Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : existence et séparation
Autor: Cornu, Michel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381044

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

EXISTENCE ET SÉPARATION

Nous aimerions présenter une idée générale : que la séparation est une réalité irréductible et qu'elle peut servir de base à une philosophie existentielle. Nous avons choisi une perspective aussi large que possible, une direction de recherche en train de se faire, renonçant à développer un point particulier.

Avant d'aborder le problème même de la séparation, il nous faut justifier notre double point de départ : pourquoi se placer à un point de vue existentiel ? Pourquoi partir de la séparation ?

L'homme est d'abord un existant. « A la source de la philosophie est l'existence humaine dans sa plénitude », écrit Berdiaeff [1]. C'est en gardant constamment présente la préoccupation de l'existence que l'on approchera de la vérité de l'homme. Dans *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Francis Jeanson écrit : « Si l'on a vraiment compris que l'homme est cet « être » qui demeure perpétuellement en question pour lui-même, on devra renoncer à rendre compte de l'humain une fois pour toutes, et la philosophie apparaîtra à son tour comme une perpétuelle *contestation* de la pensée par elle-même ».[2] La philosophie ne pourra donc jamais se considérer comme achevée et elle sera constamment provoquée par ce qui n'est pas d'elle, mais ce sans quoi elle s'oublie comme philosophie. Car à vouloir sauvegarder la cohérence close d'un discours fermé sur lui-même en un système, la philosophie risque fort d'oublier le philosophe.

Voudrions-nous dire par là que la philosophie doit abandonner ce qui la fait depuis qu'elle existe, *la raison*, pour tomber dans un irrationalisme ? Nous n'avons pas la prétention, dans cette rapide introduction, de traiter cette question. Il nous faut par contre affirmer que seule la raison permet de dire que le point de départ est l'existence.

[1] N. Berdiaeff : *Cinq méditations sur l'existence*. Paris, Aubier, 1936, p. 23.
[2] F. Jeanson : *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris, Le Seuil, 1965, p. 281.

C'est encore la raison qui permet de découvrir qu'elle n'englobe pas toute l'existence, qu'il y a un au-delà d'elle-même. C'est pourquoi la position qui défendrait comme des domaines parfaitement hétérogènes l'un à l'autre la raison et l'existence et qui en tirerait une distinction définitive entre rationalisme et irrationalisme paraît erronée : car il faut, pour admettre l'irrationalisme, faire usage de sa raison ; et parler de rationalisme, c'est déjà implicitement reconnaître qu'il y a un autre domaine. Jaspers montre dans *Vernunft und Existenz* [1] que la raison, sans l'existence, se perd dans le général intellectuel, sans avoir de racine qui la lie à son historicité, et cesse par là-même d'être raison ; que l'existence qui, sans raison, se laisse porter par les seules pulsions, tombe dans la violence aveugle, dans la pure particularité. Sans historicité, sans transcendance, elle cesse d'être l'existence. La raison isolée ou l'existence isolée ne sont plus ce qu'elles prétendent être.

Prendre son point de départ dans l'existence ne nous conduit donc pas inéluctablement à l'irrationalisme ; ce point de départ ne nous condamne pas davantage à l'introspection et au subjectivisme. Car l'individuel peut contenir l'universel. Ainsi l'expérience de la solitude ne peut être, par définition même, qu'individuelle. Mais en même temps, si je fais une fois l'expérience de la solitude, cette expérience a valeur universelle. Je peux donc la communiquer. Dans *Saint Genet comédien et martyr*, Sartre écrit : « Si je dis que je suis malheureux, n'importe qui me comprendra car n'importe qui a pu et pourra dire qu'il est malheureux... » [2]. Si donc l'expérience individuelle peut être universalisée, l'universel, lui, s'incarne dans le singulier, dans « l'irréductible opacité du singulier » comme le dit encore Sartre dans une conférence sur Kierkegaard [3]. En nous interrogeant sur la séparation qui est individuellement vécue par chacun, nous espérons éclairer une expérience universelle.

Nous pouvons maintenant répondre à la deuxième question : pourquoi partir de la séparation ? En posant que l'expérience de la séparation est l'expérience fondamentale de l'homme ; que réfléchir sur la séparation consiste à discerner un peu l'opacité de l'expérience existentielle, nous nous situons au cœur même d'une préoccupation philosophique. Si nous admettons que la philosophie ne se réduit ni à une systématisation logique, ni à l'ensemble des sciences humaines, ni à une étude méthodologique des sciences, elle doit penser le problème de la séparation.

[1] Cf. K. JASPERS : *Vernunft und Existenz*. München, Piper, 1973.

[2] J.-P. SARTRE : *Saint Genet comédien et martyr*. Paris, Gallimard, 1952, p. 56.

[3] Cf. KIERKEGAARD VIVANT, Paris, Gallimard, 1966, p. 46. (coll. Idées).

Car la conscience de la séparation va renvoyer le sujet à lui-même, lui révélant qu'il est différent des autres, de l'Etre, lui révélant aussi qu'il n'adhère pas entièrement à lui-même ou, plus précisément, à ce qu'il croit être ; elle le renvoie doté d'une question à laquelle il faut bien tenter de trouver une réponse rationnelle même si la solution est inaccessible, même si seule l'existence vécue peut apporter, peut-être, une esquisse de solution — qui est absence de solution. Dans l'expérience de la séparation émerge une angoisse qui ne se surmonte, peut-être, que dans l'acceptation, contre toutes les tentatives d'oubli, du caractère irréductible de la séparation. Comme l'écrit Ferdinand Alquié, dans *La nostalgie de l'Etre*, « la séparation est non un accident pour la conscience, mais l'essence de la conscience ; on ne saurait la négliger sans perdre la conscience. » [1]

Nous n'allons pas considérer le problème de la séparation à travers l'histoire de la philosophie ; pour cela nous renvoyons au remarquable ouvrage de M. Jean Brun, ouvrage auquel nous aurons d'ailleurs souvent recours, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique* [2]. — Disons ici la grande dette que nous devons à cette étude dont la problématique rejoignait et suscitait aussi notre propre réflexion. — Signalons néanmoins que le problème de la séparation est présent dans la pensée présocratique ; il faudrait citer le célèbre fragment I d'Anaximandre ; ce problème de l'origine que pose le discours d'Aristophane dans *Le Banquet*, traverse toute l'histoire de la pensée et de la société humaines. Ainsi, toute société humaine, comme l'a montré Lévi-Strauss, connaît l'interdit de l'inceste. Dans *La nudité humaine*, M. Brun rapporte l'interdit de l'inceste à une « transposition, dans le domaine social, de l'inaccessibilité à l'origine qui est le lot de l'homme. L'effraction de la nudité maternelle est un sacrilège, non pas parce qu'elle violerait des conventions dont on pourrait préciser les sources, mais parce qu'elle implique un désir de fouiller le sol d'où naquit l'arbre de vie, et une volonté d'acquérir le savoir de ce d'où vient le commencement. Or, *pas plus que l'homme n'a d'expérience de la mort, pas davantage il n'a d'expérience de l'origine* » [3]. C'est ainsi que le mythe d'Œdipe représenterait la tentative coupable de remonter jusqu'à ses origines d'être. Comme le montre encore J. Brun dans *Les conquêtes de l'homme*, Œdipe, « en fécondant le sein d'où il est sorti et en revenant comme époux au port qui l'accueillit enfant... refait en sens inverse le chemin de sa naissance. » [4]

[1] F. ALQUIÉ : *La nostalgie de l'Etre*. Paris, PUF, 1950, p. 114.
[2] J. BRUN : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris, PUF, 1961.
[3] J. BRUN : *La nudité humaine*. Paris, Fayard, 1973, p. 212. (Evolutions).
[4] J. BRUN : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, p. 170.

A l'autre extrémité du temps vécu, la mort qui borde l'existence est la manifestation aiguë de la séparation. A la limite, je ne peux parler de ma mort puisque lorsque je l'expérimente, il est déjà trop tard ; et pourtant la mort est peut-être la seule certitude que tous les hommes partagent. Si la mort est d'abord et essentiellement ma mort, elle est aussi la mort de l'autre ; ainsi la mort me sépare doublement : de moi-même et des autres. Mais cette double séparation ne se situe pas qu'à la conclusion de la vie ; elle est l'expérience qui va traverser mon existence d'un bout à l'autre. C'est par la séparation d'avec la mère que je viens au monde ; et le psychanalyste Otto Rank a pu parler du traumatisme de la naissance dont on ne se remet jamais entièrement ; c'est par la séparation d'avec les autres que je deviens conscient de moi-même sur le plan réflexif et affectif. Bien plus, il me faut aussi expérimenter une séparation d'avec moi-même, d'avec une image qui me sépare de mon identité jamais atteignable absolument. C'est pourquoi Belaval, cité par Alquié, peut considérer que « le souci de sincérité, naissant toujours d'un vain effort pour coïncider avec soi, nous engage en d'irréalisables projets, et n'aboutit qu'à nous construire... » [1]. Je ne suis jamais un sujet parfaitement identique à moi-même ; et les autres ne pourront jamais m'atteindre dans mon identité parfaite ; et moi-même pas davantage les autres. Sartre montre fort bien cela : « Si nous pouvions être tous, dans une simultanéité et dans une réciprocité parfaites, objets et sujets à la fois, les uns pour les autres, ou si nous pouvions nous abîmer ensemble dans une totalité objective ou si nous n'étions jamais, comme dans la Cité des fins kantienne, que des sujets se reconnaissant comme sujets, les séparations tomberaient... » [2]

La problématique posée par la séparation nous situe, croyons-nous, dans notre ambiguïté d'existant et nous fait découvrir une vérité fondamentale de notre condition : nous sommes trop pour n'être rien et trop peu pour être tout ; ou, comme l'exprime encore Alquié, « s'il est vrai que je souffre parce que je suis limité, encore est-il que je ne puis souffrir que parce que, limité, je suis pourtant un être. » [3] Etre séparé, c'est être séparé de quelque chose ; affirmer la réalité de la séparation, c'est affirmer la réalité d'une autre dimension ; mais c'est en même temps la poser comme nous échappant. Nous devons alors bien reconnaître notre situation tragique et la nécessité d'assumer nos limites. Mais si la séparation est l'expérience fondamentale de l'existant, elle est aussi ce que de tout temps, par le logos ou la praxis, l'homme a tenté de surmonter, de nier même. Quelques-unes de ces tentatives sont montrées dans *Les conquêtes de l'homme et*

[1] F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 103.
[2] J.-P. SARTRE : *Saint Genet comédien et martyr*, p. 652.
[3] F. ALQUIÉ : *op. cit.*, p. 114.

la séparation ontologique. Le thème de la séparation possède depuis toujours, plus encore peut-être aujourd'hui, une valeur polémique ; car, comme nous tenterons de le montrer, nier la séparation, c'est nier la transcendance d'abord, c'est nier l'intériorité ensuite, c'est nier autrui enfin qui est réduit à l'état d'objet.

Nous avons maintenant posé le problème dans ses lignes générales ; avant de passer à nos propres réflexions, nous voulons encore nous appuyer sur une pensée qui, historiquement, a manifesté l'importance de la séparation existentielle : la pensée de Kierkegaard. Pourquoi justement Kierkegaard ? Certes, il est d'autres philosophes qui ont tout particulièrement manifesté l'irréductibilité de la séparation ; nous pensons d'abord à Kant. Bien plus, on pourrait, avec Alquié, affirmer que « toute philosophie est... pensée de la séparation » [1], la question étant de savoir quel traitement est réservé à la séparation : si une réconciliation reste possible ou si la séparation résiste à toute tentative de réconciliation. Comme nous l'avons dit au début, notre propos est existentiel ; et Kierkegaard a montré que prendre au sérieux l'existence nous conduisait à affirmer la séparation. Par là il a introduit, croyons-nous, une manière de philosopher dont on retrouvera l'influence dans la pensée dite existentielle. Il se trouve donc à une charnière historique et c'est pourquoi il est si important dans notre perspective. Nous n'allons pas exposer la pensée de Kierkegaard, mais signaler quelques points de repère à propos de la séparation.

Il y aurait une comparaison à établir entre l'intention de Kant et celle de Kierkegaard ; cette comparaison est d'ailleurs esquissée dans le texte de Pierre Thévenaz, *La philosophie sans absolu* [2]. Comme Kant instaure sur le plan de la connaissance une philosophie des limites et critique une métaphysique qui voudrait indûment les dépasser, Kierkegaard instaure une philosophie de l'existence — si tant est que, pour Kierkegaard, cela peut encore être une philosophie — qui est une critique de l'oubli de l'existence — Kierkegaard dirait oubli de l'existant — dans un système clos sur lui-même. De même que pour Kant le monde des noumènes existe, mais qu'il est inconnaissable, de même, pour Kierkegaard, un système de l'existence existe, mais il est l'affaire de Dieu et non des existants. C'est ce qu'il affirme explicitement dans le *Post-scriptum* [3]. Toute la philosophie de Kierkegaard est une opposition au système qui est « la fermeture, la parfaite jointure », et une revendication de l'existence qui est « ce qui sert

[1] F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 13.

[2] Cf. P. THÉVENAZ : *L'homme et sa raison.* Neuchâtel, La Baconnière, 1956, t. 2, p. 201. (Etre et Penser).

[3] Cf. S. KIERKEGAARD : *Post-scriptum non scientifique aux Miettes philosophiques.* Paris, Gallimard, 1949, p. 78.

d'intervalle, ce qui tient les choses séparées »[1]. Et quelques pages plus loin, nous trouvons cette phrase clé : « L'idée du système est le sujet-objet, l'unité de la pensée et de l'être ; l'existence par contre est justement la séparation. »[2] Kierkegaard vise manifestement ici Hegel, puisqu'il parle de l'unité de la pensée et de l'être ; mais on peut aussi comprendre que, dans la perspective de certains post-hégéliens, et nous pensons bien sûr à Feuerbach, l'existence peut être à la fois le sujet et l'objet, puisque le seul Dieu de l'homme est l'Homme. Dès lors, comme l'écrit J. Brun, « le concept de séparation, loin de traduire un aspect fondamental de la condition humaine, n'apparaîtra plus que comme le type même de l'aliénation dans laquelle une inadéquation, individuelle ou passagère, devra être étudiée à titre de crise et non à titre de structure. »[3] L'aplatissement de la transcendance rendra possible l'appropriation de ce qui, autrement, ne pouvait être saisi que comme séparé. Or la force de Kierkegaard sera de montrer, à la fois l'existence de la transcendance, et l'impossibilité de la prouver ; pour le penseur danois, la transcendance ne peut pas être appréhendée par un acte de connaissance, parce qu'elle est trop transcendante ; elle ne peut être approchée que par la foi, qui est reconnaissance de la séparation. Mais que l'existence soit séparation n'implique pas qu'elle soit dépourvue de pensée ; seulement cette pensée ne pourra surmonter la contradiction. Dans un texte très important, Kierkegaard nous explique que le principe d'identité n'est que la limite de la pensée humaine, que, tant que je vis dans le temps, le principe d'identité n'est qu'une abstraction ; et il conclut ainsi : « Aussi le suicide est-il l'unique conséquence morale à tirer du principe d'identité, si l'on veut se maintenir dans le temps. La confusion ne résulte donc que du fait de vivre dans une catégorie autre que celle où l'on se meut en écrivant des livres... »[4]

C'est dans cette perspective générale que l'on peut interpréter la philosophie des stades qui, rappelons-le, présente différentes étapes sur le chemin de la vie. Chacune de ces étapes caractérise une manière particulière de traiter la séparation. Chacun des stades nous montre qu'à la prise au sérieux, plus ou moins grande, de la séparation, correspond un approfondissement, plus ou moins grand, dans l'intériorité ; notons encore que plus la conscience de la séparation est vécue, plus la communication avec l'autre est authentique.

Dans le stade esthétique, on surmonte la séparation en la niant. Don Juan ne cherche pas l'être incarné qui le renverrait à lui-même

[1] *Op. cit.*, p. 79.
[2] *Op. cit.*, p. 82.
[3] J. Brun : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, p. 219.
[4] S. Kierkegaard : *Journal*. Paris, Gallimard, 1942, t. 2, p. 210. (Les Essais).

dans sa distinction et donc dans sa séparation d'avec les autres. Il tente de surmonter la séparation en ne recherchant dans la femme que le concept général de femme ; c'est pourquoi tout lui est bon ; c'est pourquoi la liste que tient Leporello ne peut s'achever. Faust, lui, est tout préoccupé par la connaissance qui doit le délivrer de la conscience de la séparation en le rendant capable d'une vue généralisée de l'homme et du monde et en le faisant semblable à un dieu ; il ne tente pas de rencontrer autrui comme existant en lui-même, mais comme un moyen de le distraire de sa lassitude. Si différent que soit leur rapport à la femme, différence sur laquelle Kierkegaard s'est longuement expliqué dans *Ou Bien... Ou Bien...*, « Faust et Don Juan tournent le dos à la conscience incarnée, aussi bien en eux-mêmes qu'en autrui, car celle-ci est précisément ce dont ils veulent s'affranchir. » [1]

L'éthicien, et nous entendons par là l'homme qui vit dans le stade éthique, tout au contraire, se pose comme sujet, plus précisément, se choisit comme sujet. Il croit donc pouvoir trouver son identité et par là arriver à une reconnaissance de l'autre qui ne sera pas réduit, dans le cas de la femme, au rôle d'objet érotique, mais existera en tant que tel. Certes l'éthicien reconnaît qu'il ne se crée pas lui-même, qu'il ne peut que se choisir lui-même ; mais ce choix est premier ; l'Assesseur Wilhelm, représentant du stade éthique, ne pose la différence entre le bien et le mal que comme conséquence du moi qui, lui, par son choix, reste premier [2]. Si la conception de l'éthicien ne conduit pas à un idéalisme moral, puisque le choix est structuré par la raison, qu'il n'est pas un caprice, mais un choix valable pour le général, il n'en reste pas moins que le bien et le mal sont relatifs à ce choix initial. L'éthicien, parce qu'il reconnaît la réalité incarnée du sujet, nous fait progresser par rapport à l'esthéticien dans la prise de conscience de la séparation ; mais en éliminant le caractère radical du mal et en pensant pouvoir se choisir en dehors de la transcendance, il élimine l'authentique séparation, celle qui est liée au caractère tragique de l'existence.

Au niveau du stade religieux, et nous ne parlons que du religieux chrétien, car il suffit à notre propos, l'existant se découvre comme isolé ; personne ne peut rien pour lui et il a perdu les certitudes qui faisaient l'assurance de l'éthicien. La transcendance se présente à lui sous la forme d'un signe de contradiction qu'on ne peut pas cerner par la connaissance, que l'on ne peut qu'accepter dans un acte libre de la volonté solitaire, la foi, ou refuser dans le scandale. Si l'existant accom-

[1] J. BRUN : *Le retour de Dionysos*. Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 38. (L'Athéisme interroge).

[2] Cf. S. KIERKEGAARD : *Ou bien... Ou bien...* Paris, Gallimard, 1943, p. 513.

plit le saut dans la foi, il se trouvera face à l'absolument Autre avec lequel il ne pourra jamais se fondre et qui ne se communiquera à lui qu'indirectement. Mais en même temps, reconnaissant pleinement la séparation qu'est l'existence authentique, il pourra réellement communiquer avec les autres, acceptés dans leur irréductible séparation, par l'amour fondé dans l'absolument Autre dont il reste séparé, mais dont il peut aussi se rapprocher par la louange.

Mais la réalité de la séparation n'est pas présente dans la seule philosophie des stades ; en tant que philosophie existentielle, c'est toute la pensée de Kierkegaard qui en porte la marque ; le signe le plus original en est peut-être le mode du discours ; comme nous avons développé cet aspect ailleurs [1], nous n'allons pas le reprendre ici ; nous ne mentionnerons que la réalité suivante : au niveau de l'existence, la seule communication possible est la communication indirecte, car la communication directe romprait la séparation des consciences et en rompant cette séparation, détruirait les consciences elles-mêmes dans leur spécificité. Que l'on pense simplement au rôle des pseudonymes qui montrent à la fois que l'individu en tant que communiquant ne s'atteint pas lui-même dans la transparence d'une identité conquise, et que l'individu visé dans l'acte de communication ne peut jamais devenir l'objet d'une saisie immédiate sans par là se dissiper en tant qu'individu .

Le maintien de la séparation aura, dans une perspective kierkegaardienne, des conséquences sur la conception de l'individu en tant qu'ego et qu'autrui, sur le rôle de la transcendance et sur la place de la praxis.

Kierkegaard reconnaît l'irréductible séparation, le tragique de l'existence. Comment communiquer l'angoisse qui nous situe dans notre séparation ? Comment entrer en relation avec autrui au moment de la mort ? Comment le désespoir et la déreliction se laisseraient-ils raconter ? L'intériorité est bien trop intériorité pour pouvoir être totalement appréhendée par l'autre sans se détruire. L'héroïsme de Kierkegaard est d'assumer la séparation : séparation de l'existant avec lui-même, de l'existant avec les autres, de l'existant avec Dieu. Mais cette conscience de la séparation conduit à une action authentique et non plus rêvée. Lorsqu'on a pu reconnaître que l'on ne s'atteint jamais parfaitement soi-même et que l'on ne connaît jamais autrui dans sa totalité, on peut se mettre à la recherche de l'autre. Kierkegaard, par le maintien de la séparation, conserve la transcendance et l'intériorité. Il s'oppose par là à toute une conception de l'homme qui allait prendre de plus en plus d'importance, notamment avec l'avène-

[1] Cf. *Kierkegaard et la communication de l'existence*. Lausanne, L'Age d'Homme, 1972. (Dialectica).

ment des sciences humaines ; selon cette conception, l'homme est celui qui, par la praxis, s'engendre lui-même et qui peut ainsi supprimer l'intériorité. Si Kierkegaard est aux antipodes d'une certaine philosophie moderne qui constate ou recherche l'effacement du sujet [1] — on nous pardonnera l'anachronisme si l'on se souvient des invectives de Kierkegaard contre l'époque qui n'ose plus dire je et contre le système qui détruit la subjectivité — il est aussi aux antipodes d'un certain humanisme qui place l'Homme au haut de son échelle de valeurs. C'est finalement la conception de la philosophie qui se trouve transformée par le maintien et la prise au sérieux de la séparation.

Ces considérations nous amènent à la dernière partie de notre exposé. Ayant trouvé en Kierkegaard une ligne de réflexion utile à notre problématique, nous allons essayer de méditer personnellement sur les conséquences de la séparation ; et ceci dans trois directions principales que nous avons esquissées à l'instant à propos de Kierkegaard : séparation et individu, l'individu étant pris à la fois comme ego et comme autrui, séparation et praxis, séparation et philosophie.

Séparation et Individu

Au début de cet exposé, nous avons indiqué que la séparation traverse de bout en bout l'existence. Nous avons montré que cette expérience de la séparation était aussi bien présente dans l'origine que dans la mort, et qu'elle était même une condition du devenir de l'homme dans son développement psychique. Nous ne reviendrons pas sur ces aspects. Il nous faut par contre préciser encore pourquoi l'individu ne peut que reconnaître la séparation.

Je ne peux, en tant qu'existant, échapper à l'expérience du mal ; quand bien même nous croyons avoir évité par une chance inestimable les vices les plus odieux, il est des moments où notre conscience vacille et où nous découvrons que ce que nous tenions pour notre être fondamental pourrait bien n'être qu'une apparence fabriquée. Il me faut découvrir que, contre tout ce que j'avais construit, mes vertus pourraient bien être interchangeables avec les vices d'autrui. Je n'adhère jamais parfaitement à moi-même parce que je reste capable de mal. Et quand bien même, hypothèse illusoire, j'échapperais au mal sous sa forme positive, je découvrirais la séparation à l'intérieur de la division du bien. Me voici renvoyé à une double réflexion :

Même si je ne suis pas moi-même un criminel, le fait que le crime soit possible me situe dans la séparation ; car tout crime, même s'il

[1] Cf. à ce propos l'article de G. Granel. *L'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine*, in *Concilium*, Paris, juin 1973.

est condamné, a métaphysiquement manifesté le non-sens, la rupture. Parce que, malgré la justice, le crime n'est pas médiatisable, il est la marque de l'irréductible séparation.

Même si j'accomplis le bien, je sais que d'autres qui accomplissent aussi le bien, le conçoivent différemment de moi, que, par conséquent, le bien est divisé contre le bien. Je ne puis, dans ces conditions, échapper à l'angoisse qui est la manifestation, elle aussi, de la séparation. Car je dois abandonner ce qui pouvait, sinon fonder, du moins soutenir une certitude, je dois reconnaître ma propre limite. Et c'est pourquoi, à notre avis, mais il n'y a là rien de nouveau, l'angoisse est l'expérience fondamentale de l'existant. Certes, l'édifice de la philosophie de l'existence — pour user d'une expression suffisamment vague pour être commode — a été déterminé par ce point de départ de l'angoisse ; et l'on peut s'en étonner ; et l'on peut tenter, comme Bollnow, dans *Les Tonalités affectives* [1], de dépasser ce point de vue exclusif pour construire une anthropologie des tonalités affectives heureuses. Mais, si l'on admet avec Jeanson que « s'il y a tentative philosophique, c'est qu'il y a nécessité de purifier l'existence » [2], nous croyons que l'angoisse reste une catégorie existentielle première. « C'est, comme, l'écrit Alquié, dans la mesure où elle est conscience de la séparation, où elle révèle que l'homme n'est pas adapté à ce qu'il sait et ne s'égale pas lui-même, que la conscience angoissée ressemble à la conscience philosophique. » [3] L'angoisse nous découvre dans notre dénuement, dans notre séparation et dans notre exigence. C'est pourquoi nous tentons aussi de la masquer. Mais supprimer l'angoisse, c'est vouloir supprimer la séparation. Et supprimer la séparation, c'est vouloir s'arrêter, nier le temps, donc nier l'existence. D'où, soit dit en passant, notre méfiance à l'égard du bonheur considéré comme un acquis. Car le bonheur, comme le note Jean Lacroix, « n'implique ni mouvement ni passage ni progrès, mais une absolue stabilité et un complet repos. C'est une totale suffisance en soi-même. Il est donné entièrement tout d'un coup et l'on ne conçoit pas qu'il vienne à manquer : s'il y avait un au-delà, ce ne serait plus le bonheur. Mais cette plénitude infinie, cette parfaite présence à soi-même ne peut être le fait que de l'Etre infini. L'homme ne peut atteindre à cette « jouissance infinie de l'être » que lui promet Spinoza » [4]. Le bonheur ainsi conçu risque de collaborer à l'entreprise d'aplatissement de la transcendance, à l'évacuation de l'intériorité individuellement vécue et, par là, à

[1] Cf. O.-F. Bollnow : *Les tonalités affectives*. Neuchâtel, La Baconnière, 1953, (Etre et Penser).

[2] F. Jeanson, *op. cit.*, p. 226.

[3] F. Alquié, *op. cit.*, p. 112.

[4] J. Lacroix : *Le sens du dialogue*. Neuchâtel, La Baconnière, 1961, p. 118. (Etre et Penser).

l'élimination de la séparation. Mais l'angoisse, et c'est par là qu'elle nous intéresse et non au titre d'un quelconque pathos, nous renvoie à nous-mêmes, à notre solitude, à ce qu'il nous faut bien appeler — et pourquoi ne le ferions-nous pas — notre intériorité. Car l'intériorité est ce qui isole, ce qui nous situe comme différent, dans l'irréductible séparation d'avec les autres.

Privilégier la séparation et l'angoisse comme expériences qui par excellence isolent, reviendrait-il à s'enfermer dans le solipsisme ? Nous ne le croyons pas. Cela est évident si l'on admet que le solipsisme est une doctrine découlant implicitement d'une certaine théorie de la connaissance, alors que la solitude est une expérience existentielle. Or reconnaître la réalité irréductible de la solitude et celle de la séparation n'est pas encore en faire une doctrine. Plus encore, si affirmer la séparation c'est affirmer qu'on est séparé de quelque chose et que l'on ne saurait se poser comme seule réalité, reconnaître la solitude c'est, d'une certaine manière, affirmer l'existence d'autrui. « La solitude est un certain aspect de notre rapport à tous et cet aspect se manifeste par certaines conduites que nous adoptons envers la société » [1]. Et dans une philosophie fort différente, Berdiaeff affirme qu'« il serait erroné de confondre la solitude avec le solipsisme ; au contraire, il ne peut y avoir de solitude qui n'implique l'existence de l'*autre* et des autres, comme l'existence du monde étranger et objectivé » [2]. La solitude me fait découvrir autrui en creux. Mais cette expression est encore trop négative, peut-être ; ce n'est que dans la mesure où je reconnais ma séparation d'avec l'autre que je deviens moi-même et que, par là-même, je deviens capable de reconnaître l'autre. La solitude est un moment nécessaire, mais aussi insurmontable ; car autrui, pour moi, ne sera riche que de la richesse de mon intériorité. Ce n'est qu'en refusant de nier la séparation que je reconnaîtrai autrui dans son altérité et que je renoncerai à en faire mon objet ; ou alors, c'est en renonçant à la séparation que je croirai surmonter autrui dans son altérité inquiétante et que j'en ferai mon objet. Seule la reconnaissance de la séparation me rend capable de reconnaître aussi certaines catégories existentielles qui constituent l'autre en tant qu'autre pour moi et, par là, différent de moi. Il n'est pas question de faire ici une quelconque phénoménologie de ces catégories, mais seulement d'en montrer quelques aspects ; nous en avons choisi trois qui nous paraissent essentiels : le secret, la pudeur et l'aveu.

Le secret, tout particulièrement, est signe de la séparation en ce qu'il cache quelque chose qui existe. « Est secret, ce qui a été mis à

[1] J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 652.
[2] N. BERDIAEFF, *op. cit.*, p. 99.

part, séparé... »[1]. Il n'y a secret que dans la mesure où je suis conscient de quelque chose qu'il est impossible de révéler. Et ce quelque chose est ce qui, tout à la fois, me distingue et me sépare d'autrui. On sait le rôle que le secret joue chez Kierkegaard ; la place qu'il a pris dans sa vie, puisque, si l'on en croit ses explications, c'est à cause du secret qu'il n'a pu épouser Régine ; on sait aussi que la communication indirecte est toute dominée dans son projet même par la conscience du secret qui sépare. On a pu y voir une volonté de refus : refus de se livrer, de se reconnaître comme participant de la société, de l'Eglise. Mais on peut y voir aussi une des plus grandes richesses de la pensée de Kierkegaard, dans la mesure où seul le secret nous fait prendre conscience de notre intériorité irréductible et la sauvegarde. Ce double aspect, nous le trouvons dans l'expérience même du secret. D'une part, on ne choisit pas le secret qui nous est imposé par notre nature même. Il est des zones de notre vie qui nous échappent, alors même que nous savons qu'elles existent. La mort sera pour nous toujours secrète. Et pourtant, soit dit en passant, ce secret est l'objet de l'acharnement de diverses techniques qui, en même temps que la séparation, tentent de l'annihiler. « Ni la sexualité, ni la mort ne seront longtemps tenues pour des secrets, naturels et humains, si l'appartenance de l'homme à la terre et la transcendance du divin continuent d'être évacuées par les diverses techniques, et d'abord par les techniques d'avilissement. »[2] Le secret nous fait découvrir que nous ne nous atteignons jamais nous-même, ni autrui. En ce sens il nous fait accéder à ce que Gabriel Marcel appelle le mystère. Et c'est parce qu'il nous sépare de nous-même, tout en nous permettant de nous mieux appréhender dans notre réalité, qui est justement de ne jamais pouvoir s'appréhender totalement, que l'on s'acharne à le détruire, que l'on met en place toutes sortes de techniques qui sont censées nous révéler le fin fond de nous-même. « Si le psychodrame connaît un tel succès dans nos sociétés d'Occident, c'est qu'il satisfait et consacre un besoin de trahir et de se trahir, sans trop de risque visible. »[3] D'autre part, le secret peut aussi être reconnu et accepté. Le fait que, « même dans les meilleures dispositions, l'individu obscurcit la communication par sa seule présence »[4], loin de nier la communication, en justifie la tentative, avec tous les risques qu'il faut accepter. Car ainsi compris, le secret sauvegarde l'intériorité et préserve l'altérité. Seul le respect de la distance profonde qui me sépare d'autrui me permet de le respecter.

[1] P. Boutang : *Ontologie du secret*. Paris, PUF, 1973, p. 48.
[2] P. Boutang, *op. cit.*, p. 341.
[3] *Ibid.*, p. 137.
[4] E. Mounier : *Le personnalisme*. Paris, PUF, 1961, p. 36. (Que sais-je ?)

Il en va de même de la pudeur. Comme l'écrit Max Scheler, « le pur phénomène de pudeur... consiste en la résistance pour ainsi dire « angoissée » qu'oppose l'individu à être englouti par l'universel et le général » [1]. La pudeur exprime donc bien que je me sens séparé des autres, que ma personnalité est irréductible à tout paraître. C'est encore la même idée qu'exprime Mounier dans *Le personnalisme*, par exemple : « La pudeur, c'est le sentiment qu'a la personne de n'être pas épuisée dans ses expressions et d'être menacée dans son être par celui qui prendrait son existence manifeste pour son existence totale. La pudeur physique ne signifie pas que le corps est impur, mais que je suis infiniment plus que ce corps regardé ou saisi. La pudeur des sentiments, que chacun d'eux me limite et me trahit. L'une et l'autre que je ne suis le jouet ni de la nature, ni d'autrui. » [2] Le secret, en sauvegardant la distance profonde qui me sépare d'autrui par telle ou telle possession particulière, rendait possible la communication de deux individualités séparées. De même la pudeur, en maintenant la distance profonde entre ce que je suis, ou peux être, et ce que je parais, rend possible une communication authentique. C'est pourquoi nous abondons dans le sens de Scheler quand il écrit que « bien loin d'être une forme d'illusion sur soi-même, elle est exactement une force qui dissipe cette illusion. Elle nous fraye la voie vers « nous-mêmes ». » [3]

Si le secret et la pudeur peuvent apparaître comme des réactions de sauvegarde de la séparation, il semble, à première vue, que l'aveu en soit l'antithèse et la reconnaissance d'une fusion possible, voire totale avec les autres.

L'aveu est reconnaissance de son insuffisance, de sa faiblesse, de son isolement dans son sexe, par exemple ; c'est en ce sens que l'aveu authentique est un acte d'amour ; l'aveu est toujours l'aveu d'un manque réel ou ressenti comme tel. Mais par là-même, l'aveu n'est possible que si j'ai confiance en l'autre, que si je crois que je ne serai pas réduit à ce que j'avoue. C'est pourquoi l'aveu authentique est toujours pudique. L'aveu naît donc de la prise de conscience de la séparation. Il est effort pour sortir d'une non reconnaissance de son authenticité, qui est justement ce qui nous sépare, et que l'on avait tenté jusque là de masquer. L'aveu, comme reconnaissance de ma séparation, me permet de ne pas tomber dans la dispersion et l'inconsistance, produits du refus d'accepter la séparation ; il m'aide à dépasser les jeux de surface qui favorisent l'identification au général, à l'impersonnel. « Là où l'aveu n'existe pas, il n'y a que prostitution. » [4]

[1] M. SCHELER : *La pudeur*. Paris, Aubier, 1952, p. 33.
[2] E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 54.
[3] M. SCHELER, *op. cit.*, p. 90.
[4] J. LACROIX : *Le personnalisme comme anti-idéologie*. Paris, PUF, 1972, p. 62. (Initiation philosophique).

Aussi, si l'aveu est tentative de dépasser la séparation, dans la mesure même où je la reconnais, il postule en même temps que cette séparation ne sera pas annihilée ; car alors je serais réduit à l'image que l'on peut se faire de moi à travers mon aveu. C'est toute la différence entre un aveu extorqué ou librement consenti. Si Raskolnikov peut avouer sa faute, c'est qu'il sait que Sonia l'aime, qu'il n'est pas pour elle que l'assassin de la vieille, mais qu'il est au-delà, qu'il est plus et moins que cela, qu'il est irréductible à toute tentative de généralisation que l'on voudrait faire. C'est pourquoi l'aveu est le complément du secret. Pouvoir avouer un secret, c'est pouvoir ne pas trahir ; mais c'est en même temps le communiquer « sous le sceau du secret ». Et l'on se sentira séparé des autres avec celui à qui on a avoué le secret ; d'autant plus séparé que le risque de trahison est maintenant double.

La séparation qui est signe de l'irréductible singularité est ce qui rend possible l'amour. Avant de traiter cette question, signalons encore rapidement une autre manifestation de la séparation : l'humour. L'humour est une forme de pudeur spirituelle. L'ironie, comme l'a montré Kierkegaard, est la première catégorie de la subjectivité. Elle est ce qui isole, ce qui permet à la subjectivité de se découvrir autre. Mais elle en reste au fini ; elle est découverte de la séparation de soi d'avec les autres dans le fini. L'humour, lui, intervient lorsque l'homme découvre qu'il est non seulement séparé des autres, mais aussi d'un au-delà de lui, transcendant. Par l'insécurité que suscite l'humour, l'existant découvre qu'il ne peut être à lui-même son propre fondement, qu'il est séparé d'un Absolu. L'humour montre bien la distance infranchissable qu'il y a entre l'existant et l'Etre, il rend manifeste l'impuissance de l'homme à dire l'Absolu. L'humour est donc ce qui isole et distingue, ce qui empêche toute communion de pensée, toute sympathie immédiate. Mais en même temps, puisqu'il découvre une distance infranchissable d'avec l'Absolu, il renonce au jugement humain, et il permet à autrui d'exister dans sa subjectivité sans vouloir réduire la séparation. L'humour, par la reconnaissance de la séparation qu'il implique, permet une réelle communication avec autrui. L'humour, en individualisant, empêche de réduire autrui à l'espèce. Tout comme l'ironie, il s'oppose en ce sens à un certain rire ; plus précisément à un certain rire nietzschéen : le rire comme signe du jeu et de l'adhésion, par delà l'individualité, au destin, comme signe de la fusion cosmique. Citons le début du *Gai Savoir :* « Peut-être y a-t-il encore un avenir pour le rire ! ce sera lorsque la maxime : « l'espèce est tout, l'individu n'est rien » aura pénétré l'humanité jusqu'aux moelles et que chacun aura libre accès à cette sublime libération, à cette suprême irresponsabilité. »[1] Le rire ainsi conçu

[1] F. NIETZSCHE : *Le Gai Savoir*. Paris, Gallimard, 1950, Livre I, n° 1, p. 36. (Idées).

introduit la confusion en supprimant les différences. L'humour supprimait le jugement, mais pour permettre à autrui de devenir un individu ; le rire dont nous parlons, car il en est d'autres qui manifestent aussi la séparation, supprime tout jugement, mais l'individu du même coup, pour se situer dans un par-delà.

C'est la conscience de la séparation et son maintien qui nous permettra, croyons-nous, de réaliser l'amour en sa vérité, et par là la relation à autrui en sa vérité. On pourrait croire au contraire que la séparation est le lieu des conflits, de la violence ; nous connaissons les tentatives de supprimer les conflits en supprimant la raison particulière qui sépare deux êtres ; mais ces tentatives ne réussissent pas, comme on est tenté de le croire, à supprimer la séparation elle-même ; nous connaissons aussi cette expression, par exemple à propos de deux conjoints qui ne se reconnaissent plus : ils se sont séparés. Mais nous croyons que c'est en réalité la volonté de nier la séparation qui produit la violence. « Nous avons la nostalgie de la continuité perdue. Nous supportons mal la situation qui nous rive à l'individualité de hasard, à l'individualité périssable que nous sommes. »[1] D'où la volonté de nier l'autre qui a le tort de n'être que l'autre et de nous rappeler que nous sommes une individualité discontinue, séparée. Il y a, comme le montre J. Brun dans *Le retour de Dionysos*, une cruauté et une violence dans cette volonté d'arrachement de l'individu à son individualité[2]. L'amour ne saurait être ce qui produit la fusion de deux êtres, ni l'oubli de soi et de l'autre dans un jeu érotique où le partenaire n'est qu'une individualité contingente et interchangeable. L'amour est reconnaissance de la séparation ; et c'est pourquoi il n'est jamais satisfait ; sa satisfaction serait justement la suppression de la séparation ; mais elle signifierait du même coup la suppression de l'amour. L'amour est ce qui rend possible la reconnaissance de notre solitude, parce qu'il est reconnaissance de la solitude de l'autre. C'est sur ce fond de solitude qu'il tente d'établir une relation toujours plus authentique avec autrui. « L'amour répond au vœu ultime de la raison qui est d'unir sans identifier, de parvenir à l'union sans abolir la différence. »[3]

Que l'on nous comprenne bien : maintenir la séparation n'est pas abdiquer, subir passivement notre destinée d'individualité séparée, ou rêver nostalgiquement à un Grand Tout inatteignable ou perdu. C'est au contraire maintenir la tension. Car la tentation de nier la séparation et de nier l'individualité est toujours renaissante. Il y a la tentation intellectuelle de nier la séparation en cherchant et en

[1] G. Bataille : *L'érotisme*. Paris, Ed. de Minuit, 1957, p. 22. (Arguments).
[2] Cf. J. Brun : *Le retour de Dionysos*, p. 214.
[3] J. Lacroix : *Le personnalisme comme anti-idéologie*, p. 106.

démontrant la possibilité d'une parfaite transparence de l'individu avec lui-même. C'est le danger que représente, entre autres, une certaine tendance des sciences humaines : « les sciences humaines sont l'aboutissement de ce désir de l'homme de parvenir à une sorte d'autoscopie existentielle lui permettant d'être parfaitement clair à lui-même et d'abolir toutes les séparations que peut impliquer le maintien de la notion d'intériorité. » [1] Vouloir ramener sous un même principe d'identité la multiplicité des qualités existentielles nous conduit à oublier l'irréductibilité du singulier au général et la valeur inaliénable de l'individu concret. Mais on peut vouloir nier la séparation pour une raison philosophique aussi : l'individu, parce qu'il est limité, est ce qui doit être surmonté, dépassé. « *L'individu* lui-même est une *erreur*... il est une *croyance*, un fragment du véritable système de la vie ou un assemblage de fragments réunis fictivement par la pensée, une « unité » qui ne résiste pas à l'examen... Cessons de nous sentir cet « ego » fantastique ! Apprenons petit à petit à répudier cette individualité imaginaire. Découvrons les erreurs de l'ego ! Dépasser le « Moi » et le « Toi » ! Sentir de façon cosmique. » Ce texte de Nietzsche, tiré de *La Volonté de Puissance* [2] allait servir de prétexte à bien des entreprises contemporaines. Si l'individu est une erreur, la conscience peut alors plus tranquillement aller à sa pente naturelle qui est d'approbation de soi, refus de se reconnaître dans son caractère mortel et de reconnaître le mal radical. Mais si l'individu doit être dépassé, qui m'empêche alors de nier les limites de l'existant ? Si nous pouvons nous situer au-delà de l'individu, toute entreprise de totalitarisme n'est-elle pas légitime ? Le maintien ou l'effacement de la séparation a donc des conséquences, non seulement sur nos rapports interpersonnels, mais aussi sur notre propre conception de la « praxis ». C'est ce qu'il nous faut rapidement aborder maintenant.

Séparation et Praxis

Dans cette partie, nous aimerions brièvement montrer qu'une pensée respectueuse de la séparation et qui ne tente pas de la surmonter, ne détruit pas toute possibilité de praxis, mais au contraire, en mettant celle-ci à sa véritable place, lui donne, en contre-partie de ce que l'on croit être l'efficacité, une plus grande authenticité. Nous ne ferons qu'effleurer les problèmes de la morale et de la politique. Pour notre sujet, le problème de la technique est aussi capital. S'il n'est pas explicitement abordé, il sera sous-jacent à ce que l'on avancera ; d'autre part nous pouvons renvoyer encore une fois, à ce

[1] J. Brun : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, p. 183.
[2] F. Nietzsche : *La volonté de puissance*, Livre IV, § 613, trad. G. Bianquis, Gallimard.

propos, au livre de Jean Brun déjà cité. Si nous ne donnons que cette référence, ce n'est pas que nous ignorions que le problème de la technique se trouve traité ailleurs, mais parce que dans le livre de M. Brun, il est abordé directement du point de vue de la séparation.

Nous avons posé que l'existence était première dans l'ordre de la pensée, dans la mesure où c'était dans l'existence concrète que venait s'ancrer la pensée. Nous avons aussi posé que la séparation était une donnée contemporaine de l'existence et qu'elle restait irréductible. Nous avons vu les conséquences d'un tel point de vue en ce qui concerne l'individu dans sa réalité d'ego et dans sa relation à l'autre. Si l'on garde le même point de vue pour aborder le problème de la praxis, nous sommes logiquement amené à deux constatations :

1° Que la praxis doit se fonder sur l'existence, et non l'inverse.

2° Que la praxis ne pourra pas prétendre éliminer la séparation, qu'elle ne pourra donc jamais atteindre l'absolu, prétendre à la totalisation. Car, encore une fois, si l'existence s'expérimente dans la séparation ontologique, ce ne sont pas les réalisations de cette existence qui pourront nous permettre de rejoindre l'Etre. Simone de Beauvoir exprime cette pensée lorsqu'elle écrit : « Aucun bouleversement social, aucune conscience morale ne peut supprimer ce manque qui est en son cœur ; c'est en se faisant manque d'être que l'homme existe, et l'existence positive, c'est ce manque assumé, mais non aboli... » [1]

Comment assumer ce manque sans l'abolir ? L'existant ne peut surmonter la séparation. Mais en même temps, parce que la séparation est ressentie comme manque, elle le pousse à l'action. Nous avons vu que c'était elle qui était à l'origine du perpétuel effort de l'amour, parce que celui-ci naissait de la prise de conscience d'un manque, mais qu'en même temps, seul le maintien de la séparation conservait à l'amour son authenticité.

De même, c'est encore la séparation qui va pousser l'existant à agir, le manque étant un moteur. Et comme la séparation n'est pas ressentie seulement par l'individu dans son isolement, mais aussi dans son rapport aux autres, l'individu va agir avec eux pour tenter, ensemble, de surmonter la séparation. Rien d'étonnant donc si c'est au niveau politique que la tentation de nier la séparation est la plus forte. Mais si mon action parvenait réellement à combler la séparation, sa nécessité primordiale se détruirait par là même. Il faut donc choisir d'agir tout en sachant que son action restera inachevée. L'action n'apparaît jamais, par conséquent, comme un privilège,

[1] S. DE BEAUVOIR : *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1947, p. 170. (Idées).

mais comme une nécessité tragique. Et pourtant cette nécessité est aussi affirmation de ma liberté, car finalement c'est toujours moi qui décide d'agir, c'est de moi, dans mon rapport aux autres, que se produit la conscience de la séparation. En dernier ressort, l'action, se construisant sur l'existence ressentie comme l'irréductible séparation, est d'abord morale ; ce qui ne signifie nullement qu'elle soit exclusivement morale. Mais nous croyons qu'affirmer le primat du politique est, trop souvent, une feinte pour masquer la réalité de la séparation. Il serait intéressant sur ce point tout particulièrement, de comparer la pensée de Kant, qui est une pensée de la séparation, et celle de Hegel qui est une pensée de la totalisation, surmontant, dans une certaine mesure au moins, la séparation. Si l'on admet que la tendance contemporaine est à la négation de la séparation, on comprend que soit largement admis actuellement le primat du politique sur le moral. Car, comme l'écrit Kostas Axelos, « si la politique est bien plus massive et efficace dans ce qu'elle construit et détruit, le pouvoir de l'éthique réside dans la problématisation. »[1] Mais valoriser le problématique, c'est encore reconnaître l'inachèvement, le manque, la séparation.

Si l'on reconnaît pourtant que l'action ne nous permettra jamais de surmonter totalement la séparation, on évite la réduction de l'individu. « Platon a cru trouver dans la Cité l'être d'un genre nouveau en qui toute séparation viendrait se résoudre. »[2] Or nous croyons, avec François Châtelet « que l'Etat moderne tend à réaliser en l'étendant à l'activité de millions d'hommes et bientôt à l'humanité tout entière, le modèle d'organisation administrative, de mise en place de chacun et d'ordination de tous dont Platon a rêvé. »[3] Si l'individu peut se fondre dans le tout, si même il doit s'y fondre pour trouver son être, alors il n'est rien face aux différentes totalités qui le dépassent et l'absorbent. Le triomphe du système sur l'individu, c'est le triomphe du Tout sur la séparation, le triomphe d'un système global d'interprétation sur l'existence. Mais puisque la séparation est une réalité irréductible, l'homme, dans son intériorité la plus intérieure, échappe au système ; il est autre chose que ce qu'il paraît et s'il se soumet ou est brisé, cela témoigne encore de la séparation. On n'arrive à l'unité que par la mauvaise foi ; la conscience, elle, est toujours conscience de la séparation. Nous croyons avoir assez montré que la séparation ne devenait consciente qu'au sein de la relation et que loin de nous faire méconnaître autrui, elle nous permettait de l'aborder authentiquement, pour que l'on ne nous accuse pas maintenant de cultiver un

[1] K. Axelos : *Pour une morale problématique*. Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 116. (Arguments).

[2] J. Brun : *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, p. 22.

[3] F. Châtelet : *Platon*. Paris, Gallimard, 1965, p. 245. (Idées).

individualisme hypocrite. Ce que nous tenons à souligner, c'est que si l'on veut nier la séparation, c'est par ce qu'elle rend l'action plus difficile. En effet, en sauvegardant la séparation, on n'échappe pas au caractère tragique de toute action. Celle-ci n'aura pas pour seul résultat de me rapprocher des autres, mais de m'en séparer, et je ne pourrai supprimer cette séparation qu'en annexant les autres, c'est-à-dire en les niant. Il me faut bien admettre que jamais je ne pourrai me rejoindre, ni donc rejoindre les autres, mais en même temps que je ne peux pas me briser pour en finir avec ma responsabilité. Je ne peux trouver de solution qui supprimerait le problème sans supprimer du même coup le fait humain. Et si nous voulions l'oublier et instaurer une praxis triomphante, alors il faudrait que l'on nous répète que « la mort demeure... le final et suprême échec de la *praxis*, car la praxis n'a pas le pouvoir de *donner* la mort mais seulement celui de faire cesser la vie. » [1]

Une pensée qui reconnaît la séparation et en même temps la nécessité de l'action pourrait s'articuler autour d'une notion bien dévalorisée et contestée aujourd'hui : celle d'autorité. Si on lit des textes récents sur le problème de l'autorité, aussi différents que ceux du psychanalyste Mendel [2], du théologien Dumas [3], de philosophes comme Hanna Arendt [4] ou Philibert Secrétan [5], on constate que tous reconnaissent une crise de l'autorité. Si cette crise de l'autorité est liée à une perte de la tradition, comme le soutient Hanna Arendt, nous pensons qu'elle est aussi liée à la tendance au nivellement et à la volonté de supprimer la séparation qui caractérise notre époque. L'autorité consiste dans la détention d'un savoir ou d'une capacité particulière ; c'est pourquoi la même personne n'a pas autorité dans tous les domaines ; si elle a l'autorité politique, il n'ira pas de soi qu'elle ait autorité dans le domaine des arts par exemple ; elle aura par contre le pouvoir, peut-être, de décider ce qu'est l'art décadent et ce qu'est l'art authentique, pour faire allusion à une réalité historique. Cet exemple nous montre déjà une différence fondamentale entre autorité et pouvoir. Le pouvoir est, en soi, tentative de totalisation. Il a toujours tendance à se présenter comme infaillible. Il s'attend à ce que l'on s'incline devant lui en le dispensant de continuer de faire ses preuves. Refusant le recours à la violence, l'autorité

[1] J. BRUN, *op. cit.*, p. 193.

[2] Cf. G. MENDEL : *Pour décoloniser l'enfant*. Paris, Payot, 1971. (Petite Bibliothèque Payot).

[3] Cf. A. DUMAS : *Croire et douter*. Paris, Lyon, Les Editions œcuméniques, 1971.

[4] Cf. H. ARENDT : *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972. (Idées).

[5] Cf. PH. SECRÉTAN : *Autorité, pouvoir, puissance*. Lausanne, L'Age d'Homme, 1969. (Dialectica).

suppose la liberté de dire oui ou non ; elle postule une obéissance *librement* consentie ; elle postule aussi la dimension du secret et de l'aveu ; comme le montre Raymond Polin, il y a autorité quand il y a reconnaissance d'une relative autonomie et de « la capacité d'en user avec intelligence ». [1] Tout en maintenant la séparation, puisqu'il y a ordre et obéissance, elle respecte autrui, qui peut toujours refuser l'autorité de quelqu'un, même s'il doit se soumettre à son pouvoir. Mais puisque toute l'autorité ne peut être contenue en une seule personne, l'obéissance sera mutuelle. L'autorité ne peut pas être conçue, ainsi que le montre Philibert Secrétan, comme un absolu, parce qu'elle est profondément liée à une donnée humaine [2]. C'est par la découverte de ses limites, de ses échecs que l'homme découvre la nécessité de l'autorité. Si l'autorité, en sauvegardant la relation dans la séparation, permet de surmonter l'anonymat, il en va tout autrement du pouvoir qui, lui, est très souvent anonyme. Il y a autorité quand une individualité assume, dans la légitimité, une responsabilité. Il y a pouvoir quand l'homme laisse la force impersonnelle des choses engloutir sa propre responsabilité. Le pouvoir, parce qu'il se sait seulement contrainte, redoute le face à face. La conversion du pouvoir en autorité est justement l'apprentissage du dépouillement et de la séparation. Comme il n'avait jamais été question de nier toute praxis au nom de la séparation, mais de la situer, de même il ne s'agit pas de nier la nécessité du pouvoir, mais de le situer à sa place. Et son rôle ne doit pas être d'évincer l'autorité. Celui qui saurait renoncer à tout pouvoir, loin de ne pouvoir agir, serait celui dont la praxis serait la plus pure, parce que refus total d'annexion de l'autre ou d'être annexé par l'autre [3]. Mais celui-là serait aussi capable d'assumer jusqu'au bout la séparation. C'est le cas du Christ : à Gethsémané et au moment de la crucifixion, l'autorité triomphe totalement du pouvoir.

Séparation et Philosophie

Quel est le type de philosophie qui peut se construire sur la reconnaissance de la séparation ? C'est la dernière question que j'aimerais aborder, mais que je ne ferai qu'esquisser.

Une telle philosophie ne peut que reconnaître la transcendance et la subjectivité qui me permettent de me découvrir dans la séparation, et qui me constituent dans mon irréductibilité de sujet. Cette philosophie est très éloignée de la philosophie contemporaine, si l'on caractérise, avec Granel, celle-ci comme une volonté de « s'en prendre à la

[1] R. Polin : *Ethique et politique*. Paris, Sirey, 1968, p. 212.

[2] Cf. Ph. Secrétan, *op. cit.*, p. 245.

[3] C'est ce que montre J. Lacroix à propos du Christ dans *Le personnalisme comme anti-idéologie*, p. 53.

subjectivité comme constituant la forme moderne de la domination et de la présence. La destruction du sujet n'est donc pas un thème parmi d'autres de la philosophie contemporaine, mais ce qui la définit et la rassemble comme constituant sa tâche propre. »[1] Mais, d'autre part, dans une philosophie de la séparation, cette transcendance et cette subjectivité ne sont pas réalisées comme pure présence, pure adéquation. Loin de tenter de récupérer la transcendance et la subjectivité dans le général, cette philosophie n'est pas volonté « d'équilibrer peureusement une demi-transcendance et une quasi-immanence, mais de pousser jusqu'à l'extrême la logique de la transcendance et la logique inverse de l'immanence »[2]. Car je ne peux prétendre penser avec sérieux si j'oublie mon existence. Or celle-ci est bordée par la mort. Mais ma mort, nous l'avons dit, ne se laisse pas penser. Il me faut donc bien renoncer à une présence parfaitement adéquate à elle-même. Or cela a une conséquence pour la philosophie : car ou bien elle abdique devant ce problème de ma mort qui fait scandale et elle peut devenir sagesse ; mais sagesse qui n'en est plus une ; ou elle accepte de tenir compte de cette réalité et du même coup de changer de visée, de discours. Si je prends au sérieux la séparation dans mon expérience quotidienne, je ne peux que la réaliser encore quand je viens à en parler. Car la séparation existe aussi entre le langage et l'existence. Le langage est le seul moyen rationnel d'expression de l'existence et en est pourtant séparé, sinon il se confondrait avec elle. De cette séparation, il tire sa force et sa faiblesse. C'est ce qu'avait parfaitement vu Kierkegaard qui tente de trouver le langage le plus adéquat pour rendre compte de l'existence sans la trahir. Il faudra donc que la philosophie cherche le langage et les modes du discours appropriés à la séparation. Elle ne pourra, en tout cas, que refuser une dialectique qui procède par *Aufhebungen* et qui, surmontant les contraires, élimine la séparation. « Le propre de la philosophie existentielle, ... me paraît justement de s'inscrire en faux contre les prétentions de la pensée totalisante. »[3] Mais elle ne pourra pas davantage accepter une pensée purement affirmative. Car le oui inconditionnel à la vie, au Tout et au destin, à la multiplicité absolue, est un retour à l'unité, un oubli de la séparation ; c'est l'apparence jouant à l'être. Car la séparation, c'est justement l'affirmation de l'unité non réalisée et non réalisable. D'autre part, une philosophie soucieuse de la séparation et donc de la subjectivité ne pourra s'en tenir au seul concept. Ecoutons Berdiaeff, à la suite de Kierkegaard : « Le concept généralise,

[1] Cf. G. GRANEL, *art. cité*, pp. 60-61.

[2] E. BORNE : *Mounier*. Paris, Seghers, 1972, p. 121. (Philosophes de tous les temps).

[3] G. MARCEL : *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris, Plon, 1968, p. 58.

élève à l'universel ; jamais il n'étreint la réalité individuelle »[1]. Mais elle ne renoncera pas totalement au concept sans cesser d'être pensée ; il lui faudra s'efforcer de maintenir la séparation entre la pensée et l'existence ; la pensée abstraite, reconnaissant sa validité par ses limites, préparera la voie à d'autres modalités de la pensée qui, loin de la nier, la compléteront. Pensons au langage passionné ou émouvant, par exemple ; cependant, employé seul, il reviendrait à nier la séparation en essayant d'introduire une coïncidence qui prendrait la place de la discontinuité des êtres. Il faudra bien que ce langage manifeste, sans annihiler l'une au profit de l'autre, la séparation entre la conscience intellectuelle et la conscience affective. Nous retrouvons d'une autre manière le problème, posé dans l'introduction, des rapports de la raison et de l'existence. Cette pensée aura recours, entre autres, au témoignage des poètes dont l'œuvre est expression de la séparation.

Ces indications montrent des lignes directrices. Des philosophes comme Kierkegaard ou Gabriel Marcel, par exemple, ont, dans une grande mesure posé les données essentielles d'un tel discours. Mais là subsiste, croyons-nous, un problème majeur de toute philosophie existentielle.

Ne pouvant prétendre à une parfaite adéquation de la pensée et de l'existence, cette philosophie sera une philosophie des limites. C'est dans une telle philosophie que l'homme prendra la juste mesure de sa réalité, de sa situation et de la séparation. La philosophie, alors, est voie ; « et une voie n'est vérité que si elle se reconnaît comme voie. »[2] En tant que voie, la philosophie pourra être la mauvaise conscience de toute tentative de réduction de l'homme et de la séparation. « C'est par l'appel à la polémique, autant que par l'appel à l'expérience authentique, que la philosophie doit restituer l'évidence qui nous fait hommes, puisqu'elle doit dénoncer sans cesse l'aliénation où l'homme se perd... »[3] Mais en tant que voie aussi, la philosophie doit admettre qu'il est un au-delà d'elle-même qui lui reste inaccessible. Au-delà de l'irréductible séparation peut naître l'espérance. Car l'espérance ne naît que dans le dénuement, que lorsque je comprends qu'elle ne dépend pas de moi. C'est quand je ne peux plus, à travers l'expérience et la méditation de la séparation, parfaitement m'identifier à ma vie que dans le dépouillement et l'humilité je peux accepter la seule authentique espérance : celle qui ne dépend pas de moi.

MICHEL CORNU.

[1] N. BERDIAEFF : *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris, Aubier, 1946, p. 32.

[2] E. BORNE : *Le problème du mal*. Paris, PUF, 1968, p. 5. (Initiation philosophique).

[3] F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 133.

DISCUSSION

Mme A. VIRIEUX-REYMOND : J'aimerais tout d'abord féliciter M. Cornu d'avoir eu le courage d'aller à contre-courant : cette démarche lui vaudra, sans doute, de nombreuses questions.

Voici les miennes : Pour sentir la séparation d'avec autrui et plus encore avec l'Un, ne doit-on pas avoir vécu antérieurement unis ?

Pour sentir le « manque de »... qui, selon vous, est moteur de nos actes, ne faut-il pas qu'il y ait d'abord des valeurs qui devraient être présentes et qui ne le sont pas : c'est parce que nous avons en nous la notion de justice que nous en sentons l'absence dans certaines situations et que nous faisons alors un effort pour rétablir un peu plus de justice dans ces situations. N'est-ce donc pas la valeur qui est motrice plutôt que son manque ? Une absence ne peut pas servir de moteur si elle n'est pas absence de quelque chose qui devrait être présent et nous devons le connaître antérieurement pour en noter l'absence...

Enfin l'intériorité n'est-elle pas communion avec l'Un et présence des valeurs parce que l'intériorité ne peut pas être vide, le vide n'étant qualifiable que par l'absence totale de tout ?

M. CORNU : Vous posez là, sans doute, quelques-unes des questions fondamentales. Aussi ma réponse risque fort d'être imparfaite. Je commencerai par les deux premières questions que je prendrai ensemble. Certes, affirmer la séparation, c'est postuler une Transcendance, une Unité. Mais je pense que l'expérience *existentielle* est d'abord celle de la séparation de cette Transcendance. C'est le tragique de l'existence humaine de découvrir en creux des valeurs, de ne pouvoir les atteindre. Nous avons peut-être en nous, comme vous le dites, la notion de justice. Mais d'où vient-elle ? L'expérience du mal et de l'injustice sont premières dans l'ordre de l'existence, et non dans celui de la raison. Quant à votre troisième question, je pense, comme vous, que l'intériorité n'est pas vide et j'ai sans cesse rapproché les notions d'intériorité et de transcendance. Mais, si seule l'intériorité nous permet de réaliser la transcendance, je ne crois pas que ce soit sur le mode de la communion. A l'opposé de l'expérience mystique, par exemple, l'intériorité est pour moi séparée, et de la transcendance, et des autres, et d'elle-même. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit vide, mais inadéquate, jamais parfaitement présente, jamais totalement absente.

M. R. SCHAERER : En attribuant une valeur éminente à ce qui est séparé et singulier, la philosophie existentielle n'a fait, semble-t-il, que dégager avec force une constante de la tradition occidentale. Celle-ci a toujours affirmé, en ses œuvres majeures, que le moi qui se réalise, ne se perd pas mais se trouve. Est-ce à dire que l'expérience de la séparation soit vraiment première ? J'en doute. Y aurait-il absence, manque, rupture, si la présence n'était d'abord donnée ? Si je me sens pauvre, n'est-ce pas relativement à cette richesse dont je me sens privé ? En revanche, je crois, comme M. Cornu, à la signification universelle que revêt l'expérience authentique du singulier. Comprendre un chef-d'œuvre, c'est le distinguer toujours mieux dans ce qu'il a d'original et d'irréductible. Aimer une femme, ce n'est pas la vouloir semblable aux autres ou à soi, mais unique. « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux » (Pascal).

M. CORNU : Vous doutez que l'expérience de la séparation soit vraiment première. Je me demande personnellement si poser la présence comme première

n'est pas une reconstruction de la raison qui ne peut penser, effectivement, la séparation comme première. Mais si l'on s'efforce de retrouver l'expérience existentielle elle-même, avant tout éclairage ou reconstruction rationnelle, on ne doit pas reconnaître que le mal, l'absence, la pauvreté sont premiers. N'est-ce pas, par exemple, par la découverte de mon caractère mortel que j'en viens à me poser la question de la survie ?

M. J.-C. PIGUET : Votre problème, traité pourtant avec ampleur, engage davantage que des principes de philosophie existentielle : le problème de la séparation parcourt toute l'histoire de la philosophie, et il y prend figure métaphysique, ontologique ou logique, par exemple dans la doctrine leibnizienne du *vinculum substantiale*. Mais ce problème a toujours été celui de la séparation *en même temps que* de la réunion, de la participation, de la communion.

Ma question est alors : Pourquoi l'irréductiblité de la séparation semble-t-elle vous amener à écarter la « non-séparation » ?

Ma seconde question serait : Pour vous, la raison, quand elle parle de l'existence, s'en sépare ; mais quand elle parle de la séparation, que fait-elle ? Sert-elle la cause de la séparation ou de la non-séparation ? Quel est, plus précisément, l'import épistémologique du mot « reconnaissance » qui revient souvent dans votre bouche ?

M. CORNU : Il est évident que le problème de la séparation n'est pas propre à la pensée existentielle. J'ai précisé, au début de ma communication, pourquoi je m'étais placé dans la perspective de la philosophie existentielle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'ai affirmé le primat de la séparation. Je n'ai pas définitivement écarté la « non-séparation » puisque j'indique, en conclusion, le niveau de l'espérance. Mais si une réflexion sur l'existence ne peut nous conduire qu'à une philosophie des limites, l'expérience de la communion me paraît alors du niveau de l'indicible philosophiquement, parce que du domaine de l'espérance qui est d'ordre théologique et eschatologique. En ce qui concerne votre deuxième question, je crois que la raison ne peut que nous aider à reconnaître la séparation. Elle ne peut en aucun cas prétendre pouvoir l'éliminer ou la surmonter — serait-ce cela, servir la non-séparation ? — sans, du même coup, oublier l'existence. C'est pourquoi je parle de reconnaissance, mot que je prends au sens courant du fait d'identifier une réalité comme telle et de l'admettre comme telle. La raison ne peut que constater et éclairer, en l'énonçant, un fait d'existence ; mais la séparation subsiste entre le langage et l'existence ; c'est du moins ce que j'affirmais à la fin de mon exposé.

M. G.-PH. WIDMER : Après d'autres, Kant, Kierkegaard, Berdiaeff et Marcel, dont vous vous inspirez, remontent à l'origine de la séparation par des voies diverses. Ils en découvrent le foyer dans la révolte orgueilleuse de la créature contre son Créateur, dans le péché d'Adam qui provoque la colère divine et la mort. Ne conviendrait-il pas alors, de distinguer par voie d'analyse l'acte originaire de la séparation de ses répercussions dans l'histoire et la conscience, de repérer ces conséquences aux trois niveaux de l'existence vécue, de la connaissance et du discours ? Ne pensez-vous pas qu'une telle analyse critique justifierait votre refus d'une totalisation qui résoudrait illusoirement la séparation et qu'elle rendrait possible une réconciliation finale (seulement espérée) qui sauvegarderait les différences ?

M. CORNU : Je vous donne entièrement raison. Mon exposé n'a pas assez marqué ces niveaux. C'est que, dans le temps qui m'était imparti, il m'a semblé important d'affirmer, au niveau de l'existence vécue, le primat de la séparation et ses conséquences. Si je n'ai pas parlé de l'acte originaire de la séparation, j'ai essayé d'indiquer, à la fin de ma conférence, les conséquences de la séparation pour le discours philosophique. Quant au problème de la connaissance, il ne peut, me semble-t-il, qu'être abordé en rapport avec l'expérience existentielle : c'est ce que je tentais d'esquisser dans mon introduction.

La réconciliation finale est, pour moi, de l'ordre de l'espérance et de la foi, donc de ce qui échappe à la philosophie. Et c'est par cette voie seulement que nous sauvons la séparation d'une totalisation illusoire. Il faudrait, je le reconnais, à ce moment de l'argumentation, mieux montrer le conflit entre le théologique et le philosophique.

M. A. CONTESSE : Ton exposé, Michel, m'a frappé par sa modestie et l'urgence de la question qu'il nous pose. Il me suggère deux questions : Premièrement, en ce qui concerne son début : quelle est la nature de la raison qui a pour mission d'éclairer l'expérience existentielle ? Est-elle ma pensée subjective, et alors est-elle habilitée à comprendre mon expérience de séparation ? Ou est-elle un ordre gouvernant les phénomènes, et dans ce cas peut-on encore parler de séparation ? Deuxièmement, en ce qui concerne la fin de ton exposé : quelle est la nature de l'espérance ? Vient-elle d'ailleurs comme un deus ex machina ? Ou est-elle une modalité de l'existence ?

M. CORNU : La raison, dans une perspective existentielle, ne peut être un ordre qui gouverne les phénomènes. Dans ce cas, en effet, comme tu l'indiques, on ne pourrait parler de séparation. Mais elle ne se confond pas non plus avec ma subjectivité. Dans ce cas, en effet, on ne pourrait ni reconnaître, ni dire la séparation. Elle est donc une faculté de l'homme liée à la subjectivité, à l'expérience existentielle, tout en n'étant pas la subjectivité. J'ai voulu montrer les limites de la raison et mettre en garde à la fois contre un rationalisme triomphant et contre un irrationalisme. D'où, comme chez Kierkegaard d'ailleurs, le statut ambigu de la raison.

Quant à l'espérance, elle est ce qui peut naître d'une expérience existentielle, celle du dépouillement. L'espérance — il ne s'agit pas de l'espoir au sens que Camus, par exemple, donne à ce mot — implique, me semble-t-il, la prise au sérieux de la mort et de l'impuissance de l'homme. C'est pourquoi elle me paraît une modalité de l'existence liée à l'expérience de la séparation de la transcendance, attente de la réconciliation ; mais, encore une fois, elle n'est pas de l'ordre de ce qui peut être dit philosophiquement.

Dr Y. CHESNI : Il me semble que, pour le conférencier, une certaine séparation exclut une certaine coïncidence mais non une certaine compréhension et cela est consolant. En second lieu, il est vrai que la conscience de notre finitude, de nos imperfections, peut nous aider à nous perfectionner ; comporte-t-elle nécessairement de l'angoisse ? Que penser, enfin, de la mort ? Pour le philosophe qui ne sait rien de certain sur le commencement, la fin ou la perpétuité du monde, sur la création *ex nihilo*, l'anéantissement ou la vie éternelle, ni du point de vue de la foi, ni de celui de la philosophie, ni de ceux de la cosmologie génétique ou de la physique de la matière et de l'antimatière — il reste à constater des augmentations et des diminutions de « complexité » ou de « complexité-conscience », pour ne pas dire de quantité d'information, d'entropie négative.

La notion de *forme* lui paraît comporter un risque de découpage arbitraire dans un processus d'une certaine façon unitaire et mouvant ; celle de *matière* se heurte au fait que personne, dans la moindre brique, le moindre atome, la moindre particule, la moindre onde, n'a jamais observé d'absence d'organisation, de structure. Il se rappelle pourtant que la réalité comporte de la permanence et du changement, des originalités en relation. La mort lui paraît bien comporter une certaine séparation, comme le sommeil ou l'absence, si ce n'est l'existence tout entière. Il n'est pas assuré qu'elle soit une nouvelle naissance, le passage à la vie éternelle : il le croit, l'espère, le craint, ne le croit pas ou en doute. Il n'y voit pas un anéantissement pur et simple mais, pour le moins, un retour partiel à des niveaux d'organisation antérieurs, inférieurs, la sélection de virtualités génétiques semblables ou modifiées, avec un certain degré de dédifférenciation, en même temps que commencent à se dérouler les autres conséquences de ce qui a été, d'une certaine façon, cessé d'être et d'une autre continue d'être et même de croître une organisation supérieure. Angoissé ou non, notre philosophe, en somme, appartient à l'école *modeste*. Il se tient dans un domaine commun admissible par tous : celui des faits d'observation et des déductions les plus élémentaires. Il réserve le reste, sans nécessairement l'oublier, croyant, ne croyant pas ou doutant, espérant philosophiquement en savoir un jour davantage sur ce qui serait la « contradiction suprême », celle entre « l'être et le néant ».

M. Cornu : Nos perspectives sont, je crois, fort différentes. Vous vous placez au point de vue du psychologue ou du psychanalyste, alors que j'essaie de défendre le point de vue existentiel. Vous affirmez, si je vous comprends bien, un relativisme philosophique, alors que si j'assigne des limites à la philosophie, ce n'est nullement pour m'enfermer dans un relativisme, mais pour marquer des niveaux. A la suite de Kierkegaard, je tente de montrer la distinction entre le savoir et le croire. A la suite du penseur danois encore, j'essaie de dire que ce qui me concerne d'abord, c'est *mon* existence, que je suis un existant avant tout autre chose.

Il me semble qu'on peut distinguer l'angoisse pathologique de l'angoisse existentielle, telle que Kierkegaard la décrit, et qui est liée à l'expérience de la séparation, mais aussi de la liberté.

En ce qui concerne le problème de la mort, à la limite, et d'une manière polémique, je dirais que ce qui m'importe uniquement, c'est, non pas le problème de *la* mort, mais celui de *ma* mort et de la mort de *mon* prochain.

M. A. Voelke : M. Cornu a fait allusion au problème du *solipsisme*, mais son souci de marquer la différence entre une doctrine de la connaissance et une expérience existentielle l'a conduit à écarter ce problème. Toutefois, si l'on prend le solipsisme au sérieux, on doit admettre, me semble-t-il, qu'il apparaît au moment où la raison, montrant la séparation et se rendant compte qu'elle ne peut pas la surmonter, en vient à nier l'existence même de toute forme d'altérité. Il serait donc l'expression ultime d'un échec de la communication auquel la réflexion sur la séparation devrait prêter attention.

M. Cornu : Il s'agirait, si je comprends bien la question de M. Voelke, d'un solipsisme pratique. Mais affirmer la séparation, c'est affirmer l'existence d'une autre réalité — celle d'autrui notamment — dont on se sent précisément séparé. Si l'on considère que la communication doit conduire à l'accord, à l'accès total à la réalité d'autrui, voire à la fusion, alors oui, il y a échec de la communication.

Si la communication, au contraire, implique que je suis renvoyé à ma subjectivité enrichi de la subjectivité de l'autre que j'ai expérimentée sous le mode de la séparation, alors il n'y a pas échec, mais réussite de la communication. Il n'y a pas solipsisme, mais solitude qui implique l'existence de l'autre, d'autant mieux saisi comme autre qu'on s'en sait séparé.

D'autre part, le solipsisme véritable implique une assurance de soi-même, alors que j'ai insisté sur le fait qu'on était également séparé de soi-même.

Mlle S. BONZON : Dans quelle mesure est-il possible de penser la « séparation » comme « première », sans mettre fondamentalement en question les notions de « sujet » et d'« intériorité » ? A les utiliser sans autre, ne court-on pas le risque de voir l'identité et l'unité reprendre leur place privilégiée, la séparation n'étant plus alors que « seconde », voire « secondaire », à dépasser et du même coup dépassable ?

M. CORNU : Voici, je crois, une question qui ouvre un deuxième aspect fondamental de la discussion. Si, d'une part, on peut s'étonner de l'affirmation du primat de la séparation et chercher à vouloir réintroduire la contemporanéité ou même l'antériorité d'une communion, d'une non-séparation, on peut s'étonner, d'autre part, que l'on affirme le caractère fondamental de la séparation et que l'on conserve la notion d'intériorité. J'ai tenté, me plaçant, je le répète, à un point de vue existentiel, de montrer l'ambiguïté de l'existence. Faut-il vraiment affirmer ou un sujet totalement présent à lui-même, ou au contraire une disparition, un effacement du sujet ? Entre le cogito cartésien ou la conscience transcendantale husserlienne et le jeu de masques, les pures apparences deleuziennes, n'y a-t-il pas place pour une intériorité qui se saisit dans l'inadéquation et le tragique du trop pour n'être rien et du trop peu pour être tout ? Cette question fort pertinente de Mlle Bonzon m'invite à prolonger la réflexion.

C'est le cas d'ailleurs de toutes les interventions qui m'ont été présentées. C'est pourquoi je remercie tous ceux qui ont bien voulu participer à la discussion.