

COLLECTION ZÊTËSIS



LA QUESTION  
DU RAPPORT À AUTRUI  
DANS LA PHILOSOPHIE  
DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

DANIEL MOREAU



*pul*





LA QUESTION DU RAPPORT À AUTRUI  
DANS LA PHILOSOPHIE DE  
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH



COLLECTION ZÊTËSIS  
Série «Textes et essais»

Daniel Moreau

**LA QUESTION DU RAPPORT À AUTRUI  
DANS LA PHILOSOPHIE DE  
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH**

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture et mise en pages : Hélène Saillant

© Les Presses de l'Université Laval 2009

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 2<sup>e</sup> trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8828-9

Les Presses de l'Université Laval

Pavillon Maurice-Pollack, bureau 3103

2305, rue de l'Université

Université Laval, Québec,

Canada G1V 0A6

[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

## Table des matières

<b>Index des abréviations utilisées pour les œuvres de Jankélévitch</b> . . . . .	<b>XI</b>
<b>Remerciements</b> . . . . .	<b>XIII</b>
<b>Introduction</b> . . . . .	<b>1</b>
<b>I. La conscience et le monde, ou l'inévitable altérité.</b>	<b>9</b>
<b><i>L'univers propre</i></b> . . . . .	<b>9</b>
<i>Première altérité: le devenir</i> . . . . .	10
<i>La tragédie de la mauvaise conscience, premier regard sur le soi</i> . . . . .	17
<i>Le mystère de l'ipséité, second regard sur le soi</i> . . . . .	25
<b><i>L'univers extérieur</i></b> . . . . .	<b>33</b>
<i>Seconde altérité: le monde comme résistance contrariante</i> . . . . .	34
<i>Clé de l'intuition: le monde comme je-ne-sais-quoi et charme</i> . . . . .	43
<i>Le vécu concret du temps et l'occasion</i> . . . . .	65
<i>Antithèse: la méconnaissance, le malentendu; équilibre du sérieux</i> . . . . .	77



<b>II. L'autre être humain, altérité par excellence et appel à la responsabilité. . . . .</b>	<b>87</b>
<b><i>Approche du mystère d'autrui. . . . .</i></b>	<b>89</b>
<i>Du rêve égoïste d'autrui à la résistance     de son altérité . . . . .</i>	90
<i>Trois considérations de l'autre être humain:     autrui, lui, toi . . . . .</i>	94
« <i>Toi</i> », ou le mystère de l'ipséité d'autrui; <i>prochain et lointain . . . . .</i>	104
<b><i>Exigence personnelle de la présence d'autrui: regard sur la morale de Jankélévitch. . . . .</i></b>	<b>112</b>
<i>Le dynamisme de l'intention. . . . .</i>	112
<i>Premier portrait de l'innocence . . . . .</i>	120
<i>La chute de la prise de conscience ou     la complaisance . . . . .</i>	124
<i>Le sporadisme des valeurs, épreuve pour la volonté;     contre le purisme . . . . .</i>	127
<i>De l'innocence citérieure à l'innocence ultérieure . . . . .</i>	134
<i>L'univers des vertus; courage et fidélité . . . . .</i>	142
<i>Sincérité . . . . .</i>	151
<i>Humilité et modestie . . . . .</i>	155
<i>Justice et équité . . . . .</i>	160
« <i>Tout le monde a des droits sauf moi</i> » . . . . .	168
<i>Interrelation des vertus; admiration . . . . .</i>	176
<b>III. L'amour comme pleine réalisation du rapport à autrui . . . . .</b>	<b>181</b>
<b><i>L'amour comme visée puis rencontre de l'autre . . . . .</i></b>	<b>182</b>

<i>Mouvement du cœur et révélation de l'autre en lui-même; gratuité . . . . .</i>	184
<i>Organe-obstacle de la distance et impératif de la sortie de soi; pauvreté. . . . .</i>	192
<i>Générosité et don de soi comme seule manière d'exister. . . . .</i>	200
<b><i>L'amour comme union à l'autre . . . . .</i></b>	<b>208</b>
« Devenir l'autre » . . . . .	208
<i>Amant, aimé; « nous », réciprocité et loi d'avalanche</i>	214
<i>Paradoxe de l'amour universel; non-réciprocité de l'amour pur. . . . .</i>	221
<i>Les altérités de la femme et de Dieu; amour et philosophie. . . . .</i>	230
<b><i>L'amour comme fondement absolu de la vie morale. .</i></b>	<b>234</b>
<i>Vertu des vertus . . . . .</i>	234
<i>Vérité . . . . .</i>	239
<i>Démesure. . . . .</i>	243
<i>Pureté . . . . .</i>	245
<i>Bonté . . . . .</i>	246
<i>Je-ne-sais-quoi et charme . . . . .</i>	248
<i>L'amour est l'accomplissement du rapport à autrui.</i>	251
<b>IV. Les obstacles à l'amour et l'horizon du 'presque'</b>	<b>257</b>
<b><i>Tensions et contradictions . . . . .</i></b>	<b>258</b>
<i>Contrepartie de l'austérité. . . . .</i>	259
<i>Obscurités du malentendu; le mensonge . . . . .</i>	266

<i>Revers de la méchanceté</i> . . . . .	279
<b><i>Les cas extrêmes de l'amour.</i></b> . . . . .	<b>296</b>
<i>Le pardon</i> . . . . .	297
<i>La tragédie du sacrifice: pour l'autre contre soi;</i> <i>« mort d'amour »</i> . . . . .	306
<b><i>Le problème de la « totalité » du don.</i></b> . . . . .	<b>320</b>
<i>« Être » versus « amour »</i> . . . . .	321
<i>Ambivalence de l'amant; sur le régime du</i> <i>« presque »</i> . . . . .	326
<i>L'égo comme organe-obstacle de l'amour</i> . . . . .	334
<b>Conclusion.</b> . . . . .	<b>349</b>
<b>Appendice: Les tensions entre le rapport à soi</b> <b>et le rapport à autrui: débat sur la question</b> <b>de l'« amour de soi » entre Jankélévitch et Aristote . . .</b>	<b>357</b>
<i>L'amitié aristotélicienne et le rôle de l'amour de soi .</i>	<i>359</i>
<i>Critique de Jankélévitch: une annexion égocentrique</i>	<i>367</i>
<i>Analyse et discussion sur le statut de la « conscience</i> <i>de soi » dans l'amour . . . . .</i>	<i>375</i>
<b>Bibliographie sélective.</b> . . . . .	<b>397</b>
<b>Index des noms</b> . . . . .	<b>403</b>

## Index des abréviations utilisées pour les œuvres de Jankélévitch

- A: *L'alternative*  
AES: *L'aventure, l'ennui, le sérieux*  
AVM: *L'austérité et la vie morale*  
DM: *Du mensonge*  
HB: *Henri Bergson*  
IM: *Traité des vertus, t. 3: L'innocence et la méchanceté*  
IN: *L'irréversible et la nostalgie*  
J1: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien,*  
t. 1: *La manière et l'occasion*  
J2: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien,*  
t. 2: *La méconnaissance, le malentendu*  
J3: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien,*  
t. 3: *La volonté de vouloir*  
M: *Le mal*  
MC: *La mauvaise conscience*  
OC: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie*  
*de Schelling*  
P: *Le pardon*  
PDP: *Premières et dernières pages*  
PI: *Le pur et l'impur*  
PM: *Le paradoxe de la morale*  
PP: *Philosophie première*  
S: *Sources*  
SI: *Traité des vertus, t. 1: Le sérieux de l'intention*  
VA1  
et VA2: *Traité des vertus, t. 2: Les vertus et l'amour, 1 et 2*



## Remerciements

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines de concert avec le Programme d'aide à l'édition savante, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Je tiens à remercier également messieurs Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, respectivement de l'Université Laval et de l'Université Paris X Nanterre, pour leur disponibilité, leur soutien et leurs précieux conseils, ainsi que madame Monique Lortie, pour sa conversation perspicace, dynamique et toujours stimulante.



## Introduction

L'homme est un « animal politique », selon une célèbre définition<sup>1</sup>. De fait, chacun d'entre nous peut constater que son vécu quotidien ordinaire se constitue de rapports avec ses semblables. Plus fondamentalement encore, ces relations fondent et structurent notre vie même, puisqu'elles nous apprennent les gestes, le langage, les connaissances et le regard qui définissent l'existence proprement humaine.

Le *rapport à autrui* se trouve ainsi au cœur même de notre condition, comme il est la pierre de touche de l'éthique et de la morale. Et si ce rapport s'opère trop souvent dans l'automatisme, il atteint un point culminant dans l'amitié et dans l'amour. En plus d'un amour conjugal accompli, l'on peut songer aussi à la relation profonde entre deux amis, qui se comprennent réciproquement sans qu'il leur soit nécessaire de s'expliquer. À ce sujet, les lignes de Montaigne sur La Boétie demeurent inoubliables. De manière plus générale, l'on peut encore alléguer ici la convivialité essentielle à toute vie en société.

Ces simples observations sur la vie humaine ordinaire suffisent à poser plusieurs questions essentielles ayant pour pivot celle-ci : *qui est autrui*? Ce vis-à-vis, qui m'accueille ou me rejette, me dit la vérité ou me trompe, m'aime ou me hait, et envers qui j'ai moi-même tous ces comportements, *qui* est-il au juste? Est-il possible de le connaître et dans quelles conditions? Qu'est-ce qu'une *rencontre* et *jusqu'où* cet événement

---

1. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a, 3.



peut-il aller? Dans quelle mesure est-il possible de comprendre *ce qui s'y produit*, et quelle importance cela peut-il avoir pour moi, comme pour l'autre? En outre, quelle serait la meilleure attitude à avoir envers autrui? Défiance ou confiance? Désir ou peur? Mépris ou amour? Et pourquoi?

À qui répondrait qu'il n'y a pas là de réel problème, que ce sont des données banales de notre existence, il suffirait de rappeler la difficulté qu'ont les êtres humains de vivre ensemble, cela malgré bien des vœux en la matière, et en dépit de leur assentiment au moins « rationnel » à bien des idées sur l'amitié et le respect d'autrui, favorablement éprouvées par le temps et longuement explicitées par différentes traditions philosophiques et morales. Qui est frappé de manière aiguë par ces questions a raison contre celui qui repose béatement dans le « sentiment » – non critiqué – d'avoir trouvé.

Cette seule évocation d'une immense problématique suffit à faire ressortir toute l'importance – actuelle et perpétuelle – d'un questionnement sur le rapport à autrui. En effet, malgré les brillantes et précieuses réussites du progrès scientifique et technologique, dont la route s'ouvre à peine, malgré aussi le ferme établissement d'une mentalité démocratique qui est tout à son honneur au regard de la dignité humaine, notre culture occidentale ne se distingue pas moins également par un narcissisme utilitariste, hédoniste et superficiel, d'où émergent de lourds problèmes d'agressivité et de violence où c'est bien sûr « l'autre » qui se trouve visé. Ces problèmes non seulement rongent nos sociétés mais aussi trahissent cette dignité comme tous ces précieux acquis. Même si le discours culturel sur l'humain – que l'on songe à la Déclaration des droits de l'homme – y est souvent louable, comme ce n'est pas le cas partout, le sens concret d'autrui n'en apparaît pas moins souvent fort altéré dans la réalité quotidienne. Cela transparaît dans des traits fidèlement corroborés par les statistiques au fil des ans, qu'on songe à la violence physique et psychologique. Au surplus, la dépression et le suicide se font fortement présents, ce qui suggère que même ce que nous pourrions appeler *a contrario* le « souci de soi » se trouve lourdement perturbé. Les jeunes en sont bien sûr les premières victimes. Ces tristes constats, on ne peut plus concrets et qu'il serait grave de

nier ou minimiser, ajoutent à la pertinence de la question que nous soulevons l'exigence de la reposer toujours, avec une insistance peut-être inégalée<sup>2</sup>.

Toujours à ce titre, mais plus généralement, il est notable que la problématique d'autrui, telle que nous la décrivons, ait vu son importance s'accroître dans l'univers de la philosophie du dernier siècle, si tourmenté par la guerre et la haine. Elle est même devenue centrale dans sa seconde moitié. Pour nous limiter à la seule pensée française, mentionnons les riches réflexions d'Emmanuel Lévinas sur le visage et toute sa phénoménologie centrée sur l'éthique, dont autrui constitue le point de mire. Les profondes analyses de Gabriel Marcel sur l'intersubjectivité sont un autre apport incontournable, par exemple dans *Homo viator* où est notamment développé le thème de la disponibilité. De même, les réflexions de Paul Ricœur dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre* laissent des traces indélébiles, sans oublier Jean-Paul Sartre, dont le célèbre aphorisme, 'l'enfer, c'est les Autres', à la fin de *Huis-clos*, a laissé une marque profonde, comme les analyses de *L'être et le néant*. Les investigations de Maurice Merleau-Ponty, qu'on songe à la *Phénoménologie de la perception*, sont également dignes de mention. Plus tôt dans le siècle, il convient de mentionner également le courant moins souligné des spiritualistes français, où l'on trouve entre autres les développements remarquables de Louis Lavelle<sup>3</sup>.

---

2. Nombre de recherches remarquables ont été réalisées ces dernières années sur ces dimensions. Nous pensons plus spécialement ici à *La nouvelle ignorance et le problème de la culture* de Thomas De Koninck, Paris, PUF, 2000, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne* de Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1999, sans oublier *Non à la société dépressive* du psychanalyste Tony Anatrella, Paris, Flammarion, 1995.

3. Citation dans la scène 5, p. 93, dans Jean-Paul Sartre, *Huis-clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947. Cf. également *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1986 (3<sup>e</sup> partie: «Le Pour-autrui»). D'autre part, cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1971 (cf. surtout la section III sur le visage), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige/PUF, 1983, et encore *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot et Rivages, 1998. De même, cf. Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 (dans le chapitre «Moi et autrui»,

Cela dit, parmi tous ces philosophes, il faut remarquer la présence de Vladimir Jankélévitch, auteur français d'origine russe, et disciple de Henri Bergson. En effet, cet esprit brillant et vigoureux enrichit la philosophie française contemporaine de plusieurs œuvres métaphysiques et morales, sans oublier une riche réflexion sur la musique. Philosophe fort déroutant par ses analyses fines ne craignant ni le paradoxe aigu ni l'usage de l'ironie, il fut aussi marqué par la pensée mystique et morale du XVII<sup>e</sup> siècle (François de Sales, Fénelon) ainsi que la pensée russe (Berdiaev, Chestov), sans oublier un large recours aux grands philosophes grecs de l'Antiquité (Platon, Plotin). Présentant dans ses nombreux livres un style unique, ce penseur du temps, hostile à toute idée de « système », sut parcourir de manière profondément vivante les méandres propres à la vie concrète de la conscience humaine dans l'écoulement ininterrompu du devenir. Pour lui, toute la philosophie était en définitive d'essence morale, centrée sur l'action, par opposition à la complaisance passive et purement spectatrice de soi-même comme du monde. Cela le conduisit à un vibrant plaidoyer pour ce qu'il appelait « l'innocence », dans une vie tout entière ouverte au monde, et débarrassée de l'existence souvent hypocrite et finalement malheureuse de la conscience centrée sur elle-même.

Aussi, à cet égard, l'étendue florissante et subtile de ses réflexions sur le rapport à autrui nous paraît mériter un traitement suivi et attentif dans le cadre de la grande thématique présentée. En effet, elle propose une description fort détaillée du rapport à autrui tel qu'il se vit concrètement en première personne, et de la part d'un penseur ayant vécu dans un lieu et à une époque où cette question était prédominante. Pareilles réflexions sont alors susceptibles de nous porter secours de

---

p. 15-34), à quoi l'on peut ajouter *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935 (surtout la première partie). Cf. encore Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, et Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (dans « Autrui et le monde humain », 2<sup>e</sup> partie, section IV). Enfin, parmi les ouvrages de Louis Lavelle, il faut retenir *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, Albin Michel, 1957, *La conscience de soi*, Paris, Christian de Bartillat, 1993 et *L'erreur de Narcisse*, Paris, Bernard Grasset, 1939.

manière hautement profitable concernant les sérieuses difficultés présentées. Plus encore, elles témoignent d'une question qui constitue selon nous l'armature même de toute sa philosophie, et ce malgré une discrétion apparente. Ainsi, dans le *Traité des vertus*, sa principale œuvre morale, le thème d'autrui peut paraître noyé parmi de larges analyses sur la sincérité, la justice, ou l'humilité. Pourtant, tous ces portraits, ou ces « variations » au sens musical du terme, suggèrent déjà, sans le dire, le thème que nous soulignons, et convergent comme une procession jusqu'au chapitre final sur l'amour, où il vient jaillir avec puissance. Il demeure tout de même que d'un point de vue strictement immédiat, ce thème se manifeste de manière en quelque sorte disséminée dans l'ensemble de son œuvre, et cela appelle une analyse systématique pour en dégager les éléments.

Voilà donc comment la présente étude propose une exploration de la philosophie de Vladimir Jankélévitch, dans le but de faire un examen suivi, commenté et critique de la manière dont elle rend compte de ce cœur de notre expérience humaine qu'est le rapport à autrui. En ce sens, c'est l'expérience ordinaire concrète elle-même qui nous servira de critère plutôt qu'un ensemble d'idées abstraites, comme il sied à tout philosophe digne de ce nom et comme l'auteur, instruit par la critique bergsonienne du « concept », savait lui-même procéder avec netteté. Pour atteindre notre objectif, nous nous concentrerons sur ses œuvres morales.

Dès le seuil de notre entreprise, nous tenons toutefois à mentionner que le style particulier de Jankélévitch pose une difficulté immédiate à une « analyse » au sens strict du terme, ce qui ne doit du reste guère étonner. Ce philosophe écrivait en effet ses ouvrages d'une manière que l'on pourrait dire analogue aux œuvres musicales, avec une grande liberté se caractérisant par une indépendance parfois stricte entre les ouvrages, ciblant des thèmes aussi divers que l'alternative, l'ironie ou la mort, mais non sans la libre reprise en eux de thèmes identiques considérés sous d'autres angles ou même appliqués à des réalités différentes. Pour donner un exemple, les notions de pur et d'impur jouent un rôle tant du point de vue du devenir en philosophie première que de l'intention en morale. À cet égard, il s'avérerait donc à toutes fins utiles impossible de suivre « rigou-

reusement» les occurrences d'un même thème dans son œuvre pour en faire une présentation suivie. Le caractère organique de l'œuvre de Jankélévitch étant non pas de l'ordre d'un système bien charpenté mais plutôt de l'ordre de la vie, en particulier celle de l'esprit (rappelons-nous les «boutées et saillies de l'âme» de Montaigne!), il fallait s'ajuster en conséquence. Nous miserons par la suite, au long de notre exposé, sur cette unité fondamentale, «musicale», en puisant généreusement dans les textes de l'auteur l'explicitation des thèmes jugés essentiels et leur articulation d'une manière tout aussi libre, sans jamais prétendre à une exhaustivité qui l'aurait sans doute fait sourire lui-même, et qui trahirait en outre une mécompréhension de sa manière de procéder<sup>4</sup>. Les thèmes centraux, en particulier celui de l'amour, auront ainsi droit à des «reprises», selon les différents angles soulevés dans le mouvement de la recherche, et c'est à même ce rythme qu'un portrait s'en dégagera.

D'emblée, l'expérience ordinaire nous confine à l'évidence que l'autre être humain ne constitue en rien la seule

---

4. Isabelle de Montmollin, qui a récemment réalisé la première analyse systématique de l'ensemble de l'œuvre de Jankélévitch (*La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000), n'en pense pas moins, disant qu'aux yeux de notre auteur, la connaissance est «affaire de "voyage"» (10): «Tel Éros, le philosophe est *celui qui va*» (26), et «[la] philosophie n'a d'autre sens que de penser le "voyage" que représente l'existence, et de permettre à celle-ci de se réaliser en sa plénitude vivante et dynamique» (78). Elle précise que nous avons en Vladimir Jankélévitch un philosophe «maïeutique», que nous ne sommes pas prêts à entendre et qui cherche à «retrouver le lien» avec une existence concrète dont nous sommes séparés depuis la dichotomie moderne «sujet-objet» (6). La vie dynamique tout en devenant qui s'en dégage le confine alors à son propre rythme, fait de perpétuels recommencements «à neuf» (Kierkegaard a eu une influence incontestable sur ce point (cf. 65, 253-254; l'on pourra aussi consulter du philosophe danois l'ouvrage *La reprise*, Paris, GF-Flammarion, 1990)). Et c'est sans parler de son perspicace travail d'élagueur, imposé en même temps par nos réflexes culturels et intellectuels. Aussi le philosophe paraît-il souvent répéter et préciser les mêmes points, avec une ironie caractéristique espérant nous faire voir un «essentiel» qui par définition ne peut se dire (cf. 183). C'est en tâchant d'épouser la tonalité particulière de ce tableau que nous chercherons dans notre étude à y puiser les éléments dont nous avons besoin.

altérité qui soit dans l'existence humaine individuelle. Aussi, avant de passer au thème d'autrui et de chercher à le préciser, nous jugeons d'abord nécessaire un questionnement sur ce que l'auteur appelle la « conscience », ainsi qu'une évocation de la manière dont il comprend le rapport que celle-ci entretient avec le monde dans lequel elle vit. De là, non seulement nous en apprendrons sur la manière dont il perçoit le « lieu » où apparaît ce que nous appelons « autrui », de même que sur « qui » le voit et le rencontre, mais nous verrons en outre l'idée d'altérité se profiler d'entrée de jeu, avec le thème décisif du devenir. À cette même occasion, de nombreuses considérations essentielles à une bonne compréhension de la pensée de Jankélévitch pourront être rapidement présentées comme des jalons pour notre propos central. Aussi commencerons-nous notre étude par un regard sur l'univers propre, qui sera suivi par celui du monde, et enfin celui d'autrui, qui s'affinera ultimement en « toi ».



# I

## La conscience et le monde, ou l'inévitable altérité

### L'UNIVERS PROPRE

Ce sont là des données élémentaires de l'existence ordinaire, mais sans elles la philosophie ne peut avancer. Énonçons-les donc pour commencer : nous ne voyons jamais le monde – et éventuellement autrui – qu'à travers nos propres yeux, et nous disons tous « je » quand nous parlons.

De *quoi* s'agit-il ? Quel est donc ce que nous appelons « soi » ou « moi » ? Vladimir Jankélévitch, constamment soucieux de décrire en détails et en profondeur l'expérience humaine concrète, a bien sûr perçu ce problème de manière très vive et, considérant la trame qu'il confère à notre vie, il a tâché de l'articuler en conséquence.

Certes, il ne faut pas taire que l'emploi des termes « soi » et « moi » s'avère très délicat avec cet auteur. Le philosophe du je-ne-sais-quoi, comme on l'appelle parfois, est en effet héritier des thèses bergsoniennes sur ce que l'on peut appeler le devenir substantiel, thèses qui nient audacieusement toute idée de substance, de « sujet qui change » « sous » le changement. L'on peut d'ailleurs remarquer en lisant Jankélévitch qu'il préfère surtout parler de « conscience » ou « d'ipséité » pour désigner ce que l'on appellerait plus couramment, du moins dans la modernité, un « sujet ». En outre, dans l'ensemble de son pro-



pos, il use fréquemment de ces termes pour parler de la conscience égocentrique, qui se « fige » en rapportant tout à elle-même dans une mauvaise volonté dont le prix est un arrachement au monde réel du devenir. Pour autant, il faut également remarquer que le mot « conscience » prend chez lui une extension importante, s'appliquant par exemple aussi bien à la perception spontanée qu'à la prise de conscience de cette perception. L'on retrouve également les termes « soi » et « moi » pour évoquer la « tragédie » inhérente à notre condition finie, selon laquelle il faut bien être quelqu'un, avoir un « être », pour pouvoir aimer quelqu'un d'autre<sup>1</sup>.

Aussi, le choix d'un seul terme pour désigner le « sujet » s'avérait problématique dans un tel contexte. Mais dans la mesure où nous ne voulons nous intéresser maintenant qu'à « celui » qui, dans la suite de notre investigation, rencontrera autrui, nous nous permettrons d'utiliser le terme « soi », sans aucune autre connotation. Nous voulons seulement demander : quand « je » perçois, quand « je » pense, éventuellement quand « j' » aime, *qui* réalise toutes ces opérations et que pouvons-nous en dire<sup>2</sup> ?

### Première altérité: le devenir

Comme pour toute autre réalité, Vladimir Jankélévitch ne prétend en rien circonscrire la personne humaine individuelle, avec toute sa sensibilité, son intelligence et sa volonté,

---

1. Cf. en particulier *Le paradoxe de la morale...* Ces éléments seront analysés dans notre dernier chapitre. Sur les thèses de Bergson à propos du devenir, la principale référence est *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, dans V, 'La perception du changement', deuxième conférence, 157-176. Cf. 163, pour la formulation de l'idée centrale.

2. Nous choisissons dans notre étude de passer directement à la recherche qui nous intéresse dans la pensée de notre auteur. Concernant d'autre part une analyse des sources très variées (grecques, françaises, russes, juives, chrétiennes) qui ont influencé Jankélévitch dans l'établissement de ses idées maîtresses, nous nous référons au premier chapitre de l'ouvrage d'Isabelle de Montmollin déjà cité, lequel, selon nous, s'acquitte de cette tâche de manière fort précise et des plus profitables. En outre, à qui désirerait un livre simple pour pénétrer dans l'univers jankélévitchien, les entretiens avec Béatrice Berlowitz, dans *Quelque part dans l'inachevé* sont tout indiqués.

dans une définition fermée et à prétention exhaustive. D'emblée, il la présente plutôt comme un mystère profond, en faisant ressortir que l'effectivité toute simple et unique de sa présence s'allie à une impossibilité drastique de la connaître réellement du point de vue de l'intelligence. En effet, tout ce que nous pouvons en dire n'est jamais que suite d'attributs – traits physiques ou de caractère, goûts particuliers – et jamais son intimité, son *ipséité* mêmes, toujours *au-delà* de tout cela<sup>3</sup>... Pour autant, cette obscurité n'empêche en rien, loin s'en faut, la possibilité de la relation entre les personnes humaines, pouvant aller jusqu'à une union particulière, et plus que jamais mystérieuse quoique toute simple, qui a nom «amour». Il semble même qu'elles ne soient réellement constituées que pour *cela même*, et que toute autre forme d'existence, où jaillit le mouvement inverse de la complaisance, les confine au malheur, à l'agressivité et à l'autodestruction. Aussi est-il notable aux yeux du philosophe que la dignité et la valeur infinies de la personne humaine n'empêchent pas pour autant le caractère douloureux de sa condition propre, du moment qu'elle se considère délibérément elle-même. Comme l'avait déjà finement observé Pascal dans ses célèbres considérations sur le divertissement, l'être humain s'ennuie très facilement. Pire encore, il peut même devenir réellement mauvais et méchant au lieu d'aimer, comme le dernier siècle en a cruellement fait l'expérience après trop d'autres...

Comment rendre compte, autant que faire se peut, de telles ambivalences? La question est vaste comme le monde et il est embarrassant d'identifier clairement un point de départ. Pour la présente recherche, nous jugeons que le plus convenable est de commencer par l'épine dorsale de la pensée de l'auteur, laquelle sera progressivement déployée par la suite. Grandement inspiré par Bergson, le regard de Jankélévitch sur l'existence du monde, le phénomène de la vie et en définitive celui de l'existence en première personne, est imprégné d'une donnée fondamentale: la *temporalité*. Le caractère propre de l'être humain est d'être, au premier chef, profondément ancré

---

3. Cf. notamment PDP, 178, ou encore PP, 136 et 141 sur l'idée de mystère.

dans la réalité du *devenir*, où le monde se déploie et se transforme sans cesse dans une dynamique toujours tendue vers l'avant, c'est-à-dire le futur, qui n'est pas encore mais sera : 'La vocation du devenir [...] est de faire advenir ou survenir l'avenir, pour la bonne raison que le temps est irréversible et a son accent tonique au futur; tendu vers le lendemain, penché sur un pas-encore qu'il présentifie à tout instant, le devenir est essentiellement futurition.' Rappelons-nous le célèbre fleuve héraclitéen dont les eaux sont perpétuellement autres.

De là, selon le philosophe français, l'être humain présente, ni plus ni moins, toutes les caractéristiques qu'Aristote attribuait au temps dans sa *Physique*. Il nous le présente comme un 'devenir incarné', ce qui signifie paradoxalement que 'ni il n'est, ni il n'est pas' : 'il n'est pas ce qu'il est, et il est ce qu'il n'est pas, il n'est plus et il n'est pas encore, car le même devient toujours autre par altération continuée<sup>4</sup>'. L'on peut en effet constater dans l'expérience ordinaire que l'être humain n'a rien d'un mannequin inerte : son cœur bat et il respire, ses idées ou états d'esprit se succèdent plus ou moins consciemment selon une trame analogue à une mélodie, et son humeur « module » constamment selon cette suite d'états physiques, affectifs et psychologiques<sup>5</sup>. Le changement étant ainsi introduit au cœur même de son identité, la difficulté de le « saisir » *stricto sensu* se trouve nettement manifestée ! L'image montaignienne de la poignée d'eau est de mise ici. Du reste, et toujours en fidèle disciple des idées bergsoniennes, Vladimir Jankélévitch n'hésite pas à pousser cette idée jusqu'au bout en affirmant l'*identité* de l'homme et du temps. Cela ressort avec force dans les premières pages de *L'irréversible et la nostalgie*, ainsi que dans le *Bergson* :

[...] la temporalité n'est pas un simple prédicat de l'existence humaine, car ce serait supposer que l'être de l'homme, au

---

4. PI, 312, HB, 36-37. Cf. aussi PI, 248, AES, 109. Cf. d'autre part Aristote, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2000, et sur le divertissement pascalien, cf. *Pensées*, préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris, Le Livre de poche, 1972, en particulier la section II, 'Misère de l'homme sans Dieu'.

5. Nous songeons ici, entre autres, aux remarquables analyses de Bergson dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1948. Cf. notamment 78 pour la comparaison avec la mélodie.

moins en droit, peut être intemporel tout en restant humain [...] Le devenir n'est pas sa manière d'être, il est son être même ; le temps n'est pas son mode d'existence, il est sa seule substantialité. En d'autres termes l'homme est toute temporalité, et ceci de la tête aux pieds, et de part en part, et jusqu'au bout des ongles.

[...] l'homme n'est pas seulement « temporel », en ce sens que la temporalité serait l'adjectif qualificatif de sa substance : c'est l'homme lui-même qui est le temps lui-même, et rien que le temps, qui est l'ipséité. Aux changements apparents, Bergson oppose l'idée métémpirique d'une « transsubstantiation », d'un devenir central qui transporte tout l'être dans un autre être, et contredit le principe d'identité. [...] Le temps est consubstantiel à toute l'épaisseur de l'être, ou mieux il est la seule essence d'un être dont toute l'essence est de changer!<sup>6</sup>

Dans *Le pur et l'impur*, l'auteur poursuit dans cette voie en décrivant l'opération du changement comme une 'fracture soudaine' et une 'création dans l'instant'. C'est ainsi que le devenir, dont le propre est de faire être le non-être, nous mène à une modalité d'existence qui consiste à 'être en n'étant pas', à subsister comme une continuelle *création*. Au cœur de ce mouvant tableau, ce que nous pourrions désigner comme le « fond » même de l'être se trouve ainsi réduit à un 'presque-rien', selon une terminologie chère à l'auteur pour rendre compte du mystère des choses au regard de la pensée, et dont nous parlerons bientôt<sup>7</sup>. Le monde étant tout entier temporel, rien n'y est assignable *en tant que fixe*, tout s'y trouve en perpétuel changement, et qui plus est selon une trame à la fois irréversible – on ne peut la suspendre d'aucune manière – et irrévocable – il n'y a aucun moyen de revenir en arrière, ou, comme aime dire l'auteur, de 'défaire le fait d'avoir fait'.

Ainsi le devenir, 'avènement continué', 'continuation de mutations radicales'<sup>8</sup>, constitue-t-il selon Jankélévitch notre « être » propre, l'intimité de notre personne, par-delà les traits physiques ou de caractère auxquels nous faisons allusion :

6. Respectivement IN, 5-6 et HB, 58-59.

7. PI, 56, puis 248. L'auteur présente aussi le devenir comme 'aujourd'hui continué', 255.

8. Sur le 'fait d'avoir fait', IN, 241, en guise d'exemple. D'autre part, HB, 278 et 248. Cf. aussi PI, 32-33.

‘L’être, considéré concrètement, et par exemple dans la personne, se ramène donc à ce je-ne-sais-quoi de douteux et d’équivoque, à cet hybride d’être et de non-être, à ce presque-rien en un mot qu’est le fuyant devenir<sup>9</sup>’. Par suite, en tant que le devenir constitue une réalité ‘intimement ontologique’, il n’y a pas d’autre ‘substance’ que ‘l’avènement-à-l’autre’, et le temps, ‘manière impalpable de l’impalpable mobilité du mouvement’, définit ainsi simultanément ce qu’est l’humain. Isabelle de Montmollin en dégage que cet auteur n’est pas « un philosophe de l’être mais de l’événement<sup>10</sup> ».

Ces thèses audacieuses, qu’il n’y a pas ici lieu d’analyser finement, montrent avec une netteté irréprochable tout le dynamisme que le philosophe attribue à l’humain. Elles explicitent aussi son rejet de toute idée de «sujet» ou de «substance», en tant que jugée porteuse d’un caractère figé, qu’il est nécessaire d’éliminer pour rendre pleinement compte de l’existence humaine réelle et concrète. L’on peut deviner au demeurant que la thèse selon laquelle nous ne pouvons ni saisir ni connaître tout à fait la personne humaine vaudra au premier plan pour nous-mêmes dans notre vie ordinaire. Une réalité inassignable en mutation perpétuelle: telle est la personne humaine.

Nous avons déjà ici une thématique à même laquelle le philosophe articule son importante dialectique du pur et de l’impur, et il est pertinent de la montrer brièvement. L’«impur» désigne ici l’altérité, alors que le «pur» concerne l’identité involuée à soi. Dans pareil cadre, il est dès lors évident que le devenir sera principe d’impureté. Si hors du temps, et donc du réel, l’on peut concevoir un être demeurant rigoureusement pur, simple, en revanche dans le mouvement du temps, tout bascule: ‘Au premier pas que l’être fait hors de cette simplicité

---

9. J1, 30. Cf. encore AVM, 171.

10. J1, 34, 35 et 43, et I. de Montmollin, 87; cf. aussi 299-300. Considérons encore ces passages: ‘Devenir, c’est d’abord devenir un autre: le devenir est à la lettre “altération”, c’est-à-dire avènement continué d’altérité’ (MC, 86). ‘Comme ces ombres légères qui n’apparaissent que dans le mouvement, l’être n’est un être que dans le changement qui lui fait quitter son être, en soi inexistant, pour un autre être qui ne sera pas moins inexistant. Et pourtant, par la grâce de l’altération, l’être existe!’ (J1, 36).

intemporelle, il est déjà devenu impur', c'est-à-dire mêlé d'altérité, cela jusque dans son propre « être ». D'où : 'L'impureté est [...] liée au devenir parce qu'elle est inhérente au changement et qu'il n'y a pas devenir sans changement<sup>11</sup>.' D'autre part, le caractère inévitable de ce dynamisme engendrera en l'homme des sentiments ambivalents, que l'auteur présente comme un mélange d'attrait et de répulsion. Ainsi, au regard des événements de la vie, l'on remarquera notamment, d'une part, le désir de se protéger et se conserver soi-même « intact », de ne pas s'avancer dans une quelconque altérité, et, d'autre part, une réelle envie de s'y plonger, laquelle ne relève pas ici d'une curiosité superficielle ou d'un vice, mais plutôt du pressentiment de notre incomplétude et qu'il y a peut-être là une solution à ce problème : 'le désir de se compléter implique secrètement la crainte de l'impureté et de l'altérité ; l'horreur exotérique de l'impureté implique la tentation ésotérique de l'enrichissement'. Le « pur » et « l'impur » ainsi définis apparaissent de la sorte comme inextricablement mêlés dans le flux du devenir, et c'est là une réalité à assumer par l'homme, sans quoi il se coupe du monde comme de l'existence qu'il y est appelé à avoir.

Cette même dialectique joue un autre rôle en morale, rôle capital et relatif à l'intention. Nous y reviendrons le moment venu.

Nous pouvons constater combien l'idée d'altérité se trouve déjà fort présente dans une telle description, alors que nous n'avons pas encore parlé d'« extériorité » au sens strict. De fait, il faut comprendre que, dans la mesure où la temporalité nous constitue de part en part, une « altérité » se trouve déjà paradoxalement en nous-mêmes, dans l'intimité de notre existence propre, constat qui représente aux yeux de l'auteur une ratification supplémentaire de la thèse que notre « substance » même est bien le mouvant devenir : 'la simple succession des présents, l'un refoulant l'autre, donnerait déjà à l'être le baptême de l'altération ; l'être, se faisant autre continuellement, n'est plus être, mais devenir'. Jankélévitch appelle encore le

---

11. PI, 247. Cf. aussi 34-35.

devenir 'le premier Autre qui fait du pur un être mélangé, du Simple un être compliqué'. Qui plus est, nous pouvons comprendre combien cette altération a déjà quelque chose de radical, dans la mesure où le devenir amène perpétuellement du *nouveau*. Aussi l'auteur n'hésite-t-il pas à désigner 'l'altérité absolue qui résulte de l'altération continuée' comme 'l'absolument-autre'<sup>12</sup>. Et l'on ne peut y échapper! Dans la pensée de notre auteur, il n'y a pas de « même » isolé et arrêté, et ce que nous appelons couramment le « je », ou le « moi » se manifeste bien comme analogue au fleuve héraclitéen, avec sa perpétuelle et insaisissable *mobilité concrète*.

Seulement, devant pareille thèse, nous pourrions arguer que chacun peut pourtant bien dire « je » de façon « stable », que l'expérience ordinaire que nous avons de nous-mêmes, si elle change toujours, ne laisse planer aucun doute quant à l'*identité* propre et sa perduration au cœur de toutes ses mouvances. Ce phénomène, rendu par Kant en parlant d'unité de l'aperception, devrait-il donc être nié? Plus précisément, pouvons-nous dire quelque chose « du » fleuve comme tel, ou n'y aurait-il là que mauvais réflexe de l'intelligence au sens mécaniste tel que rejeté par Bergson, et dont il faudrait se départir? Mais alors, comment se demander autrement « qui » pense, « qui » perçoit, et bientôt « qui » rencontre l'autre? Et dans ce dernier cas, « autre » par rapport à « quoi »? Le mystère évoqué de la personne se dresse-t-il comme un mur devant ces préoccupations<sup>13</sup>?

---

12. Respectivement IN, 215, PI, 32-33, 39 et IN, 50.

13. Remarquons que Bergson lui-même répondait à ceux qui craignaient que sa vision du temps et de la durée fonde tout le réel dans une masse informe et grouillante dont on ne pourrait plus rien dire: « Qu'ils se rassurent! Le changement, s'ils consentent à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra bien vite comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel et de plus durable. Sa solidité est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités. » Jankélévitch, de son côté, fera ressortir qu'à la différence d'Héraclite, Bergson avait parlé de durée plutôt que de devenir, justement dans le but de faire ressortir ce caractère, 'durée' évoquant à la fois quelque chose qui s'écoule et qui demeure. Il suggérait même qu'en fait, Bergson voulait insister davantage sur le caractère stable de cette durée que sur son déroulement sans retour (*cf.* respectivement Bergson, *La pensée et le mouvant*,

### La tragédie de la mauvaise conscience, premier regard sur le soi

En réalité, nous n'avons fait qu'amorcer le développement, et il faut maintenant poursuivre en montrant que Jankélévitch développe bien l'idée d'un « soi-même » plus « établi » ou « identifié », en accord avec l'expérience ordinaire. Cependant, il procède de manière très délicate, et en veillant à demeurer toujours dans la dynamique du temps telle que présente. Nous choisissons ici une voie d'accès qui nous permettra d'amener un thème central de la vie de la conscience selon notre auteur, à même lequel nous verrons surgir la difficile question du rapport à soi-même. Par la suite, nous reviendrons plus profondément sur la question du « soi ».

Dans *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch approche le terrain qui nous intéresse par la voie négative en traitant de *l'ennui*, perception malade du temps qui nous constitue. Dans son analyse, ce phénomène se démarque comme une forme de décentrement: 'L'ennui est [...] essentiellement la maladie de l'homme fissuré et dédoublé<sup>14</sup>.' Longuement analysé par l'auteur, cet état de langueur et d'indifférence, qui poursuit l'homme non seulement dans ses échecs et l'absence de projets mais aussi au terme de ses réussites, alors que l'existence en devenir continue, témoigne de sa capacité de prendre conscience de la temporalité, mais tout en y restant plongé. Cela devient dans le contexte une sorte de piège où il se trouve morcelé de l'intérieur. Nous débouchons de la sorte sur une bien curieuse maladie: l'homme qui s'ennuie passera en effet facilement pour un 'malade imaginaire', nous dit le philosophe, car 'il ne peut dire où il souffre, ni de quoi ni pourquoi'. Et radicalement, poursuit-il, le malade en question a bien raison d'éprouver cette impression, étant donné qu'*ad pedem litterae*, 'il n'y a pas de maladie'! Mais comment rendre compte d'un malade sans maladie? Par son regard sur la vie, nous dit l'auteur, autrement dit par son vécu concret du temps.

---

167, puis Jankélévitch, AES, 172-173 et IN, 189). Mentionnons du reste qu'Héraclite lui-même avait parlé d'un 'logos' universel par-delà la mouvance sensible, et que nos yeux endormis en plein jour ne voient pas...

14. AES, 121. Cf. le chapitre sur l'ennui. Nous y reviendrons également plus loin dans ce chapitre, en lien avec le thème de l'occasion.



L'ennui relève à ses yeux de l'imaginaire, mal accordé au temps et se faisant souffrir *via* des désirs désincarnés, au lieu de vivre dans le réel présent où il n'y a en fait, et paradoxalement, aucun problème<sup>15</sup>.

Pour sortir de ce marasme, le philosophe appelle l'homme à épouser le mouvement du temps en chacun de ses instants, entreprise qui le ramènera au réel en même temps qu'à lui-même, lui révélera la valeur de l'existence et sera source de joie.

De fait, dans la pensée de Jankélévitch, une telle idée d'autodissociation va beaucoup plus loin que le seul exil du temps : elle constitue une « tragédie » inhérente à la vie même de la conscience humaine, issue de sa condition finie, c'est-à-dire à la fois temporelle et corporelle. En réalité, indique-t-il, l'homme ne peut prendre conscience de lui-même sans se dédoubler automatiquement, et cela est pour lui source de douleur. Présentons cet élément.

‘L'image ne peut se réfléchir sans devenir trouble<sup>16</sup>’, nous dit Jankélévitch. À cause de sa conscience, qui lui donne la possibilité de se considérer lui-même en plus du monde extérieur, l'homme ne pourra exister spontanément ni non plus agir sans avoir tôt ou tard un minimum d'attention pour lui-même. L'auteur est d'avis que pareille considération se trouve d'une part fautive, car elle ajoute au fait brut, et en quelque sorte « depuis l'intérieur », un regard observateur qui ne « devrait » pas être là : que l'on songe au fait de faire spontanément l'aumône à un pauvre, et à celui de se considérer en train de lui faire l'aumône<sup>17</sup>. D'autre part, comme on peut bien le voir dans ce contexte, cette considération rime avec l'affectation et la complaisance. En outre, elle prétend combiner deux attitudes opposées, celles de l'acteur et du spectateur, que l'auteur nomme aussi l'agent et le témoin. Il y a tout un monde entre l'agir et l'observation passive : le spectateur est celui qui regarde sans faire, comme au théâtre, alors que l'acteur est celui qui fait sans regarder, non pas qu'il agisse aveuglément et sans

---

15. AES, 126.

16. MC, 11.

17. Cf. notamment MC, 33.

attention, mais plutôt qu'il procède sans se considérer lui-même dans le feu de l'action, en étant entièrement donné à ce qu'il fait<sup>18</sup>. Les deux optiques se repoussent, considérant que le spectateur par définition n'agit pas, et que l'acteur qui prétend être son propre spectateur sombre d'emblée dans la comédie narcissique et ridicule de l'affectation, en plus de voir son attention et donc son efficacité fort émoussées. L'auteur dégage ainsi une nette opposition, au cœur de la « tragédie » évoquée, entre être et savoir : au spectateur la sagesse et à l'acteur l'engagement, sans possibilité de cumul<sup>19</sup>.

De là, nous ne serons guère étonnés que pour la conscience ne consentant pas à l'instinct d'auto-observation, qui fait d'elle une « conscience avec exposant », pour une conscience qui désire garder sa spontanéité toute simple, une telle propension lui provoquera un profond malaise. Le philosophe lui donne le nom de « mauvaise conscience », et il prétend en faire paradoxalement le fondement « conscient » de la véritable vertu. En effet, pareil dédoublement s'avère inévitable de la part d'un être conscient, et celui-ci doit donc composer avec lui dans ses efforts vers la vertu, en s'en méfiant sans relâche. Par exemple, celui qui est satisfait de faire l'aumône vicie sa vertu de l'intérieur même, alors que celui qui, la faisant, ne s'attribue aucun mérite, garde l'inquiétude pour les autres occasions, voire se reproche de ne pas avoir donné davantage, celui-là seul conserve sa vertu intacte. Surtout, pour le point qui nous intéresse davantage ici, lui seul demeure pleinement engagé dans l'action, et non subtilement replié sur une voie parallèle usurpant l'essentiel. Selon ce processus, l'homme se trouve toujours poursuivi par un certain sentiment de remords devant ce qu'il est spontanément, en bien comme en mal, *en tant qu'il* en prend conscience. Il se dégage ainsi la thèse que le propre de la conscience de soi est de tout corrompre de l'inté-

---

18. Cf. SI, 191. Attention toutefois à ce passage, où Jankélévitch appelle plutôt l'acteur 'agent', en l'opposant à l' 'acteur' qui agit en se regardant...

19. Cf. SI, 229. Les implications morales de ces éléments sont lourdes, aussi les retrouverons-nous dans notre exploration.

rieur, par une autodivision arrachant à la réalité vécue ce qui constitue l'objet de notre attention.

Pour autant, nous ne pouvons pas ne pas voir le prodigieux avantage que nous donne la conscience, celui de se savoir présent, là dans le monde, ce que l'animal ne sait pas. Tout de même, le problème de l'égoïsme n'en est pas moins immédiatement soulevé lui aussi, nous dit l'auteur, ajoutant dans *Le paradoxe de la morale*: 'la conscience de soi est, comme la liberté elle-même, une arme à double tranchant: elle est la libération réflexive qui met fin à l'indivision végétative; mais, dans la mesure où elle est parfois introversion et rétroversion, elle est aussi perversion et nous détourne de notre vocation qui est d'agir et d'aimer: en cela même elle peut devenir très perfidement et très subtilement fallacieuse', de sorte que 'la mauvaise [conscience] devient bonne quand elle se reconnaît mauvaise et souffre sincèrement, innocemment de son malheur.' Nous touchons ici d'avance à des considérations d'ordre moral, mais nous les jugeons utiles pour manifester ce premier regard posé par le philosophe sur le « soi ».

La conscience constitue ainsi, selon Jankélévitch, un bien étrange « compagnon », dont la « présence » a quelque chose d'illusoire, sans que le phénomène qu'elle constitue soit pour autant une illusion. Considérons encore ces deux passages :

La conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en réalité un monologue. Et quel nom donner en effet à ce double qui me tient compagnie, me suivant et me précédant, et pourtant me laisse seul avec moi-même? Quel nom donner à celui qui est ensemble moi-même et un autre, [...] ? Qui est toujours présent, partout absent, [...] Car le moi n'échappe jamais à ce tête-à-tête avec soi [...] Cet objet-sujet qui me regarde de son regard absent, on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel: la « Conscience ».

La conscience, c'est le mystère de l'unique en deux, le même étant soi et un autre non pas tour à tour (comme dans les alternances de personnalités), mais ensemble. [...] Plutôt que moi réitéré, plutôt que moi peuplé ou habité, la conscience est cette animation du duo virtuel qui n'est jamais une société bien qu'il soit toujours un muet dialogue. Le moi « anceps », le moi