

« Il faut du lien et du nœud pour faire un pas. »

Jacques DERRIDA, *Envois*, dans *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*.

« Point de cantiques : tenir le pas gagné. »

Arthur RIMBAUD, « Adieu », *Une saison en enfer*.

Un livre où il est question d'amour, on ne le lira jusqu'à son terme et on ne l'appréciera peut-être que si l'on aime l'amour. Aimer l'amour, vivement et patiemment, s'attacher à l'amour comme à un objet d'amour, unique par définition, cela demeure en effet la condition *sine qua non* pour que l'on participe au voyage au long cours de la réflexion sur l'amour, en espérant arriver à bon port, à pas comptés.

Que l'on ne s'attende cependant pas à trouver ici quelque traité sur la nature de l'amour en général, ou sur les différentes manières d'aimer, sur leurs effets ou sur leurs causes, sur ce qu'elles révèlent de la nature humaine, sur les raisons et les conséquences de cet immortel sentiment, sur le bonheur ou le malheur que sa passion induit, sur son histoire (l'histoire de son concept, mais aussi l'histoire des formes de vie dont ce concept dépend ou que cette passion suscite), sur sa sémantique, son axiologie, sur les divers objets d'amour, sur ce qui distingue par exemple l'amour d'une œuvre d'art de l'amour des coquelicots ou de celui que l'on éprouve pour les chats, que sais-je encore. Mon sujet ici sera, à l'exclusion de tout autre, *le passage du désir à l'amour, le pas que le désir tente de faire au-delà de lui-même, au nom et en vue de l'amour*. Ce sera,

Le pas gagné de l'amour

pour mieux préciser les choses, le pas en direction de cet amour dont je ne concevrai et n'aborderai l'essence que dans la perspective de ce désir qu'il arrive à un être parlant singulier de ressentir à l'égard d'un autre être parlant singulier, à la faveur de leur abord mutuel, leur colloque réciproque, leur partition commune, leur répartition chiasmatisque, à la faveur aussi de l'intrication, l'ajustement sans fin, le jointolement et le départage sans cesse renouvelés de leurs appels, de leurs dons, de leurs aspirations, mais aussi de leur chance.

Mon sujet se présenterait donc sous la garde d'une troisième épigraphe, à la re-citation de laquelle, si l'on en vient à bout, il faudra bien que l'on arrive *in fine* :

« Pourquoi le désir passe-t-il à l'amour ? Les faits ne permettent pas de l'expliquer. »

Jacques LACAN, *Le Séminaire, Livre XXIV : Le temps de conclure*, séance du 11 avril 1978.

Mais que l'on ne s'attende pas davantage à ce que je rallie à ma cause la psychanalyse, la psychologie ou la sociologie et, encore moins, la métaphysique, la théologie ou l'anthropologie. Si pertinentes soient-elles, toutes ces disciplines, qui auront déjà tant apporté à l'interrogation que l'on se doit de mener sur l'amour, seront, de fait, fort peu sollicitées.

Le pas gagné de l'amour prolonge la réflexion que j'avais cherché à bâtir dans *Le Théorème du Surmâle*. En effet, cet ouvrage (publié aux éditions Verdier en 2011) avait déjà pour thème cette *invention considérable* du désir qui s'intitule l'amour. Une invention qui y était alors appréhendée au travers de ce que suggérait de comprendre d'un séminaire de Jacques Lacan – *Encore*, tenu en 1972 et 1973 – la lecture du roman d'Alfred Jarry, *Le Surmâle*, paru en 1902. À présent, il s'agira de tenter un tout autre pari. Il s'agira d'oser *tenir le pas gagné*, comme dit Rimbaud, en misant sur d'autres éléments de compréhension, qui touchent cette fois beaucoup moins à la psychanalyse qu'à la philosophie proprement dite.

Car l'amour peut parfaitement se définir comme ce « pas » que le désir gagne sur sa propre satisfaction fantasmatique, voire comme ce

Le pas gagné de l'amour

saut dans l'inconnu que le désir tente d'accomplir au-delà de ce point de butée où il arrive si souvent à la pulsion sexuelle, dont il se fait le lieutenant, et le gardien, de tourner court.

Et par ailleurs n'est-ce pas aussi cela – tenir le pas gagné sur cette éclosion du désir, qui n'est comme telle jamais « gagnée » d'avance, c'est-à-dire de prime abord assurée d'elle-même ; tenir donc le pas gagné sur ce qui exige par définition d'être arraché de haute lutte à son impasse constitutive et conquis à tout jamais –, n'est-ce pas cela, que l'amour de l'amour demande secrètement à tout un chacun ? N'est-ce pas ce qu'il ne laisse pas de murmurer au cœur des hommes ? Ne lui confie-t-il pas au travers du vacarme des passions qu'à distance de tout cantique, comme dit aussi Rimbaud, il importe de soutenir la gageure – disons mieux : le miracle – de l'amour, en faisant feu de tout bois ?

Que l'on m'autorise une confiance au seuil de cet ouvrage.

Tout au long de sa rédaction, j'avais dans la tête, comme une sorte de modèle à transposer dans l'écriture, le flux et le reflux, l'échange alterné jusqu'à l'emballement sauvage et la démesure dissonante, des voix de Tristan et d'Iseult à l'acte II de l'opéra de Richard Wagner ou de celles de Sophie et d'Octavian dans le chant final du *Chevalier à la rose* de Richard Strauss. Des voix qui, chacune étant portée par l'air de ses arias respectifs, se rencontrent, s'appellent, s'interpellent, s'entrecroisent, se projettent et se rejettent pour s'étreindre plus fortement encore à l'instant d'après, et qui tentent de se dire et de se redire inlassablement, jusqu'au paroxysme du déchirement qui les unit, leur amour, la vérité de leur amour, l'impossible possibilité de leur amour. Aussi ai-je eu envie de provoquer, fût-ce en recourant, si besoin, aux récurrences du leitmotiv, une sensation de rappel, voire de réitération, sachant qu'une répétition n'en est jamais vraiment une, une sensation susceptible en tout cas de sceller dans la forme la manière, si fiévreuse parfois, avec laquelle le désir s'efforce de prendre la tangente et de passer librement à l'amour, ce pour quoi il lui faut en tout état de cause, comme chacun sait, se reprendre plusieurs fois, le pas de l'amour, par définition, n'étant jamais gagné.

De là, donc, le découpage du livre en sections, successives ou parallèles, et dans ces sections en paragraphes plus ou moins enchaînés, dont chacun pourrait être lu séparément, peut-être même dans le plus grand désordre. Comme les voix des amants dans les opéras évoqués, il n'est

Le pas gagné de l'amour

pas un paragraphe qui ne se paie le luxe de répétitions (ces répétitions paraîtront peut-être fatigantes au lecteur, mais cette fatigue, comme je l'espère et le souhaite, ne ressemblerait-elle pas à ce qu'un auditeur serait supposé éprouver à l'écoute de l'acte II de *Tristan* ?) que dans la mesure où il s'agit de se greffer sur un autre paragraphe – pas forcément le précédent ni ceux qui relèvent de la même section –, car c'est là, m'a-t-il semblé, la seule façon d'effectuer chaque fois un pas de plus. En effet, le seul moyen d'avancer pas à pas, c'est de passer de prémices en prémices, au gré d'un commencement sans cesse recommencé. Comme dans l'amour.

Cette réjouissance qu'est l'amour

VIVRE, EXISTER, DÉSIRER. Nous vivons d'affections – le pluriel est de mise. Le fait même de vivre nous affecte diversement – chaque fois diversement. Ainsi sommes-nous en vie, posés dans la vie. Affectés par la vie comme affectivité, comme auto-affectation, nous avons, avant tout autre sentiment, et à la faveur de chacun des sentiments qui nous affectent, le sentiment de vivre. Mais nous avons aussi la conscience d'exister. Nous existons du fait même que nous parlons, que nous sommes sujets du langage, en tout cas assujettis à l'incompressible loi du signifiant, comme dirait Jacques Lacan. Parler nous jetterait-il en dehors de la vie en même temps qu'il nous projetterait dans le monde ? Ce serait bien évidemment trop dire, car c'est seulement en vivant, et pour autant que nous sommes en vie, que nous existons. Cependant, d'être en vie, nous en éprouvons la réalité à la fois dynamique et affective sans qu'il y ait besoin que s'éveille en nous, dans notre cœur, ou notre for intérieur, le moindre soupçon, le doute le plus infime. C'est moins sûr pour ce qui est d'exister. Il est une indéniable, incontestable sensation de vivre qui, pour être indistinctement mêlée aux battements d'un cœur qui ne bat que pour battre, ne tient ni aux effets d'impression que produit à tout moment dans un corps la perception des choses, ni à ce qu'il est donné à tout un chacun de sentir, d'imaginer ou de penser. Cette sensation vient de plus loin que de la subjectivité vigile, consciente de soi, des hommes ; elle précède leur rapport intentionnel à ceci ou à

Le pas gagné de l'amour

cela, tant elle fait corps avec leur chair, tant elle s'enracine dans l'immanence inentamable de son auto-affection. Aussi Hölderlin la qualifie-t-il de « transcendante¹ ». Si bien que pour être le lieu d'une auto-affection, pour abriter par conséquent un Soi charnel et pulsatile, ce qu'un corps de chair « sait » au plus intime de son être, ce qu'il comprend en vertu d'un savoir qui n'en est pas vraiment un puisqu'il ressemble davantage à un pressentiment peinant à cristalliser, à prendre forme, ce que le corps vivant devine pour ainsi dire et qui ne manque jamais de le toucher, de le bouleverser, de le faire chavirer, c'est que s'il est « là », c'est en vertu seulement de sa naissance dans la vie, et sans que l'homme y soit, à titre de « moi » pouvant dire Je, pour quelque chose. En revanche, nous autres, lesdits vivants, porteurs de cette chair qui nous porte, ce que nous apprenons très tôt, c'est que nous sommes posés, malgré que nous en ayons, par quelque Autre, dans cette vie dont nous voulons en même temps croire qu'elle est depuis notre naissance, depuis ce temps d'avant le temps de la conscience intime du temps, résolument la nôtre. Or il n'en va justement pas de même avec le fait d'exister. Exister n'est pas vivre, même si le premier n'est rien sans le second. Le fait d'avoir été jetés dans l'existence à titre d'existants, c'est-à-dire d'être situés au-dehors, dans un espace et un temps mondains, donc dans un monde déjà ouvert et livré à notre appréhension, cet archi-fait suffit largement à nous déprendre, plus ou moins durablement, de la sensation de vivre, à désaffecter cette affection. C'est un fait : les êtres parlants, les corps artificieux – *homo faber* ou *laborans*, comme on voudra le dire – que nous croyons être ne sont jamais seulement en vie, posés dans la vie : ils sont aussi, et surtout, déjà situés quelque part, au-dehors, aux prises avec une totalité qui les relie les uns

1. C'est dans un texte paru en français sous le titre *Le cours et la destination de l'homme en général* que Friedrich Hölderlin fait allusion à cette singulière *Empfindung* qui a pour principale caractéristique d'être « donnée » *a priori*, donc de conditionner l'existence de la sensibilité même (tr. fr. E. Martineau, *Poésie*, n° 4, Belin, 1978, p. 17).

Cette réjouissance qu'est l'amour

aux autres autant qu'elle les rapporte à toutes ces choses, à ces choses innombrables, qui donnent visage à un monde. Tous autant que nous sommes et chacun pour sa part, nous voilà déjà pris et compris dans cela même qui fait qu'il y a pour nous du sens, que du sens nous est offert à la compréhension, donné en partage, livré à notre discrétion comme à nos soins, que nous le gardions, le sauvegardions, l'étendions, le fructifions ou non. Ainsi nous éprenons-nous en permanence du monde, de la donnée du monde, au point même qu'en retour, nous sommes parfois tentés de nous en déprendre. Au cours de l'histoire, depuis au moins deux siècles, cette déprise, ce renoncement, cet abandon, bref, la tentation de délaisser ou de se délester de ses raisons d'exister, si solides qu'elles puissent sembler à tels ou tels, a reçu pour nom celui de nihilisme. On en aurait, paraît-il, encore pour longtemps, on n'en finirait peut-être jamais, de se demander si « tout ça pour ça », s'il y a le moindre sens à ce que le *faber* ou le *laborans* définisse l'*homo*, et si l'humain comme tel, avec tous ses rêves et toutes ses réalisations, en vaut vraiment la peine. Ces questions qui reflètent à coup sûr une profonde et sourde fatigue, un parfait épuisement, ces questions qui en elles-mêmes sont déjà épuisantes, n'en proviennent pas moins du fait qu'en plus de vivre, en plus de nous éprouver vivants dans la vie sur le mode du Jouir et du Souffrir, nous *existons*. Nous existons pour autant qu'exister veuille dire : s'ouvrir à l'ouvert, se laisser toucher, saisir et traverser par ce qui n'est pas soi ; se prêter à des relations, s'exposer à des rapports de sens, s'ordonner à des renvois de significations. C'est cela, en général, « exister ». Mais exister *humainement*, c'est encore autre chose ; c'est avoir à se confronter (certes toujours du dehors, c'est-à-dire à partir de ce grand Autre qu'est le langage comme trésor de signifiants, pour le dire une nouvelle fois avec Lacan) à soi-même, et notamment en prenant sur soi, depuis un lieu qui excède son affectivité, qui déborde cette jouissance et cette souffrance ontologiques par lesquelles nous sommes en vie, nous habitons une chair, et que nous l'habitons, cette chair, non seulement comme cela qui, de soi, et indépendamment de notre

Le pas gagné de l'amour

volonté, nous détermine, mais aussi, et surtout, comme ce qui nous a comme prédestinés à être ce que singulièrement, dans notre ipséité, nous sommes. « Prendre sur soi sa vie » veut dire ici : répondre d'elle et s'expliquer avec elle ; par conséquent, se reprendre. Exister humainement, c'est tenter d'être quelqu'un et, dans cette perspective, aller jusqu'à faire de son être, si ce n'est de son ipséité, par déclaration, et performativement, le signe d'une destination. *Wir sind ein Zeichen* : nous sommes un signe, déclarait justement Hölderlin¹ tout en prenant soin de préciser que ce signe est « sans signification » (*deutungslos*) puisqu'il ne s'agit pas d'un signe langagier, mais d'un instrument au moyen duquel le monde se montre et s'expose, c'est-à-dire par où son sens (le sens du monde, qui est identiquement celui de l'existence) en vient à se mêler à notre vie au profit de l'existant que « nous sommes » également. De sorte qu'exister consiste irréductiblement à s'entretenir d'un tel sens. À l'entretenir aussi bien, ce que le nihilisme s'emploie pourtant à contester – à en récuser, voire à en effacer le témoignage. Exister, en somme, en général et en particulier, c'est se demander ce que nous, les *existants*, serions sans le monde qui nous entoure et quelle chance, sinon à quelle perte, le monde courrait sans nous. Mais c'est, en plus de tout cela, répondre, en parlants que nous sommes, que le monde a constamment besoin de notre participation, de notre soutien, de notre passion comme de notre passibilité, de notre intelligence autant que de notre nomenclature, de même que nous avons besoin de cette vie qui nous est donnée en partage malgré que nous en ayons, si nous entendons, comme lui-même l'exige de nous, épauler le monde dans son déploiement phénoménal, c'est-à-dire à la fois dans l'extériorisation de son extériorité et l'érection de son Idée. « Dans le duel entre le monde et toi, assiste le monde », disait Kafka². Or précisément, si un tel duel a lieu, s'il peut avoir lieu, c'est dans la

1. F. Hölderlin, « Mnemosyne » (*Zweite Fassung*), dans *Werke und Briefe*, vol. I, F. Beisner et J. Schmidt (éds), Francfort-sur-le-Main, Insel, 1969, p. 199.

2. Franz Kafka, *Aphorismes*, tr. fr. G. Fillion, Paris, Joseph K., 1994, p. 31.

Cette réjouissance qu'est l'amour

seule mesure où les vivants que nous sommes n'existent – si tant est qu'on puisse dire qu'ils existent au sens philosophique du mot, autrement dit si tant est qu'on les voie prendre sur eux d'être ce qu'ils sont et qui ils sont – que *séparés*. Séparés non de la vie, c'est-à-dire de la chair qui les porte, mais du monde, choses et Idée. Exister, être dans le monde, ne suppose pas autre chose que nous nous séparons ou que nous sommes déjà séparés et de ceci et de cela. Non pas tant du dehors en général qu'au-dehors, parce que telle est la loi du dehors, de faire se situer ceci par rapport à cela. Séparés, donc, parce que placés, sans que nous nous y résolvions, à mi-chemin de tout et de rien, à proximité du proche comme du lointain. Cette séparation inévitable et quasi irrémédiable, qui fait naître et résonner en chacun de nous une angoisse telle qu'elle nous appelle sourdement, aux moments les plus inattendus parfois, à la délivrance, c'est-à-dire à imaginer la réduction de l'écart, sa disparition même, à penser donc que nous puissions être compris dans le tout et par lui, – cette séparation est celle que Georges Bataille appelle « l'irréparable déchirement¹ ». C'est à réparer ce déchirement que s'emploierait alors, selon ce même auteur, l'amour. Ce serait son insigne privilège. L'amour donnerait à croire, à espérer, que la totalité de ce qui est, le tout de l'être pourrait, comme par miracle, nous être rendu au-delà de toute séparation. L'amour : conjuration du vide de l'existence ? Cette possibilité outrepassant le possible dépendrait en tout cas d'une présupposition : que l'être aimé, celui qui serait, sans que lui-même le sache de prime abord, l'artisan de cette conjuration, « propose à l'amant de l'ouvrir à la totalité de ce qui est [...] en l'ouvrant lui-même à son amour² ». Mais n'allons pas plus loin ; ne discutons pas pour l'instant de ce présupposé. Ce n'est pas parce que parler d'amour est en règle générale rien moins que prudent, c'est parce que, en la circonstance, il convient d'avancer pas à pas.

1. Georges Bataille, « L'amour d'un être mortel », dans *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 503.

2. *Ibid.*, p. 497.

Le pas gagné de l'amour

Revenons donc un tout petit peu en arrière, retrouvons la question de l'existence et sa toute première condition, la séparation, celle-là même sur laquelle se fonde la manifestation du monde dans son rapport à soi, l'ouverture qu'il est au regard de tout ce qui est. Séparation : éloignement, rapprochement, retardement, différencement, espacement, contiguïté. Autrement dit, proximité. Or, qui dit proximité, dit distance, écart, et qui dit écart, dit vide. Et, de fait, ce n'est pas autrement que par la présence du *vide* que l'homme devient ce qu'il est à titre d'existant, à savoir le jouet de la proximité, sujet à la loi du propre et du proche (c'est la même), cette loi s'imposant à lui de toutes parts en même temps qu'elle le place à distance des « autres » comme aussi bien de tout le reste. Certes, ce vide qui le côtoie inéluctablement de si près et de si loin, chacun finit par en prendre la mesure à la mesure de son être, c'est-à-dire au gré de ce « je peux », comme dirait Husserl, que lui donne d'exercer son corps de chair, celui-là même qui l'individualise plus radicalement encore que la position qu'il occupe chaque fois ici et maintenant, dans l'espace et le temps. Aucune règle en la matière. Pas de dénominateur commun pour une telle « mensuration ». La vie a-t-elle des raisons que le raisonnement ignore ? Le corps a-t-il des demandes qui contredisent ses besoins ? L'existant a-t-il des désirs dont il lui faut répondre, mais dont il ne décide pourtant pas ? Une chose au moins est sûre : quand il y va de la vie, l'incomparable et l'impondérable sont de mise. Et pourtant... Et pourtant le vide, ou l'intervalle, qui nous sépare les uns des autres et qui nous sépare généralement du monde lui-même, ce vide qui en même temps nous met aux prises avec le monde et nos semblables, pré-conditionne l'espace et le temps dans leur déploiement phénoménologique, le premier comme le second ne se phénoménalisant qu'en vertu d'un tout premier écart, d'un espacement originel, du creusement de cette différence et de l'isolement qu'il produit, toutes choses en grâce desquelles il devient possible et légitime de rendre raison intellectuellement de la simultanéité des êtres comme de leur succession. Il paraît donc impossible que du vide n'habite pas, ne transisse pas, ne troue pas

Cette réjouissance qu'est l'amour

la chair du monde. Sans doute la métaphore de la chair du monde est-elle à peine recevable, mais elle a au moins ceci de bon qu'elle permet de suggérer qu'il n'y a pas de monde sans que sa manifestation ait affaire avec le corps et la façon dont celui-ci s'éprouve vivant dans l'affectivité de sa chair. Autant dire : pas d'exister sans qu'il y ait de la vie. Mais jouir, souffrir, cela ne suffit pas à faire qu'un monde existe. Jouir, souffrir, replie la vie sur soi. De sorte que c'est le vide ouvrant le monde à la mesure démesurée de l'existence, c'est cet incommensurable vide qui est surtout responsable du fait que le monde a tant besoin d'être assisté, pour reprendre le mot de Kafka, dans sa manifestation, c'est-à-dire dans sa « volonté » de se hisser à une unité intelligible, seule façon pour l'existence elle-même, c'est-à-dire l'être-au-monde, de se doter d'un sens, de donner du sens au sens. Alors, comment s'y prendre pour instaurer ou restaurer l'unité intelligible du monde, comment faire pour qu'elle cesse de faire défaut au monde ? Dit autrement, comment faire face au vide qui fait la séparation elle-même (donc le monde en sa totalité) se séparer de chacun ? Chacun peut-il se mesurer avec l'éloignement obligé et le rapprochement souhaitable de tout ce qui vient à la rencontre de sa chair sensible ? Au demeurant, n'est-il pas là, en définitive, le grand défi de l'existence, que celle-ci s'en aperçoive ou non, qu'elle s'y contraigne ou s'en libère ? Or, dans la mesure où il y a séparation dans la proximité et par elle, où il y a, en un mot, existence, dans la mesure aussi où il y a toute cette puissance de vide posée en une fois dans la vie sans que personne l'ait jamais décidé, ni même imaginé, donc sans que nul ait davantage à en répondre, voici que, avec ce vide de l'existence, qui rend possible l'existence autant que l'existence le rend possible, voici donc que *du manque entre dans la vie*. Du manque ne manque jamais de surgir, de s'étendre, de s'installer au-devant comme à l'intérieur de chacun d'entre nous – un manque qui n'est, de fait, pas autre chose que l'ombre portée de ce vide en vertu duquel nous tous, qui vivons déjà, existons ici et maintenant. Voici donc que vient à percer en nous et par notre fait, c'est-à-dire en raison de notre venue au monde et notre être-

Le pas gagné de l'amour

au-monde, une sensation de manque : le savoir irréfléchi que quelque chose que nous n'avons pas, que nous ne sommes pas, nous attire constamment vers lui. Quelque chose qui se présente dans son absence même, que nous devons atteindre, attendre ; que nous sommes conduits à convoiter au travers de l'espace et sous l'égide du temps ; qui, en tout état de cause, nous met à l'épreuve de ce qu'exister signifie, qu'il exige aussi bien. Oui, sans cesse, quelque chose, là-bas, ailleurs ou ici, ne manque jamais de nous manquer. Insidieux effet de la séparation, dès notre naissance et à cause d'elle. Or qui dit manque dit aussitôt *désir*. Le désir se présente comme réponse au manque, lequel, cela a déjà été dit, représente comme l'ombre portée du vide de l'existence. Le désir, c'est l'épreuve du vide, c'est être mis à l'épreuve du vide. C'est le vide qui met l'existant à l'épreuve. Si bien que le définir par le manque n'offre pas autre chose qu'une variante au thème de l'existence mise à l'épreuve de ce vide sinon qu'elle est, du moins qui n'existe pas sans elle. Le désir, c'est en effet l'étoffe dont toute existence humaine est faite, la dynamique que la chair affective des êtres parlants que nous sommes investit aussitôt qu'elle ne parvient plus à se réjouir de soi. Désir, par conséquent, de combler le vide que le monde instaure de par notre seule présence en lui. Désir de parer au manque que suscite le vide qui s'attache à la séparation. Désir de se reconduire soi-même, peut-être, idéalement, au temps d'avant la séparation. De surmonter la rupture d'avec l'immanence. Bref, de tenter l'impossible, ou d'espérer le miracle. Gageure ? Vœu pieux ? Simple rêverie ? Pouvons-nous prétendre à cette énormité ? La finitude de notre être, c'est-à-dire en l'occurrence le fait que nous ne puissions pas tout ce que nous voulons, ne veille-t-elle pas au grain pour nous ramener à d'humaines proportions ? Mais le désir, telle une puissance d'antidestin, ne nous donnerait-il pas justement les moyens de repousser au plus loin de notre être et de sa finitude ce qui ne laisse pourtant pas de nous entraîner à venir buter contre nos limites, celles, décidées par notre corps de chair, qui définissent singulièrement l'idiosyncrasie de notre « je peux » ? Ne préside-t-elle pas à cette

Cette réjouissance qu'est l'amour

primordiale injonction éthique que nous serions bien inspirés d'exprimer en empruntant les termes à Van Gogh : se frayer, autant que possible, un passage à travers ce mur de fer invisible, qui semble se trouver entre ce que l'on *sent* et ce que l'on *peut*¹ ? Il n'est pas d'âme en proie à ses désirs, ainsi que nous le sommes tous de par notre appartenance au monde, qui ne se sache prise alors qu'elle croyait prendre. Arrosee arrosée, sinon coincée dans le tourniquet de ses contradictions, celles-la mêmes qui la soumettent à une capacité d'agir n'arrivant jamais, sauf exception, à s'ajuster à ses espérances. Car, aussi longtemps qu'elle se soumet aux conditions de l'existence, rien, jamais rien du tout, ne pourrait faire en sorte qu'elle se soustraie à la morsure du désir, à sa blessure, à sa brûlure, puisque le désir offre déjà lui-même une certaine échappatoire à un « je peux » intimement contrarié. Dans le monde, et telle en est, somme toute, la loi, qui s'échappe désire, et qui désire s'évade. Aussi chacun d'entre nous devrait-il peut-être se mettre en peine, en guise de reprise, de repérer où se situe exactement, pour lui, le point de réel, comme tel immaîtrisable, depuis lequel se sera creusée la séparation, percé le vide, dardé le manque, piquée la peine, brûlée l'angoisse au cœur même de l'exister. Par où, c'est-à-dire dans quel évident de soi, peut-être même faudrait-il dire : dans quelle blessure le désir s'introduit-il dans l'âme humaine ? Pour un être préoccupé de lui-même, y a-t-il question plus grave ? – « C'est mystérieux, le désir », le désir amoureux, déclare à un interlocuteur sans visage l'héroïne insaisissable d'un roman de Camille Laurens. Et ce personnage plutôt loquace d'enchaîner en ces termes : « On veut de l'autre quelque chose qu'on n'a pas ou qu'on n'a plus. Avant, je vous aurais dit qu'on veut toujours la même chose – une bonne vieille chose enracinée dans le passé, fût-elle délétère. Refaire du chagrin. Rempiler au lance-flammes. Mais depuis cette histoire, je ne sais

1. Cette formulation extraite d'une lettre du peintre est mise singulièrement en relief par Antonin Artaud dans son *Van Gogh, le suicidé de la société*, Paris, Gallimard, 2001, p. 62.