suffirait de décrire. Dès lors qu'il désigne le sens d'être même du sujet, le désir a une signification à la fois existentielle, transcendantale et ontologique et c'est cette triple signification qui impose qu'on lui accorde un tel privilège. Mais encore faut-il justifier une proposition aussi radicale et comprendre pourquoi ces trois dimensions s'articulent nécessairement dans le désir, ou plutôt en quoi le désir est le lieu même et, pour ainsi dire, la possibilité de cette articulation. La réponse est à rechercher dans ce qui spécifie comme phénoménologique la démarche qui me conduit au désir. Conformément à ce que Husserl affirme dans la *Krisis*, la tâche de la phénoménologie consiste dans l'élaboration de l'a priori universel de la corrélation entre l'étant transcendant et ses modes subjectifs de donnée, autrement dit entre ce qui apparaît et le sujet (que nous nommons ainsi par convention sans préjuger de son sens d'être) auquel l'apparaissant apparaît. Je veux donc montrer que,



pourvu que l'on prenne cet a priori au sérieux et, en particulier, que l'on respecte les coordonnées du pôle transcendant, force est de conclure que le sujet de (et dans) la corrélation, sujet pour lequel il y a quelque chose et, plus précisément, un monde, ne peut être caractérisé que comme désir. Ainsi, je recours au désir pour rendre compte du statut du sujet de la corrélation mais il va de soi que, ressaisie dans ce cadre singulier, la signification du désir s'en trouve transformée en profondeur.

L'a priori universel de la corrélation stipule une relativité constitutive de l'étant transcendant à ses modes de donnée subjectifs, c'est-à-dire à ses apparitions à un sujet, que Husserl caractérise quant à lui comme conscience. Cela signifie que, loin de pouvoir de quelque façon reposer en elle-même, de telle sorte que ses apparitions n'en seraient alors que des apparences, la réalité transcendante est une réalité apparaissante : si elle n'était pas de part en part *pour* un sujet, elle ne serait pas du tout. Cette relativité a pour contrepartie une relativité symétrique du sujet vis-à-vis de ce qu'il fait apparaître, c'est-à-dire de ce qu'il vise, si bien qu'un sujet qui ne serait pas conscience de quelque chose, tout entier ouvert sur un autre que lui, ne serait pas du tout. Autant dire que l'être du sujet réside dans l'intentionnalité et c'est précisément l'essence de cette intentionnalité que je me propose de caractériser à travers le concept de désir. Telle est au fond la thèse que je soutiens : il n'y a d'intentionnalité que comme désir. Revenons donc au pôle transcendant de la corrélation, correspondant à ce que Husserl nomme réalité. En affirmant que l'être de cette réalité est corrélatif du sujet, c'est-à-dire consiste à apparaître, on fait valoir deux exigences. D'un côté, l'apparaissant (la réalité qui apparaît) n'est pas autre que ses apparitions puisque tout son être consiste précisément à apparaître : rien en lui n'est étranger à ses apparitions, il ne saurait reposer en lui-même. Mais, d'un autre côté, il ne se confond pourtant pas avec ses apparitions puisqu'il apparaît précisément *en* elles. Si l'apparaissant *était* ses apparitions, tout entier manifeste, on ne pourrait même plus parler d'apparaître faute d'un écart entre ce qui apparaît et cela *en quoi* ou *comme quoi* il apparaît. Autrement dit, l'apparaître suppose une différence entre ce qui apparaît et ses apparitions ; même si l'apparaissant est tout entier voué à apparaître, il n'en reste pas moins que, parce qu'il vient précisément au paraître, il ne s'épuise dans aucune apparition et les excède donc toutes. L'apparaissant doit se retirer de ses apparitions afin d'apparaître en elles, afin qu'elles soient les siennes. Ainsi, l'essence même de l'apparaître conduit à souligner le statut singulier de la réalité apparaissante, qui n'est pas ses apparitions sans être autre qu'elles, qui en diffère donc par une différence qui ne diffère pas elle-même d'une identité. Tout se passe comme si le champ des apparitions s'excédait lui-même, était pour ainsi dire plus vaste que lui-même, bref se creusait d'une profondeur inassignable. Cette profondeur n'est autre que la transcendance même de la réalité apparaissante, ce en quoi elle se distingue des apparitions et donc de la conscience, mais il s'agit d'une transcendance pure, qui ne renvoie à aucun transcendant positif. Cette transcendance se confond avec une forme d'absence, de réserve ou d'excès au sein de la présence, qui permettent de dire que cette présence relève bien de l'apparaître, qu'en elle quelque chose vient au paraître.

Il est important de comprendre ici que c'est à la condition de ne posséder aucune positivité, de ne pas être autre que ses apparitions, que l'apparaissant les excède toujours, bref est préservé en sa transcendance. Dès lors que l'altérité est toujours l'envers d'une identité possible, il n'y a de différence véritable qu'excluant toute forme

d'altérité ; il n'y a de différence que comme « différence des identiques », pour reprendre la formule de Merleau-Ponty, ou encore in-division au sens d'un degré zéro de la division. Il y a donc comme une « antilogique » de l'apparaître, qui veut que l'apparaissant se retire toujours de cela en quoi il apparaît afin précisément d'apparaître en lui, s'absente sans cesse pour se présenter, de telle sorte que, pour ce qui est de l'apparaissant, il n'y a plus d'alternative entre l'absence et la présence, la manifestation et le retrait, ou plutôt que ce vocabulaire s'avère définitivement inadéquat. Antilogique donc puisque l'apparaissant diffère de lui-même dans ses apparitions tout en demeurant lui-même en cette différence, si bien qu'il n'est pas identique à lui-même : à la fois plus et moins que lui-même. Or, cette transcendance, qui ne possède pas la positivité des étants apparaissants (des apparitions) parce qu'elle est cela qui apparaît ultimement en chacun d'eux, n'est autre que celle du monde. Celui-ci n'est pas un grand étant, ni la totalité, même ouverte, des étants, mais cela à quoi ils appartiennent en tant qu'étants, c'est-à-dire en tant qu'ils sont, cela dont procède ou se nourrit leur étantité. Autrement dit, le monde n'est aucun d'eux sans être autre qu'eux car il leur appartient à tous, car il est l'élément même dont ils sont faits. C'est précisément parce que tous les étants sont du monde que ce monde n'est pas autre qu'eux : l'inépuisable qui le caractérise comme monde exclut toute forme d'altérité, il ne les contient qu'à la condition de ne pas en différer et les étants ne sont finalement dans le monde que dans la mesure où celui-ci est en eux. Nous nommerons désormais monde cela qui apparaît en toute apparition sans jamais apparaître lui-même, cela qui s'absente de tout ce qui le présente.

La question est alors de savoir pour *qui* il y a un tel monde, c'est-à-dire quel est le sens d'être du sujet de la corrélation. Il va de soi en effet que, en vertu du statut même de la corrélation, le sujet est sinon la condition en tout le cas le destinataire de l'apparaître et doit donc exister sur un mode tel qu'il soit capable d'accueillir la transcendance pure de l'apparaissant : à travers ses apparitions, c'est bien au monde que s'ouvre la sujet, c'est vers sa profondeur qu'il se porte. La question est, en d'autres termes, celle du statut d'une intentionnalité visant cela qui déborde toute apparition, se rapportant à ce qui se dérobe toujours de ce en quoi il se donne. Deux solutions sont exclues. D'une part, en raison même du statut du pôle transcendant de la corrélation, il est désormais impossible de caractériser le sujet par la donation intuitive, comme Husserl le voulait pourtant. Celle-ci implique en effet une plénitude, un remplissement du regard qui exigent une forme de positivité de l'apparaissant incompatible avec le statut du pôle transcendant, avec la dimension d'absence ou de défaut qui le caractérise. Cela qui ne se donne qu'en s'absentant de ce qui le présente ne saurait faire l'objet d'une présentation spécifique, ne saurait être donné en personne. Autant dire que si ce sujet est bien un sujet transcendantal, au sens où il demeure la condition de l'apparaître du monde, cette condition ne relève pas d'un voir, elle n'est pas de l'ordre du connaître. D'ailleurs, un simple examen des conditions de la corrélation nous aurait déjà conduit au même résultat. En effet, situer la phénoménalisation qu'accomplit le sujet du côté du connaître, c'est inévitablement, dans une ligne qui est encore cartésienne, poser un sujet de ce connaître, sujet dont la connaissance n'est précisément qu'un attribut. C'est, par voie de conséquence, excepter l'être du sujet de cette connaissance et, par là-même, poser une dimension du sujet, à savoir précisément celle de son être, qui n'est plus corrélatrice du pôle transcendant, bref qui





échappe à la corrélation. En faisant reposer sur un voir l'apparaître du transcendant, on maintient secrètement l'idée d'un sujet substantiel reposant en lui-même et, par là-même, on ne quitte pas le sol de naïveté que l'on prétendait pourtant surmonter par la réduction (qui n'est que l'autre nom de l'a priori de la corrélation ressaisi sur son versant transcendant).

Autant dire que le sujet ne peut véritablement être relatif au pôle transcendant que si cette relativité fait son être, c'est-à-dire qualifie son mode d'être même. Le sujet ne peut vraiment se rapporter au transcendant que si ce rapport est un rapport d'être et non plus de connaissance : c'est pourquoi l'intentionnalité ne désigne pas une propriété du sujet mais son être même. Telle est en tout cas la raison pour laquelle la perspective transcendantale dans laquelle nous engage l'a priori corrélationnel débouche nécessairement sur une perspective existentielle. Quoi qu'il en soit, cette analyse confirme ce que le statut singulier du pôle transcendant nous a permis de découvrir : le sujet ne peut se rapporter au monde sur le mode intuitif puisque la transcendance du monde est ce qui, par principe, se dérobe à l'intuition. Il n'y a pas de présentation possible de ce qui déborde les apparitions. A cette profondeur irréductible, qui est la profondeur même de l'apparaître, ne peut répondre, du côté du sujet, qu'un certain mode d'être : elle ne relève pas d'un voir mais d'un *faire* qui ne peut lui-même être compris que comme un mouvement. En effet, en tant qu'elle exclut tout terme, toute positivité et est en cela sans fond, la profondeur du monde ne peut se donner qu'à celui qui y pénètre, sa transcendance ne peut être corrélatrice que d'une avancée. Il n'y a de réalité reculant derrière ses apparitions que pour un sujet qui s'en approche. Bref, les apparitions ne sont arrachées à la pure présence par le monde que parce que le sujet est arraché à lui-même, ou plutôt est cet arrachement même. C'est bien du côté du faire et non du voir qu'il faut chercher l'acte par lequel le sujet se rapporte au monde.

Cependant, le risque est ici, par une forme de fidélité secrète à l'intuitionnisme, de renoncer à la phénoménalisation en abandonnant la connaissance et de réduire le sujet à un pur agir en lequel plus rien ne pourrait apparaître. Or, il ne faut pas oublier l'autre moitié de la vérité et rappeler que si le monde s'absente de ce qui le présente, cette absence est son mode propre de donation et suppose donc elle-même une forme d'apparaître. Autrement dit, que le monde ne se donne pas à l'intuition ne signifie pas qu'il n'apparaît pas du tout et n'est plus alors que le terme inaccessible d'une avancée en son sein. Que le monde s'absente de ses apparitions ne veut pas dire que le sujet n'a aucun rapport à cette absence : si tel était le cas, le monde ne se donnerait d'aucune façon et, en même temps que lui, ce seraient les apparitions mêmes qui seraient anéanties pour autant qu'elles sont de part en part apparitions d'un monde. En contestant la donation intuitive, on n'aboutit donc pas à une absence de phénoménalité mais plutôt à une phénoménalité de l'absence. En d'autres termes, s'il est vrai que l'être du sujet ne relève plus du voir (et donc de l'avoir) mais bien du mouvement, il n'en reste pas moins que ce mouvement ne peut consister en une simple avancée au sein du monde, avancée qui ne dévoilerait rien ; le mouvement qui caractérise le sens d'être du sujet est irréductible à un simple déplacement et, comme nous allons le voir bientôt, ce sont plutôt les déplacements qui sont toujours des modalités de ce mouvement fondamental. Le mode de phénoménalisation du monde et donc le mode d'être du sujet que nous recherchons doivent certes être situés en-deçà de la pure intuition

mais aussi au-delà du simple mouvement : plus bas que le voir, il est plus haut que le se-mouvoir. La question est donc désormais la suivante : selon quel mode le sujet peut-il se rapporter au monde en tant que celui-ci ne se donne qu'en se déroband à la présence ? Quel est le mode d'être d'un sujet ayant pour corrélat une transcendance pure qui, comme telle, ne se donne que comme excès au sein des apparitions finies ? Il n'y a qu'une seule réponse possible. Dire en effet que le monde s'absente des apparitions qui le présentent, c'est dire qu'il fait défaut en ces apparitions, ou plutôt qu'il se présente en elles sur le mode du défaut. En d'autres termes, le monde ne se donne jamais en lui-même mais en autre chose, à savoir les apparitions, comme cela qui fait toujours défaut ou encore comme ce dont elles manquent. Or, à une telle modalité d'apparaître ne saurait correspondre, du côté du sujet, que l'*insatisfaction*, mode spécifique par lequel il est susceptible de faire l'épreuve du défaut. Le monde ne peut être présent dans les apparitions au titre de ce dont elles manquent que pour un sujet qui les vit comme insatisfaisantes. L'insatisfaction est bien le mode propre de donation de cette absence singulière qu'est la transcendance du monde.

Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette insatisfaction. Il ne s'agit en aucun cas de l'épreuve d'un écart entre une visée dont l'objet serait déterminé et son mode de remplissement, insuffisant ou partiel. Ce serait là subordonner l'insatisfaction à un horizon de satisfaction possible et s'inscrire ainsi dans une perspective intuitionniste qui est exactement celle de Husserl. Il faut comprendre au contraire que l'insatisfaction est première : loin qu'elle suppose une visée préalable du monde dont elle éprouverait l'absence au sein des apparitions, il n'y a au contraire d'accès au monde que dans et par cette insatisfaction. C'est dans l'épreuve du défaut que se donne ce qui fait défaut et, en vérité, ce qui fait défaut n'a pas d'autre contenu que ce défaut même, sa réalité n'a pas d'autre teneur que cette négativité. Bref, ce n'est pas en raison d'un rapport préalable au monde que les apparitions finies se donnent comme insatisfaisantes ; il n'y a au contraire d'accès possible au monde que comme épreuve du caractère insatisfaisant de ces apparitions. Conformément à son essence, le monde ne se donne jamais en lui-même mais en autre chose, à savoir les apparitions, sous la forme d'un excès, d'une réserve ou d'une profondeur internes que le sujet ne peut atteindre autrement qu'à travers leur dimension d'insuffisance ou de défaut. Le monde est cela qui manque aux apparitions pour autant qu'elles ne me satisfont pas et la teneur propre du monde n'est autre que celle de ce manque même. Encore le concept de manque est-il ici inadéquat car il suppose la positivité de cela qui manque, alors qu'en cette expérience que je décris on ne sait rien de ce qui manque. Il n'est donc pas opportun de parler de manque dès lors que rien de positif ne manque, que ce qui fait défaut, à savoir le monde, excède toute positivité. Il ressort de cette première analyse que l'insatisfaction est un mode de donation originaire, absolument adéquat à ce qui est en jeu, à savoir une transcendance pure, un excès sans contenu : c'est dans l'épreuve de la limite qu'est pressenti ce qui la déborde, dans celle du fini que se dévoile l'infini dont il est la négation. De cette insatisfaction, la satisfaction, à savoir la donation pleine du monde, ne peut être que la négation : le monde n'est autre que cela qui la ferait cesser et dont je n'ai bien sûr pas idée.

On ne doit néanmoins pas en rester là car, à s'en tenir à l'épreuve d'un défaut dans un sentiment d'insatisfaction, on court le risque de reconduire l'intuitionnisme sous une forme pour ainsi dire négative. L'épreuve dont il s'agit ne saurait en effet prendre





la forme d'une sorte de découverte du défaut, de réception de l'absence, comme si l'insatisfaction était encore un voir sans visible ou un connaître sans objet. Il faut donc franchir un pas supplémentaire et se demander en quoi consiste exactement cette épreuve du défaut, c'est-à-dire l'expérience de l'insatisfaction. En vérité, l'expérience de l'insatisfaction ne se distingue pas du mouvement qui vise à la surmonter, l'épreuve du défaut ne se distingue pas de la recherche de ce qui peut le combler. Autrement dit, il serait encore abstrait de distinguer la découverte du caractère défectueux de l'apparition, d'une part, et le mouvement consistant à la dépasser vers d'autres apparitions, d'autre part. Ce serait là entériner, sur un mode finalement intuitionniste, la distinction entre la perception et le mouvement, distinction dont l'expérience que nous décrivons est la contestation même. En effet, c'est seulement dans le mouvement de dépassement de telle apparition finie au profit d'autres apparitions que le sujet découvre le caractère insatisfaisant de cette apparition : l'épreuve ne se distingue pas ici d'un mouvement. Mais ce mouvement n'est pas un simple déplacement ; c'est pour ainsi dire un mouvement éclairé pour autant que, même s'il ne sait pas à proprement parler ce qu'il cherche ni où il va, il sait au moins ce qui ne peut le satisfaire et donc où il ne peut s'arrêter. Si la transcendance du monde n'est atteinte que sous la forme de l'épreuve d'un défaut au sein des apparitions, cette épreuve n'a elle-même d'autre réalité que celle du mouvement visant à le surmonter. Il n'y a d'épreuve véritable du défaut, qui n'en fige pas et n'en trahisse pas par là-même la négativité, que comme mouvement visant à le surmonter : il n'y a d'expérience du vide que sous la forme du geste qui vise à le combler. C'est en ce sens qu'il est légitime d'affirmer qu'il n'y a d'expérience du monde que comme avancée vers lui. Mais c'est à condition de comprendre que cette avancée est l'envers de l'épreuve d'un manque, qu'elle est en vérité le seul mode possible de phénoménalisation de l'absence et, en cela, ne saurait être un pur déplacement. En vérité, c'est ici la distinction même entre une expérience, celle du défaut, et un mouvement, celui qui veut le combler, qui s'avère abstraite. La priori de la corrélation et le mode de donation du monde qu'il implique nous mettent sur la voie d'une dimension plus profonde que le partage de la perception et du mouvement, dimension dont l'une et l'autre sont des modalités dérivées, dimension en et par laquelle la transcendance du monde peut se phénoménaliser. C'est cette modalité de donation singulière et originaire que nous nommons *désir*.

Ce terme renvoie d'abord à l'insatisfaction en et par laquelle seulement l'absence du monde peut paraître. Cependant, on pourrait rétorquer que l'insatisfaction n'est pas encore le désir, que toute insatisfaction n'est pas désir et c'est pourquoi il nous faut ajouter un point. Nous avons vu qu'il n'y a d'expérience du monde que sous la forme de l'épreuve d'un défaut au sein des apparitions finies, épreuve qui prend elle-même la forme d'un mouvement vers d'autres apparitions. Cependant, ce mouvement vers d'autres apparitions est voué à être déçu pour autant que le monde s'absente toujours de ce qui le présente : il ne sera donc pas plus présent ou plus proche dans la nouvelle apparition à laquelle m'a conduit l'abandon de celle qui me décevait. L'aspiration à quoi se réduit finalement l'expérience de la transcendance est, par principe, vouée à être déçue. Dès lors, la nouvelle apparition à laquelle me pousse l'insatisfaction, loin d'apaiser l'aspiration, l'exacerbe au contraire puisqu'en celle-ci le monde demeure absent, puisqu'elle est aussi insuffisante que la précédente. C'est précisément ce mouvement incessant d'une aspiration qui est intensifiée par ce qui est censé

l'apaiser, qui est toujours déçue par ce qu'elle atteint, qui justifie que nous parlions de désir. Le propre du désir est en effet que le désiré l'exacerbe au lieu de l'apaiser, que ce qui le satisfait ne le comble jamais, qu'il se nourrit par conséquent de lui-même puisqu'il renaît toujours de ce qui doit l'annuler. Dans le désir, tout se passe comme si l'objet qu'il convoite dessinait pour ainsi dire en creux un autre objet — l'objet véridique du désir, le seul qui le comblerait — dont ce premier objet n'est qu'une forme partielle ou dégradée. Le désir est en quelque sorte l'identité d'une croyance et d'une déception : croyance qu'enfin cela va être ça et déception car ce n'est finalement pas ça. Le désir est insatisfaction au cœur de la satisfaction, rapport à l'objet comme découverte de son insuffisance. C'est pourquoi il est indistinctement épreuve et mouvement : épreuve d'un défaut et mouvement de dépassement vers cela qui fait défaut. Le désir est rapport à l'infini dans le fini, à la fois et indistinctement épreuve de la finitude et mouvement vers l'infini ; en cela, il nomme exactement le sens d'être d'un sujet qui a pour corrélat un monde qui le transcende toujours. Si le monde est bien cela qui excède toutes les apparitions finies sans exister ailleurs qu'en elles, il n'y a de monde que pour un sujet qui est désir : au recul du monde derrière ses apparitions correspond l'insatiable avancée du désir, à son infinité non positive répond le caractère inextinguible du désir.

Cette première conclusion appelle trois remarques. Tout d'abord, on comprend mieux maintenant pourquoi le désir est une détermination à la fois transcendante et existentielle. Transcendante d'abord puisqu'il est la condition même de l'apparaître de la transcendance, transcendance qui n'est autre que celle du monde. Mais, comme on l'a déjà aperçu, ce désir nomme un mode d'être originaire, plus profond que le partage de la perception et du mouvement et dont perception et mouvement sont dérivés. Avec le désir, c'est bien un mode d'existence et, en vérité, le mode même de l'existence du sujet qui se fait jour. Il ne faut donc pas dire que le sujet a du désir ou des désirs : ce serait inévitablement restaurer la figure du sujet substantiel, indifférent à ses modes, et faire du désir une propriété de ce sujet ou un mode de l'affectivité relevant d'une description psychologique et empirique. C'est alors sa puissance d'ouverture, son pouvoir révélant, c'est-à-dire finalement sa fonction transcendante qui se trouveraient compromis. Il n'y a en vérité de désir tel que nous l'avons caractérisé, à savoir comme donation du monde, ouverture à son absence singulière, qu'en tant qu'être du sujet, dimension constitutive de son existence. Cette dimension, qui n'est ni une perception ni une avancée mais leur racine commune, est singulière et irréductible : elle renvoie à un mode d'être absolument originaire. Ainsi, contrairement à ce que l'on pense le plus souvent, le désir n'est pas de l'ordre de l'avoir mais bien de l'être. En lui se conjoignent les dimensions existentielle et transcendante : c'est parce qu'il est de part en part désir, à savoir à la fois insatisfaction et avancée que le sujet peut faire paraître la profondeur du monde.

En second lieu, il suit de cette analyse que le désir est à égale distance de la *responsabilité*, au sens où Lévinas l'entend, et du *besoin*. Le désir implique un horizon de satisfaction et il est, en ce sens, désir de quelque chose, vise ce qui est susceptible de l'apaiser. C'est ce qui le distingue de ce que Lévinas nomme désir métaphysique et qui est en vérité tout sauf un désir. En effet, il s'agit pour lui d'un « désir sans satisfaction », désir qui « entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'autre », bref qui ne fait l'épreuve de son objet que sur le mode de la séparation : d'un tel désir, tout





horizon de satisfaction, de dépassement de la séparation est absent. Ce désir n'est pas un désir car il ne peut rien désirer. Toutefois, d'autre part, que le désir implique un horizon de satisfaction et vise donc quelque chose ne signifie pas que ce quelque chose soit une chose et que la satisfaction soit possible, en tout cas une satisfaction qui éteindrait ce désir. En effet, si le désir visait une chose, il s'éteindrait avec la possession de son objet et se détruirait comme désir. Telle est exactement la définition du besoin : il est manque d'un objet déterminé dont dépend la restauration de l'intégrité vitale et c'est pourquoi il cesse avec l'obtention de cet objet. Or, comme on l'a vu, si le désir vise bien quelque chose, en quoi il peut se déployer en un mouvement effectif (ce qui demeure incompréhensible dans la perspective de Lévinas : vers quoi avancer ?), ce quelque chose ne possède pas la positivité d'un étant mais bien plutôt cette négativité singulière qui caractérise la profondeur du monde. Bien que le désir vise toujours quelque chose, cela qu'il vise ne cesse de faire défaut, ce qui ne signifie pas qu'il soit à jamais absent ou perdu (ce qui nous ramènerait à la position de Lévinas) mais qu'il ne se donne que sous des formes déficientes de lui-même, qui exacerbent et relancent le désir au lieu de l'éteindre. Ainsi, le désir est entre la responsabilité (désir métaphysique) et le besoin : contrairement au premier, il se rapporte à quelque chose à quoi il a accès, au moins en droit, loin d'en être irrémédiablement séparé ; contrairement au second, ce quelque chose s'absente de ce en quoi il se présente et se retire donc à mesure qu'il se donne.

En troisième lieu, il suit de tout cela que le désir n'est pas un affect parmi d'autres mais la forme même de l'affectivité comprise en son sens originaire, à savoir comme capacité d'être affecté, bref comme réceptivité. En effet, le désir n'est désir de rien au sens où rien de déterminé ne le comble. Mais dire qu'il n'est désir de rien, c'est dire en même temps qu'il peut tout accueillir : n'étant lié à aucun étant déterminé, il est ouvert à tout ce qui peut surgir ou, plus précisément, il ouvre l'espace ou le champ même, celui du monde, au sein duquel quelque chose peut advenir. En ce sens, son activité d'ouverture du monde est pure passivité vis-à-vis de ce qui apparaît en lui : il est l'activité de la passivité et, par voie de conséquence, la véritable forme de la réceptivité.

Cependant, il nous reste à franchir un dernier pas, qui est motivé par une question que l'on ne peut manquer de se poser. Nous avons établi que le sujet ne cesse de tendre vers le monde dans la mesure où il demeure insatisfait par les apparitions de ce monde. Mais il est légitime de se demander *pourquoi* le sujet tend vers le monde, de s'interroger sur ce que nous pourrions nommer le moteur du désir. Rien en effet ne permet de comprendre qu'un sujet, comme tel étranger au monde, puisse exister sur le mode d'une aspiration à ce monde, aspiration qui est la condition de l'apparition de ce monde. C'est ici qu'il faut interroger l'être du sujet en mettant en question sa prétendue insularité, sa séparation avec le monde. En effet, il est temps de remarquer que le désir engage un rapport d'être au désiré et qu'il est toujours en ce sens désir de soi, visée de réconciliation avec soi par la médiation de l'autre. Le sujet ne peut désirer le monde que parce que c'est en lui que repose son être véritable, parce qu'il y va du monde en son être. En d'autres termes, en visant le monde, c'est lui-même que le sujet cherche à conquérir et s'il désire le monde c'est parce que la séparation avec le monde est en vérité séparation du sujet avec lui-même, la profondeur du monde l'envers de sa propre incomplétude ontologique. Telle est la seule raison pour laquelle le sujet désire le monde : il aspire

au monde car celui-ci est une figure de lui-même, car son altérité est l'envers d'une parenté ontologique. Le sujet est toujours déjà initié au monde car cet autre est encore lui et c'est pourquoi il peut y aspirer : le mouvement d'extériorisation est tout autant un mouvement d'intériorisation, la dépossession par le monde est inséparable d'une réconciliation avec soi. Autant dire que le rapport de phénoménalisation n'est pensable que sous-tendu par un rapport d'être, que la corrélation entre le sujet et le monde n'est véritablement compréhensible que sur la base d'un être commun, d'une parenté ontologique. De cet être on peut dire qu'il est sujet et, en ce sens, le monde n'est autre que le sujet séparé de lui-même, mais c'est à la condition d'ajouter que cette séparation est aussi insurmontable qu'elle est radicale et inéluctable. Parce qu'il y va du monde dans l'être du sujet, celui-ci peut tendre vers lui, mais parce qu'il en est irrémédiablement séparé, cette aspiration est sans satisfaction possible, bref relève du désir. Plus profond que la tension du sujet et du monde, et comme sa condition même, il y a leur communauté et c'est cette communauté qui permet que la relation entre les deux pôles soit une relation de phénoménalisation. Le désir en lequel le monde se phénoménalise conformément à sa transcendance est exactement la trace de la communauté dans la différence, la marque d'une proximité ontologique dans la distance.

Ainsi, par-delà les dimensions transcendantale et existentielle déjà évoquées, nous sommes conduits à mettre au jour une dimension *ontologique* qui est constitutive du désir. Celui-ci est toujours au fond désir d'être et ce qu'il vise n'est que cela en quoi réside son être, le lieu d'un accomplissement possible. Si le sujet vise le monde et le fait ainsi paraître c'est parce qu'il y va du monde en son être, parce que seule l'assomption du monde lui permettrait de se réconcilier et, partant, de s'accomplir. Cependant, en affirmant que cette visée est de l'ordre du désir on prend certes acte du fait que le sujet est séparé de lui-même par le monde, ou plutôt sous la forme du monde, mais on reconnaît surtout que cette séparation est inéluctable. Autant dire que si le sujet est séparé de son être, cette séparation fait elle-même partie de son être pour autant qu'elle exclut toute réconciliation. L'être du sujet consiste à être séparé de son être, à posséder son être hors de lui-même ; loin d'être caractérisé par l'autonomie, comme le veut la tradition, le mode d'être propre au sujet est celui de l'*hétéronomie* ontologique. C'est exactement cette hétéronomie qui permet de rendre compte du désir, ou plutôt de la raison du désir : c'est parce qu'en lui réside son être propre que le sujet vise le monde, mais c'est parce que l'être du sujet consiste à être séparé de lui-même que cette visée, pourtant nécessaire, est sans satisfaction possible, que la séparation exclut la réconciliation. Nous aboutissons donc à une situation ontologique singulière puisque l'être du sujet figure pour ainsi dire deux fois : comme cela dont il est séparé, à savoir le monde, et comme séparation. Il s'ensuit que, devenant lui-même en coïncidant avec le monde, le sujet cesserait par là-même d'être lui-même en tant qu'être séparé. L'être du sujet du désir consiste dans la séparation d'avec soi. On débouche donc ici sur une forme d'antilogique du sujet qui est le répondant exact de celle que nous avons relevée au plan du monde. En effet, tout ceci revient à dire que le sujet est et n'est pas lui-même ou plutôt qu'il est lui-même en ne l'étant pas, lui-même en étant séparé de lui-même. Cette situation est rigoureusement corrélatrice de celle du monde, qui à la fois est et n'est pas ses apparitions, ne les est pas afin de les être. À un monde qui fait défaut en chacune de ses apparitions répond un sujet qui est en défaut sur lui-même ou plutôt qui est son propre défaut et qui, dans cette mesure, se cherche



dans le monde. En ce sens, le monde n'est que le défaut du sujet, plus précisément l'être en défaut du sujet et c'est ce défaut qui préserve la transcendance du monde vis-à-vis de ses apparitions, c'est-à-dire de son être subjectif.

Ainsi, nous avons caractérisé l'être même du sujet, pour autant qu'il fait paraître un monde, comme désir mais il faut maintenant ajouter que l'être de ce désir consiste à être séparé (de lui-même sous la forme du monde). La condition du désir est la séparation, séparation de soi dont naît l'autre, et cette condition est la condition même de l'apparition du monde. Parce que le sujet existe sur le mode de la séparation, la transcendance du monde est préservée, mais, parce que c'est de lui-même que le sujet est séparé, cette transcendance peut se phénoménaliser. En allant vers le monde, le sujet va vers lui-même, mais parce qu'il ne peut se rejoindre lui-même, le monde demeure transcendant en ses apparitions. Il suit enfin de là que le désir échappe aux catégories auxquelles on tend le plus souvent à le ramener, et notamment à la distinction du manque et de l'affirmation. Le désir n'est pas manque, faute d'un sujet constitué susceptible d'être affecté par ce manque ; en tant que séparé, il ne manque de rien, sinon de lui-même. On peut certes dire qu'il est manque d'être, mais ce manque n'en est pas un puisqu'il fait son être. Il est donc beaucoup plus que cela dans la mesure où le défaut dont il s'agit n'est pas une lacune circonscrite mais bien un défaut d'être. Cependant, il est aussi et par là-même beaucoup moins que cela puisqu'en affirmant que le sujet existe sur le mode de l'exil, que son être consiste à être séparé de lui-même, on reconnaît qu'il ne comporte aucune négativité, qu'il n'est que son propre mouvement d'accomplissement ou de réalisation. Ainsi parce que le désir n'est pas manque mais défaut d'être, il est en même temps pure réalisation de soi, absolue affirmation.