

Intermédialités

Histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques

Intermediality

History and Theory of the Arts, Literature and Technologies

Liberté de l'amour

Jean-Luc Nancy

Number 4, Fall 2004

Aimer

Loving

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005480ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005480ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche sur l'intermédialité

ISSN

1705-8546 (print)

1920-3136 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Nancy, J.-L. (2004). Liberté de l'amour. *Intermédialités / Intermediality*, (4), 141–153. <https://doi.org/10.7202/1005480ar>

Article abstract

If, by definition, love is always free, then it is also an exercise in freedom itself. The question is hence to examine love and liberty's mutual belonging to consequently better understand how freedom refers to the triggering of an opening, and how love designates the call that this opening forms and performs.

Liberté de l'amour

JEAN-LUC NANCY

Ce titre doit se comprendre de deux manières simultanées : tout d'abord il désigne la liberté propre ou spécifique qui appartient à l'amour, mais en même temps il doit indiquer, comme par l'effet d'un double point invisible après « liberté », que la liberté n'est pas autre chose que la chose même de l'amour et que l'une et l'autre s'entr'appartiennent de manière essentielle.

141

Au reste, il serait également possible de partir de l'énoncé inverse : « amour de la liberté ». On constaterait alors que l'inversion révèle aussitôt une propriété symétrique de la première : si l'amour n'est pas concevable sans liberté, si l'on a coutume de dire « libre comme l'amour », la liberté de son côté est par excellence la propriété, la qualité ou l'état que l'on peut et que l'on doit aimer. L'« amour de la liberté » se fait aussitôt reconnaître pour la passion exigeante et nécessaire qu'il est, sans risque de sombrer dans la fadeur sentimentale. Seule la « vérité », dont nous reparlerons, partage avec la liberté ce trait d'appeler de soi-même, comme sur le bord de son concept, un amour qui la désire, qui la garde et qui peut-être pour finir est seul à la rendre réelle.

Cette implication mutuelle doit même être comprise de telle manière que seule la liberté donne le caractère propre de l'amour dans son acte (et l'amour n'est qu'un acte), cependant que l'amour seul donne le caractère propre de la liberté dans son contenu (et qu'est-ce qu'une liberté sans contenu, formelle?). Et c'est aussi par cette implication, et seulement par elle, que les deux concepts peuvent retrouver quelque chose — et si possible, tout... — de leur effectivité et de leur énergie, en étant soustraits à la double abstraction juridique et sentimentale dans laquelle, depuis longtemps, ils sont en dessiccation, décharnés et creux au point qu'on ne peut les nommer sans pudeur, comme des obscénités lourdes de nos plus graves hypocrisies.

Toutefois, le fait même que ces mots, « liberté » et « amour », employés sans préalable qui vienne les redéterminer et les réactiver, appellent aussitôt le soupçon d'idéalisme hypocrite et de bavardage pieux, cela même doit nous tenir en

éveil. Si nous formons un tel soupçon, c'est que nous savons obscurément que ces mots trahissent des réalités que pourtant ils nomment et qu'ils sont peut-être seuls, tout au moins jusqu'ici, à pouvoir nommer. Nous savons donc obscurément que ces mots qui sont parmi les plus distendus et les plus dégradés de notre lexique théorique n'occupent pourtant pas en vain la place qu'ils occupent : rien de moins, en un sens, que l'horizon d'une culture ou d'une pensée — si ce n'est même une place d'outre-horizon, la place d'une ouverture impossible à clore et à arraisonner car elle donne sur le sens lui-même, absolument, qu'on veuille l'entendre comme sens de l'être ou comme sens du monde.

142

Ces deux mots ne sont pas par hasard dans cette position de surplomb et d'excès (on pourrait dire aussi : de souveraineté) pour toute une culture, toute une histoire, toute une pensée. On renoncerait plus volontiers à la vérité, pourtant elle aussi souverainement dressée par-delà l'horizon, qu'à la liberté et à l'amour, si on ne devait s'apercevoir aussitôt que la première ne peut aller sans les deux autres. Et ce n'est pas non plus par hasard que ces deux mots auront connu toutes les méfiances et toutes les réductions, tous les soupçons, toutes les dénonciations : rien n'est plus illusoire que la liberté et que l'amour, ou mieux encore : l'un et l'autre sont le siège privilégié de l'illusion, produit de la conscience qui se piège elle-même ou d'une puissance quelconque qui la piège. Rien ne se laisse plus aisément réduire à l'inconsistance. Il n'y a pas de liberté, il n'y a pas d'amour, nous le savons bien. (Ou bien : il faut le croire pour qu'il y en ait — et qu'est-ce donc que cette croyance ? Cette question reviendra sans doute nous visiter.) Tout cela fait symptôme : il se joue là une partie dans laquelle nous savons confusément que nous devons ressaisir ce dont nous nous estimons dessaisis ou incapables, non pas en vertu d'une exigence elle-même illusoire, mais parce que nous savons que ce dont il s'agit sous ces noms, ce ne sont pas ce qu'on appelle des « idéaux », mais cela forme l'élément même de notre existence. Nous n'avons pas à trouver la liberté ni l'amour, car nous sommes déjà en eux, nous sommes déjà par eux et selon eux mis et jetés au monde. Ainsi que le disait Kant, la liberté ne peut pas être apportée ni enseignée à un peuple s'il n'est déjà libre¹.

Nous sommes dans l'univers, dans l'*ethos* ou dans la *praxis* qui se repèrent — par-delà l'horizon et donc par-delà tout repère — sur ces concepts,

1. Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Jean Gibelin, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1983 [1794], p. 200, note 1.

liberté et *amour*, concepts dont la toute première marque distinctive est celle-ci : nous sentons aussitôt que le terme de « concept » est en défaut avec eux, et qu'il y a nécessairement plus, dans ces concepts, que du concept. Cette condition ne leur est pas exclusive, loin de là, mais c'est avec eux qu'elle se fait incandescente. Il nous revient donc de reprendre et de retravailler la charge, la tension de pensée et l'élan de désir qui, à travers ces mots, définissent et déchirent à la fois notre espace tout entier.

*

* *

Il faut commencer par le commencement qui ouvre cet espace, par ce qui lui donne sa forme et son allure. Cela, cette disposition et cet événement, nous le nommons le retrait des dieux. C'est à cette très simple et si profondément énigmatique circonstance qu'il faut rapporter la constitution de l'espace qui devient désormais le monde. Nous le savons, mais nous ne cessons de l'oublier. Mais si nous l'oublions ainsi toujours à nouveau, c'est parce que nous ne pouvons pas en finir de creuser ce retrait, c'est-à-dire de pénétrer dans l'ouverture même qui nous ouvre et qui nous met à découvert — cela dût-il revenir à pénétrer les yeux ouverts dans l'obscurité totale.

Si nous n'avions pas toujours à faire au retrait des dieux comme à l'événement d'ouverture de notre monde (je dis bien d'ouverture, non de fondation ni d'inauguration : un retrait ne fait qu'ouvrir, et le mot de « retrait » peut aussi désigner un creux, une dépression, un évidement), nous ne serions pas dans la perplexité ou dans l'aporie que nous connaissons à propos du dieu unique supposé avoir succédé à ce retrait. Nous ne serions pas affairés à établir ou à démolir ses preuves, à le tuer ou à le transposer, à pleurer sur lui ou à rire de lui, tour à tour ou simultanément, tous en chœur ou par factions opposées. Et par conséquent, nous ne serions pas constamment occupés à discuter de ces deux termes, liberté et amour, qui composent en somme pour nous l'essentiel d'une nature divine, que cette nature appartienne à un existant distinct, ou à nous-mêmes, par nous nommés les « hommes », ou bien encore au monde dans sa totalité. Liberté et amour sont les propriétés premières du dieu unique : mais ce qu'est proprement ce dieu, et si même il n'est pas l'abîme où le divin s'abolit, voilà qui reste comme essentiellement irrésolu et qui ne cesse de dresser devant nous le signe crucial de cette irrésolution.



Un monde des dieux, sans retrait, est un monde ordonné par un jeu de présences et de puissances (présence et puissance sont corrélatives: toute présence exerce une puissance, toute puissance se présente). Les êtres que l'on nomme « dieux » (ou « déesses ») sont des puissances présentes et en présence desquelles les hommes vivent. Entre ces dieux comme entre eux et les hommes, il y a jeu de forces, opposées ou composées. Leurs conflits, leurs conciliations et leurs contagions font le mouvement de ce monde. En revanche, le monde sans dieux dont nous héritons sans testament (car ils ne nous en ont laissé aucun)², en légataires universels de l'univers lui-même (de son unicité disséminée, de son événement multiple et singulier), ce monde ne comporte ni présences ni puissances données. Tout ce qui peut y relever du régime de la présence et de la puissance s'y rapporte d'abord, en première ou en dernière instance, à cela qui précisément ne peut pas relever de l'*instance* entendue comme la stabilité et la constance d'une substance toujours-déjà sous-jacente à elle-même. Ce monde

2. Sans doute, on doit poser la question : y aurait-il un testament des dieux dans ce qu'on appelle le monothéisme ? Je ne parle pas, bien évidemment, de toutes les survivances dites « païennes », qui sont légion comme on le sait. Mais je parle d'une possible trace du divin lui-même au sein de ce qui s'en retire à tous égards. Autrement dit : quoi encore, pour nous, du sacré ? — question qui ne peut être posée qu'à la condition de refuser que le « sacré » soit intégralement transposé en un mystère révélé à même l'homme et le monde, sans plus, comme c'est le cas, jusqu'à un certain point du moins, chez Feuerbach, Marx ou Freud, ou comme c'est le cas aujourd'hui souvent dans des pensées de l'art rattachées par quelque lien à Benjamin et Adorno. Cette question est d'une extrême délicatesse et devra être reprise ailleurs. Elle ne met en jeu rien de moins que la continuité dans la discontinuité de l'histoire, ou : comment l'Occident brise et poursuit à la fois le cours de l'histoire, qu'il rend ainsi proprement *historique* mais ainsi également dépourvu d'*origine*. (N.B. : ce qu'on nomme ici « Occident » ne doit pas simplement laisser hors de son champ, quelles que soient les différences, les transformations opérées en « Orient » autour des autres formes de retrait des dieux qu'accompagnèrent les pensées de Confucius, Lao Tseu ou Bouddha. De manière très générale et ultraschématique, il s'agit des diverses sorties des religions et des cultures essentiellement agraires. Mais avec cela, c'est aussi toute la question des déterminations en « première instance » de la culture ou de la civilisation qui doit être remise en jeu : c'est-à-dire la question de la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes en tant qu'histoire et monde.)

se retire la sous-jacence d'un fondement ou d'une origine (tout comme il se retire, dans sa technique et son économie, l'appui exclusif du sol cultivé et s'aventure — pour le dire au moins par image — sur les supports instables de la mer, des opérations sidérurgiques ou commerciales et des signes monétaires et scripturaux).

Ce retrait devient la présupposition qui n'est pas posée. Le rapport au donné retiré devient donc un rapport à ce qui ne précède qu'en succédant : à une origine qu'on peut seulement chercher ou forger après coup. Le principe n'est plus une donnée première, mais une fin dernière. Mais cela signifie aussi que cette fin dernière n'est plus la finition donnée avec le principe (comme c'était le cas du monde des mortels en rapport avec leurs dieux) : elle relève d'une finitude qui excède toute finition, d'une exécution qui n'achève pas mais qui exalte encore le commencement lui-même. C'est ainsi que la mort change de sens : au lieu d'être la limite impartie à une forme d'existence, elle devient la possibilité ultime d'ex-position de l'existant, et de ce fait elle peut être représentée comme excédant sa propre limite tout en ouvrant sur sa rigoureuse négativité.

Pareille ordonnance an-archique du monde peut se nommer d'un mot pris à la théologie monothéiste : le mot de *création*. Mais c'est à la condition que soit établi avec précision le concept du *ex nihilo*. Il convient pour cela de la séparer avec soin de tout concept de fabrication ou de production qui supposent données d'une part une matière, d'autre part une forme (c'est-à-dire une force formatrice ou un sujet). Mais si rien n'est donné — ou si le seul donné est *rien* — alors n'est pas donnée non plus une distinction de matière et de forme. Mais la consistance impénétrable (ce qu'on nomme « matière ») et l'ex-position intégrale (ou l'expérience de ce qu'on nomme « sens ») composent une même chose, qui est *rien*. Mais *être rien* n'est pas du tout équivalent à *n'être rien*. C'est être cette chose bien particulière qui est justement *être* entendu comme le verbe transitif de l'acte qui fait exister (qui ex-iste l'étant ou qui l'ex-cite).

La création an-archique présuppose donc le retrait de toute présupposition. Le monde des dieux présuppose toujours un donné, une archi-divinité, une Moire ou une Mère, un Chaos et une Puissance. Ici au contraire, la présupposition est soustraite et déposée.

C'est cette déposition qui ouvre la double nécessité de la liberté et de l'amour. L'*ex nihilo* sans matière ni forme ne dispose de rien d'autre, si l'on peut parler ainsi, que de son propre *ex*. Il est ou il fait, il « acte » ou il « transit » l'ex- de l'être (de) quelque chose en général (son être-sans-raison-donnée-ni-

rendue). L'ex- se donne comme distinction de quelque chose et de rien. (Mais ainsi, il ne « se donne » pas, puisqu'il est sans « soi » et reste à jamais non donné et non donnable : le don même, si l'on veut.) La *distinction* est ouverture (de la racine *stig-*, pique, incision, marque). Elle n'ouvre pas le rien, comme si elle formait sa matière : elle exécute le rien comme incision, comme marque nulle de l'ex-ister qui distingue quelque chose de rien.

*

* *

146

La liberté nomme ici le commencement comme commencement véritable, c'est-à-dire sans antécédence. La liberté qui « se précède elle-même » comme l'écrit Pareyson³. Le commencement qui se commence et qui donc n'est « à soi » que sur le mode de n'être pas « soi ». On pourrait dire : le commencement qui ne se commence que sur le mode de se surprendre. La liberté ne peut « se prendre » (au sens où on dit « je prends la liberté de vous adresser la parole ») que par surprise, en se sur-prenant elle-même. (Or nous avons là, comment ne pas le remarquer, une marque caractéristique du commencement d'amour : il se surprend, il se précède, il distend son propre temps. Mais n'anticipons pas.)

De même qu'il se surprend, ce commencement ne s'ordonne pas à une fin. La création n'a rien à voir avec une réalisation de fins, ni dans l'ordre d'une nature (qui serait sa propre fin), ni dans celui d'une technique (où la fin serait donnée d'ailleurs). La création est à la fois sa propre fin (comme une nature) et l'exécution d'une fin extrinsèque (comme une technique) : c'est-à-dire qu'elle a sa fin au-dedans de soi en tant que dehors, ou au-dehors de soi en tant que dedans. Cela veut dire : dans un monde, si un monde est le dedans d'un dehors, le dedans ou le *in-* de l'ex-istant. Cela « dans » quoi ça existe, et qui n'est pas un existant de plus, mais l'acte qui le commence en tant que sa propre fin sans fin propre. La création, en effet, à la différence de toute production, n'est pas relative à l'essence des choses, mais à leur existence. Et les essences ne sont ici que des modes de détermination subordonnés à diverses relations dans l'existence.

Si la liberté en tant que commencement pose l'existence irréductible à aucune essence, la distinction de l'existence implique que celle-ci soit choisie,

3. Luigi Pareyson, *Ontologie de la liberté : le mal et la souffrance*, trad. Gilles A. Tiberghien, Combas, Éditions de l'éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 1998 [1995], p. 31.

chaque fois, comme et dans sa singularité. Exister n'est pas être posé comme un objet sous une catégorie, mais avoir lieu comme un événement et comme l'événement de son propre « chaque fois », selon lequel le singulier s'approprie sa singularité (ce que Heidegger travaille sous le nom démultiplié d'*Ereignis*, *Enteignis*, *Zueignis* : appropriation dépropriée et dédiée)⁴.

Le choix de l'existence est donc nécessairement le choix de l'existant. Le choix de l'existant est le choix de sa singularité. C'est-à-dire qu'il confère à la singularité en tant que telle une valeur absolue. Non seulement l'existence mais *celle-ci* vaut d'être choisie. Elle doit être élue entre toutes, et cette élection qui distingue absolument forme une dilection. La dilection est amour (il y eut en latin deux formations verbales qui se sont ensuite contaminées, *de-lego*, choisir complètement et *dis-lego*, séparer, distinguer, chérir, aimer). Il n'y a pas d'élection véritable sans dilection. Et on peut ajouter, pour continuer à exploiter le latin, que c'est la dilection qui rend *l'intel-lectio* possible — tout autant qu'elle comporte sa possibilité inverse : la *neg-lectio*. Le mal consiste à négliger l'existant, à négliger d'en avoir l'intelligence.

Mais il n'y a pas non plus de dilection véritable qui ne soit absolue et inconditionnelle. La négligence, pour sa part, n'est pas inconditionnelle : elle présuppose que quelque chose est donné. L'amour est l'acte de la liberté se décidant pour l'existence, et cette décision est chaque fois pour un(e) existant(e)⁵. Chaque fois celui-ci ou celle-là, chaque fois « moi-même » ou un(e) autre, absolument et exclusivement singulier, d'une singularité propre à l'événement de cette décision chaque fois distincte. C'est à cette singularité qu'est conférée la valeur absolue, le prix incommensurable qui la fait chérir.

Pour cette raison, le singulier est non seulement ce à quoi (celle, celui à qui) l'amour s'adresse, mais il est aussi de ce fait ce qui peut le susciter, le faisant jaillir de rien, faisant battre un cœur de rien et pour rien (dans toutes

4. Je laisse ici de côté, au moins provisoirement, la possibilité nécessairement conjointe que le choix se tourne contre l'existence et pour sa ruine, possibilité du mal dont Pareyson fait le second grand thème de son travail.

5. Cf. les formules frappantes par lesquelles Jean-François Courtine conclut le recueil de ses études sur Schelling, pour désigner la condition essentielle de « l'élaboration d'une ontologie de la liberté » : « Il faut », dit-il, « tout à l'inverse » [de la simple idée de Dieu comme l'existant nécessaire] « montrer et comprendre comment Dieu a pu se décider pour l'être ou mieux pour l'être *étant*. » (Jean-François Courtine, *Extase de la raison : essais sur Schelling*, Paris, Éditions Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1990, p. 311)

les valeurs possibles de l'expression). Et plus exactement, l'amour paraît tendu entre deux extrémités : celle du « coup de foudre » ou de l'« amour du premier regard », fût-il sans lendemain et sans contenu, et celle de l'« amour du prochain », où le prochain doit être élu en tous sans distinction, et en somme sans dilection, élu lui aussi pour rien d'autre que pour ce qui le fait « prochain » et que le christianisme formule comme la présence en lui de Dieu, et donc de l'amour lui-même. Selon le schème de cet arc tendu entre deux extrémités, l'« amour du premier regard » est aussi celui qui peut échouer, ne pas rencontrer l'autre, car il n'y a pas de raison qui rende compte de l'élection — tandis que l'« amour du prochain » fait élection de tous sans distinction et ne connaît aucune contingence dans son rapport à l'un(e) ou à l'autre des prochains.

148

C'est d'ailleurs aussi pourquoi Nietzsche, lorsqu'il oppose l'amour du lointain (*die Fernsten-Liebe*) à l'amour du prochain, jugé appropriateur et identificateur, pénètre en réalité la vérité de ce dernier : le « prochain », c'est le plus lointain considéré à l'égal du plus proche⁶. Mais réciproquement, dans l'amour de dilection et de distinction, la proximité d'où naît le désir ouvre sur l'éloignement et sur le secret de l'aimé(e). Le rapport à ce lointain est donné dans la pudeur.

La pudeur est le sentiment de la distance qui s'impose dans la proximité, et cette distance tient à l'éloignement infini — et infiniment libre — que l'amour ouvre dans l'existant. Quel(le) que soit cet(te) existant(e), celle ou celui qui est choisi(e) « parce que c'est elle (lui) », selon la formule de Montaigne, est choisi(e) inconditionnellement pour son existence et en raison d'elle, ce qui veut dire identiquement : en raison de son absence de raison. En un sens, donc, l'amour du prochain et le coup de foudre ont même fond — et ce fond ne fonde pas. Or c'est précisément ce que fait la création en créant *ex nihilo* : elle décide pour l'existence sans raison de ce qu'elle crée sans raison — et qui, dans le cas paradigmatique, s'appelle un monde. Mais un monde, c'est bien ce que constitue chaque fois un(e) aimé(e) pour l'amant(e) : un monde, une plénitude de sens. En décidant pour son monde, la création crée toujours de l'autre — y compris lorsqu'il s'agit du même et de l'amour de soi. Essentiellement la création *altère* son propre principe ou son propre sujet, comme on voudra nommer par commodité cela qui tout d'abord n'est *rien* — rien que la liberté, *rien* comme liberté. La liberté créatrice altère le *rien* qu'elle est. En français « altérer » veut

6. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1972 [1883-1885], p. 79-81.

dire non seulement modifier, transformer, mais plus précisément affecter, troubler, déranger — jusqu'au point où « être altéré » signifie couramment « avoir soif » ou « être en désir de ». L'amour altère la liberté : il lui donne le désir de l'élection et de la dilection de l'existence, de celle d'un existant — et il déplace son *rien*, il le modifie en le tournant vers l'autre d'une existence singulière.

Car l'autre n'est pas donné : l'altérité de l'autre ne consiste pas dans la position donnée d'une essence. Elle consiste dans l'altération de la liberté qui se décide pour une existence : cette existence (qu'on doive la dire « mienne » ou « étrangère » dans l'ordre factuel) est de soi l'autre à quoi la liberté s'adresse, l'autre qu'elle crée comme le monde pour lequel elle se décide. La force de cette décision altérante se nomme l'amour. La haine est son revers, que la liberté peut aussi choisir : mais la haine s'adresse à une existence déjà donnée, et donc donnée par l'amour. C'est aussi pourquoi l'amour est inconditionnel et non la haine.

La liberté essentiellement s'altère. Cela signifie qu'essentiellement elle est amour. La liberté est *son amour* au double sens où l'on peut comprendre aussi bien la passion ressentie que ce qu'on appelle l'objet de cette passion. Mais précisément il n'y a ici ni objet ni sujet. Il ne s'agit pas d'un rapport à soi : cette altération ne survient pas à un soi, elle survient à rien, elle est la distinction qui distingue quelque chose de rien, c'est-à-dire la stigmatisation du rien, le rien en tant qu'incision et marque vide ouverte entre les existants. Chaque existence s'y avère comme une telle altération. Chacune est autre que les autres et qu'elle-même, en étant séparée et leur étant reliée par rien.

Ainsi la liberté s'aime (ou se hait) et l'existence s'aime (ou se hait). L'amour (ou son contraire) n'est pas autre chose que la différence valant pour elle-même, c'est-à-dire *rien* valant absolument, valant de la valeur qui ne se mesure pas, du prix incalculable de l'inconditionnel. On peut dire ici avec Raymond Lulle :

Dans l'amour, la différence s'introduit elle-même entre l'aimant, l'aimable et l'aimer ; et l'amour rend aimables le différenciant, différenciable et différencier de l'ami et de l'aimé, qui sont, eux, différents l'un de l'autre : chacun d'eux est aimé d'amour par l'autre et ils s'assemblent dans l'action d'aimer⁷.

6. Raymond Lulle, « L'arbre de philosophie d'amour », dans *L'arbre de philosophie d'amour et de l'aimé et choix de textes philosophiques et mystiques*, trad. et intro. Louis Sala-Molins, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1967 [1298], II, 10, p. 215.

Autrement dit, l'assemblément d'amour n'assemble que le distinct, cela ou plutôt ceux-là qui sont distingués précisément par l'amour lui-même. Cet assemblément n'est pas une union ou une fusion qui aboutirait à une unité : cette unité résorberait à l'instant l'amour lui-même, c'est-à-dire en lui la liberté de la décision inconditionnelle pour l'existence en tant que distincte. L'amour unit dans l'exacte mesure où il distingue, où il altère et où il s'altère lui-même. Dans les termes des mystiques à la source desquels puise Pareyson, cela se dit par exemple de cette manière :

*Homme, si Dieu ne s'aimait lui-même en toi,
Jamais comme il convient tu ne pourrais l'aimer*⁸.

150

Ce distique d'Angelus Silesius énonce clairement que l'amour est d'abord l'amour de soi de Dieu, c'est-à-dire l'amour de soi de l'amour, lequel n'a lieu que dans l'autre que l'amour se donne afin de s'y aimer, mais se donne de telle sorte qu'il s'y altère absolument dans la libre création d'une créature libre. L'amour est amour de soi parce qu'il s'altère de lui-même en lui-même. En ce sens, il n'y a pas à opposer — contrairement à ce qu'affirme parfois Augustin — un amour de l'amour et un amour de l'autre. Car l'amour de l'amour ne peut qu'être la création de l'autre. Et dans l'amour de l'autre, l'amour ne cesse pas de s'aimer. « L'amour dont Dieu s'aime lui-même », selon la formule de Spinoza que Pareyson rappelle dans la même page, répond à la définition spinozienne générale de l'amour, à savoir « la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure⁹ » : par conséquent, l'altérité que pose cette définition doit être impliquée dans l'amour divin de soi (et donc dans l'amour de soi en général). On devrait ainsi se risquer à extrapoler de Spinoza les propositions suivantes si Dieu est identiquement la cause de soi, Dieu comme cause de sa propre joie est en lui-même autre que soi. Comme cause de soi, il est l'essence qui enveloppe nécessairement sa propre existence, et comme cause de sa joie d'amour il est sa propre liberté qui s'adresse à son existence comme à un dehors de soi.

Sans doute, cette extrapolation semble contredire le principe selon lequel le Dieu de Spinoza ne saurait pâtir, et ne saurait donc trouver en soi aucune altérité. Néanmoins, s'il jouit de l'amour de soi, cette jouissance emporte avec elle, fût-ce sans passivité, un excès sur la pure et simple identité à soi. Quoi qu'il en soit ici d'une orthodoxie spinozienne, nous dirons que cet amour divin, qui

8. Luigi Pareyson, *Ontologie de la liberté*, p. 225.

9. Spinoza, *Éthique*, III, 13, *scolie*, trad. Robert Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990 [1677], p. 168.

fait aussi l'amour de l'homme pour Dieu, amour dit « intellectuel », n'est rien d'autre que la liberté de l'existant s'adressant à la valeur absolue de l'existence. C'est l'existence qui se chérit absolument en tant que telle et sans égard à aucune essence. Ou bien encore : c'est ce « chérir lui-même » qui envahit son essence. L'amour développe ainsi en liberté ce que l'essence enveloppe en nécessité. Ou bien encore : l'essence enveloppe son propre dehors et l'amour développe son propre dedans. De l'une et de l'autre manière, le « propre » n'est jamais ici dans la simple identité immédiate. Il est au contraire le plus proprement dans sa propre altération et dans sa propre exposition. Le couple de la liberté et de l'amour est ainsi avéré comme la propriété — c'est-à-dire aussi bien comme l'événement — de l'existence. L'existence est ce qui s'expose et qui en s'exposant s'altère.

Cela signifie aussi que ce qu'on nomme la finitude appartient essentiellement à l'existence : elle est la marque de la distinction, le stigmate du *rien* qui ouvre l'espace des existants. L'existence de Dieu — si on veut encore le nommer ainsi — n'est infinie que pour autant qu'elle n'est aucune des existences finies, et que son être est dans le retrait de toute position d'existence, mais c'est dans la finitude qu'elle trouve sa joie.

*
* *

Depuis un retrait et à travers une ouverture, ce qui a lieu est de l'ordre de l'adresse. Si la liberté désigne le déclenchement de l'ouverture, l'amour désigne l'adresse que l'ouverture tout à la fois forme et performe. Il en va ici comme de l'ouverture de la bouche à la naissance : au moment où un existant se sépare, il ouvre passage à l'air qui devient l'élément extérieur de sa respiration, et il exhale le cri par lequel il s'adresse aux autres et à cet autre qu'il devient pour soi. Ou plus exactement : c'est dans son cri que l'altération a lieu et que l'altérité survient.

L'adresse est le cri ou la voix qui porte et qui transit toute parole ultérieure (mais qui commence avant la parole, aussi en ce sens qu'elle n'est pas réservée à l'homme). La voix de la liberté a l'intonation de l'amour (ou de son contraire). L'intonation de l'amour est l'unique signification de la parole d'amour. « Je t'aime » signifie l'adresse inconditionnelle à l'absolu d'une existence. « Toi » ou « tu » est le nom de cette existence en tant qu'autre. C'est l'amour qui fait le toi, et non l'inverse. Et c'est du « toi » aimé que peut seulement venir le « je » qui énonce la phrase : car cette phrase le pose exposé, absolument altéré, n'ayant

de propriété que dans cette adresse. Pour que l'amour se renverse en haine, il faut que « je » se retienne de s'altérer : il faut que la liberté se renonce elle-même, renoncement qui lui appartient comme la propriété de sa propre distinction d'avec soi, sans laquelle elle ne serait pas libre. La liberté est libre de refuser l'amour, qui est sa vérité.

L'adresse fait de l'altération une allitération : elle répète la sonorité, l'intonation, la voix qui s'adresse. Elle répète « toi, toi, toi », elle répète sa dilection, elle ne fait rien d'autre que toujours à nouveau et chaque fois recommencer le commencement d'une invocation qui n'a pas d'autre sens que d'invoquer en somme son propre écho : mais l'écho fait entendre la résonance infinie de l'autre.

152

L'adresse ou l'appel de l'amour n'a pas d'autre sens — mais dans ce sens insensé ou *exsensé* bat le cœur du sens lui-même, absolument. Car le sens n'est pas autre chose que le renvoi à de l'autre en général : le sens est l'altération de l'identique qui le fait résonner, qui lui fait rendre le son de son adresse, c'est-à-dire aussi de sa destination, ou de ce que l'on appelle le sens de l'existence. Mais un tel sens ne consiste pas dans un aboutissement. Il ne s'accomplit pas dans une signification. Le sens en tant que sens de l'amour, donné par l'amour et par sa liberté, n'est pas un renvoi à l'autre comme s'il s'agissait du renvoi de quelque chose à quelque chose et de l'établissement d'une relation (correspondance, implication, explication) entre un objet et un autre ou bien entre un sujet et un autre. L'amour n'est pas une communication, sinon au sens où l'on peut parler de communiquer un mouvement. C'est le contact, la contagion du mouvement de l'adresse avec le mouvement de l'autre, que précisément l'adresse déclenche en le touchant. L'amour est lui-même le mouvement de l'altération, et en cela il est, il fait le mouvement de la liberté (or il est de l'essence d'une liberté d'être mobile). Ce dont il s'agit dans l'autre n'est ni l'objet, ni le sujet, mais le mouvement, l'exposition, l'altération. Parlant de l'amour, Husserl nomme cela *Strebung*, tension, élan ou aspiration. La *Strebung* est en somme la forme affective (ou le fond...), et par conséquent altérante, de l'intentionnalité. Husserl écrit : « les amoureux ne procèdent pas simplement l'un l'autre à des communications réciproques [...] Mais du fait qu'ils sont liés par une communauté d'amour toute l'aspiration de l'un pénètre universellement dans l'aspiration de l'autre¹⁰ [...] » L'amour est une tension vers une autre tension et tendue par

10. Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, trad. Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2001 [1921-1928], vol. II, p. 273.

elle — et cette tension n'est dans son principe pas une autre que celle par laquelle l'existant existe. L'amour est le plus proprement l'ex-ister de l'existant — tout comme la haine est le plus proprement le refus et la répression de l'exister en tant que tel. C'est aussi pourquoi la création qui fait exister ne peut être comprise que selon la liberté de l'amour.

En ce sens, cette liberté fait sens au-delà de toute signification : car elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même, tout comme la création ne renvoie à rien d'autre qu'à cette tension ou cet élan qu'elle est elle-même (*creatio*, le fait de faire croître, de prendre soin de la croissance, pour elle-même). Que l'amour se suffit à lui-même, c'est une pensée souvent développée. Saint Bernard écrit dans son commentaire du *Cantique des cantiques* :

L'amour suffit par lui-même, il plaît par lui-même et à cause de lui-même. Il est à soi son mérite et sa récompense. L'amour ne demande pas d'autre cause que soi, ni d'autre fruit. Son fruit est son exercice. J'aime parce que j'aime ; j'aime afin que j'aime¹¹.

153

L'autosuffisance de l'amour est précisément le contraire d'une autosuffisance. C'est la suffisance d'une altération de soi et qui précède toute possible constitution d'un « soi ». Telle est la suffisance de la liberté : elle s'aime elle-même, c'est-à-dire qu'elle aime toujours à nouveau (se) recommencer, (s')altérer et (se) décider pour l'existence — ou pour son refus.

11. Saint Bernard de Clairvaux, *Sermon sur le Cantique des cantiques*, 83. 4, cité par Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1981 [1933], p. 80 (je traduis).