

**UNIVERSITÉ PARIS 8
ÉCOLE DOCTORALE N° 31. PRATIQUE ET THÉORIES DE
SENS**

**LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE LA
CONCEPTUALITÉ DE L'INSAISSISSABLE
DIZERTAČNÁ PRÁCA
THÈSE EN COTUTELLE**

Mgr. Alžbeta Kuchtová

2021

Résumé:

La thèse intitulée *Le problème philosophique de la conceptualité de l'insaisissable* propose une analyse de l'insaisissable défini comme quelque chose qu'on ne peut pas saisir ni par la pensée, ni par les organes de sens. Dans l'introduction, la notion d'insaisissable est définie dans le contexte de la philosophie contemporaine et du vingtième siècle – le point de départ de l'analyse est la notion de l'altérité chez Emmanuel Levinas et Jacques Derrida. Pour parler spécifiquement de l'insaisissable qui concerne la réalité sensible, on peut utiliser les mots comme 'intouchable', 'invisible', 'inaudible', 'ingoûtable.'. Pour penser l'insaisissable qui concerne la réalité abstraite, on peut parler du 'non-conceptuel', de 'l'ineffable', du 'non-itérable'. Ces derniers sont peut-être des modalités de l'insaisissable, tandis que l'insaisissable lui-même n'est réductible à aucune de ces modalités. Dans l'histoire de la philosophie, ces modalités prenaient plusieurs formes. Elles étaient parfois considérées comme entrelacées, mais pouvaient aussi être estimées absolues par certains penseurs – par exemple la théologie négative considère l'insaisissable absolument invisible, absolument intouchable, absolument inaudible, absolument ineffable...etc. L'absoluité de ces modalités est une forme d'exclusivité liée à un certain désir de saisir caractérisé par trois traits : l'exactitude, la propreté et la domination. Le premier chapitre est consacré au rôle du motif de la main dans la phénoménologie : dans cette partie on examine de près le rôle de la main dans la métaphysique de la présence, afin de cerner davantage la notion d'insaisissable qui, par principe, échappe à la main. Pour la phénoménologie, le privilège de la main consiste dans une exemplarité de celle-ci et dans son antériorité dans les analyses phénoménologiques de la perception par rapport aux autres parties du corps, étant donné que la main est censée être le meilleur exemple du saisi. Même si la main n'est qu'un exemple, elle est toujours le meilleur, l'exemple de l'anthropocentrisme. Dans le deuxième chapitre on fait une analyse de la première œuvre de Levinas qui propose une pensée de l'insaisissable de la nature (à partir de la notion d'*il y a*). Le troisième chapitre est consacré à Derrida qui a montré que l'altérité n'est pas uniquement humaine mais aussi animale et théorique, alors qu'il ne consacre que peu d'espace à l'altérité des objets inanimés ou anorganiques. Toute cette problématique implique la question importante sur l'altérité des objets qu'on appelle anorganiques ou inanimés. Dans l'expression 'altérité de l'inanimé', il s'agit de l'insaisissabilité de la nature et des artefacts. Cette problématique fait l'objet du dernier chapitre.

Mots-clés : l'insaisissable, l'altérité, l'altérité des objets, l'altérité de l'inanimé.

Introduction.....	3
1. La main et la déconstruction de la phénoménologie - humanisme.....	10
a.) La pensée artisanale – dernier Heidegger.....	14
b.) La mondanéité dans <i>Être et Temps</i>	27
Vorhandenheit ou Zuhandenheit – quelle différence ?.....	31
c.) L'élément immaîtrisable.....	38
2. L'insaisissable dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas.....	44
Les diverses interprétations de Levinas – la notion de monde.....	51
a.) Sommeil – la condition du surgissement de l'existant.....	68
b.) Le moi : est-il vraiment toujours le même ?.....	82
c.) Altérité du monde – l'insaisissable dans la sensibilité et dans la jouissance.....	90
d.) Maison et travail.....	101
e.) L'altérité humaine et l'altérité d'objet.....	105
f.) Retour de l' <i>il y a</i>	122
Le problème avec l'Absolu – l'argument de Derrida contre Levinas.....	129
a.) Un exemple des lectures talmudiques – Levinas, l'exégète.....	129
b.) Le visage – l'insaisissable absolu - Dieu.....	133
Querelle sur Husserl et Heidegger.....	136
3. Derrida et l'altérité animale.....	148
a.) <i>L'Animal que donc je suis</i>	151
a.) Levinas et l'animalité.....	155
d.) Choséité et animalité - qui et quoi ?.....	162
e.) Fraternité et narcissisme des hommes.....	187
f.) Le nationalisme et la domination de la chose.....	196
4. Conclusion : Le mouvement de préhension : exact, propre et dominant.....	208
Exact.....	213
Propre.....	216
Dominant.....	224
L'entrelacement.....	225
L'horizon de la nature.....	248
Bibliographie.....	276

Introduction

« L’humanisme devient le souci d’assurer à l’homme ses pouvoirs. »¹

L’insaisissable est une notion philosophique pensée par plusieurs philosophes, et ce mot ou cette notion trouve sa place dans de nombreux ouvrages philosophiques, théologiques, littéraires ou religieux. L’insaisissable prend plusieurs formes et occupe divers statuts dans l’histoire de la philosophie : quelquefois on lui accorde la plus grande importance, d’autres il prend une place majeure, ou alors il est exclu de la philosophie entièrement. Déjà Platon, dans la *Lettre XII* affirme que les choses les plus importantes dans la philosophie sont inexprimables par l’écriture. Une certaine notion d’insaisissable joue un rôle indispensable dans la théologie négative : on la retrouve dans les écrits de tous les théologiens de Via Negativa, par exemple chez Denys l’Aréopagite, chez Maître Eckhart ou chez Urs von Balthazar. Malgré tout cela, la notion d’insaisissable n’est pas uniquement l’affaire de la théologie négative, ni du platonisme, du néoplatonisme ou de la mystique juive. L’insaisissable joue un rôle important dans la philosophie en général et il émerge de temps en temps sous telle ou telle forme chez tel ou tel philosophe. Dans l’œuvre de Martin Heidegger où on peut aussi lire sur l’insaisissable – dans l’*Être et Temps* c’est seulement et uniquement l’être qui peut être insaisissable, bien qu’il soit éclairci par la lumière de la compréhension : « L’être peut donc n’être pas conçu (unbegriffen), mais il n’est jamais complètement in-compris (unverstanden). »² Dans la dernière œuvre de Heidegger, on trouve aussi un insaisissable lié à la notion de ‘laisser être.’ L’insaisissable est mentionné également chez Henri Bergson, plus particulièrement dans ses notions d’intuition et de durée qui sont à l’opposé de ce qu’on peut saisir, mais aussi chez George Bataille dans son ouvrage *Expérience intérieure* ou chez Gaston Bachelard dans *L’eau et rêves*, chez Luce Irigaray comme l’air, chez Sara Ahmed ce sont les ‘queer objets’. Entre ces auteurs, il faudrait attribuer une place importante à Emmanuel Levinas, car chez lui le concept d’insaisissable est intrinsèquement lié à l’altérité ; mais aussi à la philosophie de Jacques Derrida, qui travaille constamment sur une certaine notion d’insaisissable de la déconstruction. Cependant il reste vrai que le mot ‘insaisissable’ prend dans l’histoire de la philosophie plusieurs significations, parfois même incompatibles entre elles – mais Emmanuel Levinas et Jacques Derrida ont travaillé la notion d’insaisissable sous un angle différent à celle de la

¹ Levinas, E.: *Parole et silence*, IMEC, 2009, 142.

² Heidegger, M.: *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, §39.

tradition philosophique ou théologique précédente. C'est pourquoi je me concentre ici sur leur œuvre.

Il n'est pas vrai que toute la philosophie du vingtième siècle est aussi ouverte à la pensée de l'insaisissable : par exemple, la philosophie positiviste du cercle de Vienne représentée par les philosophes comme Rudolf Carnap, Moritz Schlick ou bien Willard Van Orman Quine avaient exclu l'insaisissable du domaine philosophique. La philosophie analytique d'aujourd'hui, issue de ce groupe viennois et de l'empirisme logique, traite divers problèmes et elle comprend plusieurs branches comme par exemple la philosophie analytique de la religion, de l'esthétique, de l'éthique ou la philosophie de la fiction – très souvent ces philosophies analytiques travaillent avec les systèmes logiques non-classiques (logique paracoherente). A l'époque de Carnap, c'est-à-dire dans les années 60, toutes ces branches de la philosophie analytique n'étaient pas du tout pensables, parce que les philosophes du cercle de Vienne acceptaient seulement les logiques classiques comme la logique prédicative, modale ou déontique (les logiques développées par Gottlob Frege, Bertrand Russell), mais non pas les logiques non-classiques. Aussi à cette époque, l'insaisissable – défini comme quelque chose d'« impossible à saisir » dans une assertion ou une proposition logique - était entièrement effacé du domaine de la philosophie. La phrase célèbre de Rudolf Carnap le montre bien : « Au sens strict... une suite de mots est dépourvue de sens si elle ne constitue pas, dans un langage spécifié, une assertion. Il peut se faire qu'une suite de mots de ce genre aie l'air d'une assertion à première vue ; dans ce cas nous disons qu'il s'agit d'une pseudo-assertion. Notre thèse, maintenant est que l'analyse logique relève que les prétendues assertions de la métaphysique sont des pseudo-assertions.»³ Il reste vrai, que même si les philosophes analytiques d'aujourd'hui ne se souscrivent plus à cette définition de la philosophie, ils sont toujours à la recherche d'autres manières d'analyser le langage naturel, encore plus parfaites – la philosophie analytique se toujours donne pour tâche de saisir les concepts et ainsi elle reste complètement en dehors de notre travail. A l'exception de l'œuvre de Ludwig Wittgenstein, surtout dans sa dernière période des *Recherches philosophiques* - même s'il est bien connu que déjà la dernière phrase du *Tractatus*, qui représente sa première pensée considérée encore analytique, est la suivante : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » et sur un autre endroit - il affirme aussi « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. » Après tout, il paraît

³ Carnap, R.: *Le dépassement de la métaphysique*. In: *Le Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, PUF, 1985, 163.

que la philosophie française du vingtième siècle, souvent appelé ‘continentale’ (surtout dans textes des philosophes analytiques), ainsi que la phénoménologie, ou l’herméneutique ou le mouvement américaine de pragmatisme, est plus ouverte à l’insaisissable.

Le lecteur de cette introduction peut se demander pourquoi faudrait-il chercher l’insaisissable dans le travail philosophique de Jacques Derrida et d’Emmanuel Levinas ? Pourquoi il me paraît nécessaire de lier l’insaisissable avec l’altérité alors qu’on pourrait bien se livrer à une méditation mystique avec Denys l’Aréopagite ou une méditation sur l’essence de la chose ou de l’être avec Martin Heidegger, ou à une méditation de la durée avec Henri Bergson ?

Il faut d’abord s’interroger sur la signification plus concrète du mot ‘insaisissable’ avec laquelle je souhaite de travailler ici. Insaisissable est : ce brouillard qui se répand sur la face des choses ; ce qui se répand aux marges du texte quoiqu’il soit bien élaboré ou bien écrit. Cela pour dire plus simplement, l’insaisissable envahit tous les champs des entités possibles abstraites ou concrètes. Ces deux niveaux, l’abstrait et le concret, sont pourtant entrelacés. Dans cette thèse, je pars de ce présupposé et j’espère pouvoir m’appuyer sur les travaux des autres philosophes, entre autres de Jacques Derrida.⁴ Alors je travaille ici avec le double sens du mot « saisir » – parce qu’il est évident que nous saisissons une pensée mais en même temps nous saisissons une tasse de thé quotidienne. Ce n’est pas seulement une intuition naïve qui préviendrait de cette douceur sensible de la vie quotidienne, dont parle Emmanuel Levinas, mais aussi ce dont les autres philosophes nous préviennent, de ce double sens présent dans le mot ‘saisir’, ainsi que dans les mots sémantiquement proches comme ‘sens’ ou ‘comprendre’. Dans *Leçon de l’Esthétique*, G. F. W. Hegel décrit le double sens du mot ‘sens’. J.-L. Nancy le souligne également. Le concept du ‘poids de la pensée’ implique le double sens du mot ‘sens’ qui renvoie au ‘sentir’, c’est-à-dire au concret, mais en même temps ce mot garde la signification liée à la compréhension, au vouloir-dire⁵ – d’après Nancy on peut alors ‘sentir le sens’ et ‘comprendre le sentir.’⁶ Le double sens du mot ‘saisir’ est présent dans plusieurs langues ; par exemple en allemand c’est « begreifen », en anglais « grasp », en grecque « λαμβάνω »⁷, en latin « comprehendere » ; dans les langues

⁴ Cf. Derrida, J. : *Théorie et pratique*, Galilée, Paris, 2019.

⁵ Nancy, J.-L. : *Une pensée finie*, Galilée, Paris, 1990, 14.

⁶ Nancy, J.-L.: op., cit., 15.

⁷ Selon dictionnaire LSJ le mot grecque *λαμβάνω* signifie « take hold of, grasp, seize » et « take by violence, carry off as prize or booty » (« of lions, of an eagle, of a dolphin »; « capture a city »); « of passions, feelings »; « apprehend by the senses » (« apprehend with the mind, understand »; « in Logic, assume, take for granted »); « receive hospitably » mais aussi « take hold of, lay hold on » (« lay rough hands on him, deal hardly with

slaves « uchopit'/uchopit' ». Levinas décrit la saisie, au sens de 'prendre' ou même 'comprendre', et la liaison avec l'altérité ainsi : « Dans le mot de compréhension, nous entendons le fait de prendre et de comprendre, c'est-à-dire d'englober, de s'approprier. On trouve ces éléments en tout savoir, toute connaissance, toute compréhension ; il y a toujours le fait de faire quelque chose pour soi-même. Mais quelque chose reste en-dehors, et c'est l'altérité. »⁸

Déterminons alors l'insaisissable comme quelque chose qu'on ne peut pas saisir ni par la pensée, ni par les organes de sens (ni avec le toucher de la main par exemple, ni avec la vue, l'ouïe, l'odorat ou le goût). L'insaisissable est insaisissable au niveau concret, comme l'éclatement d'horizon qui ne finit jamais, l'ébranlement de la couleur, l'impossibilité du contour d'objet, l'impossibilité de la ligne droite, dans l'expérience du cri,⁹ dans le goût¹⁰ ; et au niveau abstrait c'est par exemple l'aporie, l'antinomie, le non-sens, l'absurde. Emmanuel Levinas et Jacques Derrida sont les philosophes qui ont pensé cet entrelacement des deux niveaux d'insaisissable et qui travaillent avec les deux niveaux. Cela veut dire que dans le cadre de leur pensée, l'insaisissable ne se réduit pas à une affaire exclusivement sensible comme c'est le cas chez Henri Bergson ou chez Jean-Luc Nancy. Derrida bien sûr discute avec Levinas et leurs positions ne sont pas totalement convergentes, mais aucun de ces auteurs ne sous-estime ni la face abstraite ni la face concrète du problème. Derrida est aussi le seul philosophe 'continental' des années 60 qui a essayé de dialoguer avec la philosophie analytique justement pour montrer l'importance de l'insaisissable, qui se trouve entièrement exclu par une telle analyse du langage. L'insaisissable, déjà grâce à son étymologie et sa signification, ne peut pas toucher seulement le mystère du sensible, parce que l'insaisissable n'est pas seulement ce qu'on ne peut pas toucher, saisir par la main, mais il s'applique aussi au concept. Pour parler spécifiquement de l'insaisissable qui 'touche' la réalité sensible, on peut utiliser les mots comme 'intouchable', 'invisible', 'inaudible', 'ingoûtable.' Pour penser l'insaisissable qui concerne la réalité abstraite, on peut parler de 'l'indicible', du 'non-conceptuel', de 'l'ineffable', du 'non-itérable'. Ces derniers sont peut-

him » ; « of place, take to the mountains, reaching Delos »). En ajoutant le préfixe « κατα » (LSJ : downwards, down), on obtient le mot « καταλαβαίνω » (du grec ancien « καταλαμβάνω ») qui dans la langue grecque moderne courante signifie « comprendre ».

⁸ Levinas, E : *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas*, Philosophie, 2012/1, n° 112, p. 13.

⁹ Cf. Le film *The shout* de réalisateur polonais Jerzy Skolimowski. Déconstruction de l'ouïe est travaillée par exemple dans la première partie de *Marges*, intitulée *Thympan* (Cf. Derrida, J. : *Marges*, Paris, Editions Minuit, 1972). Levinas aussi définit le son comme l'éclatement de son contenu par exemple dans Cf. Levinas, E. : *Pouvoirs et Origine*, In : *Parole et silence*, IMEC, 2009.

¹⁰ Ici je renvoie par exemple à l'analyse derridienne de pharmakon qui est selon lui chez Platon le remède et le poison. Cf. Derrida, J. : *La pharmacie de Platon*, In: *Disséminations*, Paris, Seuil, 1972.

être des modalités de l'insaisissable, tandis que l'insaisissable lui-même n'est réductible à aucune de ces modalités. Dans l'histoire de la philosophie, ces modalités prenaient plusieurs formes. Elles étaient parfois considérées comme entrelacées, mais pouvaient aussi être estimées absolues par certains penseurs – par exemple la théologie négative considère l'insaisissable absolument invisible, absolument intouchable, absolument inaudible, absolument 'ingoûtable', absolument non-conceptuel, absolument indicible, absolument ineffable...etc. Cela veut dire que, comme on va pouvoir le lire dans le dernier chapitre, pour la théologie négative, l'insaisissable exclut toute saisie, tant sensible que conceptuelle. Le problème de l'absolu est un problème vaste, mais ici par l'absoluité de ces modalités j'entends une forme d'exclusivité liée à un certain désir de saisir caractérisé par trois traits : l'exactitude, la propreté et la domination. Cette problématique fait l'objet du dernier chapitre.

En conséquence, il ne s'agit pas ici de découvrir des limites purement linguistiques du compréhensible qui seraient, ce que représenterait la découverte de quelque chose de purement indicible. Dans mon travail, je vais me concentrer sur l'entrelacement du concret et de l'abstrait qui se passe dans le concret, dans l'expérience sensible. On va regarder de près la façon dont le concept intervient dans le sensible, autour de nous. Plus exactement, on va observer la réalité sensible dans laquelle on peut contempler l'éclatement de la perception. Néanmoins, je ne vais privilégier aucune des modalités de l'insaisissable en donnant la priorité métaphysique à une modalité sur les autres. En effet, je vais travailler avec la plupart de ces modalités, en étant attentive au sensible afin de pouvoir penser l'altérité des objets inanimés, parce que le cœur de mon travail repose sur l'insaisissabilité des objets comme je vais encore l'expliquer dans le paragraphe suivant. Pour des raisons méthodologiques je travaillerai surtout sur l'altérité de choses insaisissables par la main ou par l'œil. Parce que le motif de l'œil et de la main prévaut, en ce qui concerne le sensible, dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Jacques Derrida le montre dans son ouvrage *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy* – et en prenant ces exemples, je vais essayer de montrer que la main ou l'œil saisissent certains objets, de même que les concepts saisissent les mêmes objets. A partir de l'œuvre de Derrida, je voudrais aussi montrer que la saisie de la main et de l'œil implique la même violence du concept – c'est la violence du désir de l'absolu, caractérisé par les trois traits mentionnés plus haut. Cela voudrait dire qu'il n'y a pas de couche de la perception 'naïve' ou purement pré-conceptuelle qui comme telle échapperait à la violence du concept. La violence prévient également de la saisie de la main, et du concept. La violence est

impliquée dans chaque regard, dans chaque toucher – et cela est une thèse de Derrida et de Levinas par laquelle leur pensée se détache de la tradition philosophique occidentale. Dans la tradition philosophique occidentale, le toucher et le regard ont un certain privilège, et certains auteurs pensent possible de purifier absolument de la violence, le toucher de la main.

Toute cette problématique implique la question importante sur l'altérité des objets qu'on appelle anorganiques, inanimés. Dans l'expression 'altérité de l'inanimé', il s'agit de l'altérité de la nature et de l'altérité des choses artificiellement produites. Si l'altérité envahit tout, cela veut dire que l'insaisissable est partout. S'il y a de l'altérité autour de nous, dans notre quotidien, elle comprend l'altérité des choses artificiellement produites ou 'naturelles'. Comment cela peut être pensable ? Mon point de départ est déjà la notion de l'altérité animale. Dans le troisième chapitre on va voir que Derrida a montré que l'altérité n'est pas uniquement l'affaire humaine mais aussi animale et théorique, alors qu'il ne consacre presque aucun espace à l'altérité des objets inanimés. Si la phrase de Derrida « *Tout autre est tout autre* »¹¹, n'est pas une tautologie, il faut chercher son sens dans la généralité qu'elle nous impose. Disons que cela veut dire : tout ce qui est, est autre. Le sensible est autre et l'inanimé est sensible et alors il est autre – et il faut penser, surtout aujourd'hui, dans ce temps de grave crise écologique, l'altérité des objets inanimés. Il ne s'agit pas de dire que le sensible ou l'objet représentent l'insaisissable par excellence mais plutôt de souligner que cette altérité des objets inanimés, comme un des champs de l'insaisissable sur lequel on tombe dans l'expérience sensible, est mis de côté dans la pensée de Derrida et, selon plusieurs interprétations, chez Levinas aussi. Mais leur pensée propose un cadre théorique qui peut être appliqué à la réflexion philosophique sur les objets inanimés et comme cela paraîtra clairement plus loin, on peut aussi proposer une telle lecture du premier Levinas qui montrerait qu'il pense quand même une certaine altérité des objets inanimés. Et il faut la penser aujourd'hui – l'époque que nous vivons, n'est-elle pas surtout celle de la crise de l'objet – et je pense ici à la production de masse des objets dans la souffrance des travailleurs dans les usines, la perte totale du respect pour les objets dans nos vies ordinaires, la consommation à outrance, le confort fondamentalement inutile mais exigé dans nos vies quotidiennes à tout prix. Dans le deuxième chapitre on propose une telle lecture de la première œuvre d'Emmanuel Levinas qui sera marquée par cette réflexion.

¹¹ Derrida, J. : *Donner la mort*, In : *L'éthique du don Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, 79.

Dans les derniers chapitres de ce travail, il s'agit de décrire l'éclatement de l'entrelacement du concept et de l'expérience sensible, donc l'éclatement du transport du sens dans le sensible dans ses deux significations évoquées au début de cette introduction. On prendra en compte ce que Levinas et Derrida ont affirmé de l'altérité et on essayera de montrer que cela doit s'appliquer à l'altérité de l'objet. Parce que le problème de l'altérité dans la perception en général n'est pas le même que le problème de l'altérité des objets qui peuvent même être inanimés.

L'hypothèse de mon travail serait que l'insaisissabilité de l'objet, c'est la brèche du phénomène – son éthique. C'est l'éclatement dans la perception qui est lié à l'éclatement du phénomène tel qu'il est un corrélat de l'objet, son image, sa représentation, comme un contenu de l'esprit. Il s'agit d'une résistance de l'objet à la phénoménologie. Cette résistance se trouve aux limites de la perception. Ce bris de la perception dont nous parlons ici n'est pourtant pas une simple négation de la saisie car cela ne signifierait rien d'autre encore qu'une saisie de la chose : la saisie inversée de manière symétrique. Alors on n'affirme pas que pour être éthique il faille abandonner tous les concepts et tourner notre regard vers quelque matière absolument indéterminée. Car il est impossible d'abandonner entièrement la saisie – la catégorie est toujours partout présente. En effet, il ne s'agit pas de chercher un insaisissable absolu dans le sens évoqué plus haut – comme le fait par exemple la théologie négative. L'insaisissable et le saisi sont, comme toutes les oppositions, entrelacés, ils ne sont jamais sous la forme absolue. C'est seulement un désir des philosophes d'arriver à quelque chose de l'absolu qui les pousse à chercher le pur insaisissable. Même si l'insaisissable n'est pas absolu, il reste nécessaire de décrire l'entrelacement du saisi avec l'insaisissable – il faut concentrer notre attention sur l'insaisissable qui représente la limite du saisi et qui se trouve au cœur de la saisie.

1 . La main et la déconstruction de la phénoménologie - *humainisme*

Pour décrire l'insaisissable, comme ce qui échappe à la main par principe, il faudrait tout d'abord décrire le processus de saisir. Autrement dit, pour examiner les limites du concept qu'on associe avec l'insaisissable, il faudrait commencer au cœur de la saisie. Si on parle seulement de l'expérience empirique, saisir, ça veut dire regarder, toucher, goûter, sentir – sentir tout court. La main est le leitmotiv des analyses phénoménologiques des philosophes occidentaux – Derrida soutient cette thèse dans le livre *Le toucher*, Jean-Luc Nancy duquel je vais partir ici. La main est aussi un symbole important de la religion chrétienne et de la théologie. Le privilège de la main consiste dans une exemplarité de la main et dans l'antériorité de la main dans les analyses phénoménologiques de la perception. C'est un privilège de la main par rapport aux autres parties du corps, étant donné que la main est censée être le meilleur exemple du saisi, même si elle n'est rien qu'un exemple. Pour certains phénoménologues, les choses se donnent de prime abord à proximité de la main et sous la main (par exemple Heidegger dans *l'Être et Temps*). Si on suit la lecture de Derrida, on comprend que le toucher de la main constitue pour la phénoménologie en général un fondement de la perception quelconque parce que sans le toucher de la main, il n'y a pas d'humain ni de perception. Il ne s'agit pas seulement de la main, mais c'est aussi l'œil – les philosophes ont très souvent privilégié la vision. Les autres sens et autres parties du corps sont très souvent oubliés dans les analyses phénoménologiques – l'œil et la main dominent les descriptions phénoménologiques. En principe, il n'est pas important quelle partie du corps on choisit pour décrire la saisie – on pourrait analyser et décrire la saisie aussi à travers l'œil, la vision.¹² Mais dans ce texte, je vais me concentrer sur la main, justement parce que le motif de la main semble apparaître le plus souvent dans les analyses phénoménologiques, donc il est plus facile de voir les limites de ces analyses. Aussi, saisir n'est pas très loin de montrer, pourrait-on dire – et montrer, ça se fait très souvent avec un doigt, plus précisément avec l'index.

La main représente un fondement de la phénoménologie – la phénoménologie se concentre sur l'expérience humaine et tactile. On pourrait dire que la phénoménologie est une réflexion sur la perception et en conséquence sur l'humain – donc la phénoménologie doit commencer par l'humain ou bien elle peut se limiter entièrement à l'humain. Telle est

¹² Cf. Marin, C.: *L'Œil et la main : la 'métaphysique du toucher' dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida*, Les Études philosophiques 2003/1 (n° 64). p. 99-112.

la position de Heidegger. Et si la phénoménologie est plutôt une description des phénomènes – le retour aux choses elles-mêmes (Husserl) ? Qu’est-ce que cela peut vouloir dire – décrire les phénomènes ? Suivant la déconstruction derridienne de la phénoménologie et la critique lévinassienne de la phénoménologie, décrire les phénomènes veut dire décrire l’expérience de la limite de la saisie. Plus précisément, avouer que les phénomènes et les choses nous échappent dans tous les aspects et dans tous les champs de l’expérience – parce qu’elles sont autres que moi. Tout d’abord on va montrer la déconstruction de la phénoménologie qui montre le privilège de la main et l’oubli de l’animal, puis on va passer à l’éthique lévinassienne qui définit la phénoménologie comme ce qu’est précédé par l’éthique, par l’altérité. Tout cela afin de montrer comment Levinas et Derrida pensent les limites de l’expérience phénoménologique pour pouvoir ensuite essayer de les décrire.¹³

Mais la phénoménologie ne commence pas par l’humain uniquement pour des raisons méthodologiques : il y va de la hiérarchie à l’échelle du vivant. La main est d’ailleurs ce qui caractérise l’humain, puisque l’homme est le seul à avoir une main qui effectue sa tâche propre avec autant d’élégance ; l’homme sent, comprend de la meilleure ma(i)nière, ou bien c’est uniquement lui qui a la capacité de donner. Il est ainsi nécessaire de débiter nos analyses avec l’exemple de la main, puis de continuer à analyser son rôle dans la phénoménologie et dans la théologie négative. Pour décrire les philosophies de la main et les humanismes qui se fondent sur ce privilège de la main, on utilisera le terme ‘humainsime.’ Le terme ‘*humanisme*’ est utilisé par Derrida dans sa déconstruction de Maine de Biran dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*¹⁴ – et ici je vais le situer dans le contexte philosophique et le définir. L’historien de l’art, Henri Focillon, formule le privilège de la main avec les mots suivants : « L’homme a fait la main, je veux dire qu’il l’a dégagée peu à peu du monde animal, qu’il l’a libérée d’une antique et naturelle servitude, mais la main a fait l’homme. »¹⁵

Derrida associe l’humanisme avec l’anthropocentrisme. L’Humanisme est alors ce qui commence par le ‘nous’ et par la ‘main’. Le ‘nous’ désigne le propre et le sens commun. Ce ‘nous’ est le fondement des analyses phénoménologiques de la perception, ce qui n’est pas sans relation avec le crédit qu’on donne aux philosophes, à l’opinion commun et à

¹³ Cf. Sebbah, F. D.: *L’ épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

¹⁴ Cf. Derrida, J. : *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000, 176.

¹⁵ Focillon, Henri: *L’ éloge de la main*. In : *Vie des formes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1943. 7e édition, 1981, p. 106.

l'objectivité, comme par exemple Kant à la forme. Derrida nous rappelle que pour Kant « il convient d'en écarter tout ce qui relève de 'l'impression vitale' (Vitalempfindung, sensus vaga), celle qui n'est pas organique (Organempfindung, sensus fixus) et nous donne à sentir, par le toucher, autre chose que des formes : le froid et le chaud, le doux et le rugueux¹. » Le 'nous' renvoie aussi au propre, à l'appropriation du perçu qui en résulte – c'est-à-dire l'appropriation de l'autrui, de l'animal, des choses. Le 'nous' est lié avec la représentation des objets par le sujet qui perdent leur indépendance et deviennent intérieurs à la pensée du sujet à travers cette représentation. Ainsi, l'objet devient un produit de la conscience, rien de plus. C'est l'adéquation totale de la pensée du sujet et de l'objet. Dans la maîtrise de l'objet par les sujets, c'est-à-dire par 'nous', tous les rapports se réduisent aux rapports de la clarté avec la lumière. L'objet devient absolument pénétrable et saisissable. Dans la phénoménologie, il n'y a pas d'obscurité et rien ne peut lui échapper ? On voit tout sous la lampe de la raison ? On peut toutes toucher à la même chose, l'objet est absolument à partager, il n'a pas son secret – il n'y a aucune différence entre nos perceptions d'un objet... L'objet est le même, il reste identique. Ce 'nous' commence par un 'moi' qui a une faculté de mouvoir et cela veut dire de pouvoir – il s'agit d'une activité pure de la main par une volonté qui meut tout ce qu'elle veut. La main est ce qui se meut et qui meut l'autre. La main peut déplacer l'autre de la meilleure manière, si elle veut, maintenant. Activité et volonté de mouvoir de la main est au sommet de la hiérarchie – aussi comme l'effort effectué par le sujet. La main qui est le premier instrument de la saisie ouvre la carrière de l'intelligence. Cela implique que selon Derrida, par exemple, l'animal n'a pas une main et ne fait pas partie de ce 'nous' ; parce que l'animal ne dispose pas d'une volonté et de la conscience. L'animal est seulement comparé avec l'homme et sa main (Derrida renvoie à Kant, qui par exemple parle du tronque de l'éléphant qui est presque comme une main et, selon lui, l'éléphant pourrait un jour développer des organes presque humains). Pour Derrida, il s'agit de déconstruire cette téléologie classique de la matière, de la vie et de l'esprit. Parce que dans la phénoménologie, la vie, c'est la question de l'homme, de sa main, de ses doigts ; jamais la question de l'animal qui est pourtant vivant et a des organes avec lesquels il touche d'autres manières. Mais il s'agit plutôt de découvrir ce qui est toujours hors de maniement, ce qu'une main ne peut pas saisir, jamais – ce dont on parle résiste à la saisie, mais non pas comme une matière ou une surface qui nous ferait sentir une résistance ou une dureté insoupçonnée et qui serait la preuve la plus sûre de l'existence du monde extérieur à travers la continuité de la chose et du senti. Ce qui est toujours hors du saisi, résiste à tous les sens – non seulement au toucher – c'est-à-dire l'insaisissable. Il s'agit de douter de ce qui est saisi :

sentir l'insaisissable, c'est se méfier du saisissement de la main et rechercher les limites de la hiérarchie qui résulte de l'humanisme. Mais dans la recherche de l'insaisissable, il ne s'agit pas non plus de découvrir une strate de l'être, une strate de l'être qui soit hors des étants, dans un autre monde d'insaisissables.

Notre tâche sera de la repenser, et non de la remplacer par une autre question – parce qu'on ne peut pas prétendre abandonner ce paradigme de la main comme un passé qui ne va plus nous concerner si on opte pour un autre paradigme, avec une prétention d'être meilleur, de penser plus profondément, de penser une meilleure chose ou de mieux penser. Il est impossible de simplement effacer l'ancien, de substituer à l'ancien humanisme quelque nouvel humanisme sans 'i'. Il convient plutôt de penser les limites de l'humanisme, de l'homme ancien, tout en essayant de ne pas prétendre être absolument en dehors de tout paradigme, ce qui signifierait 'penser à nouveau' et 'mieux', prétendre à être l'homme absolument 'nouveau'. L'humanisme absolument 'nouveau' est une illusion, si le 'nouveau' signifie d'en finir avec l'humanisme pour toujours. Finalement, la question de l'humanisme ne concerne plus le propre de l'homme, mais il s'agit plutôt de oublier cette question de propre – ne plus s'appuyer sur « l'expérience fantasmée d'une perte » et se dresser « contre toute légitimation par naturalisation, la possibilité de penser l'historicité structurelle de la présence ou de l'*ek-sistence* humain, son 'historialité.' »¹⁶ Oublier la question sur propre de l'humain signifie l'ouverture à la pluralité des formes de l'altérité – peut-être il faudrait élaborer une anthropologie de l'impropre, ou une anthropologie négative comme l'envisage faire *Bertrand Ogilvie* dans son livre *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*.

La poursuite de la perception objective de la chose, fondée sur le privilège du toucher, présente une menace pour l'altérité. Ce n'est pas seulement le toucher comme tel mais c'est le toucher de la main, du doigt et, plus précisément encore, le toucher de l'index – le plus pointu, le plus précis et le plus exact. Cette exactitude du doigt est ce qui nous permet de circonscrire et de déterminer ce qu'on perçoit et d'avoir une sensation immédiate de la chose (cela nous renvoie à la continuité et à l'indivisibilité de la perception).

Cibler l'insaisissable signifie, comme le dit Derrida, qu'il faut « sentir et compter autrement, et d'ailleurs nous le faisons, c'est ainsi que ça se passe »¹⁷. Autrement dit : sentir

¹⁶ Ogilvie, B.: *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative.*, Paris, L'Harmattan, 2012, 21.

¹⁷ Derrida, J. : *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 231.

l'autre ou l'autrui ? Est-ce sentir autrement l'animalité qui appartient aussi au vivant ? Ne faudrait-il pas plutôt penser le 'sentir autrement' comme quelque chose encore 'autre' que le vivant dans le sens traditionnel du mot ?

a.) La pensée artisanale – dernier Heidegger

« Le superlatif est le signe de l'hyperbolique, il porte la couronne de la souveraineté du Dasein humain. »¹⁸

La déconstruction du privilège de la main nous fait comprendre que le motif de la main est important aussi dans la phénoménologie de Martin Heidegger – le privilège de la main est lié au privilège de la parole et de la pensée de l'Être. Le motif de la main apparaît chez le dernier Heidegger dans le séminaire *Parménide*, dans le texte *Qu'appelle-t-on penser ?* et aussi dans *Acheminement vers la parole*. La main est aussi thématifiée dans *Être et Temps* par les notions de 'Vorhandenheit' et 'Zuhandenheit'. Dans le séminaire *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*¹⁹ Derrida souligne que ces deux notions constituent d'après Heidegger l'essence du Dasein comme une partie inséparable de son être au monde, qui est déterminé par le souci et résulte en travail (même s'il est vrai que Heidegger parle peu de travail, ajoute Derrida). Dans cette partie du texte, nous allons donc essayer d'interpréter la réflexion heideggérienne sur la main et sur la technique.

Le texte *La main de Heidegger (Geschlecht II)*²⁰ s'ouvre avec la citation de Heidegger qui associe la main et la parole comme les plus propres à l'essence de l'être : « ...le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir (*handeln*) signifie prêter la *main (Hand)* à l'essence de l'être, c'est-à-dire : préparer (bâtir) pour l'essence de l'être au milieu de l'étant le domaine où l'être se porte et porte son essence à la *langue*. La *langue* seule est ce qui nous donne voie et passage à toute volonté de penser. »²¹ Derrida traite dans ce texte la relation de la main à la parole qui se traduit dans la problématique du manuscrit. Derrida réfléchit sur le problème du nationalisme, mais on va pour l'instant laisser de côté toute la problématique politique qui constitue un des problèmes principaux de ce texte – nous y reviendrons plus tard.

La main nous intéresse ici plutôt comme ce qui donne et prend, ou fabrique (le sens), comme ce qui écrit et signe et montre la chose. La pensée est conçue par Heidegger comme

¹⁸ Derrida, J.: *La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008, 358.

¹⁹ Derrida, J.: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013, 285.

²⁰ Derrida, J.: *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, In: *Psyché. Inventions de l'autre II.*, Paris, Galilée, 2003, 35-69.

²¹ Derrida, J.: *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, 35.

une affaire de l'être qui passe par l'art d'écrire – Derrida décrit une photographie de Heidegger où il pose avec un stylo, en utilisant les expressions suivantes : « scène délibérément artisanaliste du jeu de main », « démonstration des mains aussi saisissante dans l'accompagnement du discours », « scène monstrueuse ». Plus loin, Derrida continue à jouer avec les associations du mot 'montrer' qui renvoie au mot 'monstruosité' : la main montre – monstration - l'homme est un monstre.²² Derrida évoque aussi l'enjeu entre les deux expressions « la pensée de la main » et « la main de la pensée » et cela nous conduit à l'idée que c'est seulement en ayant des mains qu'il est possible de penser chez Heidegger. La pensée est une pensée, c'est-à-dire la pensée de l'être, seulement si elle effectue sa tâche avec la main. À l'envers aussi, c'est également la main qui pousse la pensée à se penser, à penser l'être. Les mains nécessitent la pensée, et la pensée nécessite la main. Cela signifie que la phénoménologie heideggérienne dépasse la différence entre le théorique et le pratique. Mais cela signifie aussi que la pensée est conditionnée par l'emploi de la main.

Il peut sembler que Derrida laisse de côté le motif du chemin – la pensée de l'être est étroitement liée au chemin – livre *Acheminement vers la parole*²³ et les autres textes sur la marche. Il est pourtant clair que pour Heidegger, le penseur pense grâce à sa main même lorsqu'il marche sur son chemin vers un questionnement. Que la pensée soit un chemin, cela voudrait dire selon moi que ce sont aussi les pieds qui pensent, et non seulement les mains – Heidegger ne semble pas penser la même chose. Pour Heidegger, qui était un grand randonneur et promeneur,²⁴ les mains ont toujours un avantage sur les pieds.²⁵

Dans le texte intitulé *Le déploiement de la parole* on peut lire : « Le mot se dit au poète comme cela qui tient et maintient une chose en son être »²⁶ ; et aussi « seul le mot à pouvoir d'instituer une relation à une chose »²⁷. Et le paragraphe suivant évoque le motif de la marche et du chemin, puisque le poète atteint quelque chose dans son expérience avec la

²² C'est Heidegger lui-même qui l'accentue. Voir Heidegger, M.: *Qu'appelle-t-on penser?*, Puf, Paris, 2014, 99.

²³ Heidegger, M.: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976.

²⁴ „Dernièrement, j'ai reçu une deuxième offre de nomination à l' Université de Berlin. Dans de telles occasions, je quitte la ville pour me retirer dans mon chalet. J'écoute ce que les montagnes et les forêts et les fermes disent. C'est ainsi que j'en viens à visiter mon vieil ami, un paysan de 75 ans. Il a lu dans le journal l'offre de Berlin. Que dira-t-il ? Il plonge lentement le regard assuré de ses yeux clairs dans les miens, garde la bouche rigoureusement close, pose avec gravité sa main loyale sur mon épaule et secoue imperceptiblement la tête. Cela veut dire : inexorablement Non ! “ Heidegger, M., : *Aus der Erfahrung des Denkens* GA 13.

²⁵ Derrida nous rappelle dans ce contexte, en peu ironiquement, l'expression française « être bête comme ses pieds ».

²⁶ Heidegger, M.: *Acheminement vers la parole*, 152.

²⁷ Heidegger, M.: *Ibid.*

parole et « grâce à la marche sur un chemin »²⁸. Le poète *parvient*, grâce à son rapport au mot, à la chose en tant que telle : tout cela est une expérience comme « une marche sur un chemin. Le chemin mène à travers un paysage »²⁹ poétique. Même si le poète est en voyage, il parvient auprès de la divinité du destin et lui demande de lui dévoiler « le nom pour le joyau riche et tendre qu'il (le poète) porte dans sa main »³⁰. Alors le voyage du poète sert à trouver la divinité et à lui demander ce qu'il tient déjà dans la main – la métaphore de Heidegger commence par la marche mais elle finit par la main. Parce que le joyau est dans la main du poète même si celui-ci marche à pied sur le chemin vers ce qu'il y a à dire. Le joyau est « la tendre plénitude du simple qui est pensée »³¹ qui se montre au poète, ici plus concrètement, à Stefan George à la fin de sa vie, dont il s'agit dans le texte. Heidegger ajoute que cette « tendre plénitude du simple » qui se cache dans la pensée peut rester hors d'atteinte de nos mains si on est trop demandant envers le poème. Mais pour lui, le plus grand danger est de ne pas penser ce risque du tout – il vaut alors mieux saisir la tendre plénitude que de ne pas la saisir.

C'est le geste de la pensée qui marque sa radicalité en tant qu'il va à la racine de tout ce qui est – d'autant plus le geste est-il radical d'autant plus il est propre à la pensée parce qu'il lui permet de dévoiler les premiers et les derniers fondements qui donnent un fond de questionnement.³² Et dans le même paragraphe où Heidegger affirme que l'expérience est un acheminement dans le lequel il s'agit de « arriver à atteindre quelque chose sur un chemin »³³ il dit qu'atteindre veut dire qu'on y arrive en se touchant. Le toucher est à cet endroit synonyme de l'adresse de la question (nous sommes alors touchées en nous mettant à penser sur le chemin et cela renvoie de nouveau au motif de la main). Plus loin Heidegger développe plus en détails sa description du chemin qui donne une direction et nous faire aller vers quelque chose. Heidegger nous explique que quand nous sommes sur le chemin, la parole nous fait signe et on n'a pas de doutes que cette expression de faire signe renvoie de nouveau à la main.³⁴ La parole nous fait signe « d'une manière si simple et si pleine que nous nous y laissons porter sans la moindre équivoque »³⁵ mais elle peut aussi faire signe de telle

²⁸ Heidegger, M. : op. cit., 153.

²⁹ Heidegger, M. : op. cit., 154.

³⁰ Heidegger, M. : op. cit., 156.

³¹ Heidegger, M. : Ibid.

³² Heidegger dit qu'en questionnement il s'agit de « une recherche en quête des premiers et des derniers fondements » *Acheminement vers la parole*, 159.

³³ Heidegger, M. : op. cit., 161.

³⁴ Heidegger utilise le mot 'winken.' Cf. Heidegger, M. : *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, 191.

³⁵ Heidegger, M. : op. cit., 188.

façon qu'elle renvoie à ce qui n'est pas clair – mais ce qui n'est pas clair est le lieu d'où la parole elle-même vient nous faire signe. Tout cela pour dire que l'indication est ce qu'il y a de plus exact puisqu'elle nous permet même d'aller vers le cœur de l'obscurité elle-même et d'y effectuer un questionnement.

Derrida dit que la phénoménologie heideggérienne nous fait penser qu'avec la main on a affaire à une chose tout à fait singulière. La main est séparée des autres parties du corps, c'est une substance séparée – elle n'est pas séparée comme un organe avancé du reste du corps. La main devrait avoir une indépendance, comme si elle était détachable du reste du corps et sa séparation est rendue possible grâce à son être qui creuse un abîme entre la main et le reste du corps. La main est alors infiniment éloignée des autres parties du corps par l'abîme de son être qui est creusé par la pensée et la parole auxquelles elle est intrinsèquement liée. Dans la conception philosophique de Heidegger, la main cesse d'être une partie organique du corps biologique. Elle si infiniment éloignée du corps qu'elle cesse d'être biologique. Derrida nous dit qu'on peut observer chez Heidegger également un effort de séparer la main non seulement du reste du corps humain où elle occupe la place supérieure, mais la main devrait être infiniment éloignée des pattes ou des griffes. Des pattes ou des griffes sont aussi capables de *manipuler* des choses comme la main l'est, mais la patte n'a pas accès à la chose comme telle, dans son essence – du point de vue heideggérien des pattes ou des griffes sont les organes de la saisie et cela veut dire qu'ils prennent et griffent uniquement – mais ils ne pensent pas. Puisque c'est seulement un être parlant et pensant qui peut avoir la main et accomplir la pensée qui s'achève dans les œuvres de la main.³⁶

Dans le texte *La main de Heidegger*, Derrida conclut que chez le dernier Heidegger, la main ne prend pas, ne saisit pas, ne griffe pas seulement : chez le dernier Heidegger, la main donne et laisse être aussi. L'être de la main n'est pas simplement une partie du corps qui se contenterait de prendre ou saisir des choses et des pensées – comme une patte. Pour Heidegger, la main ne montre pas seulement. En bref, elle ne fait pas que dominer et maîtriser la chose : elle est aussi capable de donner. Chez le dernier Heidegger, la donation n'est pas quelque chose de réciproque – la main donne sans rien prendre en retour – et cela

³⁶ Derrida nous prévient que des pattes des animaux ne sont pas des mains humaines selon Heidegger, puisque ces premières ne sont pas capables de « laisser être » et de « donner le sens » bien qu'elles sont les organes de la préhension. D'après Heidegger, la patte ou des griffes d'un animal est privée de la pensée, de l'être et du don, elle peut seulement attraper, pousser et serrer. (en allemand *greifen* qui nous renvoie immédiatement au verbe *begreifen* et cela veut dire en allemand aussi *saisir*. Nous dirions que *begreifen* signifie plutôt *saisir* et non pas *comprendre* même si ici les deux expressions sont très souvent traduites en français par le même mot comprendre comme si la déconstruction de la différence animale y était déjà en jeu).

signifie qu'elle est tout simplement capable de 'laisser être'. Cette capacité de 'laisser être' devrait constituer selon Heidegger son essence, argumente Derrida. L'essence de la main ne serait alors pas sa capacité de saisir, mais plutôt le contraire : de 'laisser être' et de donner. Heidegger souligne que les mains parlent avec d'autant plus de pureté lorsque l'homme parle en se taisant – quand il fait une œuvre à la main dans le silence. La main est capable de donner dans le silence. Chez le dernier Heidegger, cette grande pureté du silence mène l'homme jusqu'au rapport authentique avec la chose comme telle parce que l'homme est capable de la « laisser être » en son essence. L'homme a ainsi accès à l'essence de l'étant comme tel à travers le mouvement de la vérité. Ce mouvement de la vérité de la main humaine est double, en cela qu'en même temps il cache et fait sortir l'essence de la chose. La main donne et elle montre. Faire sortir l'essence de la chose signifie ici la manifester – Derrida dit que le manifester selon le dernier Heidegger n'équivaut pas au saisir puisque la manifestation n'est jamais achevée alors que le saisir l'est. Par son essence, la main ne nous mène pas à la compréhension qui résulterait du *Begriff*, du concept. Les choses se présentent dans le domaine de la main, mais elles ne s'y présentent pas entièrement parce que la main est capable de laisser être les choses dans leurs essences et donc de laisser quelque chose d'intact (pur) en elles. La main est capable de garder les essences. Sans la main, on perd le sens, sans la main on arrive au nonsense. Sans la main, on ne serait pas capable d'entretenir le rapport entre l'être et nous, notre rapport à l'étant serait en danger et ce rapport représente l'essentiel. Le fait que la main garantit la pureté des essences et les garde, accentue son rôle dans la pensée de Heidegger.

Maintenant, on va se concentrer sur la question de la technique en suivant le texte de Heidegger *Reprises et transitions*, une partie du séminaire d'hiver 1951-1952 intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?*. Heidegger commence par constater qu'il existe un danger de mépris pour la pensée, et que le symbole de ce mépris est la séparation entre la science et la pensée – ce que signifierait pour la pensée son ultime appauvrissement. C'est parce que la pensée est capable de penser l'essence de la science – et si ces deux étaient séparées, l'essence de la science resterait impensée. Heidegger souligne à plusieurs reprises que la pensée n'est pas contre la technique, au contraire, il dit qu'il veut sauver la science et la défendre. Cela est ainsi parce que « le rôle contradictoire n'est pas le rôle de la pensée »³⁷ et la pensée s'attache à ce qui parle pour une chose – la pensée n'est pas tout simplement contre une chose, et c'est ce qui fait d'une pensée la pensée. Mais Heidegger trouve inquiétant que

³⁷ Heidegger, M. : *Qu'appelle-t-on penser?*, Puf, Paris, 2014, 95.

la science soit considérée comme quelque chose qui appartienne uniquement au domaine de *l'essence de la technique moderne*. Pourtant, les sciences ont leur origine dans la philosophie dont elles sont parties. Heidegger constate qu'à son époque, les sciences se sont tellement séparées de la pensée philosophique qu'elles se trouvent incapables de revenir vers la pensée et ainsi de quitter leur 'enclos primitif'. C'est seulement la pensée qui peut les retrouver, mais les sciences elles-mêmes ne peuvent pas penser leur essence. Parce que l'essence des sciences ne devrait pas provenir seulement du domaine de la technique moderne. L'essence de la technique n'a rien d'humain ni de machinale – l'essence de la technique a lieu dans ce qui donne à penser. Heidegger insiste que la pensée en elle-même n'est pas humaine – mais comme c'est l'homme qui est capable de penser l'essence de l'être, cela revient à dire que la pensée est humaine, puisque seulement lui peut penser l'être. Pour Heidegger, cela signifie qu'il ne faudrait pas parler de la technique sans davantage méditer son essence afin de trouver un chemin qui mène jusqu'à la technique elle-même, étant donné que l'essence de la technique pénètre et domine notre existence. Autrement, la technique resterait impensée pour l'avenir. En courant le risque de simplifier les choses, on pourrait dire que selon Heidegger l'essence de la technique et de la science repose sur la pensée qui est en fait un travail manuel. Cela nous fait penser que Heidegger envisage de sauver la technique par la pensée de l'être, qui équivaut à *Handwerk*. L'essence de la technique est alors accessible grâce à *Handwerk* et elle peut être sauvée par la main seulement. Bien que les menuisiers utilisent aussi des outils et des machines dans le processus de la fabrication de leurs tables (les outils indiscernables de ceux utilisés dans les usines), ce sont seulement eux qui ont un rapport authentique aux formes et aux matériaux (aux formes dormantes dans le bois) et non pas les travailleurs dans les usines. C'est-à-dire que les menuisiers ont un rapport authentique à l'essence et cela les distingue des ouvriers d'usine. Pour Heidegger, poser la question sur l'essence de la technique c'est savoir dans quels rapports entrent les travailleurs dans les usines et à quel *Handwerk*, c'est-à-dire à quelle espèce de travail de la main appartiennent leurs manipulations. Ce questionnement n'implique surtout pas qu'on devrait se poser des questions sur les machines qu'on utilise dans la production – parce que la technique ne repose pas sur les machines, au contraire ; les machines sont des produits de la technique. Tout cela signifie, à l'inverse, qu'il faut se poser des questions sur le sens habituel du « 'métier' à partir de ses relations fondamentales »³⁸ (à partir de *Handwerk*). Mais les ingénieurs, les travailleurs industriels, les propriétaires d'usines, l'État – aucun ne sait où

³⁸ Heidegger, M. : op. cit., 102.

séjourne l'homme lorsqu'il se tient dans un rapport aux machines. Selon Heidegger, ni Marx, ni Hegel n'en sont conscients. Ils sont restés dans l'ombre de l'essence de la technique, en se posant des questions économique-sociales, politiques, morales et même religieuses, et n'ont jamais suffisamment penser cette essence (de l'être) pour entrer au cœur de la chose. La raison de cet impensé est que la volonté d'agir (de faire et de réaliser), menant au profit, a écrasé la pensée.

Déjà dix ans avant d'avoir écrit ce texte *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger constate dans le séminaire *Parménide* (1942-1943) que la machine introduit une mutation dans le rapport de l'être à l'homme. La machine fait irruption dans le domaine de la parole, qui est le trait essentiel de l'homme. C'est l'imprimerie, puis la première machine à écrire, qui conduisent à la machine à composer, c'est-à-dire au principe de toute machinisation qui mène jusqu'à la diminution du rang essentiel de la main au quotidien – et tout ce processus a eu lieu sans que l'homme ne s'en rende compte. Tout se déclenche avec la première machine à écrire qui n'est pas encore une machine au sens moderne, mais à mi-chemin de l'outil et de la machine ; c'est un mécanisme. Heidegger pense qu'il faudrait chercher la raison de cette mutation dans le rapport de l'être à l'homme, qui naît avec l'apparition du premier manuscrit (la parole inscrite dans l'étant lui-même) et commence avec la première machine à écrire effectuant l'arrachement de l'écriture de sa propre origine. L'écriture est arrachée de sa propre origine parce que l'acte d'écrire n'est plus effectué par la main mais par la machine. Tout cela a pour conséquence que les caractères sont composés et perdent ainsi leurs traits essentiels. Toutefois, il ne faut pas oublier que Heidegger pense que cette mutation n'a pas pour son fondement la technique elle-même, et cela veut dire que l'essence de la technique n'est pas en soi la cause de cette mutation.

Toutes ces questions sont élaborées dans le texte *La question de la technique* (1949), où Heidegger questionne l'essence de la technique. L'essence de la technique n'est pas en elle-même à l'origine de cette mutation. Dans ce texte, Heidegger distingue la technique au sens grecque de *τεχνή* et la technique moderne, bien qu'elles aient une chose en commun. Ce qu'elles ont en commun est que leur essence est liée à la production. Mais la notion grecque de *τέχνη* est pour Heidegger étroitement lié à la technique artisanale et artistique (*Handwerk*), tandis que la technique moderne est motorisée (machinale). Or c'est précisément la technique moderne qui est l'élément inquiétant à l'origine du questionnement présent, alors que l'essence de la technique en elle-même n'a rien d'inquiétant. En effet, l'essence de la technique ne produit aucune mutation dans le rapport de l'homme à l'être.

Heidegger commence par s'interroger sur l'essence de *τεχνή* grecque dont la production a lieu si quelque chose passe de l'état caché à l'état non caché, c'est-à-dire se présente comme dévoilé.³⁹ Heidegger associe la production comme *ποίησις* non seulement à la production artisanale et artistique (Handwerk), mais il dit que *ποίησις* a déjà lieu dans *φύσις* sous sa forme la plus élevée. Puisque ce qui est présent dans *φύσις* comprend déjà en soi la possibilité de s'ouvrir et de se dévoiler, c'est-à-dire de se produire à partir de soi-même. Ce qui est produit par l'artiste ou l'artisan n'a pas cette possibilité de s'ouvrir en soi. Alors tout dévoilement se fonde dans la production – et un de ses modes est la technique moderne dont un des traits essentiels est l'instrumentalité. Ce dévoilement constitue l'essence de la technique comme telle.

Mais il faut demander de nouveau : est-ce que cela est vrai aussi pour la technique moderne, exacte et machinale ? Heidegger dit que cela vaut aussi pour la technique moderne puisqu'elle est un dévoilement et chaque dévoilement est une production. Mais elle ne l'est pas au sens de *ποίησις* que Heidegger associe à la *τέχνη* grecque. La spécificité du dévoilement de la technique moderne est qu'elle est une pro-vocation qui force la nature à livrer une énergie qu'on extrait et accumule, avant de la stocker puis de la redistribuer (diviser en parties). La direction et l'assurance des éléments sont le caractère de cette pro-vocation. Heidegger donne l'exemple du moulin à vent – celui-ci n'est pas de l'ordre de la machine de la technique moderne car, insiste Heidegger, il n'est pas motorisé et n'accumule pas d'énergie. Le moulin est en relation directe avec les éléments puisque « ses ailes tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. »⁴⁰ Il en est de même pour un paysan du passé, qui autrefois ne provoquait pas la terre qu'il cultivait et soignait, mais se contentait de l'entourer de haies. Sa culture des champs se fiait à la nature, et il n'utilisait pas de machines comme dans l'agriculture d'aujourd'hui qui conquiert la nature en la soumettant à ce qui est requis ou demandé (Heidegger prend l'exemple de la bombe atomique ou d'une centrale hydroélectrique qu'on installe sur le Rhin pour remplacer des vieux ponts de bois).

La technique moderne est alors un développement à double sens : elle ouvre des possibilités et elle les met au jour, mais elle pousse également l'utilisation des énergies naturelles au maximum et à moindres frais. Cette ouverture monstrueuse qui est produite dans la production de la technique moderne ne laisse pas la chose être « tout simplement là » et ne permet pas qu'elle soit « là, n'importe où ». Cela implique une position stable de ce

³⁹ Le dévoilement veut dire en grecque *αλήθεια*, en latin *veritas*, et allemand *Warheit*.

⁴⁰ Heidegger, M. : « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, 20.

qui est pro-voqué, c'est-à-dire la position stabilisée de la chose qui cesse ainsi d'être une chose – bien loin d'être un objet, la chose devient fonds. Cette pro-vocation est faite par l'homme mais elle n'est pas causée par lui – puisque l'homme lui-même est aussi pro-voqué et commis ; il peut aussi faire partie du fonds. Les énergies naturelles sont aussi pro-voquées à faire une ouverture qui équivaut au « commettre », mais l'homme, lui, est pro-voqué plus puissamment que ces premières – et cela veut dire que l'homme ne devient jamais le pur fonds comme il peut en être pour le bois. Cependant, il est pris dans la production provocante qui le pousse aussi, comme l'énergie naturelle y est poussée, à chercher l'efficacité et la stabilité de sa position. Ce qui oblige l'homme à prendre part dans cette pro-vocation de la technique moderne est appelé par Heidegger *Gestell*. Le *Gestell* de la technique moderne est fondé sur les sciences naturelles dans lesquelles règne la conviction que la nature devrait être renouvelable, commise comme fonds. L'homme est ainsi en danger puisque lui-même est en train de devenir un fonds renouvelable, et que les objets autour de lui cessent d'être des objets. L'homme d'aujourd'hui se pense être le maître de tout, mais en vérité, il n'est plus capable de se penser lui-même, c'est-à-dire de penser son essence et son être même. Le rapport de l'homme à lui-même est déformé à travers cette mutation. C'est parce que l'homme se conforme si facilement au *Gestell* de la technique moderne qu'il n'entend pas l'appel à repenser le dévoilement du « commettre » qui en présent domine le dévoilement entier, en écartant la possibilité du dévoilement comme tel. Une des possibilités de dévoilement qui se trouve en plus grand danger, c'est *ποίησις* qui fait que la chose se présente comme apparaissante. Et par cela le dévoilement est mis en danger et avec lui aussi la vérité comme telle. Plus précisément, c'est l'essence de la technique qui est en danger. C'est exactement au milieu de ce danger que le sauvetage a lieu, et cela constitue l'ambiguïté de l'essence de la technique. Sauver la technique veut dire qu'il faut la reconduire dans son essence afin de la faire apparaître de la façon qui lui est propre : de la faire apparaître comme la *ποίησις* qui est aussi *Handwerk*. L'essence de la technique doit être repensée par l'homme, qui est déterminé à persister dans sa position de « celui qui est main-tenu à veiller sur l'essence de la vérité. »⁴¹ Et cela amène, selon Heidegger, cela amène nous (j'ai envie d'écrire *eux*), les hommes, à ne perdre jamais de vue l'extrême danger qui est au cœur de l'essence de la technique dans sa modernité. Puisque l'être de la technique ainsi compris menace toute possibilité de dévoilement, comme il devient possible que ce dernier se limiterait au commettre et au fonds. La situation humaine nécessite un retour à la technique

⁴¹ Heidegger, M. : op. cit., 45.

conçue comme *τεχνή* et *ποίησις* puisqu'autrefois, on travaillait avec le beau et avec le dévoilement de la vérité « dans l'éclat de ce qui paraît. »⁴²

On peut conclure cette partie en affirmant que l'essence de la technique est, comme on l'a dit plus haut, dévoilement lié à la production. Mais ce dévoilement prend plusieurs formes, entre autres *ποίησις* qui représente sa façon d'apparaître la plus propre comme *Handwerk* ; mais le dévoilement se manifeste surtout dans le mouvement de *φύσις* – sous sa forme la plus élevée. La technique moderne, bien qu'elle provienne de cette production, fait basculer *ποίησις* en visant la recherche du profit et du fonds, et menace ainsi l'essence qui est liée à la vérité. Aussi, le dévoilement est le dévoilement de la vérité et finalement on peut dire que c'est le rapport de l'homme à lui-même qui se réinvente à travers ce dévoilement (puisque ce rapport est à l'époque de Heidegger dans l'oubli) et aussi à travers le questionnement sur l'essence de la technique veillant sur la vérité.

Il convient également d'esquisser quelques propositions auxquelles l'interprétation derridienne de ce motif de la main m'avait amenée. Derrida est sensible à la possibilité de sortir de l'humanisme présente dans la pensée heideggérienne de l'être tout en pressentant son potentiel,⁴³ en disant que la pensée de l'être en soi implique une indétermination et qu'elle aurait pu chercher à se libérer de l'anthropocentrisme. Mais dans le texte *La main de Heidegger* on s'aperçoit que chez Heidegger il y a aussi une tendance à connecter le mouvement de la main au mouvement de la pensée de l'être. Cela signifie que la pensée heideggérienne de l'être se fie à la main qui est censée d'être indispensable pour la pensée de l'être. Tout cela crée une situation anthropocentrique et implique une hiérarchie dans laquelle l'homme est au sommet de l'être, seul capable de 'laisser être' et de donner avec sa main – c'est-à-dire de penser l'être dans la parole. La pensée de l'être devient l'affaire de la main de l'homme menacée par les temps modernes, qui effacent son importance en lui substituant la machine dont le propre est de redistribuer, de diviser avec une exactitude qui est seulement la sienne, dit Heidegger. Ne pas penser ce machinisme a pour conséquence la mutation du rapport de l'homme à la chose qui cesse d'être un objet, et tout cela peut potentiellement mener à la diminution du rôle de l'homme qui peut en arriver à être stocké comme des choses le sont. Cette mutation est une mutation du rapport à la vérité. En fin de

⁴² Heidegger, M. : op. cit., 46.

⁴³ Dans le texte *Violence et métaphysique* comme je vais le commenter dans le chapitre 4.

compte, la technique inhérente à la main qui résulte en poésie, précédée par le dévoilement de la nature, se montre indispensable pour la vérité et pour la pensée de l'être comme telles.

Il convient peut-être de résumer en quoi le dernier Heidegger reste un exemple de la pensée de *l'humanisme* – et en quoi sa pensée de la *ποίησις* ne suffit pas pour montrer l'insaisissable. Jean Greisch souligne que Heidegger s'efforce de quitter les concepts dans le sens logique du terme : « La seule possibilité de libérer la compréhension de l'être du carcan de la conceptualité logique est de partir de la transcendance comme 'fait originaire du Dasein' (Ga 27, 321). C'est pour cela que la plurivocité des sens de l'étant découverte par Aristote n'est pas un simple problème 'sémantique' des modes d'emploi du verbe être. Il serait beaucoup plus exact de traduire le terme *λέγεται* par : l'être 'se prend' (c'est-à-dire se 'comprend') en de multiples manières ! Pour comprendre la multiplicité de ces 'prises' nous devons descendre en deçà du jugement logique, et partir du plan préontologique des attitudes et des comportements, seul capable de nous révéler toute l'ampleur et la complexité de la compréhension de l'être qui définit notre être-là facticiel. »⁴⁴ Mais l'abandon des concepts est recommandé seulement pour mieux saisir le sens de l'être avec la main au plan préontologique (encore plus exactement qu'une machine ? de manière plus propre à l'être ?).

Pour Heidegger, l'exactitude de la technique équivaut au vouloir-maîtriser la nature et aux sciences modernes de la nature. L'exactitude instrumentale ou machinale saisit, observe ce qui est devant elle comme présent mais elle ne dévoile pas l'essence de ce qui est présent. Parce que le dévoilement de la vérité implique que la main ait la liberté et qu'elle ne maîtrise pas la chose, la main établit plutôt un rapport à ce qui s'adresse à elle de sa propre essence. Cependant, le mouvement de la main est fondé également sur l'exactitude, la propreté et sur une certaine domination qui en résulte, même si le projet de Heidegger est d'abandonner l'exactitude machinale menant à une mutation des essences. Dans ma lecture, j'ai essayé de montrer que Heidegger travaille avec des motifs de pureté, du propre et de l'exact. Ces éléments de sa pensée mènent à l'établissement d'une hiérarchie, comme le montre Derrida – l'homme au sommet de la hiérarchie.

Le mouvement de la vérité est alors une affaire de l'exact ou plutôt du non-caché, dit Heidegger. Pour lui la vérité est sans ambiguïté autrement que la technique moderne ne l'est.

⁴⁴ Greisch, J.: De la logique philosophique à l'essence du langage : la 'révolution copernicienne' de Heidegger, *Philosophie*, 2001/2 (n° 69), 74. DOI : 10.3917/philo.069.0070. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2001-2-page-70.htm>.

Heidegger explique que la parole poétique peut aussi faire signe de telle façon qu'elle renvoie à ce qui n'est pas clair – mais ce qui n'est pas clair est le lieu d'où la parole elle-même vient en nous faisant ce signe. Tout cela pour dire que cette indication est la plus exacte puisqu'elle nous permet même d'aller au cœur de l'obscur et de le questionner ou de l'entendre. Luce Irigaray constate la situation ainsi : « Pourquoi la non-occultation ferait-elle peur, sinon parce qu'elle dévoile le gouffre sur lequel se fonde la vérité ? »⁴⁵ Un poète heideggérien n'a pas peur de l'obscur, il y va et pénètre sans crainte dans la forêt noire. « Le matin, quand le soleil est levé, tout rentre dans l'ordre. Tout est là, posé-disposé devant lui dans la lumière. Les 'choses' n'entrent pas en lui, n'entrent pas les unes dans les autres, le jour. Elles se tiennent à distance, et leurs mouvements sont contrôlables. De la place qu'elles occupent dans le monde, elles appellent à l'approximation. Il les rapproche, les éloigne, sans fin. »⁴⁶ Cette forêt et son chemin lui donnent les derniers et les premiers fondements de la métaphysique. Il écoute la parole de l'être qui lui montre le chemin vers la vérité, sans la moindre équivoque. Dans le mouvement de dévoilement, le poète est guidé vers la lumière. L'index du poète pénètre dans l'ombre de l'obscurité la plus profonde en se découvrant lui-même, se caressant avec sa propre main – la main, qui domine tout simplement la chose parce qu'elle la détermine. Le poète s'engage avec la chose en lui donnant un anneau. Tout en disant que c'est à la chose que cet anneau appartient (ou le joyau dans la main du poète) et non pas au poète. On pourrait comprendre ce cercle comme l'unité du Quadriparti. Irigaray l'explique : « L'être de l'enveloppe est le jeu de miroir, la ronde du faire-paraître de chacun dans le tout, qui assemble le monde comme monde. Tour encerclant de l'anneau s'enroulant sur lui-même et dans lequel tous s'enlacent à leur être : un et pourtant propre à chacun. Cet enlacement les rend flexibles, dociles au jeu de miroir, rendus à ce qu'ils ont de plus souple dans leur être. »⁴⁷

En ce qui concerne la pureté, ce motif apparaît chez Heidegger dans le contexte de la mission de sauvetage de l'essence de la technique. Pour Heidegger, il s'agit en quelque sorte de la pureté de l'être – et il faut la sauver. Un synonyme de cette pureté est l'authenticité. Le propre prend ici deux sens principaux : 'être propre à quelqu'un ou à quelque chose' et 'être propre' ce qui signifie 'être sauf' ou 'être pur'. Le premier sens est associé au mouvement d'appropriation et le deuxième sens est associé au mouvement de purification.

⁴⁵ Irigaray, L.: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983, 9.

⁴⁶ Irigaray, L.: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 50.

⁴⁷ Irigaray, L.: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 68.

Le premier sens du mot ‘propre’ renvoie au fait que la main de l’homme est ce qui lui est propre, ce par quoi il se distingue des animaux ou des choses. La main est propre à l’homme aussi parce que seul un être ayant des mains peut penser, et à l’inverse, le penser exige une main. La pensée est une pensée, c’est-à-dire la pensée de l’être, seulement si elle effectue sa tâche avec la main, mais cela fonctionne aussi à l’envers ; c’est également la main qui pousse la pensée à se penser, à penser l’être. Les mains nécessitent la pensée, et la pensée nécessite la main. La main doit alors être distinguée des griffes, par exemple, qui ont la capacité de saisir mais pas de penser ni d’entretenir des relations authentiques aux formes qui dorment dans, par exemple, le bois – à la différence de la main qui a cette capacité. La main de Heidegger ne veut pas seulement saisir comme une patte, elle refuse d’être contaminée par l’instrumentalité qui représente une violence utilitaire. La main ne peut, dans la perspective heideggérienne, en aucun cas être confondue avec un instrument, ni avec la chose qu’elle produit – même si dans la production elle entretient des relations avec les essences. La main alors n’est pas seulement ce par quoi l’homme lui-même se distingue des autres, la main elle-même doit être quelque chose de proprement singulier, d’unique, de distinct non seulement des pattes, mais aussi des autres parties du corps. La main est si unique qu’elle ne peut avoir son semblant, son ‘autre’, pas même sous forme d’une autre main. Derrida souligne cette conséquence absurde de la pensée heideggérienne : « Mais l’homme qui parle et l’homme qui écrit à la main, comme on dit, n’est-ce pas le monstre d’une seule main ? ... Ce qui arrive à l’homme par le logos ou par la parole, cela ne peut être qu’une seule main. Les mains, c’est déjà ou encore la dispersion organique ou technique. »⁴⁸ On peut conclure que la main définit ce qui est propre à l’homme, dans la mesure où il n’a qu’une main propre d’après Heidegger ; il s’agit de la droite.

Et là on arrive au deuxième sens du ‘propre’ de la main : c’est uniquement la main qui peut faire sortir l’essence pure – Derrida rappelle que pour dire « dévoiler » la vérité, Heidegger utilise le mot « entbergen » dont le contraire « bergen » signifie cacher, mais ‘sich verbergen’ signifie aussi « se sauver », se cacher en se sauvant ou pour garder sauve une chose. Donc la main propre de Heidegger veut sauver l’essence de la technique souillée pour garder cette essence sauve. L’homme est alors caractérisé par sa main, cela lui est propre, et en même temps sa main l’aide à garder les essences sauvées et pures, c’est-à-dire propres. ‘Die Blossen Dinge’ : les choses purifiées du supplément technique qui détruirait leur singularité et immédiateté du rapport à l’essence. Par exemple, le moulin n’est pas selon

⁴⁸ Derrida, J.: *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, 56.

Heidegger une machine parce que ses ailes sont directement livrées au souffle du vent, le moulin a alors une relation authentique et immédiate à la nature que représente la *ποίησις* dans sa forme la plus élevée (Le moulin est purifié du supplément technique). Il en va de même pour la charrue, elle est aussi selon Heidegger purifiée du supplément technique – mais les écologistes d’aujourd’hui disent que le labourage est un des plus grands problèmes écologiques parce que cette façon de traiter le sol fait remonter le carbone dans l’atmosphère et dérange l’équilibre d’écosystème du sol et mène au réchauffement climatique.⁴⁹

Heidegger souligne que les mains parlent avec une pureté plus grande lorsque l’homme parle en se taisant et cela arrive quand il fait une œuvre à la main dans le silence. Dans le silence, l’homme a ainsi accès à l’essence de l’étant comme tel à travers le mouvement de la vérité. L’essence de la technique doit être purifiée de toute mécanicité, laquelle introduit dans la relation à l’être une mutation. La machine salit et interrompt le rapport de l’être à l’être lui-même. Ce rapport est le rapport de l’homme aux essences dans le travail manuel pur. Il faut alors séparer ce qui mauvais de ce qui est bon – et purifier l’essence de la technique de la machine, car la technique est bonne en soi. La technique doit être reconduite à sa propre essence afin d’apparaître de la façon qui lui est propre. Et ce qui est propre à la technique est la *ποίησις* - *Handwerk*. L’impératif de purifier l’essence de la technique sert à sauver l’homme qui ne peut, en aucun cas, devenir *Gestell* (L’homme ne peut pas devenir quelque chose de comptable, d’autant plus que la nature ne peut pas l’être). Non seulement cette mission de sauvetage instaure le privilège de la main, mais c’est la pureté qui rend possible le sauvetage (pureté des essences, de l’essence de la technique – l’appropriation de la technique par l’accès privilégié à l’essence de la technique).

b.) La mondanéité dans *Être et Temps*

Dans les pages suivantes, nous allons travailler sur la question de la main à l’arrière-plan de l’*Être et Temps*.⁵⁰ Heidegger dit que les étants sont présents dans le Dasein comme sous la main, soit en tant que *Zuhandenheit*, soit en tant que *Vorhandenheit*. Pour dire les choses simplement, dans les descriptions des relations quotidiennes du Dasein à son alentours prévalent les motifs de la main. Cela est une des propositions avec lesquelles

⁴⁹ Haddaway, N.R., Hedlund, K., Jackson, L.E. et al. How does tillage intensity affect soil organic carbon? A systematic review. *Environ Evid* 6, 30 (2017). Url: <https://doi.org/10.1186/s13750-017-0108-9>; Jordan, R.: *Soil holds potential to slow global warming, Stanford researchers find*, Stanford News, october 2017, Url: <https://news.stanford.edu/2017/10/05/soil-holds-potential-slow-global-warming/>.

⁵⁰ Je travaille avec la traduction de Emmanuel Martineau; Heidegger, M., : *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1986.

travaille Levinas dans la première partie de *Totalité et infini* (ainsi que dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* et dans ses premiers textes) où il essaie de repenser le privilège heideggérien de l'usage et les relations de l'homme aux objets. L'effort de toute la pensée de Levinas se concentre contre cet être où « il y va de cet être même », pour montrer qu'il n'y va pas de cet être, mais qu'il y va de l'autre de l'être, de son au-delà, de l'au-delà de l'être qui se trouve dans l'extériorité elle-même. En outre, pour penser les limites de la perception, il conviendrait de tourner notre attention non seulement vers ce qui est vivant ou peut réagir, répondre ou souffrir, mais aussi vers les objets quotidiens qui sont aussi des objets de la perception et se trouvent en dehors de la conscience – il reste évident que les objets du quotidien se trouvent également dans l'extériorité. Les étants devraient aussi être vus comme insaisissables, mais chez Heidegger il en est le contraire.

Heidegger déclare que les étants du quotidien, auprès desquels le Dasein séjourne dans son mode d'existence inauthentique, appartiennent à la structure de l'existence, mais dans cette structure du Dasein il y va de nouveau de son être même. L'étant n'est pas pour le Dasein quelque chose d'étrange, il n'est pas défini comme quelque chose autre, comme son dehors. Puisque le monde n'est pas « une détermination de l'étant que le Dasein n'est *essentiellement* pas, mais un caractère du Dasein lui-même ». ⁵¹ L'être-au-monde qui est le synonyme de la mondanéité est une structure nécessaire du Dasein, et cela veut dire que le monde n'est pas rajouté à l'homme, l'homme est tout d'abord au monde. L'homme est défini comme cet être au monde. Dasein est défini par son 'Da', mais ce 'Da' ne suffit pas à déterminer Dasein pleinement. Puisque le Dasein n'est pas réductible à son être-au-monde, à la mondanéité. Les relations aux étants n'épuisent pas la notion du Dasein. La mondanéité telle qu'elle est conçue dans *l'Être et Temps* est un existential et non pas une catégorie des étants intramondains. Ce qui induit que l'analyse du monde nécessite une analyse du Dasein, bien que cette analyse passe par des étants, des êtres intramondains. Alors que la mondanéité n'est pas le monde en lui-même, seul sans le Dasein. C'est tout au contraire l'être-au-monde, Dasein. Par surcroît, pour effectuer une telle analyse de la mondanéité, l'être intramondain doit être dévoilé, or il est bien clair que chaque acte de dévoilement implique la présence du Dasein. Cela a pour conséquence que le monde comme notion ontique n'a pas d'importance – l'attention attribuée à l'étant pour-lui même signifierait un manque de mondanéité. La notion ontique s'applique aux étants tout court – la notion ontique est ici identifiée avec l'ensemble des étants qui sont les êtres-sous-la-main. Sous cette perspective, une description

⁵¹ Heidegger, M., : *Être et Temps*, §14. C'est moi qui souligne.

qui aurait pour but de « dépeindre l'aspect de cet étant et raconter ce qui survient en lui et avec lui »⁵² ne serait que pré-phénoménologique sans aucune prétention à une « persistance phénoménologique ».⁵³ Le même vaut pour la conception romantique de la nature qui ne saurait jamais rendre la mondanéité intelligible sans présupposer une analyse du Dasein. Le monde désigné comme un monde public, un monde de nous, propre, prochain et domestique – tout cela est ontique et non pas ontologique. Une description ontique des étants ne peut pas être associée à la phénoménologie – et par la description ontique des étants, Heidegger implique la description des étants qui peuvent constituer un objet des sciences et qui constituent la nature objective. Il s'ensuit que la description phénoménologique du monde ne cherche pas à décrire le monde lui-même « mais c'est l'être qui est cherché ».⁵⁴ Car le phénomène comme tel « au sens phénoménologique a été déterminé formellement comme ce qui se montre en tant qu'être et structure d'être ».⁵⁵

La description heideggérienne des étants prend pour tâche de mettre en relief la monstration d'être des étants (leur mise en lumière⁵⁶) et la fixation conceptuelle des étants dans des catégories. Cette mise en lumière et la fixation des étants dans des catégories conceptuelles équivalent à une description phénoménologique du monde, qui équivaut à son tour à la description de la mondanéité. Heidegger constate que les étants du monde sont couramment divisés en deux catégories : les choses naturelles et les choses « douées de valeur ». Heidegger affirme que la choséité des dernières est fondée sur la choséité des premières – malgré le fait que la nature au sens de la physique moderne ne peut pas constituer un fondement de l'analyse du monde, comme ce fut le cas dans l'histoire de la philosophie. Quoiqu'il en soit, ni une description des choses naturelles, ni une description des choses « douées de valeur » ne sont adéquates au phénomène du « monde », puisque le monde est chez Heidegger réduit à la mondanéité, à l'être-au-monde, sans pour autant devenir subjectif. Toutefois, le Dasein est un être qui est à chaque fois mien et cela veut dire qu'il ne peut pas se retrouver hors de soi, pas même dans les mouvements qu'il effectue en allant vers le monde. Il est pourtant important de comprendre que dans sa description de la spatialité du monde et du Dasein, Heidegger essaie d'effacer la limite entre le dehors et le dedans quant à la relation entre le Dasein et le monde – il reconnaît que le Dasein est toujours dehors ('geworfenheit'), même s'il ne faut pas oublier que son dehors constitue la sphère intérieure

⁵² Heidegger, M., : Ibid.

⁵³ Heidegger, M., : Ibid.

⁵⁴ Heidegger, M.,: Ibid.

⁵⁵ Heidegger, M., : op. cit., 63.

⁵⁶ Heidegger, M.,: Ibid.

du Dasein, comme le souligne Levinas dans *Totalité et infini*. Alors Heidegger n'est pas préoccupé par ce qu'on appelle couramment un monde subjectif (solipsiste) et encore moins par quelque intersubjectivité du monde. Il en est ainsi parce que pour Heidegger, le Dasein est toujours déjà dehors, donc il ne peut pas séjourner en dehors de soi-même puisqu'il constitue ce dehors – de ce fait la notion de monde subjectif (solipsiste) perd son sens pour Heidegger. Il en est de même pour la notion de monde intersubjectif. La notion de monde intersubjectif n'a pas d'importance pour Heidegger, puisque le monde comme objet intersubjectif et théorique vient seulement après la donation du monde pratique. Aussi, la nature comme affaire des sciences ne constitue pas le phénomène 'monde'. Donc pour Heidegger, il ne faut pas saisir le monde comme la nature qui est l'objet des sciences ou des rêveries romantiques, mais il faut le saisir au quotidien, au plus proche du Dasein, puisque ce quotidien manifeste le monde où nous vivons. Ce qui est le plus proche, c'est un monde ambiant qui est spatial : « L'expression 'monde ambiant' évoque, par son deuxième élément, la spatialité. »⁵⁷

Heidegger continue son parcours du monde par la critique des notions philosophiques de spatialité établies par Kant, Descartes et Parménide, et il cherche à comprendre, premièrement, pourquoi la tradition ontologique engagée par Parménide persiste dans l'omission du phénomène du monde ; deuxièmement, pourquoi dès qu'ils analysent le monde, les philosophes examinent-ils l'être intramondain à partir de la nature qui représente un fondement du monde ; troisièmement, pourquoi de telles analyses continuent par une exploration des choses « douées de valeur » afin d'obtenir une complexité de leurs propres analyses. Suivant Heidegger, il est possible d'observer deux mouvements dans l'histoire de la philosophie quant à la spatialité : soit le monde et le quotidien sont omis (comme c'est le cas de Parménide, qui est le père de l'ontologie), soit l'analyse du monde commence par la nature (le cas de Descartes et de Kant) et cela reconduit le problème vers la constitution de la notion de substance et par conséquent vers l'omission de la dimension ontologique du problème. La solution de Heidegger, qui encourage une analyse du monde commençant par le Dasein, paraît nécessaire. Pour ne pas concevoir le monde comme un espace neutre de la physique moderne, un espace de la science, il impose de faire une analyse ontologique. Autrement, le Dasein aurait été installé dans un espace qui ne serait pas le sien, le monde

⁵⁷ Heidegger, M.,: *Ibid.*

aurait été perdu pour lui, conduisant à l'oubli de l'être. Dasein aurait perdu son monde car le monde serait devenu impersonnel et inhumain.

Vorhandenheit ou Zuhandenheit – quelle différence ?

Dans cette partie du texte, j'essaierai de décrire les notions de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit* en analysant leurs différences. Derrida se pose la même question dans le texte qu'on vient d'évoquer (*La main de Heidegger*) – il pense que l'objet subsistant désigne chez Heidegger un objet indépendant du Dasein. On va essayer de répondre à cette question dans les paragraphes suivants. La traduction française des termes *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit*, qu'on emploie dans ce texte (Martineau), fait usage des expressions '*(être)-sous-la-main*' et '*(être)-à-portée-de-la-main*', tout en conservant la référence à la main que les mots allemands impliquent – et cela est particulièrement important pour ce texte. Les autres traductions françaises de ces termes sont les suivantes : *Vorhandenheit* est traduit aussi comme '*présence-subsistante*' (J.-F. Courtine), '*être à portée de la main*' (F. Fédier) et *Zuhandenheit* est traduit aussi comme '*sous-la-main*', '*à-portée-de-la-main*', '*disponible*' (J.-F. Courtine), '*être en main*' (F. Fédier). La définition de ces termes et la distinction entre eux peut être d'emblée formulée de la façon suivante : *être-sous-la-main* désigne la présence des étants en général qui sont toujours potentiellement saisissables par la main d'un Dasein ; *être-à-portée-de-la-main* renvoie directement à l'utilité des étants qui sont concrètement saisis par un Dasein. La différence se situe alors entre la potentialité de saisie et sa réalisation.

D'après les analyses heideggériennes nous rencontrons, nous en tant qu'êtres-au-monde dans nos vies quotidiennes (§15 de *l'Être et temps*), des étants et nous en faisons l'usage qui se manifeste sous le mode d'être que Heidegger appelle préoccupation. La préoccupation est alors le mode d'être du Dasein dans lequel il se rapporte aux *étants-à-portée-de-la-main*, soit la façon d'être de *l'être-au-monde*. La préoccupation n'est pas simplement une connaissance, c'est la façon dont on manie quelque chose dont on se sert ou la manière dont on fabrique quelque chose. Les étants sont destinés à être utilisés, ils sont *à-portée-de-la-main*, et cela veut dire que les étants se donnent aussi comme des outils. Le soleil en tant qu'étant est de prime abord ce qui nous apporte le chaud, la même chose vaut pour le bois de la forêt ou l'océan dans lequel on pêche. Cette relation de l'être-au-monde aux étants qu'est la préoccupation, est primordiale – elle précède toutes les autres sortes de relations, y compris la connaissance. C'est pourquoi les analyses heideggériennes sont consacrées à la préoccupation – selon Heidegger il faudrait même effacer les tentatives

théoriques qui naturellement accompagnent le maniement.⁵⁸ Puisque la vie quotidienne du Dasein est toujours dans le mode d'existence de l'usage préoccupé, et qu'il en est toujours déjà ainsi : « ... nous n'avons même pas besoin de nous placer dans ce mode d'être de l'usage préoccupé. Le Dasein quotidien est toujours déjà dans cette guise. »⁵⁹ Il apparaît que la quotidienneté est pour Heidegger le synonyme de l'ustensilité comme préoccupation. D'où il suit que la couche fondamentale du mode d'être-au-monde est le maniement avec les étants quotidiens – l'outil nous fournit l'« être-en-soi (de l'étant) ... qu'il est maniable au sens plus large et disponible. »⁶⁰ Cet « être-en-soi » de l'étant ne se donne pas dans un avisement, c'est-à-dire à l'opposé de la saisie de la main. Cet « avisement est toujours une orientation déterminée vers une visée du *sous-la-main*. »⁶¹ Et cela veut dire que même si on n'utilise pas l'étant (comme un *étant-à-portée-de-la-main*) et ainsi on ne le vise pas, il ne peut être en dehors de la relation à la main – il reste toujours *sous-la-main*, c'est-à-dire qu'il reste visé. Le mode d'être de l'étant *sous-la-main* signifie que l'étant survient dans le monde, à l'intérieur du monde, sans être utile – mais l'étant est toujours visé. Ce que Heidegger appelle avisement représente sa disponibilité de *sous-la-main*. Un étant qui est *sous-la-main*, survient sans être utile, mais son inutilité n'est pas absolue – il s'agit d'une mutation des propriétés de l'étant, et non d'une mutation de son essence. Puisque le caractère de *l'étant sous-la-main* (*Vorhandenheit*) en tant que tel apparaît au cœur de *l'être-à-portée-de-la-main* (*Zuhandenheit*) quand un étant cesse d'être utile⁶² – et cela arrive quand un outil est cassé ou pas à sa place (les modes de l'imposition, de l'insistance et de la saturation⁶³). L'étant perd ainsi d'une certaine manière son *être-à-portée-de-la-main*, mais celui-ci ne disparaît pas purement et simplement – « il prend pour ainsi dire congé. »⁶⁴ L'étant reste *sous-la-main*. Sous cet « avisement-sans-plus »⁶⁵ du *sous-la-main*, Heidegger pense : un pur et simple regard sur la chose et la contemplation béate. Ces modes de relations à l'étant doivent d'après lui renvoyer immédiatement au regard théorique et scientifique.

A la fin du §15, Heidegger ouvre la problématique de la relation de *l'être-à-portée-de-la-main* au *l'être-sous-la-main* en se posant des questions suivantes : laquelle de ces deux

⁵⁸ Heidegger, M. : *op. cit.*, 67.

⁵⁹ Heidegger, M. : *op. cit.*, 68.

⁶⁰ Heidegger, M. : *op. cit.*, 69.

⁶¹ Heidegger, M. : *op. cit.*, 62.

⁶² « Heidegger thus suggests that when the ready-to-hand is not 'handy,' we see it differently; it becomes 'present-to-hand.' » Ahmed, S.: *Queer Phenomenology*, 47.

⁶³ Heidegger, M. : *op. cit.*, 74.

⁶⁴ Heidegger, M. : *op. cit.*, 74.

⁶⁵ Heidegger, M. : *op. cit.*, 69.

catégories est la plus originaire ? quelle catégorie précède l'autre ? Heidegger commence par dire que *l'être-à-portée-de-la-main* n'est pas un simple caractère de l'étant, comme si son *Zuhandenheit* était un simple ajout, un aspect de cet étant. Cela présupposerait d'après Heidegger que l'étant survienne comme pur *sous-la-main*, qui devrait par conséquent avoir une primauté dans ses rapports au monde et y prévaloir. Heidegger refuse une solution pareille en affirmant que cela contredit le sens ontologique du connaître qui est intrinsèquement sous le mode de l'être-au-monde – ce qui signifie, et cela me (ou nous ?) paraît presque trop évident, que le pur *sous-la-main* ne peut pas précéder à la saisie de l'être-au-monde du Dasein. Le pur *sous-la-main* ne peut pas précéder à la saisie de la main. Il en est ainsi parce que le monde est la mondanéité qui n'est pas une catégorie, mais un existentiel. Cela veut dire que le monde et la mondanéité sont des structures du Dasein et le monde ne peut pas exister en dehors du Dasein. Le monde ne peut pas exister en soi. Le monde est toujours la mondanéité – il ne peut pas précéder à la saisie de la main car le monde est une structure du Dasein lui-même, de l'être-là. La saisie effectuée par l'être-au-monde, présuppose bien trivialement cet être-au-monde et sa main – et non trivialement, cela veut dire pour Heidegger que c'est *l'être-à-portée-de-la-main* qui prévaudrait dans le monde et non pas le pur *sous-la-main*. Quoique cela paraisse étrange et paradoxal, *l'être-sous-la-main* représente pour Heidegger une possibilité de l'étant d'être sans le Dasein – même si un être de l'étant sans Dasein est absolument impossible.

Selon Heidegger, il faudrait aussi admettre que *l'être-à-portée-de-la-main* ait la priorité car c'est seulement par l'usage de l'étant *à-portée-de-la-main* qu'il est possible de découvrir l'étant *sous-la-main* pur. Mais à l'inverse, on pourrait dire que *l'être-à-portée-de-la-main* ne surgit que comme ce qui est déjà *sous-la-main*, puisque pour être utile, l'étant doit d'abord avoir lieu quelque part. Bien que les deux alternatives soient également possibles, Heidegger dit qu'il faut compter sur la première car la primauté de *l'étant-sous-la-main* pur ne servirait à rien pour une telle analyse ontologique de l'être-au-monde (ç'aurait été une description de l'étant sans Dasein - impossible). Heidegger constate finalement qu'il ne serait jamais possible de constituer un monde à partir d'un étant qui pourrait surgir sans le Dasein, comme un *étant-sous-la-main*.

L'étant *à-portée-de-la-main* n'est pas identifiable avec les instruments de travail eux-mêmes, malgré son caractère d'ustensilité. L'étant *à-portée-de-la-main* est à produire à chaque fois de nouveau et cela veut dire qu'un étant est un ouvrage à effectuer. L'étant, à l'instar d'un marteau, est un instrument de travail au sens courant du terme, car il existe pour

faire quelque chose. Mais ce n'est pas l'instrumentalité qui constitue le caractère de l'*à-portée-de-la-main*, c'est le fait que les étants *à-portée-de-la-main* sont *pour* produire quelque chose *de* quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'ils sont utiles. L'étant qui est un ouvrage contient déjà en soi ce renvoi à son utilisateur et à son corps – Heidegger dit que l'étant *à-portée-de-la-main* est taillé à la mesure de celui qui le portera.⁶⁶ Cela vaut aussi pour les étant produits massivement où le renvoi est indéterminé et « il est dirigé vers n'importe qui, vers la moyenne ».⁶⁷ Pour poser le problème plus généralement, Heidegger précise que l'*être-à-portée-de-la-main* en général, comme ce qui est produit dans la préoccupation (à chaque fois de nouveau), contient aussi 'en soi' une référence au Dasein – cela veut dire que l'en-soi de l'étant contient déjà le corps du Dasein qui y est représenté par la main. Heidegger en déduit que dans l'*être-à-portée-de-la-main* nous ne faisons pas seulement rencontre de l'étant bien présent, mais nous faisons rencontre de nous-mêmes. Le monde ambiant est *à-portée-de-la-main* sans s'imposer à notre attention – comme s'il y avait quelque chose d'automatique dans le monde que nous partageons – et le monde ainsi partagé représente bien évidemment une échéance menaçant le Dasein qui peut s'y perdre. Et Heidegger pense que cela a pour conséquence que Dasein aura cessé à se poser des questions sur sa propre existence, c'est-à-dire de penser.

L'ouvrage ne renvoie pas seulement à son usager, mais il renvoie aussi au matériel duquel il est fabriqué. Et c'est comme ça que la nature se trouve dans la catégorie de l'*à-portée-de-la-main*. Dans ce contexte de la préoccupation, la nature ne peut pas être comprise comme ce qui se montrerait dans une contemplation béate, ni comme une puissance disons naturelle, mais la nature reste l'*être-à-portée-de-la-main*. Heidegger admet que, en ce qui concerne la nature, on peut faire abstraction de son caractère de l'*à-portée-de-la-main*, mais il n'en reste moins que la nature est ainsi découverte « dans son pur être-sous-la-main ».⁶⁸ Pour nous, il est important de comprendre que même dans cette découverte de la nature dans son pur *être-sous-la-main* que Heidegger associe à une contemplation béate de la nature, la nature ne se donne pas comme ce qui pourrait nous captiver. Ce qui signifie que chez Heidegger, la nature ne peut être libérée de sa relation à la main : soit elle est *sous-la-main*, soit elle est *à-portée-de-la-main*.

⁶⁶ Cf. Ahmed, S. : *Queer Phenomenology*, 49.

⁶⁷ Heidegger, M. : *op. cit.*, 71.

⁶⁸ Heidegger, M. : *op. cit.*, 70.

L'étant comme un outil de *l'étant-à-portée-de-la-main* reste toujours disponible dans le système de renvois et il exprime son appartenance au système de renvois. Mais sa place dans le système n'est pas fixe, elle se détermine de nouveau à chaque fois, puisque sa proximité et sa disponibilité diffèrent à chaque fois ; elles ne sont pas objectivement données. La proximité et la disponibilité des étants dépendent plutôt de l'utilisation et de la manipulation. L'objet est toujours « 'amené', 'remisé', 'mis en place', 'disposé' ». Cela ne change rien sur le fait que chaque étant est à sa place dans le système de renvois, même s'il peut 'traîner' - mais le fait qu'il traîne ne signifie pas qu'il n'est pas à sa place, puisque cela voudrait dire qu'il peut être comme une pure *survenance*, ce qui est impossible. Heidegger appelle la totalité des destinations des outils la *contrée*. Bien que l'analyse phénoménologique du monde doive commencer par cette existence quotidienne du Dasein, parce qu'elle représente ce qui est le plus proche du Dasein, l'analyse phénoménologique ne peut pas s'arrêter ici. Elle doit être suivie par une analyse plus profonde de l'être qui va se poser des questions sur sa propre mort, qui pour Heidegger représente cette limite du Dasein qu'il souhaite questionner phénoménologiquement.

Il faut reconnaître que ces réflexions sur les choses en dehors de la conscience phénoménologique, sur l'insaisissable, sont impossibles à faire à l'intérieur du vocabulaire heideggérien. Car de son point de vue, c'est le pur *étant-sous-la-main* qui devrait désigner le fait que l'étant est quelque part en lui-même, rendant possible 'une contemplation béate' d'un étant.⁶⁹ Mais l'expression sous-la-main contient déjà le mot *main* et cette expression doit par principe impliquer la présence de l'être-au-monde qui a des mains. La chose est réduite à un contenu de la conscience et à la saisie. La disponibilité est un synonyme de la possibilité de saisir un objet par la main, même si cette possibilité se réalise seulement dans *l'être à portée de la main* et par l'usage.

L'inemployable nous fait découvrir le système de renvois auquel chaque outil et chaque étant appartiennent. Le système de renvois qui constitue le monde est autrement imperceptible, comme les étants nous sont familiers, toujours accessibles – on aperçoit l'importance de ce système seulement à partir de son propre dysfonctionnement qui se formule en termes d'imposition. Le dysfonctionnement nous fait découvrir le caractère de *sous-la-main* des étants – et ce n'est pas seulement un dysfonctionnement, Heidegger introduit plusieurs façons de découvrir le caractère de *sous-la-main* qui se donne non

⁶⁹ Heidegger, M. : *op. cit.*, 62.

seulement sous les modes de l'imposition, mais aussi comme l'insistance ou la saturation de l'étant. Le caractère *sous-la-main* des étants eux-mêmes, leur être 'out of joint' serait égal à une absurdité de la chose, mais pour Heidegger, cette brèche de la totalité du système de renvois n'est pas possible, puisque la brèche du système fait toujours retour au point de départ qui est selon lui l'ustensilité de l'à-portée-de-la-main, en nous faisant remarquer le système de renvois. La conclusion que Heidegger tire de toute cette problématique est que : « *L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est, 'en soi'.* »⁷⁰ L'étant ne peut pas se trouver au milieu du néant, il ne peut ni être en soi, ni se trouver comme isolé de son système sans renvoyer de nouveau à ce système-là – et surtout il ne peut pas être incompréhensible et insaisissable. C'est exactement la raison pour laquelle il serait, d'après Heidegger, impossible d'expliquer l'étant à partir de lui-même : car l'étant ne peut se manifester lui-même, c'est-à-dire à partir de lui-même. La manifestation est entièrement propre au Dasein : l'étant est soit *sous-la-main*, soit il est *à-portée-de-la-main*.

Dans cette analyse du premier Heidegger, on peut remarquer le mouvement de l'appropriation de l'étant ou de la chose. Dans *Être et Temps*, Heidegger définit le monde à partir de l'être-au-monde – autrement dit à partir du Dasein. Cela veut dire que le monde alors appartient entièrement au Dasein – dans l'analyse heideggérienne, le monde est conçu comme presque absolument approprié par l'homme. J'ai montré que les choses sont toujours *sous-la-main* ou *à-portée-de-la-main*. J'ai aussi essayé de montrer que l'homme peut non seulement manier les choses, mais également les définir 'en elles-mêmes' comme maniables. La conséquence que Heidegger en tire est que les étants contiennent en soi le renvoi à son utilisateur. La main est ancrée dans l'essence des étants. Dans *l'Être et Temps*, c'est finalement la main qui définit l'étant en soi, car celui-ci est toujours soit *sous-la-main* soit *à-portée-de-la-main*. L'homme rencontre ainsi dans l'étant sa propre image, il s'y reflète et il s'y reconnaît.⁷¹

Même si l'homme s'approprie ces choses de manière parfaite, elles ne l'intéressent pas vraiment – l'analyse du monde est juste un prélude à la vraie analyse phénoménologique de la temporalité ; de la mort. De plus, comme le dit Heidegger : l'homme ne remarque pas

⁷⁰ Heidegger, M. : *op. cit.*, 71.

⁷¹ « L'homme prétendrait refaire le monde à son image, autant sinon plus que l'habiter en tant que mortel. L'avenir qu'il se serait toujours secrètement proposé serait de devenir ou d'être le maître de l'univers, au risque d'en perdre la vie. De devenir comme immortel, quitte à en mourir ici maintenant. » Irigaray, L. : *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 19.

vraiment les choses, car elles sont dans le système de renvois, invisibles. On les remarque seulement quand elles se cassent – c’est ainsi qu’on découvre, chez Heidegger, que les choses ne nous servent plus. Par surcroît, être dans le monde partagé, au quotidien, dans lequel tout est à l’homme, ne signifie pas pour lui qu’il a gagné quelque chose. Cette situation est pour Heidegger une situation naturelle et banale – elle est plutôt une *échéance* ou une menace. La préoccupation est une situation de départ de l’homme, mais elle est non seulement banale et non-intéressante, elle est également dangereuse, car il est facile de se perdre dans ce quotidien.⁷² Se perdre dans le quotidien signifie pour Heidegger, oublier de questionner l’Être. Et oublier signifie s’oublier soi-même, son essence d’homme. Arrêter de se poser des questions sur sa propre existence et s’exproprier. Cela aurait pour conséquence que le monde ne serait plus approprié par l’homme – le monde ne serait pas le sien. Le monde deviendrait impersonnel et inhumain, dit Heidegger. Levinas décrit cette situation par la notion *il y a*, à laquelle sera consacrée la partie suivante de ce texte. J’ai aussi tenté de porter mon attention sur la notion de ‘contemplation béate’ – mais finalement il reste évident que les étants chez Heidegger ne sont jamais absurdes ou, autrement dit, libérées du système humain.

J’ai aussi cité le passage dans lequel Heidegger dit que l’analyse des étants sert à les mettre à lumière. Dans sa dernière œuvre, ainsi que dans *Être et Temps*, Heidegger s’oppose aux sciences et à l’exactitude scientifique. L’exactitude scientifique neutralise le monde et l’exproprie. L’analyse phénoménologique doit se faire à partir de la situation du Dasein et de là éclairer les étants. Éclairer signifie donner sens, situer dans un système. L’analyse du monde doit se faire à partir du Dasein qui comprend le monde et le saisit – cette proposition de Heidegger paraît justifiée et presque triviale. Certes, le Dasein ne pourrait jamais être capable de voir, de comprendre le monde qu’à partir de son Da-sein, qu’à partir de sa situation, à partir de son là. Mais ne dispose-t-on pas d’autre solution pour ne pas réduire le monde à l’espace neutre des sciences ou mathématiques? Le monde peut-il être conçu seulement à partir de ces deux alternatives (soit une clarification du monde par les sciences, soit une clarification du monde par Dasein) ? Dans la perspective heideggérienne, même une méditation romantique de la nature tombe sous la deuxième possibilité et présuppose donc une clarification conceptuelle du Dasein. Mais doit-il s’agir toujours d’une clarification ? S’agit-il d’une clarification dans le cas de la méditation romantique de la nature ? Il

⁷² Cf. Irigaray, L. : *Oubli de l’air chez Martin Heidegger*, 91.

conviendrait plutôt de savoir si le Da du Dasein a ses limites, et s'il serait intéressant de les définir.

c.) L'élément immaîtrisable

Dans cette partie du texte, j'essaiera de repenser la question de la main comme elle est travaillée par Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, dans son interprétation de Levinas. Plus concrètement, Derrida identifie un privilège de la main dans la pensée phénoménologique de Levinas. Dans *Le toucher*, Derrida déclare que Levinas appartient au paradigme du privilège de la main, cela veut dire que sa pensée ne sort pas de cette phénoménologie – autrement dit, Levinas ne pense pas ses limites – et que la phénoménologie de Levinas est une phénoménologie de la volupté et de la caresse. Mais il semble que dans *Totalité et infini*, Levinas propose une pensée de la limite dont Derrida ne parle pas. Je voudrais montrer ce que Levinas pense des limites de la main, c'est-à-dire de l'humanisme. Levinas constate lui-même un privilège de la main et de l'œil dans l'histoire de la philosophie : « En fait, on réserve une fonction transcendante aux qualités visuelles et tactiles et on ne laisse aux qualités provenant d'autres sens que le rôle d'adjectifs collant à l'objet visible et touché, inséparable du travail et de la maison. L'objet dévoilé, découvert, apparaissant, phénomène c'est l'objet visible ou touché. Son objectivité s'interprète sans que les autres sensations y participent. L'objectivité toujours identique à elle-même, se placerait dans les perspectives de la vision ou des mouvements de la main qui palpe. Comme l'a fait remarquer Heidegger après saint Augustin, nous employons le terme vision indifféremment pour toute expérience, même quand elle engage d'autres sens que la vue. Et nous employons aussi dans ce sens privilégié le saisir. Idée et concept coïncident avec l'expérience tout court »⁷³. Et plus loin : « Nous avons soutenu que la jouissance qui ne se range pas dans le schéma de l'objectivation et de la vision n'épuise pas son sens dans la qualification de l'objet visible. »⁷⁴ Mais ce n'est pas seulement ce privilège du paradigme de la main dans l'histoire de la philosophie qui dérange Levinas. La main est « maîtrise, domination, disposition – ce qui ne ressortit pas à l'ordre de la sensibilité. »⁷⁵

Quand Derrida commente dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy les écrits du premier Levinas, il montre que quand Levinas parle de l'altérité du sensible, il parle surtout de la caresse qui est la caresse de l'homme qui touche la femme – la femme qui se situe hors des

⁷³ Levinas, E. : *Totalité et infini*, Martinus Nijhof, La Haye, 1971, 205.

⁷⁴ Levinas, E. : *Totalité et infini*, 206.

⁷⁵ Levinas, E. : *Totalité et infini*, 174.

rapports sociaux et au niveau de l'animalité. La phénoménologie de Levinas est alors pour Derrida « la phénoménologie de la volupté ». D'après Derrida, le dehors de la saisie de la main chez Levinas, donc son insaisissable, équivaut à la caresse qui est le non-contact dans le contact. La caresse se porte au-delà de la phénoménalité, au-delà du contact qui est une sensation. Selon Derrida, Levinas est toujours dans le paradigme de la phénoménologie : il est toujours dans le paradigme du privilège de la main humaine. Pour Levinas, dit Derrida, la caresse « ne partage pas avec la vue cet enfermement dans la totalité »⁷⁶ et elle n'est pas solitaire comme manger et boire ; c'est la caresse de la main qui est hors de la totalité, alors l'affaire de l'altérité vraie. Derrida suggère que selon Levinas, l'insaisissable est dans la caresse et pas ailleurs. « C'est seulement au toucher 'à proprement parler', précise Levinas, que la caresse reste étrangère ou hétérogène »⁷⁷. Et cette caresse est uniquement virile : caressant est toujours masculin et caressé féminin. La caresse est ce qui se rapporte à l'intentionnalité sans intentionnalité, ce qui transcende le sensible. La caresse qui seule suffit à faire frémir toute une idée de la phénoménologie – comme expérience pure, une volupté avant tout concept. « L'amour (hétérosexuel) ne se réduit pas à une connaissance mêlée d'éléments affectifs qui lui ouvriraient un plan d'être imprévu. Il ne saisit rien, n'aboutit pas à un concept, n'aboutit pas, n'a ni la structure sujet-objet, ni la structure moi-toi⁷⁸. » On dirait, avec Derrida, que Levinas féminise l'aporie de touchable et intouchable à *la touchable* et *l(a)'intouchable* : violable/inviolable.

Mais il ne faut pas oublier que dans *Totalité et infini*, Levinas fait aussi des descriptions de l'élément qui ne se réduit pas au saisi de la main. C'est la sensibilité comme affaire de de l'élément. Quand Levinas écrit contre le privilège de la main, ce n'est selon lui pas seulement la caresse qui est un non-contact dans le contact. Il n'y a pas que la caresse qui sort de la totalité et de l'intentionnalité. Il décrit des choses qui se trouvent « dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route »⁷⁹ et qui sortent de la totalité. Ce milieu des choses « ...ne se réduit pas à un système de références opérationnelles et n'équivaut pas à la totalité de ce système, ni à une totalité où le regard ou la main auraient la possibilité de choisir, virtualité de choses que le choix chaque fois actualiserait. Le milieu a une épaisseur propre. »⁸⁰ Le milieu n'appartient à personne, il est essentiellement non-possédable : la terre, la mer, la lumière, la ville. Tout cela, Levinas l'appelle *l'élémental* et *il y a*. Dans sa

⁷⁶ Derrida, J. : *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, 92.

⁷⁷ Derrida, J. : *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, 93.

⁷⁸ Derrida, J. : *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, 98.

⁷⁹ Levinas, E.: *Totalité et infini*, 138.

⁸⁰ *Ibid.*

description de l'élémental, il utilise une métaphore très importante : la baignade.⁸¹ On se baigne dans l'élément : on pose le pied dans l'élémental, on y pêche en amarrant son bateau. Le corps, c'est ce qui se baigne dans l'élément, dans « ...une densité de *l'atmosphère* envahissant où l'on se baigne sans y habiter. »⁸²

Qu'implique l'expérience de la baignade d'un point de vue général ? Quels sens y sont en travail ? Se baigner engage-t-il uniquement le toucher ou aussi la vue, l'ouïe et le goût ? Levinas ne se pose pas ces questions, mais il utilise cette métaphore de la baignade, qui implique certaines associations que je voudrais évoquer maintenant, et qui peut nous aider à lire Levinas autrement, en contredisant l'interprétation derridienne. Pour commencer, il paraît facile de constater que le toucher de la main est très marginal dans l'expérience de se baigner, ainsi qu'est la vue. En effet, les yeux restent la plupart du temps fermés ou chaussés d'un masque de plongée, qui protège nos yeux du contact immédiat avec l'élément. La lumière qu'on perçoit sous l'eau n'est pas éclairante, notre vision sous l'eau est floue. Il y a également le goût de l'eau salée ou chlorée et le sel qui pique les yeux : chaque nageur goûte l'eau dans laquelle il se plonge, c'est inévitable. Il y a de l'ingérable. Sans oublier le bruit⁸³ rythmique de l'eau que nous brisons par nos corps plongeants et émergents, qui est très important – mais ce bruit est en même temps inaudible. La nageuse utilise presque toutes les parties de son corps – le pied, le ventre, la tête, les mains. Elle peut nager sans activement bouger ses mains. La baignade n'implique pas le privilège de la main et du doigt, de l'index – ceux-ci y sont souvent remplacés par des aides (palmes) afin d'améliorer la performance. Les doigts d'un bon plongeur doivent être tous unis et leur rôle est plutôt le contraire de l'index : les mains ne peuvent pas saillir, aussi leur faculté de montrer, de l'ostension y est annulé (les doigts ne peuvent pas être séparés les uns des autres). La main saisissante du corps submergé dans l'élémental ne trouve pas les moyens pour sortir et saillir pour saisir. L'expérience de nager se situe entre la passivité et l'activité : l'art de nager consiste dans la capacité à se laisser emporter par le courant, l'essentiel du nager est de savoir faire la planche ou flotter, ce qui désigne une certaine passivité envers l'eau. Il ne faut pas contredire l'eau,

⁸¹ Cf. Karul, R.: *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*, Pusté Úľany, Schola Philosophica, 2012, 92.

⁸² Valavandis-Wybrands, H. : Veille et il y a, *In : Exercices de la patience*, Paris, Cahiers Philosophiques, 1980, 59

⁸³ *L'il y a* peut être aussi une expérience audible de *l'au-delà* parce que Levinas le décrit par « Les métaphores auditives : bourdonnement de silence, bruissement, murmure, clapotement, ruissellement, remue-ménage qui permettent entendre ce surplus ... » Valavandis-Wybrands, H. : Veille et il y a,

aller à son encontre ni lutter contre elle, il ne faut surtout pas faire trop d'effort, il faut plutôt avoir confiance en l'élément. Nager dans un fleuve ou dans un lac n'a pas de direction exacte, on se baigne juste comme ça, pour oublier l'horizon et le bord, la ligne droite. Ne pas se laisser aller à la peur ou l'angoisse, ni à la panique. Faire confiance à ce qu'on ne maîtrise pas, en n'oubliant pas que nager dans l'élément entraîne aussi une menace d'insécurité qui est l'autre de l'élément. Car le corps baignant dans l'élément ne s'appartient pas.

Pour Levinas, la sensibilité en général est plutôt l'expression d'une passivité,⁸⁴ et aucune activité ne la précède : « le mouvement (de l'élémental) vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie »⁸⁵. L'élément n'appartient pas à nous, il résiste à l'indentification, il est aussi une menace et une destruction : l'élément perfide se donne en s'échappant. La sensibilité « possède sans prendre » (Levinas, *Totalité et infini*, 169). L'élément comme anonyme, l'horreur et le tremblement, l'ébranlement du moi qui ne coïncide pas avec soi (l'horreur d'il y a). Mais l'avenir est ce qui nous mène à nous approprier l'élément par la construction de la demeure et par le travail. Le travail présuppose la saisie exacte de la main qui détruit de manière égoïste l'élément qui, malgré tout, résiste à cette saisie par son indétermination. « La main est l'organe de saisie et de prise, de première et aveugle prise dans le grouillement : elle rapporte à moi, à mes fins égoïstes, des choses arrachées à l'élément, lequel sans commencement ni fin, baigne et noie l'être séparé. »⁸⁶ C'est précisément la main qui ne nous permet pas d'être hors de chez soi, d'être dans l'élément, car elle fait le mouvement vers soi, le retour du non-moi de l'élémental à soi. C'est précisément la main qui crée une forme de la chose, et elle aussi constitue des substances, le solide : « c'est-à-dire des solides ; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'étant, support des qualités. »⁸⁷ La main qui peut montrer exactement avec son index, créer une définition ostensive, délimiter son objet avec l'exactitude inattendue dont la manufacture est le sommet (ou la peinture des lignes droites sans ou avec une règle). Mais cela est vrai seulement dans une certaine mesure : et cela est vrai parce que l'identité de la chose comme sa forme n'est pas sa structure propre et elle peut toujours disparaître. L'identité de la chose vient de « moi » qui a une main. « Il y a

⁸⁴ « Ce bout du monde, univers de mon comportement quotidien, cette ville ou ce quartier ou cette rue où j'évolue, cet horizon où je vis, je me contente de la face qu'ils m'offrent, je ne les fonde pas dans un système plus vaste. C'est eux qui me fondent. Je les accueille sans les penser » (Levinas, *Totalité et Infinité*, 146). Cf. *Ibid.*, 176-178.

⁸⁵ Levinas, E. : *Totalité et Infinité*, 142)

⁸⁶ Levinas, E. : *op., cit.*, 170.

⁸⁷ Levinas, E. : *op., cit.*, 173.

une liberté absolue, créatrice, antérieure à l'aventureuse entreprise de la main qui se risque vers le but qu'elle cherche, car, pour elle, au moins la vision de ce but s'est frayé un passage, s'est déjà projeté. La représentation c'est ce projet lui-même, comme inventant le but qui aux actes, encore tâtonnants, s'offrirait comme conquis à priori. »⁸⁸ La main saisit la matière qui pourtant reste dans sa saisie foncièrement indéfinie et incompréhensible. Cette obscurité de la matière, l'élémental comme sans nom, l'infini de son néant, résiste fallacieusement à la saisie de la main dans l'ustensilité, dans l'étant qui est à-portée-de-la-main. Et c'est cette prise sur l'indéfini qui nous sépare de l'infini que l'élément pourrait être. Mais Levinas dit que même si on quitte l'élémental, et qu'on bâtit une maison, où « je peux, »⁸⁹ ce « chez moi » où on se sent libre, en dépit de cela, on est toujours renvoyé à l'élémental par le détachement momentané de la perception de sa forme. Levinas prend l'exemple du pied de la chaise qui redevient élémental, comme une partie détachée de l'entier.

Certes, on ne peut nier que Levinas affirme que la sensibilité est une altérité illusoire car « les choses n'ont pas le visage, »⁹⁰ mais par la suite, il évoque également « l'habitude comme une douceur qui se répand sur la face des choses »⁹¹, la « silhouette et profile »⁹² des choses. L'élément est aussi la « suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi ; il est jouissance 'd'autre chose', jamais de soi »⁹³. La jouissance (et pas seulement la caresse) ne se réduit pas non plus à une expérience du sujet comme conscience de quelque chose : « Mais par quoi le monde de la jouissance résiste-t-il à une description qui tendrait à le présenter comme corrélatif de la représentation ? Ce renversement universellement possible, et dont se repaît l'idéalisme philosophique, du vécu en du connu, échouerait-il pour la jouissance ?⁹⁴ ». Finalement on peut dire que même si la sensibilité est une altérité illusoire, elle n'est pas l'affaire du saisissable comme le travail et la maison, liés à la figure de la main. En outre, l'économie qui se fait au sein de l'élémental est la condition de l'altérité vraie, parce que cette altérité vraie se donne toujours à travers le monde qui se trouve entre l'élémental et la maison. Et cela nous donne un sens de la phrase bien connue de Levinas : « Voir le visage, c'est parler du monde »⁹⁵.

⁸⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 130.

⁸⁹ Cf. Levinas, E. : *op. cit.*, 7

⁹⁰ Levinas, E. : *op. cit.*, 149.

⁹¹ Levinas, E. : *op. cit.*, 165.

⁹² Levinas, E. : *op. cit.*, 149.

⁹³ Levinas, E. : *op. cit.*, 159.

⁹⁴ Levinas, E. : *op. cit.*, 137.

⁹⁵ Levinas, E. : *op. cit.*, 190.

Pour conclure, on peut constater que Levinas élabore une description de l'altérité de l'élémental qui ne concerne pas seulement les phénomènes naturels mais aussi la rue, le jardin, la maison. En exagérant, on pourrait dire que sa description de l'altérité est plus large que celle de Derrida, qui ne parle presque jamais de l'altérité de la rue, ni du jardin ni de la mer – qui sont aussi des insaisissables. Il est évident que la main exerce son mouvement au quotidien – et, malgré son mouvement, nous rencontrons l'insaisissable dans nos contacts avec les choses qui nous entourent et avec lesquelles nous vivons. Derrida, bien sûr, parle du sacrifice d'Abraham qui s'exerce au quotidien comme un événement éthique impossible : « Or le spectacle de cet assassinat, insoutenable dans la brièveté dense et rythmée d'un théâtre, n'est-ce pas en même temps la chose du monde la plus quotidienne ? »⁹⁶

⁹⁶Derrida, *Donner la mort*, p. 118.

2. L'insaisissable dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas

Ce chapitre propose une interprétation de la première œuvre d'Emmanuel Levinas, qui va à l'opposé de la lecture derridienne d'après laquelle Levinas trouverait la limite phénoménologique uniquement dans la caresse et dans le visage humain fait à l'image de Dieu. Il s'agit alors de souligner l'importance du premier Levinas par rapport à sa pensée tardive sans pour autant en accepter le langage ontologique⁹⁷, même si on va commenter les passages qui décrivent le surgissement de l'être, que Levinas appelle l'hypostase. Dans cette analyse, on va employer le mot 'être' dans le sens qu'il prend dans l'expression 'manière d'être.'⁹⁸ Mon objectif est de proposer une telle interprétation qui montrerait que la pensée lévinassienne de l'altérité n'exclut pas définitivement dans tous ses textes et étapes la pensée de l'altérité d'autre qu'humain. Même s'il est vrai que certains textes confirment l'interprétation derridienne – on montrera cela à la fin de ce chapitre – il ne s'agit pas de reprocher à Levinas ses contradictions, mais plutôt de souligner que celles-ci sont fécondes et peuvent inspirer une pensée de l'altérité dans la phénoménologie plus largement.⁹⁹

D'après ce qu'on lit de sa pensée, Levinas prend en compte l'altérité de ce qu'on peut appeler 'l'inanimé', même si cette altérité-là lui paraît illusoire. Par 'inanimé', on comprend les objets qui sont souvent des produits de l'homme (artefacts), mais il trouve sa place également dans la nature inorganique – par exemple une pierre est en général considérée comme inanimée. Ainsi qu'indiqué précédemment, on travaillera sur l'altérité du monde et de la sensibilité tout en réfléchissant avec Levinas sur le sommeil, la jouissance, la maison et le travail – voilà des phénomènes constituant les sujets principaux de la section suivante de ce travail. On proposera l'analyse de ces phénomènes, car Levinas révèle en eux la limite de la phénoménologie : l'insaisissable.

Il n'est certainement pas anodin que Derrida nous expose le danger qui se cache derrière la façon dont Levinas pense la féminité, l'animalité et la divinité. Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Derrida associe ces sujets et ces questions à la pensée politique de

⁹⁷ Mon projet diffère de celui de Raoul Moati dans son livre *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, où il propose de conserver l'importance du projet ontologique du premier Levinas, à condition que dans le cadre de cette ontologie, l'être soit libéré de la totalisation et de l'ontologie fondamentale de Heidegger. L'être est ainsi un événement nocturne. Cf. Moati, R. : *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012, 148.

⁹⁸ Levinas utilise cette expression pour désigner l'être du sujet. Cf. Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 46.

⁹⁹ Cf. Kanaan, H.: *Visage(s). Une autre éthique du regard après Levinas*, traduit de l'hébreu par Colette Salem, Mercuès, Éclat, 2008, 33-57.

Levinas, dont les conséquences sont de taille. Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, il y aborde les concepts d'ipséité et de la maison à partir des questions d'hospitalité et d'accueil, et son analyse du premier Levinas revêt un aspect politique, surtout au sujet de la différence sexuelle. Sa critique est sévère, et elle souligne surtout le problème de fonder une pensée politique sur la conception levinassienne de l'hospitalité, d'après lui associée au foyer familial et à l'intimité de la maison, et caractérisée surtout par la présence féminine. Dans ce texte, Derrida décrit l'évolution de Levinas depuis *Totalité et Infini* jusqu'à ses derniers écrits quant aux questions politiques en général. En ce qui concerne *Totalité et Infini*, Derrida constate que la politique y serait définie comme « l'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre... comme l'exercice même de la raison. »¹⁰⁰ Ainsi, le premier Levinas s'oppose clairement aux institutions politiques comme telles, ce que Derrida estime problématique pour plusieurs raisons. D'après Levinas, pour commettre un meurtre, il faut présupposer l'éthique incarnée par le visage – et cela rend l'acte meurtrier impossible en soi puisqu'il présuppose ou même manifeste déjà la présence énigmatique du visage ; « l'allergie, le rejet de l'autre, la guerre apparaît dans un espace marqué par l'épiphanie du visage. »¹⁰¹ Le politique est pour le premier Levinas toujours équivalente à la tactique et à la stratégie qui se situent aux antipodes de l'éthique pré-originale et radicale, définie comme le langage en tant qu'elle serait identique à un « déploiement positif de cette relation pacifique sans frontière ou sans négativité aucune, avec l'Autre. »¹⁰² Si l'éthique n'était pas radicale, elle ne résisterait pas au même – on pourrait facilement dire que l'éthique exclut le tiers, à son tour nécessairement impliqué dans n'importe quelle pensée du politique.¹⁰³ Mais Derrida montre que c'est justement cette absoluité de la relation éthique qui le caractériserait selon Levinas, qui rendrait impossible le lien entre la politique et l'éthique. Une des conséquences de cette conception est l'a-politisation de l'éthique par premier Levinas. Derrida fait le lien entre cette a-politisation et la déclaration de Levinas selon laquelle le premier commandement 'tu ne tueras point' est un événement éthique a-historique. Loin d'y voir seulement une des fondations du judaïsme et du christianisme, Levinas proclame sa validité comme constituant la racine de l'éthique qui précède l'histoire, puisqu'il est plus originel que l'histoire elle-même. Les conséquences politiques de cette attitude paraîtront évidentes, et Derrida n'oublie pas de souligner que pour Levinas « ce qui est promis à

¹⁰⁰ Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 5.

¹⁰¹ Derrida, J. : *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1977, 160.

¹⁰² Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 187.

¹⁰³ Sur le lien entre politique et éthique chez Levinas, cf. Bensussan, G. : *Ethique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

Jérusalem, c'est une humanité de la Thora...et cela à Jérusalem, dans la Jérusalem terrestre, et non pas hors de tout lieu, dans de pieuses pensées. »¹⁰⁴ On développera cette critique de Levinas dans la dernière partie de ce chapitre.

Malgré tout, Derrida ne s'attarde pas sur le surgissement du sujet ou sur son interaction avec le monde et avec sa maison, ni dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, ni dans *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy – il se contente de mentionner cette question très brièvement dans *Violence et métaphysique*. Derrida ne commente pas l'analyse phénoménologique lévinassienne de la maison, ni ne développe le problème de l'ipséité quotidienne qui saisit les choses de la maison. Il évoque la maison uniquement sous son angle politique, dans la relation entre la féminité et le foyer. Cependant, la femme n'est pas chez Levinas seulement une figure érotique, elle est aussi la mère. Ainsi, Jan Bierhanzl dans son livre *La rupture du sens. Corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas* : « La maternité, quant à elle, signifie pour la subjectivité que je suis noué à autrui avant d'être noué à mon propre corps et cela dans mon sein, dans le corps propre dans la mesure où il est signifiant. »¹⁰⁵ Derrida souligne l'importance du recueillement du chez-soi que Levinas voit comme la possibilité de l'accueil féminin érotique. Pour Derrida, ce recueillement ne concerne pas le problème général de l'ipséité et du surgissement du sujet, aussi il néglige d'analyser cet aspect pourtant présent chez Levinas. Derrida associe le motif de la maison chez Levinas avec la femme – la femme et la maison sont les synonymes de la réceptivité. Il est vrai que pour ce dernier, accueillir c'est surtout recevoir passivement et 'mettre ma liberté en question.' L'intériorité de la maison est un recueillement de l'ipséité conditionnant et fondant toute l'hospitalité. Derrida dit que pour Levinas, la condition du recueillement, de l'intériorité, est la féminité – la femme est identifiée avec l'intimité et avec 'l'accueil hospitalière par excellence.' Il en déduit que Levinas définit la féminité comme la passivité de l'accueil. Il rappelle aussi que pour lui, cette intériorité de la maison n'est pas encore langage et que donc la féminité est une expérience muette. La féminité comme l'intimité de la maison sont dans un espace pré-originaire, hors catégorie, hors politique et hors langage. L'essence de la femme est en tous cas définie par Levinas comme 'l'accueil en soi' ; non seulement la féminité est l'hospitalité par excellence, mais l'intimité de la maison, l'accueil hospitalière sont constituées à partir de la féminité. Cela ne signifie pas que chaque maison, pour être vraiment une maison, doit disposer d'un sexe féminin – la

¹⁰⁴ Levinas, E.: *L'Au-delà du verset*, 70.

¹⁰⁵Bierhanzl, J. : *La rupture du sens : corps, langage et non sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas*, 49.

féminité comme telle constitue l'essence de l'intimité et de l'accueil parce qu'elle représente l'hospitalité la plus originaire (mais en même temps pré-éthique). Il en résulte que la femme représenterait la passivité et l'accueil, tandis que la masculinité serait active. La féminité, c'est pour Levinas aussi la pudeur (tendance à se cacher) : l'être féminin se dérobe à la lumière, donc elle ne peut se situer, et cela en raison de sa nature propre, dans la manifestation ou l'exhibition. La femme serait alors définie comme une faible beauté qu'on doit cacher et qui n'entre pas dans l'espace politique – il en découle que 'faible' et 'enfermée à la maison', elle devrait être exclue de toutes décisions, y compris celles qui déterminent sa vie. C'est de cette manière que Derrida présente la phénoménologie lévinassienne, mais je vais essayer de montrer que Levinas se penche sur d'autres aspects quant à l'intériorité de la maison du point de vue phénoménologique.

Pour nuancer un peu la gravité des conséquences politiques de la pensée du premier Levinas, il faut rappeler que ce dernier associe le sujet en général à la passivité, chaque sujet étant tel que sa liberté est toujours remise en question par autrui. En effet, même s'il met l'accent tout particulièrement sur la femme (ce qu'on condamne), il conçoit tout sujet, masculin et féminin, comme non accessible à la lumière de la raison, faible et passif et déterminé par l'autrui. Aussi, l'objectif de cette réflexion n'est pas de défendre Levinas quant à son regard sur la féminité, mais plutôt de proposer un autre point de vue sur sa première œuvre, en particulier sa pensée sur l'intimité et la maison. Cela servira, non pas à négliger l'altérité féminine, mais au contraire, à découvrir encore plus d'altérité dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Cette lecture sera marquée par la recherche de l'altérité de l'inanimé, comme cela a été déjà mentionné, qui se cache surtout dans ses descriptions de la sensibilité. Il semble important de noter que la notion lévinassienne de la sensibilité ne devrait pas être réduite à l'expérience érotique ou de la caresse, touchant directement la question de la femme. La sensibilité chez Levinas n'équivaut pas à la sensualité, comme semble le penser Derrida. Tout d'abord, j'analyserai l'altérité illusoire, qui se manifeste dans les interactions des sujets avec le monde, c'est-à-dire dans le domaine de ce que Levinas appelle 'Même.'

Je m'efforce de déceler l'altérité qui se cache dans le sensible, telle que décrite par Levinas dans sa première œuvre. C'est cela qu'on comprend par l'insaisissable – l'altérité qui se cache dans toute expérience avec le sensible, y compris les objets. D'après cet interprétation, Levinas semble penser cette altérité-là aussi, surtout dans la première étape de son œuvre. Dans le premier Levinas, on peut lire une vive critique de la notion de mondanité proposée par Heidegger que l'on a exposé dans le chapitre précédent. Chez

Heidegger, les objets sont toujours rapportés à la main, conception que Levinas essaie de démonter. Pour lui, les objets sont autres que moi et ils échappent à la main – c’est le point le plus important de sa critique de Heidegger. Il décrit les objets comme insaisissables et donc indépendants de l’homme – ils ne lui appartiennent pas entièrement. Cela peut inspirer une pensée écologique, ou au moins dessiner un rapport différent aux objets que celui de la consommation et de l’exploitation de la nature – Levinas expose justement cet autre rapport à la nature. On va décrire les analyses que touchent la relation du sujet au monde. Selon Levinas, le sujet est dépendant de son environnement – de l’espace, des éléments, des objets, il mentionne même la relation des hommes aux déchets. Cela a pour conséquence que l’homme est défini à partir de son environnement. Levinas montre aussi que même si l’homme saisit le monde, il ne le maîtrise pas totalement (dans ses descriptions de *retour de l’il y a*). Donc le monde échappe à la saisie, il devient insaisissable et autre. Chez Levinas, le monde n’est pas décrit uniquement depuis une perspective humaine et n’est pas entièrement possédé par l’homme – il n’est pas à sa disposition, contrairement à la conception de Heidegger. Tout simplement parce que le monde est autre que moi. Par ailleurs, Levinas voit davantage le sujet comme une passivité que comme une identité. Ainsi, le sujet n’est pour lui ni puissant ni le maître du monde : sa position dans son environnement est à l’inverse une vulnérabilité fondamentale. Par cette vision, il perçoit les limites de la puissance du sujet et souligne sa dépendance vitale à la nature. Levinas qualifie d’ailleurs la relation du sujet au monde de ‘dépendance heureuse.’

Si l’altérité pour Levinas concerne le sensible en général, elle concerne aussi l’inanimé puisque celui-ci est sujet à la sensibilité. Puis il décrit aussi l’inanimé en tant que tel et parle de la nature. Il affirme toutefois que la sensibilité, comme moyen d’accéder au quotidien, donne seulement accès à une altérité illusoire car « les choses n’ont pas le visage. »¹⁰⁶ Mais il écrit également sur « l’habitude qui est une douceur qui se répand sur la face des choses, »¹⁰⁷ et sur les « silhouette et profile »¹⁰⁸ des choses. La sensibilité est décrite comme la jouissance de l’élémental, qui n’est pas seulement la source d’une simple satisfaction du sujet car l’élément est autre que moi, parce qu’il s’agit de la « suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi ; il est jouissance ‘d’autre chose,’ jamais de soi. »¹⁰⁹ Il s’agit alors de démontrer que la jouissance ou l’horreur, qui sont chez le premier

¹⁰⁶ Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 149.

¹⁰⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 165.

¹⁰⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 149.

¹⁰⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 152.

Levinas liés à la sensibilité, ne sont pas limités à l'expérience de la caresse humaine, non plus à l'expérience du sujet comme la conscience de quelque chose. Levinas se demande : « mais par quoi le monde de la jouissance résiste-t-il à une description qui tendrait à le présenter comme corrélatif de la représentation ? Ce renversement universellement possible, et dont se repaît l'idéalisme philosophique, du vécu en du connu, échouerait-il pour la jouissance ? »¹¹⁰ Il s'agit de montrer que même si la sensibilité est pour Levinas une altérité illusoire, elle n'est pas de l'ordre du saisissable. Ensuite, dans les derniers chapitres de cet ouvrage, on exposera les conséquences possibles de cette interprétation, notamment le fait que cette altérité n'est pas seulement insaisissable, mais qu'elle n'est pas illusoire. Bien que cette conclusion dépasse le cadre de la pensée lévinassienne, on tâchera de démontrer qu'elle peut être tirée de l'œuvre du premier Levinas.

Il semble que, le temps passant, Levinas renonce lui-même à ces questions. Il ne parle plus de la sensibilité dans ce sens – peut-être par révision spontanée de ses premiers écrits, ou sous l'influence de la critique de Derrida, qui l'a accusé d'avoir persisté dans le langage ontologique, alors que l'intention de Levinas était de penser l'au-delà de l'être. Dans un entretien réalisé en 1986, Levinas dit : « Totalité et Infini fut mon premier livre. Je trouve qu'il est très difficile de vous dire en quelques mots en quoi il diffère de ce que j'ai dit ensuite. Il y a la terminologie ontologique : j'y ai parlé de l'être. Depuis, j'ai essayé d'abandonner ce langage.»¹¹¹ Dans la préface à l'édition allemande, écrite en 1987, Levinas réaffirme ce renoncement à certains aspects de l'altérité énoncés dans sa première œuvre, tout en réclamant la priorité du prochain qui est « plus extérieure que le dehors du monde – des paysages, des choses et des institutions – la nudité qui crie son étrangeté au monde... »¹¹² On constate d'ailleurs dans ses derniers écrits – *Humanisme de l'autre homme*, *Autrement qu'être* et ses œuvres ultérieures – que l'altérité telle qu'il la conçoit se retrouve uniquement chez l'autrui qui représente une autorité impérative, même si cette altérité reste une autorité passive et désarmée. Dans la deuxième préface à *Totalité et Infini* de 1971, Levinas affirme que « l'éthique est une optique.»¹¹³ Cela veut dire que l'éthique est une autre façon de regarder, le prisme par lequel on modifie son regard – c'est-à-dire son point de vue sur le sensible. Hagi Kanaan (professeur de philosophie à l'Université de Tel Aviv),

¹¹⁰ Levinas, E.: *op. cit.*, 137.

¹¹¹ Levinas, E.: *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas*, Philosophie, 2012/1 n° 112, p 14.

¹¹² Levinas, E.: *Totalité et Infini*, II.

¹¹³ Levinas, E.: *op. cit.*, 7. Pour souligner les contradictions présents chez Levinas, on peut remarquer qu'il dit aussi : « la transcendance n'est pas une optique. » *Ibid*, 190.

qui étudie les relations entre l'esthétique et la phénoménologie, fonde son interprétation de Levinas sur le présupposé qu'éthique est une optique – il explique que ce présupposé crée une tension dans l'œuvre de Levinas parce qu'« on ne voit pas clairement de quelle manière Levinas cherche-t-il à lier transcendance et espace visuel ; en outre, l'approche lévinassienne de la nature de l'espace visuel ne concorde pas avec l'hostilité, ou pour le moins la méfiance, qu'il manifeste envers cet espace. »¹¹⁴ Mais Kanaan démontre que cette tension est nécessaire pour la philosophie incohérente de Levinas parce que c'est une tension entre visible et invisible, « entre conceptuel et non conceptualisable – une tension forte, avec laquelle il n'est pas facile de vivre. »¹¹⁵ L'éthique signifie regarder quelque chose qui ne se montre pas entièrement – l'insaisissable, l'altérité. Levinas en déduit qu'il faut renoncer au privilège de la vision et regarder dans la direction de l'indéterminé, vers l'insaisissable qui se cache dans la non-vision. Mais l'indéterminé, ce n'est pas seulement le visage d'autrui, c'est « un surplus toujours extérieur à la totalité »¹¹⁶, et ce surplus ne peut pas appartenir à l'humanité ou au divin, mais se situe au-delà de l'humain et du divin. Levinas ne le dit pas en ces termes, mais c'est à notre avis une des conséquences de sa pensée. On sent chez lui un besoin urgent de chercher « la vision sans image », qui n'est pas nécessairement loin de l'espace du rêve et de l'abstraction subjective auxquels appartient l'insaisissable. Surtout, cette vision sans image ne peut être la représentation de l'objet selon la vérité objective. Dans cette deuxième préface, Levinas rappelle que son but est d'évoquer la possibilité d'une « vision sans image, dépourvue des vertus objectivantes synoptiques et totalisantes de la vision »¹¹⁷ et de penser une « relation ou intentionnalité d'un tout autre type »¹¹⁸ que celui proposé par le jeu de lumières. L'objectivité de la lumière est liée à la forme unique et originelle de l'Être sous laquelle il s'impose à la conscience, mais Levinas pense qu'il faut chercher l'appréhension d'un objet dans une autre optique, différente de la perception objective qui est liée à la vérité. On ne peut d'après lui la chercher seulement dans la vision, et il de mettre en avant l'expérience des autres sens comme l'action de manger ou le frissonnement de la peau. Dans sa description phénoménologique, Levinas montre qu'il est possible de remonter à partir de l'expérience de la totalité objectivante à l'éclatement de cette totalité elle-même. L'éclatement de la totalité est l'épreuve de l'insaisissable.

¹¹⁴ Kanaan, H.: *Visage(s). Une autre éthique du regard après Levinas*, 43.

¹¹⁵ Kanaan, H.: *op. cit.*, 44-45.

¹¹⁶ Levinas, E.: *op. cit.*, 7.

¹¹⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 8.

¹¹⁸ *Ibid.*

Comme mentionné plus haut, on se penchera sur l'altérité ainsi conçue des objets et de la nature ainsi que sur la relation de l'altérité de ces objets-ci à l'altérité humaine dans l'œuvre du premier Levinas. Cette lecture ne se bornera donc pas à l'interaction entre les êtres humains, comme il en est l'habitude dans les interprétations de Levinas, parce que le sujet auquel on s'intéresse ici est la notion de monde – les rapport du sujet à l'environnement défini comme altérité. La notion lévinassienne du monde peut servir comme point de départ pour penser l'altérité de l'environnement au sens large, non seulement en termes de l'altérité animale, mais aussi de l'altérité des choses, ou des simples objets. On va alors interpréter le domaine du sujet et le mouvement de l'altérité qui se passe au sein du même. L'interaction du sujet avec son environnement se passe selon Levinas différemment que ce que décrit Husserl dans sa théorie de l'intentionnalité, ou Heidegger dans son analyse de la mondanéité à travers les notions de *Zuhandenheit* et de *Vorhandenheit*. Dans la perspective lévinassienne, l'objectivité au sens husserlien est aveugle à l'altérité et à sa transcendance. Levinas refuse également d'interpréter les relations du sujet avec son environnement à partir du sujet. Pour lui, l'étant comme tel doit être respecté en son être.¹¹⁹ Dans le premier chapitre, on a montré que Heidegger interprète les étants uniquement comme des modalités de l'être-au-monde, c'est-à-dire du *Dasein*, ce qui aurait pour conséquence qu'ils ne pourraient constituer un monde en eux-mêmes. Car comme le monde ne peut pas être étranger au *Dasein*, il ne peut pas être essentiellement en dehors du *Dasein* - le monde est lui entièrement sous-la-main ou à-portée-de-la-main. Levinas attaque directement cette idée en tentant de montrer que le monde n'est pas réductible à un ensemble des étants sous-la-main. Pour faire une telle analyse du Même avec Levinas, il faudrait tout d'abord comprendre quelle est la relation du monde à l'ipséité dans le contexte de sa première œuvre. C'est l'objectif de la première section de ce chapitre.

Les diverses interprétations de Levinas – la notion de monde

Un des interpréteurs de Levinas, François Guibal (*Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens* (2005), *Approches d'Emmanuel Levinas : l'inspiration d'une écriture* (2005), *Et combien de dieux nouveaux. E. Levinas* (1980)), cite dans l'avant-propos de son ouvrage *Et combien de dieux nouveaux. E. Levinas* : « éternelle séduction du paganisme,

¹¹⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 111.

par-delà l'infantilisme de l'idôlatricie... *Le sacré filtrant à travers le monde* – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. »¹²⁰ Selon Guibal, cette phrase révèle que pour Levinas « Heidegger resterait fasciné par les divinités troublantes d'un Lieu et d'un Sol trop naturels. »¹²¹. Ainsi, la pensée lévinassienne exclurait toute la pensée de l'altérité naturelle, et la seule possibilité de la justice qui conditionnerait la vérité se donnerait dans « la révélation insurpassable de l'Infini dans la trace duquel se tient le prochain »¹²² et dans le visage de l'autre homme. De son point de vue, Levinas, en tant que penseur de tradition judaïque, est « fortement allergique à la possibilité d'une transcendance du divin anonyme sans visage qui aurait la saveur d'un laisser-être gréco-païen. »¹²³

Guibal commence son livre *...et combien de dieux nouveaux. E. Levinas* par une analyse du monde selon le premier Levinas. Levinas percevrait le monde comme soit un domaine du Même de subjectivité économique, soit un domaine représenté par l'objectivité naturelle et sociale, qui sert d'intermédiaire instaurant l'objectivité entre les hommes, tout en rendant possible la donation de la matière afin de satisfaire la faim d'un autrui. La première possibilité est liée à un monde d'éléments impersonnel, sans visage et associé avec l'*il y a* qui, dans le cadre du vocabulaire lévinassienne, signifie l'effrayante neutralité d'exister anonyme. Ce monde du neutre nous déborde, il est l'effroi, l'angoisse et le vertige – citant Levinas, c'est « le silence éternel de ces espaces infinis. »¹²⁴ Guibal est convaincu que Levinas « refuse énergiquement à identifier ce premier contact avec l'extériorité naturelle. »¹²⁵ Cependant, il est évident que l'homme sort de l'horreur de l'*il y a* et qu'il jouit dans le monde, bien que Guibal ne décrive pas cette sortie de l'horreur en détails, au moins dans ce livre. Il admet qu'à partir de la perspective lévinassienne, le moi s'identifie avec lui-même en rencontrant le monde dans un processus qui n'est pas simplement tautologique – mais l'altération du moi qui s'y produit permet seulement une meilleure identification et ne peut en aucun cas représenter l'altérité du moi. Il en est ainsi car « le non-moi n'est jamais absolu »¹²⁶ pour qu'il puisse constituer l'autre, l'autre du « moi » puisque l'ipséité est partout chez elle et ne sort pas absolument de soi et, selon Guibal, rien ne lui fait obstacle. Guibal pense aussi que l'élément constitue pour Levinas une totalité dont le sujet doit se retirer en

¹²⁰ Levinas, E. : *Difficile Liberté*. Albin Michel, 1976, 301.

¹²¹ Guibal, F. : *...et combien de dieux nouveaux. E. Levinas*. Paris, Aubier, 1980, 8.

¹²² Guibal, F. : op. cit., 8.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Guibal, F. : op. cit., 20.

¹²⁵ Guibal, F. : op. cit., 21.

¹²⁶ Guibal, F. : op. cit., 22.

construisant sa demeure où se trouve la douceur du visage féminin et ainsi la possibilité d'accueillir l'autre (homme). Le monde des éléments chez Levinas est d'après Guibal absolument à portée de la main et le monde naturel est destiné à être soumis par l'homme comme sa demeure : « L'homme est à l'aise dans ce monde qu'il habite comme le prolongement de son corps et de sa demeure. »¹²⁷ Guibal est convaincu que la main maîtrise parfaitement la nature, et donc l'élément, ce qui implique la souveraineté de l'homme sur le monde qui n'a ni secret, ni face cachée pour l'homme – le monde est en concordance avec son corps. Sans doute Levinas affirme que le moi se sent toujours privilégié en sa demeure, mais il souligne que, et Guibal n'oublie pas de le dire, on ne peut jamais entièrement échapper à la menace de l'élémental. Mais pour Guibal, cette menace du monde signifie que l'homme résiste à la totalisation représentée par le mouvement du monde en refusant de s'y absorber, de s'absorber dans la mêmeté du monde : « La grandeur du 'cogito' subjectif est qu'il rompt le continuum spatio-temporel. »¹²⁸ L'insécurité nécessairement impliquée dans l'élémental ne représente pas d'après Guibal une résistance du monde à l'homme ou à son cogito, mais tout au contraire, il représente la résistance de l'homme au monde. Guibal clame que le mouvement d'identification au monde est peu dialectique car le psychisme est absolument indépendant du monde – il cherche peut-être par là à contredire Derrida, qui soutient dans *Violence et métaphysique* que Levinas a toujours un pied dans la dialectique de Hegel. Selon Guibal, il est évident que l'altérité n'intervient pas dans le sujet lui-même et dans sa maison, dans son intériorité. L'altérité n'est pas non plus pensable comme propre à la nature et non plus comme lié à une quelconque chose inerte. Guibal affirme que l'altérité se produit de manière active et concrète dans le mouvement du Même vers l'Autre qui doit être effectué par un sujet, sans provenir du sujet.

La seconde notion du monde que Guibal trouve chez premier Levinas correspondrait à l'objectivité à la fois naturelle et sociale. Le lieu de la matière devient sous cette perspective un lieu à disposition d'autrui ; la matière et toute sa spiritualité tient dans le geste d'un homme qui nourrit l'autre homme de sa main. La valeur du monde est constituée seulement à partir de sa disposition à donner à l'autre homme, c'est-à-dire à son altérité. Le seul rôle que la matière ou le monde peuvent jouer dans la véritable extériorité est contenu dans l'offrande qui est faite à autrui ou dans le don. Le monde peut intervenir dans l'altérité uniquement comme ce qui est donné ou dit dans un échange de paroles. Guibal associe cela

¹²⁷ Guibal, F. : op. cit., 23.

¹²⁸ Guibal, F. : op. cit., 25.

à « la communauté du don. »¹²⁹ La demeure dans laquelle la subjectivité séjournait seule jusqu'à la rencontre de l'autrui se trouve élargie, et les hommes habitent le monde en partageant ce monde qui pour Guibal est celui de la communication et de l'échange. Le monde sert de vecteur à l'hospitalité et devient un lieu de la fraternité universelle – la terre cesse d'appartenir égoïstiquement à un sujet qui se présente comme une économie séparée, et grâce à son objectivité elle implique une économie communautaire où la donation est possible. L'objectivité du monde s'instaure de la manière suivante : le monde devient le lieu de la communication juste où le langage donne identité et stabilité au flux phénoménal de *l'il y a*, à travers la thématization (« Thématiser, c'est offrir le monde à autrui par la parole. »¹³⁰). L'équivoque mythique du monde silencieux se trouve effacé par la parole de l'homme qu'implique une donation ou une offrande faite à l'extériorité. L'objectivité du monde est donnée par la justice rendue possible à travers ces deux actions et ainsi à travers l'objectivité du monde. Le passage du mytique à l'objectivité (effectué par le travail), cette dernière étant fondée sur la donation, est possible seulement grâce à la transcendance éthique de l'altérité. D'après Guibal, la relation sociale exige l'objectivité des choses pour que la donation ou l'offrande puissent être effectuées car elles constituent la condition de la fraternité universelle.

Guibal tente alors d'amoindrir la tension présente chez le premier Levinas quant à l'altérité du monde et de l'intériorité, oubliant que ce dernier décrit non seulement la maîtrise de l'élément et de la nature, mais aussi le retour de la matière, sa résistance, son altérité (illusoire) et son insaisissabilité. Il semble que Guibal présuppose que Levinas utilise la notion heideggerienne du monde – mais comme je vais le démontrer, Levinas, au contraire, critique cette notion du monde et essaie de le dépasser en soulignant le rôle de la jouissance dans la sensibilité. *L'il y a* joue aussi un rôle positif chez Levinas, comme l'affirme Karul.¹³¹ Dans le sous-chapitre Le moi : est-il vraiment toujours le même ?, on verra que le moi n'est finalement jamais exactement le même, parce qu'il est toujours déjà contaminé par l'autre. L'aspect le plus problématique de l'interprétation de Guibal est qu'il prétend que chez Levinas, le monde a une face objective et que grâce à l'objectivité des choses, on a la possibilité de se les donner entre frères. Il est certain que Levinas (surtout dans la dernière étape de sa vie, comme je vais le montrer dans la dernière partie de ce chapitre) utilise une certaine notion de la fraternité et du nationalisme, mais il décrit aussi l'imposition injustifié

¹²⁹ Guibal, F. : op. cit., 69.

¹³⁰ Levinas, *Totalité et Infini*, cité par Guibal, F. : op. cit., 70.

¹³¹ Cf. Karul, R. : *O bytí bez subjektu*, 77.

de la main à la matière.¹³² Les choses comme dons qu'on échangerait au sein de la communauté des frères va à l'encontre l'idée de l'insaisissable que mon interprétation essaie de tirer de la première œuvre de Levinas. Dire que les choses sont à la disposition des frères revient à nier radicalement l'altérité des choses, et se situe dans la continuité de la pensée *humaniste* qu'on cherche justement à critiquer dans cette présente thèse.

Entre les philosophes qui travaillent et cultivent la pensée de Levinas, on ne peut omettre Catherine Chalier qui est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas (1982)* ; *Levinas, l'utopie de l'humain (1993)* ; *La Trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque (2002)*. Pour étudier son interprétation de la mondanité et de la nature à partir de sa perspective lévinassienne et juive, on peut s'appuyer sur *L'Alliance avec la nature (1989)*. Son livre instaure une polémique autour de l'interprétation selon laquelle la tradition juive exclurait chaque altérité du monde – car d'après cette interprétation le monde doit être sans visage et ne peut qu'être anonyme, le monde ne peut donc pas avoir de l'altérité. Déjà dans la préface de ce livre, Chalier annonce un projet de l'« éveil à l'Autre »¹³³ qui « noue l'intériorité humaine et l'extériorité du cosmos et de la nature en une alliance dont aucun concept n'épuise le sens car elle renvoie à l'Infini. »¹³⁴

Dans la tradition juive et dans la Torah sur laquelle Chalier s'appuie dans son interprétation de la mondanité, la nature est un livre qui nous a été donné par Dieu et qu'il nous faut déchiffrer comme une énigme. La nature parle de Dieu en se proclamant « l'œuvre de Ses mains, »¹³⁵ ; elle porte son empreinte. Mais même si le monde signifie Dieu, ce Dieu reste invisible et l'observation de la nature n'est pas effectuée pour elle-même, mais elle sert l'homme à s'élever au-delà du sensible, c'est-à-dire au-delà de la nature sensible, pour aller vers Dieu qui cet Autre et l'Altérité suprême. L'homme est celui qui est le seul responsable dans la « communauté du destin »¹³⁶, formant une alliance de l'homme avec la nature. Toutefois, quand l'homme est dans une trop grande souffrance, il ne lit pas le livre-nature qui lui a été donné pour qu'il en soit responsable. L'âme qui souffre peut pourtant trouver la

¹³² Cf. p. 93 de cet ouvrage. « La puissance de la main qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe, rapporte l'élément non pas à un infini par rapport auquel se définirait la chose, mais à une fin au sens de but, au but du besoin. Une insondable profondeur que la jouissance soupçonnait dans l'élément, se soumet au travail qui maîtrise l'avenir et apaise le bruissement anonyme de l'il y a, le remue-ménage incontrôlable de l'élémentaire, inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même. » Levinas, E. : *Totalité et infini*, 171.

¹³³ Chalier, C. : *L'Alliance avec la nature*, La Nuit surveillée, Paris, 1989, 12.

¹³⁴ Chalier, C. : op. cit., 13.

¹³⁵ PS 19,2.

¹³⁶ Chalier, C. : op. cit., 26.

consolation dans le désert qui signifie une « ouverture à l'Autre que nul concept saisit »¹³⁷ et qui, comme l'expriment les mots d'Edmond Jabès, donne « une ouverture éternelle. »¹³⁸

Chalier compare cette expérience du désert à un désintéressement ou au *sublime* (chez Kant) qui échapperait à la saisie de la main humaine et qui anticiperait le nouveau temps messianique, parce que le monde messianique serait un monde sans image et sans comparaison possible entre l'image et sa représentation.¹³⁹ L'insaisissable prend alors ici une signification messianique, et il équivaut à la promesse qui s'accomplirait si l'homme savait se retenir. La parole divine « éduquerait l'homme en lui ordonnant de retenir le geste de sa main prête à façonner une idole et à s'y consigner le divin...Et c'est précisément cette retenue de geste, mais aussi du regard et ce qui leur correspond sur un plan intellectuel, cette réserve de l'intelligence qui ne s'empresse de comprendre, qui ouvriraient sur le sublime. »¹⁴⁰ L'insaisissable, ici conçu par Chalier comme un désintéressement, ne peut pas être confondu avec la banalité ; puisqu'il équivaut à l'incommensurabilité du sensible qui « s'est déjà effacé dans son apparition. »¹⁴¹ A l'instar de Dieu, la nature en tant que chose 'colossale' ne devrait donc pas être saisie par l'homme, tout comme Dieu ne devrait pas l'être, puisque l'expérience de l'insaisissable pour Chalier équivaut au renoncement aux idoles qui prétendent représenter le divin chatoyant à travers la nature. L'insaisissable n'est pas ici l'expérience sensible de la nature, mais c'est celui qui chatoie dans la nature. L'expérience de l'insaisissable ainsi comprise correspond alors selon Chalier à une élévation au-delà du sensible vers l'infini qui n'est pas dans le sensible, mais dans une couche séparée du sensible. La nature est insaisissable par l'homme, elle est l'œuvre de Dieu comme dit la prière d'Abraham : « ... je contemple tes cieux, œuvre de ta main, la lune et les étoiles.... »¹⁴² La nature devrait alors être insaisissable par l'homme, mais elle est créée par la main divine. On peut en conclure que pour Chalier, la nature est parfaitement saisissable par la main divine, même si elle reste insaisissable par l'homme.

La nature est traversée par une voix qui prononce des paroles à laquelle nous, les hommes, devrions prêter l'oreille –c'est la voix divine. Le sens qui nous permet d'observer et de lire la nature est l'ouïe parce que la nature fait une narration sans le langage des lèvres.

¹³⁷ Chalier, C. : op. cit., 26.

¹³⁸ Jabès, E.; cité par Chalier, C. : op. cit., 26.

¹³⁹ Rabbi Israel de Rizhin. Cf. G. Scholem, *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 65. cité par Chalier, C. : op. cit., 26.

¹⁴⁰ Chalier, C.: op. cit., 28.

¹⁴¹ Levinas cité par Chalier, C. : op. cit., 29 - Levinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, 200.

¹⁴² Ps 8, 4-5

Le privilège de l'ouïe est évident dans la tradition juive : c'est l'image du peuple juif qui refuse de regarder directement dans les yeux du divin (les yeux de la nature). Il est utile de rappeler Moïse qui se couvre le visage devant Dieu au mont Horeb, et préfère s'arbitrer dans le creux d'un rocher pour contempler le dos de Dieu.¹⁴³ Selon certains interprètes de la Torah, la présence de Dieu se révèle dans un creux qui abrite le monde, il montre son dos – il en est ainsi car Dieu ne se donne jamais pleinement, il représente un abîme ou un creux.

C'est un problème de lieu : la question est de savoir si Dieu est le lieu du monde ou si le monde est un lieu de Dieu. La réponse est claire : Dieu est le lieu du monde, mais le monde n'est pas son lieu. Cela implique qu'aucun lieu n'existe sans Dieu, qui ne se donne jamais entièrement dans le lieu que le monde est. Dieu surpasse le monde et réside aussi en dehors du monde. Pour le dire autrement, Dieu est présent partout dans le monde et le monde est entier en lui, mais Dieu dépasse le monde – Il peut avoir lieu ailleurs que dans le monde, alors que le monde ne peut pas avoir lieu ailleurs que dans Dieu. Même si Dieu se donne comme l'immanence, et cela se traduit en sa trace au monde ou en un creux, Il ne peut s'offrir comme fini que s'il se dément par cet acte. Car l'immanence du monde n'est pas le mode propre de relation à l'infini que Dieu est. En outre, la nature n'est pas sa propre cause, c'est Dieu qui en est la cause – la nature n'a pas d'existence durable tandis que Dieu est éternel. Le monde comme la nature ne peut pas, en tant que lieu fini, être le lieu propre de l'infini. C'est l'inverse : l'infini doit être le lieu du fini. Comme on a tenté de l'esquisser plus haut, d'après Chalier, l'homme a dans cette problématique une position de médiateur entre le monde (la nature) et Dieu – entre le fini et l'infini. L'homme peut œuvrer à la réconciliation du transcendant et de l'immanent, du Dieu et du monde. Cette réconciliation équivaut à une alliance entre le monde et Dieu. Dieu appelle l'homme à travailler sur cette alliance à travers l'acte concret qui permettrait à la matière de se spiritualiser – en cela exactement repose la responsabilité de l'homme envers la nature. C'est seulement l'homme qui peut « libérer les étincelles de sainteté qu'abrite ou que cache la nature. »¹⁴⁴ parce que le monde et la nature contiennent une possibilité de sainteté. Autrement la nature resterait violente (les animaux s'entretueraient, les arbres lutteraient pour chaque rayon de la lumière) ; la nature doit être sauvée pour éliminer cette violence entre les animaux – il s'agit d'élever la nature à laquelle s'applique aussi la promesse messianique. Mais, et Chalier paraphrase ici rabbi Moïse Cordovero, le temps de la rédemption messianique apportera à chaque être une libération à

¹⁴³ Ex 33, 21

¹⁴⁴ Chalier, C.: op. cit., 92.

la mesure de son attente, et seuls ceux qui comprennent la Torah seront libérés de la souillure, de la mort et de l'angoisse – les animaux et ceux qui ne connaissent pas la Torah ne peuvent être libérés ainsi.

Chalier se confronte également à la différence entre l'homme et l'animal en s'opposant au gaspillage de la viande animale – elle tient à la prescription de la Torah qui concerne la consommation de la viande rouge en l'expliquant à travers la distinction entre les âmes différentes. L'animal possède une âme vivante (*nephech haya*) mais seul l'homme possède une âme qui est spirituelle (*nechama*) et donc supérieure à celle de l'animal. L'homme se trouve dans une position assurément supérieure, non seulement parce qu'il est responsable de l'alliance entre Dieu et la nature mais aussi parce qu'il possède tous les types d'âme et qu'il partage avec l'animal la puissance de l'âme vivante. L'âme vivante est l'âme qui circule dans le sang de la bête et qui ne doit pas être consommée par l'homme car le sang, c'est la vie, et que l'homme ne devrait pas absorber la vie avec la chair.¹⁴⁵ Même s'il n'est pas acceptable pour l'homme de consommer le sang des animaux, il est tout à fait justifiable de faire couler le sang des animaux pour les sacrifier à Dieu – dans cet acte de sacrifice, l'animal n'appartient plus à l'homme, mais à Dieu. L'animal sacrifié symbolise l'homme qui se sacrifie lui-même à travers l'offrande animale. Ce sacrifice se justifie par l'Histoire – pendant le Déluge, presque tous les animaux furent sacrifiés par Dieu à cause du mal de l'homme, sauf ceux que Noé avait choisis – Noé sacrifia les autres. L'histoire de Noé est aux yeux de Chalier une preuve de la capacité de l'homme à assurer une alliance entre la nature et le Dieu,¹⁴⁶ car Noé, qui était le seul homme juste, avait pu sauver un couple de chaque animal et avec eux, la nature comme telle. Quant à savoir si l'animal possède un visage, la réponse de Chalier est claire : les animaux n'ont pas de visage – et elle s'appuie à cet endroit sur Levinas et sur la Torah : « Prendre cependant un visage humain pour une figure animale, le confondre par exemple avec une sauterelle ... conduit souvent à des gestes irréparables, tel celui de Cain et à la perte de sa propre humanité... »¹⁴⁷ Selon Chalier, penser autre chose est une perversion – les animaux n'ont pas de responsabilité humaine parce qu'ils ne peuvent entendre la voix divine. De plus, les animaux ne sont pas faits à l'image divine comme l'homme. L'absence de distinction entre l'animal et l'humain provoquerait selon elle

¹⁴⁵ DT 12, 23.

¹⁴⁶ Dans ce contexte on peut nous rappeler la lecture derridienne de l'histoire de Noé et de l'alliance, que Derrida propose dans *Donner la mort* : Noé est celui qui est plus juste que Jahve qui veut supprimer toute trace de la vie sur la terre et qui se repentit d'avoir fait l'homme sur terre. Cette lecture derridienne renverse l'acte de grâce en se demandant : qui rend la grâce à qui ? Dieu à Noé ? Noé à Dieu ?

¹⁴⁷ Chalier, C.: op. cit., 122.

une désorientation – dire qu’un animal a un visage impliquerait la possibilité du meurtre. Chalier semble aussi s’opposer à l’idée que les animaux aient des droits– c’est une perversion. En revanche, la réponse de Levinas à la question sur le visage du serpent, qui date de 1986, montre que pour lui ce sujet est très complexe et non pas clair : « Je ne puis dire à quel moment vous avez le droit d’être appelé ‘visage’. Le visage humain est complètement différent, et ce n’est qu’après coup que nous découvrons le visage d’un animal. Je ne sais pas si un serpent a un visage ; je ne peux répondre à cette question, il y faudrait une analyse plus spécifique. »¹⁴⁸

Chalier situe Levinas aux antipodes de la pensée heideggérienne de l’*Être et Temps*, soit que selon lui la nature est débarrassée de toute préoccupation et que la nature est une trace de Dieu qui signifie au-delà de l’être et qui ne mène pas à la vérité (humaine) de l’être. Mais elle dit en même temps que l’excellence humaine découle de la faculté unique de l’homme à s’orienter vers l’Autre qui ne fait jamais le retour sur soi, autrement dit sa capacité à sauver la nature en établissant une alliance entre l’homme et la nature. Le privilège de l’homme provient aussi du fait que lui seul ait été créé à l’image de Dieu. Pour Chalier, ce privilège a un impact sur le rapport de l’homme aux animaux et aux plantes, de même qu’aux objets inanimés, ce qui résulte en une logique sacrificielle que Chalier assume parfaitement. Le privilège de l’homme chez Chalier est aussi constitué par le fait que l’homme est le seul à être pouvoir entendre la voix de la nature à travers laquelle Dieu lui parle et à travers laquelle étincelle sa sainteté – le seul capable de lire dans le livre de la nature. Il est ainsi le seul responsable, car aucun animal ne peut entendre la voix de la divinité qui traverse la nature, puisqu’il n’a pas de visage. D’après Chalier, l’humanité de l’homme est en ce sens surnaturelle, car elle touche à l’esprit. L’homme ne peut ainsi aimer la Nature que pour devenir lui-même surnaturel et pour s’approcher de Dieu, car s’il aimait la nature pour elle-même sans aller au-delà – ce qui signifie ici aller vers Dieu – il rendrait « un culte » à la nature, comme c’est le cas de Heidegger. Ce culte serait, dit-elle en mentionnant le philosophe juif du XIIe siècle Maïmonide, une dégénérescence qui consisterait « à vénérer les forces de la nature et les astres...pour eux-mêmes en oubliant le Créateur. »¹⁴⁹

Finalement, il paraît que l’interprétation de Chalier reconduit Levinas vers les conséquences humanistes du dernier Heidegger que nous avons exposées dans le premier chapitre de la première section. On constate en effet que le dernier Heidegger nous dit à peu

¹⁴⁸ Levinas, E. : *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas*, p. 12-22.

¹⁴⁹ Chalier, C.: op. cit., 39.

près la même chose que Chalier : chez lui, il y a aussi un motif de l'appel que nous, les hommes, devrions entendre, et cet appel est aussi divin et il appartient à l'Être. Mais pour Chalier, cet appel heideggérien est païen, et il devrait être strictement distingué de l'appel divin car ce dernier renvoie au visage humain, alors que chez Heidegger ce divin reste anonyme et sans visage. Mais il reste vrai que chez Heidegger aussi, c'est l'homme qui est le seul capable d'entendre l'appel de la question de l'être, ce qui le place au-dessus des animaux ou des objets. Pour Heidegger, l'homme a la capacité non pas seulement de saisir la chose, mais aussi de la laisser être – c'est cela son privilège au sein des vivants. Chez Heidegger, dans l'expérience de 'laisser être', le divin se déploie comme ce qui est lié à la ποιήσις : sa forme la plus élevée représente le déploiement de la nature d'elle-même qui est un τεχνή, mais qui n'a pas besoin de l'autre pour se réaliser ; le deuxième type de déploiement nécessite l'autre, c'est-à-dire l'homme pour le provoquer avec ses mains, et cela représente un autre type de τεχνή. Chaque déploiement est caractérisé par l'ouverture à l'Être qui est une ouverture à la question – en bref, l'expérience de l'ouverture passe aussi par la parole, exactement comme dans l'interprétation de Chalier. Cette dernière renforce l'affinité de Levinas avec Heidegger malgré son intention inverse. En effet, pour Chalier, la nature et le monde sont entièrement insaisissables pour la main humaine, parce qu'ils renvoient à l'infini, mais comme on l'a déjà dit, le monde et la nature sont saisissables par le Dieu qui les a créés avec ses mains. Ce sont aussi les interdictions qui touchent la vie quotidienne des juifs, qui ont pour but d'introduire le « Très-Haut dans tous ses faits et gestes. »¹⁵⁰ L'effort de Chalier de différencier la pensée de Levinas de celle de Heidegger se révèle aussi dans sa lecture du premier Levinas (*De l'évasion, De l'existence à l'existant*). Dans *L'utopie de l'humain*, Chalier admet que le premier Levinas est très influencé par le premier Heidegger – mais elle tente de distinguer les deux philosophes en démontrant l'appartenance de ce premier à la tradition juive – bien que, selon ses propres dires, Levinas se réfère très rarement à la Torah dans ses premiers écrits et que ses thèses philosophiques ne s'appuient pas sur l'autorité du Livre. Mais Chalier montre que Levinas a une réelle volonté de quitter l'univers philosophique de Heidegger, autant à travers les notions philosophiques comme l'étrangeté de l'être, que par la métaphore de la nuit de l'être pleine de solitude et d'insomnie. Aussi, Chalier tente de démontrer l'appartenance de ces notions à la tradition juive et biblique. Par exemple, la notion d'*il y a* est à son avis liée au retour du premier moment du monde : « La terre n'était que solitude et chaos ; des ténèbres couvraient la face de

¹⁵⁰ Chalier, C.: op. cit., 167.

l'abîme. »¹⁵¹ *Il y a*, soit l'instant originaire de l'être qui précède la parole et la lumière. Chalièr associe la notion de *l'il y a* à *tohu* et *bohu*, qui désignent une intrusion originaire dans l'existence : *tohu* signifie 'étonnement' et *bohu* 'vide et 'solitude'.¹⁵² Je ne pense pas que Levinas, dans sa première œuvre, pensait à *l'il y a* comme à la genèse du monde et j'essaierai de définir ce concept autrement. La notion la plus problématique de Chalièr est celle de l'alliance entre l'homme et Dieu – ce concept ne fait que justifier le privilège de l'homme, qui découlerait du privilège divin sur la nature. Chalièr ferme aussi les yeux sur le fait que l'insaisissabilité de la nature ne peut être engendrée par la main de Dieu – sinon, est ne serait pas insaisissable. Même si elle voit une certaine altérité de la nature, et qu'elle affirme que cette idée est présente chez Levinas, cette altérité est créée par la main de Dieu, qui caresse l'homme charitablement en lui confiant toute la nature sous contrat. Chalièr pense que l'homme est censé sauver la nature comme Noé et la protéger, mais il est certainement douteux que l'homme en fusse capable aujourd'hui, même s'il le voulait vraiment.

L'autre groupe des interprètes se concentre sur la problématique du rapport entre matérialité et altérité (p. ex. : Didier Franck – *L'un pour l'autre : Levinas et la signification*,¹⁵³ Jan Bierhanzl - *La rupture du sens : corps, langage et non sens dans la pensée de la signification éthique d'Emmanuel Levinas*¹⁵⁴) à partir du dernier Levinas. Cette matérialité est, pour ces auteurs, uniquement humaine, et ils ne cherchent pas à définir le sens de cette matérialité qui pourrait concerner les autres entités. Selon Jan Bierhanzl, l'œuvre de Levinas ne devrait pas être interprétée comme un essai religieux qui sur la transcendance immatérielle ou supraterrèstre. La signification éthique représente pour lui le fondement de toute signification – la signification éthique procède toute la signification et surtout la signification linguistique. La signification éthique doit donc se concevoir indépendamment de la signification linguistique. La signification éthique, d'après Bierhanzl, est matérielle, et donc corporelle. Le *Dire* qui représente la signification éthique est irréductible au *Dit* qui représente une signification linguistique. Cela a pour conséquence que la parole d'autrui est corporelle et n'a pas de sens linguistique, bien qu'elle serve de fondement à toute la signification linguistique. Le non sens corporel peut être accessible à un philosophe grâce à l'emphase, la concrétisation et la déduction non-analytique – voilà les

¹⁵¹ Gen 1,2

¹⁵² Chalièr, C.: *L'utopie de l'humain*. Paris, Albin Michel, 1993, 42.

¹⁵³ Franck, D. : *L'un pour l'autre : Levinas et la signification*. Paris, PUF, 2008.

¹⁵⁴ Bierhanzl, J.: *La rupture du sens : corps, langage et non sens dans la pensée de la signification éthique d'Emmanuel Levinas*. Paris, Mimésis, 2014.

moyens de réduction du sens linguistique pour arriver au non sens absolu qui peut être représenté seulement par le corps. Ce non sens ne résiste pas seulement au langage mais à chaque représentation ; ainsi, le non sens du corps représente aussi l'éclatement de toute la phénoménologie. Parmi les significances éthiques concrètes, on trouve par exemple la caresse, la maternité, la voix. Bierhanzl constate que ce problème de corporéité est bien plus présent dans *Autrement qu'être* que dans *Totalité et infini*. Le problème de cette interprétation est qu'elle réduit le terme de 'matérialité' à une signification corporelle, alors qu'il englobe un champ bien plus large.

Dans ce contexte, il ne faudrait pas oublier de mentionner l'ouvrage collectif intitulé *Facing Nature : Lévinas and environmental thought*¹⁵⁵ qui rassemble plusieurs essais de différents auteurs qui posent des questions de l'altérité de nature. Ce recueil d'essais dessine la possibilité d'inscrire la philosophie d'Emmanuel Levinas dans la pensée écologique : il propose plusieurs interprétations de l'œuvre d'Emmanuel Levinas comme étant féconde pour la pensée écologique ; ou du moins comme n'étant pas anti-écologie. On y trouve les réflexions sur l'animalité chez Levinas – par exemple dans *Levinas and our Moral Responsibility Towards Animals*, Peter Atterton déduit que les conséquences de la philosophie de Levinas rendent possible l'élargissement du domaine de l'altérité jusqu'à l'altérité des animaux, puisque les animaux souffrent aussi, même si le philosophe réfute l'idée que l'animal ait un visage. Certaines interprétations vont même au-delà de la pensée de Levinas, comme c'est le cas d'Ed Mooney dans *Witness to the Face of a River : Thinking with Levinas and Thoreau*. Ici, Mooney essaye de démontrer que la notion du visage peut être aussi attribuée aux artefacts naturels, comme par exemple la rivière. Ce développement est pourtant insuffisant : à quoi cela servirait d'élargir le domaine de l'altérité seulement pour dire que les choses ou les animaux ont aussi des visages ? Il est vrai que Levinas utilise quelque fois l'expression 'face des choses', mais cela ne signifie pas qu'il faudrait appliquer des caractéristiques humaines à ce qui n'est pas humain. Il ne suffit pas de quitter ou d'élargir quelques traits humains, il faudrait plutôt chercher les limites de l'humanisme et du point de vue humain. Parce qu'appliquer les catégories comme le visage aux autres, au monde – n'est-ce pas continuer à persévérer dans l'humanisme ? N'est-ce pas continuer à saisir ?

Comme on l'a déjà dit, ce chapitre vise à décrire l'analyse lévinassienne des rapports de l'homme à son environnement dans le contexte de sa première œuvre. On va suivre son

¹⁵⁵ Edelglass, W., Hatley, J., Diehm, CH.: *Facing Nature : Lévinas and environmental thought*, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2012.

étude du surgissement du sujet dans le monde et à partir du monde pour en conclure que l'altérité du monde peut être définie comme insaisissable – et qu'en conséquence, le monde peut être vu comme non-approprié par l'homme, induisant une éthique fondée sur l'altérité non seulement humaine, mais aussi du monde. Levinas ne définit pas le surgissement de la subjectivité comme un fait empirique, mais comme le rapport de la subjectivité à elle-même et au monde. Il critique Heidegger en disant que la subjectivité surgit à partir de l'oubli, elle surgit grâce à l'espace, grâce au monde dans lequel elle s'oublie. Le motif de l'oubli est très important comme point critique car chez Heidegger, la subjectivité qui s'oublie est considérée comme inauthentique et comme échéance. Levinas au contraire décrit l'oubli de la subjectivité comme un aspect nécessaire à son surgissement et comme un aspect positif qui permet à cette subjectivité de survivre dans le monde. Levinas dépeint ainsi notre façon de se retrouver dans le monde, notre être-dans-le-monde, comme du repos et pas seulement de l'activité. L'oubli représente le contraire de la saisie et de l'appropriation irréfléchie de l'espace et du monde par l'homme (liée à la logique de l'*humainsime* qu'on vient de décrire dans le chapitre précédent), qui peut mener à son exploitation de l'environnement. Le motif de l'oubli est lié à la paresse et au sommeil, qui sont les conditions du surgissement de la subjectivité chez le premier Levinas. Donc chez Levinas, le sujet peut constituer une subjectivité seulement quand il s'endort et 'arrête' le mouvement de sa manière d'être – il 'arrête' d'être, pourrait-on dire. La subjectivité est, chez Levinas, aussi définie comme la peur d'être, comme la remise en cause de l'existence – mais sans valeur négative comme c'est le cas chez Heidegger. Le sujet doit alors arrêter ses mouvements, arrêter d'être pour pouvoir être – cela implique l'abandon de soi ou la suspension du geste de préhension, de saisie. À travers la notion de vulnérabilité, Levinas décrit non pas la puissance du sujet, mais son inactivité et son impuissance – et ses limites. La notion lévinassienne de subjectivité s'oppose à celle d'*humanisme*, dans laquelle le sujet est défini comme celui qui peut et qui est le plus puissant dans le monde. Non seulement le sujet est vulnérable face à l'autrui, mais il est vulnérable face au monde. Le sujet comme tel est l'exposition à l'altérité à partir de laquelle il est défini comme passivité de l'accueil. La conscience de la vulnérabilité de l'homme dans son environnement est la conscience des limites de la volonté humaine et de sa puissance. C'est une conception non-narcissique de la subjectivité parce qu'elle questionne l'égo humain. Cette notion peut servir de fondement à l'attitude éthique environnementale, car elle induit une définition du monde comme autre que 'disponible' à l'utilisation irréfléchie. Le premier Levinas définit aussi le travail et la construction de la demeure comme une appropriation du monde, qu'il ne considère ni garantie ni illimitée. Il

reconnaît que dans la jouissance, l'homme utilise le monde et le consomme – il l'assimile. Mais dans sa première œuvre, Levinas décrit aussi les limites de cette appropriation.

Comme certains le disent, Levinas comprend la situation de la subjectivité comme une vulnérabilité;¹⁵⁶ il ne l'envisage cependant pas seulement comme une souffrance, mais aussi comme une jouissance. La description lévinassienne du monde prend également en compte la dimension affective des rapports à l'environnement. L'homme s'oublie dans le monde aussi quand il en jouit et le mange – cela le rapporte à la nature, même si la consommation du monde est une 'exploitation' du monde. L'homme s'oublie aussi dans le travail, et le travail lui donne le sens de sa vie. L'oubli est une dimension positive de l'expérience du monde, cela permet à l'existence, après avoir surgit, de s'oublier soi-même et de pouvoir exister. Si l'existence restait toujours concentrée sur elle-même, elle aurait été insupportable pour elle-même. L'être heideggérien, qui se pense lui-même et doit toujours être rapporté à soi, représente selon Levinas une expérience insupportable et invivable d'un point de vue affectif. Heureusement, il y a le monde dans lequel on peut s'oublier, respirer et jouir. L'analyse phénoménologique de la mondanité proposée par Heidegger ne prend pas cette dimension affective en compte – les objets sont seulement à disposition, on n'en jouit pas. Levinas a sûrement voulu souligner l'importance de cette dimension de l'expérience du monde. En outre, Heidegger précise que l'analyse de la mondanité et des objets à disposition ne représente qu'un préliminaire à la phénoménologie de l'être-à-mort, qu'elle n'est nécessaire que parce que le monde est une part intérieure de l'homme – comme si pour connaître l'homme, il fallait passer par l'analyse des choses qui lui appartiennent. Il ne lui viendrait pas à l'esprit de comprendre les rapports au monde comme affectifs. Rapporter l'affectivité à l'environnement ou à la contrée, ce serait pour Heidegger oublier la mort et rechuter dans une existence inauthentique. Mais Levinas se situe dans une position exactement contraire. En attribuant aux rapports au monde une dimension affective, Levinas suggère que le monde et la nature ont une valeur en soi. L'affect pour la nature est dans les yeux de Heidegger d'*Être et Temps* une rêverie romantique¹⁵⁷ qui ne pourra jamais acquérir de valeur phénoménologique, c'est-à-dire ontologique et philosophique. Mais il est

¹⁵⁶ « ...l'importance qu'il accorde à l'idée de vulnérabilité et donc de relation asymétrique. Corinne Pelluchon rend explicitement hommage à Emmanuel Levinas dans un travail de bioéthique où les notions de 'passivité' et de 'vulnérabilité' sont appelées à caractériser l'état de malades. Ces notions, et plus largement 'une éthique de vulnérabilité' conduisent Corine Pelluchon à s'interroger et à faire valoir la nécessité d'étendre la responsabilité aux animaux. » Burgat, F.: *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012, 68.

¹⁵⁷ Cf. p 28 de cet ouvrage.

trivialement vrai que nous avons de l'affection pour les choses dans le monde et pour la nature – et l'affection au sens romantique peut seulement faciliter la protection de la nature.

Levinas hésite à utiliser le mot 'sujet' – son ambition est aussi de repenser la notion de subjectivité. Dans *Totalité et infini*, il utilise très souvent le terme d' 'intérieurité' ou d' 'ipséité', ou bien 'le moi' ou 'Même', ou encore 'psychisme' plutôt que 'sujet'. Dans *Autrement qu'être*, il désigne le sujet par l'expression 'l'autre-dans-le-même' : « La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-même... »¹⁵⁸ Dans *Totalité et Infini*, Levinas décrit la subjectivité comme un mouvement d'appropriation – de l'autrui et du monde. On va montrer que même si la subjectivité est un mouvement d'appropriation, elle n'est pas elle-même saisissable. Elle ne se comprend pas – et elle est changée par le monde et par l'autrui. C'est aussi en cela que repose son impuissance. Bien sûr, la subjectivité veut se voir elle-même comme transparente à elle-même, mais Levinas estime que c'est un aveuglement de sa part – il appelle cette situation 'athéisme'. Levinas démontre ainsi que le fondement même du mouvement de préhension dont les limites nous intéressent ici – l'ipséité – échappe à la compréhension d'elle-même. Donc non seulement l'autrui et les choses échappent à la compréhension du sujet, mais elle ne se saisit pas elle-même. Cependant, la maîtrise de l'univers présuppose la maîtrise de soi au sens de compréhension de soi – donc cette idée de Levinas va aussi contre la possibilité pour l'homme de maîtriser absolument le monde, d'être le maître de l'univers et de la nature. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas utilise encore le vocabulaire heideggérien pour désigner la subjectivité (existant), mais son essai n'a rien à voir avec la pensée pure de l'existence – il consiste plutôt à montrer que l'existence pure est impossible et surtout, insupportable. Donc l'existant doit surgir et on doit lui donner le primat – l'existant (l'étant) chez Heidegger, ce sont aussi les objets et pas seulement l'homme. Levinas ne propose pas une telle comparaison de l'homme avec l'objet, mais il déplace l'accent sur l'existant au lieu de le mettre sur l'existence pure. Cela peut aussi avoir pour conséquence que les existants (l'homme et son rapport à la nature) sont plus importants que la pure existence. C'est déjà un progrès vers l'altérité de la nature, parce que l'existant comme l'être au monde devient plus important que l'être, donc son analyse a une valeur en soi.

Néanmoins, certains auteurs auraient conclu le contraire de la même question qu'on se pose ici : L'éthique peut-elle toucher les non-humains ? John Llewelyn dans son livre *The*

¹⁵⁸ Cf. Levinas, E. : *Autrement qu'être*, Paris, Le livre de Poche, 2016, 46.

*middle voice of ecological conscience*¹⁵⁹ établit que la philosophie de Heidegger et son interprétation de Hölderlin éveillent la conscience écologique. Selon Llewelyn, Levinas accuse Heidegger d'avoir oublié l'autrui comme *neighbour* en se concentrant excessivement sur les non-humains : « Levinas argues that Heidegger is so preoccupied with giving being its due that he fails to do justice to the human being who is my neighbour. It is arguable that Levinas is so preoccupied with doing justice to the human being that he fails to do justice to the non-human being, for despite his rare references to our responsibility 'for everything' which we noted in the last chapter, these go unexplained and stand out as anomalies in writings which say or imply that direct, unmediated responsibility is responsibility to the other human being. The question therefore arises whether Heidegger's preoccupation with giving being its due allows human and non-human beings to be given their due? »¹⁶⁰ Llewelyn oublie que la définition la plus répétée de l'autrui chez Levinas est celle de l'« étranger » – cette idée est présente dans toute son œuvre et elle est le point le plus important de son éthique – même si dans certains textes il définit l'autrui comme frère, ce qui crée une tension dans sa pensée.¹⁶¹ Mais le frère au sens d'« ami » ne peut jamais devenir « voisin » chez Levinas. Le dernier Levinas critique indirectement l'anthropologie structuraliste – celle de Claude Lévi-Strauss¹⁶², qui est probablement un des premiers anthropologues français à avoir évoqué la question de l'écologie et proposé des arguments écologiques.¹⁶³ L'ethnologie réduirait, selon le dernier Levinas, la valeur de l'homme concret. Mais le premier Levinas donne des arguments écologiques qui ne tombent pas très loin de ce que propose Lévi-Strauss. Levinas critique bien sûr Heidegger d'avoir pensé l'être dans sa généralité et d'avoir oublié les « existants » comme des êtres concrets – mais si « existant » est la traduction du terme *Seiende*, cela implique que Heidegger a aussi oublié les objets concrets (et non seulement l'homme) parce qu'il les définit uniquement dans leur rapport à l'homme. Llewelyn renvoie au dernier Heidegger et montre que les poèmes de Hölderlin comptent avec une certaine altérité de la nature – ce que Levinas omet à son avis parce qu'il ne pense pas l'altérité animale. Llewelyn essaie de montrer que le dernier Heidegger travaille avec la distinction entre l'objet et la chose, se rapportant aux conférences comme *La chose* ;

¹⁵⁹ Llewelyn, J.: *The middle voice of ecological conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger and Others*, New York, Palgrave Macmillan, 1991.

¹⁶⁰ Llewelyn, J.: *op.cit.*, 114.

¹⁶¹ Cf. Derrida, J.: *Politiques de l'amitiés*, Paris, Galilée, 1994, 329.

¹⁶² Cf. Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, 59-60.

¹⁶³ Frédéric K.: *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, Paris, Archives de Philosophie, 3 (76), 2013, 375-392.

Habiter, bâtir, penser et La question de la technologie.¹⁶⁴ Le dernier Heidegger considère effectivement la chose comme différente de l'objet¹⁶⁵, et sa dernière pensée est celle de la divinité de la nature. Comme on l'a montré, la nature est peut-être divine pour Heidegger, mais le poète peut la montrer avec son doigt ou la tenir dans sa main. Le dernier Heidegger révisé sa pensée, ne réduisant plus la chose à l'ustensilité comme il le fait dans *Être et Temps*, et il introduit la notion de *laisser être*. Mais il définit la chose à partir de son appartenance au Quadriparti comme l'anneau dans sa main qui se donne à travers la parole : « Ce qui unit les quatre éléments du Quadriparti, les dieux, les mortels, la terre et le ciel, ce qui leur permet d'être comme quatre l'un vis-à-vis des autres, ce qui fait leur Unité, la donne et s'y donne continuellement est le rassemblement (Ansammlung). C'est ce rassembler qui rend possible toute parole concernant les quatre et qui parle depuis la trace de leur Unité dans la poésie. »¹⁶⁶ Llewelyn ajoute que l'homme comme le poète n'est pas le seul participant dans le Quadriparti à avoir des besoins. Mais les autres participants ont besoin de lui – en outre, sa participation n'implique pas chez Heidegger une responsabilité éthique, mais sa elle prend forme dans l'expérience esthétique (poétique).¹⁶⁷ De plus, du point de vue heideggérien, l'homme est le seul à avoir la responsabilité de 'laisser être' - il a la responsabilité « to give being to non-mortal beings. »¹⁶⁸ Le problème avec la pensée de la chose chez le dernier Heidegger est la place privilégiée qu'il attribue à l'humain (par surcroît lié à la divinité) et à son pouvoir qu'il croit illimité. Si la chose ou la nature est toujours définie comme incapable d'être sans l'humain, on reste dans le narcissisme des humains qui croient que sans eux rien ne peut être. Une pensée écologique fondée sur une conception du pouvoir illimité des sujets et de leur maîtrise des autres entités (au sens de gardiennage) n'est pas tenable – une telle pensée ne compte pas avec l'altérité et reste fondée sur l'idée que les humains sont les maîtres absolus de l'univers. Autour de ces questions de la possibilité pour les non humains d'être indépendamment des humains, il existe déjà une discussion dans l'écologie et dans l'éthique environnementale : « Car s'il est impossible d'attribuer une valeur intrinsèque à la nature, alors l'éthique environnementale n'a plus raison d'être. Si la valeur intrinsèque fait défaut à la nature, alors l'éthique environnementale n'est en effet rien d'autre qu'une

¹⁶⁴ In: Heidegger, M.: *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1954.

¹⁶⁵ « This belonging together of each partner in the fourfold is what makes the difference between a being's being an object and a being's being a thing. The Ding is the meeting-place of the four members through whose belonging together and responding to one another the Ding is constituted a Ding : bedingt. » Llewelyn, J.: *op.cit.*, 118.

¹⁶⁶ Darwiche, F.: *Le divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert)*, Paris, Revue philosophique de la France et de l'étranger, 3(3), 2009, 313. <https://doi.org/10.3917/rphi.093.0309>.

¹⁶⁷ Cf. Llewelyn, J.: *op.cit.*, 123.

¹⁶⁸ Llewelyn, J.: *op.cit.*, 133-134.

application particulière de l'éthique qui règle les relations entre les hommes. Pour dire la même chose autrement, si la valeur intrinsèque fait défaut à la nature, alors toute éthique environnementale *non anthropocentriste* est disqualifiée. »¹⁶⁹ Levinas critique précisément cette tendance de Heidegger à comprendre tout comme incapable d'être sans l'humain – comme on va le montrer dans ce chapitre, Levinas établit que les choses sont des fins en soi, que la jouissance comme relation au monde est le but en soi, et il souligne constamment le caractère de son indépendance (son caractère d'insaisissable) par rapport à l'humain. Cela constitue un des points les plus importants de sa critique de la phénoménologie.

L'éthique lévinassienne est aussi une éthique qui refuse l'idée que l'éthique devrait être fondée sur la réciprocité. Cette idée l'amène, surtout dans sa première œuvre, à faire ce geste d'a-politisation qu'on a évoqué plus haut. Levinas refuse les conceptions d'éthique fondées sur le contrat ou l'échange. L'acte éthique est pour Levinas toujours sans récompense et va vers l'autre sans attendre quoi que ce soit en retour. L'éthique est pour Levinas une dissymétrie – si elle était fondée sur la réciprocité, ce ne serait pas de l'éthique mais de la politique fondée sur la tactique de guerre. La réciprocité est pour Levinas toujours fondée sur le calcul qui annule toute relation éthique à l'autre. Si on abandonne la demande de la réciprocité dans l'éthique, on ne doit plus chercher des arguments en faveur de l'éthique environnementale. Peu importe si les animaux ou pierres savent parler ou répondre, on a des obligations éthiques envers eux parce qu'ils sont tout simplement autres.

a.) Sommeil – la condition du surgissement de l'existant
(« Toute notre œuvre d'être ne consiste alors qu'à reposer »¹⁷⁰)

Dans cette partie, nous allons découvrir le mode d'être qui précède le surgissement du sujet, et ainsi le surgissement des relations du sujet au monde en tant que le monde est son autre. La relation du sujet au monde est à chaque fois précédée et alternée par l'état que Levinas appelle *l'existence* comme *l'il y a*, mais l'interruption des relations du sujet avec le monde ne fait pas apparaître le moi pur, même si l'on pourrait bien naturellement pencher vers cette intuition.¹⁷¹ Ce qu'il existe après la suspension des relations avec le monde, c'est

¹⁶⁹ Callicott, B. J.: *Éthique de la terre*, Paris, Wildproject, 2010, 112.

¹⁷⁰ Levinas, E.: *Paroles et silence*, 135.

¹⁷¹ Karul comprend *il y a* comme ,omniprésent' : « Širšie ponímanie sa bude rovnat' uznaniu všadeprítomnosti levinasovského jest (*il y a*) v skutočnostiach Levinasovskej „sústavy“... » Karul, R. : *O bytí bez subjektu*, 65.

l'il y a. C'est l'être sans aucune relation, c'est le néant et la présence de l'être à la fois. C'est ce qui se cache dans la fatigue, l'effort, la lassitude – « étrange obsession qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein. »¹⁷² *l'il y a* ne représente pas une situation de l'être avant la création du monde,¹⁷³ ni un mode d'être qui précéderait la formation du sujet et qui correspondait à l'enfance. *l'il y a* peut toujours avoir lieu quand nous nous arrachons au monde, bien que les relations avec le monde puissent avoir lieu avant et après ce détachement du monde – j'imagine *l'il y a* un peu comme la mer qui dans son mouvement de va-et-vient rafraîchit mes pieds avec ses vagues, en m'entourant doucement et horriblement en même temps.

Certains interprétateurs voient la pensée du premier Levinas comme un prolongement de la pensée heideggérienne, mais comme Levinas l'écrit dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, le terme *il y a* est strictement distinct du 'es gibt' dont il n'a jamais été la traduction. Le terme *il y a* n'exprime pas l'idée heideggérienne de l'être, il représente une conception de l'existence opposée à celle de Heidegger. Le livre *De l'existence à l'existant* constitue une tentative de dépasser la différence ontologique entre *Sein* (l'expression française que Levinas utilise pour désigner l'être est 'existence', ici associée au terme 'il y a') et *Seiendes* (l'expression française que Levinas utilise pour désigner l'étant est 'existant'). Levinas tente de démontrer que la nature du mouvement de l'existence *il y a* (l'être comme l'existence sans existant) ne correspond pas à un aboutissement de la compréhension de l'être et n'aboutit pas non plus à la mort. Pour Levinas, l'existence n'a pas le primat sur l'existant et elle est toujours alternée par l'existant. Il souligne qu'il ne s'agit pas d'une simple inversion de la différence ontologique qui privilégierait l'étant au détriment de l'être comme c'est selon lui le cas chez Jean-Luc Marion.¹⁷⁴ Levinas estime que le monde ne se réduit pas non plus à l'être-au-monde – la relation d'un étant (de l'homme) avec l'autre étant (le monde) n'est pas synonyme de l'existence en tant que telle.¹⁷⁵

L'il y a comme *l'être* pur, c'est-à-dire l'existence sans existant dans le cadre de la pensée lévinassienne, n'apporte pas la lumière de la question, elle n'ouvre pas l'accès à un être comme une source de la compréhension. Un tel être purifié de l'étant est pour Levinas,

¹⁷² Levinas, E. : op. cit., 9.

¹⁷³ Cf. page 58 de ce texte.

¹⁷⁴ Levinas renvoie à cet endroit à l'ouvrage *l'Idole et la Distance* de Jean-Luc Marion. Cf. Marion, J.-L., *l'Idole et la Distance*. Paris, Grasset, 1977.

¹⁷⁵ Levinas, E. : *De l'existence à l'existant*, 23.

au contraire, muet et est mal d'être. *L'il y a*, l'existence sans existant, c'est l'insomnie et l'horreur pour l'homme, l'état de l'amorphie pour l'objet. On peut dire qu'il n'y a aucun mouvement de l'exactitude, aucune frontière, tout est mélangé. En bref, *l'il y a* est l'indétermination qui concerne et l'homme et les objets – il peut envahir tout sujet et chaque chose. Levinas précise que le terme 'il y a' exprime simplement que 'quelque chose se passe' – quelque chose d'anonyme et d'amorphe. Rien n'est séparé de rien. Levinas compare ce 'quelque chose qui se passe' avec le courant¹⁷⁶ qui submerge tout dans son brouillement où tout disparaît, sauf l'être qui n'est rien et tout en même temps. Pareil à une rivière, *l'il y a* n'a pas le Mouvant. Les choses et les êtres y nagent « dans le chaos de leur existence, »¹⁷⁷ se perdent dans le fleuve jusqu'à ce que le dernier élément de fixité disparaisse. Il n'y a pas de perspective. *L'il y a*, c'est un « grouillement de points. »¹⁷⁸ *L'il y a* dissout chaque forme ou qualité des choses, chaque action dans l'obscurité – dans *l'il y a*, il n'y a rien à faire, tout est insaisissable. *L'il y a* est un état anonyme – il n'y a pas de moi, il n'y a pas de ceci ni de cela – il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet. Il n'y a pas de frontières. C'est le silence et la nuit, l'exclusion absolue de la lumière exacte qui pourrait apporter une expérience de quelque chose.

Levinas associe *l'il y a* à la dissolution des formes des choses dans la nuit.¹⁷⁹ Nos actions paraissent vaines dans l'obscurité de la nuit, et surtout impossibles. « Il n'y a plus *ceci*, ni *cela* ; il n'y a pas 'quelque chose.' »¹⁸⁰ L'espace perd sa perspective, les points de l'espace « ne se réfèrent pas les uns aux autres, comme dans l'espace éclairé... C'est un grouillement de points. »¹⁸¹ En tant que *l'il y a* représente l'échappement à la saisie, il nous expose à la matière, et se manifeste à travers lui l'indépendance de la matière. Tout cela déjà dans le domaine du même, dans l'intériorité. Levinas dit même qu'il s'agit d'une ouverture de l'espace qui est dégagé des formes. « Le tout est ouvert sur nous. »¹⁸² Levinas remarque que cette expérience du monde est possible au cœur de nos vies ordinaires : « telle la ville irréelle, inventée, que l'on trouve après un voyage fatigant ; les choses et les êtres nous atteignent comme si elles n'étaient plus un monde, nageant dans le chaos de leur existence. »¹⁸³ Levinas n'exclut pas que cette réalité 'hallucinante' et 'fantastique' trouve sa

¹⁷⁶ Levinas, E. : op. cit., 94.

¹⁷⁷ Levinas, E. : op. cit., 97.

¹⁷⁸ Levinas, E. : op. cit., 96.

¹⁷⁹ Cf. Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 82.

¹⁸⁰ Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 82.

¹⁸¹ Levinas, E.: op. cit., 83.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Levinas, E.: op. cit., 84.

place aussi dans la vie quotidienne, comme l'écrivent si bien des auteurs tels que Rimbaud, Zola ou Maupassant, qu'évoque le philosophe dans *De l'existence à l'existant*. Levinas mentionne à cet endroit aussi le pouvoir du mysticisme qui peut faire disparaître l'identité des choses, alors qu'ailleurs il prend de la distance avec le mysticisme en tant que tel.

Levinas substitue l'angoisse de la mort heideggérienne par l'angoisse de l'être qui naît de la peur d'être, au lieu de jouir de la puissance de dominer quelque chose. Dans *l'il y a*, rien ne se rapporte à la fin, ni à la mort à laquelle Heidegger voudrait bien se préparer dans l'être-pour-la-mort. L'être de *l'il y a* n'est pas une île (bien que cette île soit entourée de l'océan, qu'elle soit abordable seulement après la fin de l'être, son bord comme un seuil qu'on franchit sans promesse de retour – *l'il y a* n'est ni un territoire ni un domaine des étants). Levinas comprend l'existence anonyme de *l'il y a* au contraire comme le néant qui vient interrompre le mouvement de sujet et son désir de saisir dans les intervalles. L'existence anonyme de *l'il y a* est sans issue ; c'est l'impossibilité de s'échapper, insiste Levinas, et non son ouverture, comme dirait Heidegger. L'être général comme *il y a* n'est pas l'existence capable de penser sa propre mort comme sa fin, mais il est à l'inverse l'impossibilité de mourir. Dans l'existence sans existant il n'y a ni point de départ, ni point final. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas compare cette existence à l'éternité, définie par l'absence de fin comme du commencement; l'existence paraît ainsi éternellement ennuyante. L'existence dans *l'il y a* semble éternelle non seulement par l'indétermination qui lui est propre, mais aussi par son impossibilité d'échapper à l'être, pas même à travers le suicide. Suicide qui pourrait se présenter comme l'ultime possibilité de maîtriser l'être, mais Levinas rappelle qu'il est impossible dans *l'il y a* – dans cet état, il n'existe même pas de sujet qui pourrait décider ou maîtriser son destin par un choix, pas même celui de la mort. L'existence sans existant implique l'absurdité totale où rien ne peut être décidé. Cette impossibilité d'ultime 'secours' provoque un encore plus grand mal d'être. « L'être est mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites. »¹⁸⁴ Levinas se réfère aussi à Shakespeare en évoquant l'incapacité de mourir d'une existence qui est hantée par les spectres de ses aïeux – la hantise du retour sous la forme du fantôme : voilà une autre racine de l'impossibilité de mourir dans ces instants où l'existence se trouve dans le vide de *l'il y a*. *l'il y a* permet ce retour des fantômes parce que cette existence est elle-même de caractère fantomatique, nocturne et liquide. L'espace nocturne de *l'il y a* n'est pas un vide simple, il est « plein de néant du

¹⁸⁴ Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, 29.

tout. »¹⁸⁵ La nuit n'est pas l'absence, pas même celle du jour. Le vide signifie plutôt une absence des objets, comme une sorte de retour de tous les êtres au néant de *l'il y a* – l'existence en ce sens n'est pas la négation de l'être, mais son interruption fantastique et surréelle, comme une insomnie.

Dans *Le temps et l'autre*, mais aussi dans *De l'existence à l'existant*, Levinas propose alors de caractériser *l'il y a* par la métaphore de l'insomnie. L'insomnie est une vigilance obligatoire, imposée, et quand on se trouve livré à cette expérience de ne pas pouvoir, qui se situe aux antipodes de la puissance, on éprouve du désespoir. La racine du désespoir se trouve précisément dans l'impuissance de sortir de la vigilance et de s'endormir. Cette impuissance est d'autant plus lourde qu'elle s'impose au milieu de la nuit qui ne finit jamais. L'insomnie ne permet pas d'agir : ni dormir, ni faire autre chose. Cette vigilance forcée est sans but, on y perd la notion du temps. Il n'y a plus de passé, ni d'avenir – le moindre souvenir, « ce serait déjà une libération à l'égard de ce passé. »¹⁸⁶ On ne sait pas quand on a commencé à être dans cette vigilance involontaire ni quand elle finira. On ne se souvient de rien et on n'attend rien. On a pas la force de se lever, mais l'oubli dans le sommeil doux est impossible. L'expérience surpasse le sujet et l'efface. Dans la fatigue, tout devient liquide, les choses se mettent à voler librement sans objectif. Elles bougent sans qu'aucune impulsion ne soit donnée. Le corps se meut sans en avoir conscience. La bouche parle mais ne sait pas de quoi. Les yeux regardent mais ne sont pas vraiment sûrs de ce qu'ils voient. Le corps se retrouve dans une illusion fluide. Ce qui a été auparavant un esprit, se dissout et devient liquide. Le moi commence à s'unir avec les choses et ainsi les deux types d'entités cessent d'exister. Rien n'est solide. Il n'y a pas de conscience, et ainsi le suicide devient impossible. Pour se suicider, il faudrait se lever du lit de souffrance et avoir le projet de mettre fin à cette souffrance. L'empreinte du corps dans le lit s'approfondit et rappelle l'impossibilité de s'échapper – cette empreinte du corps est peut-être la seule chose qui parle, elle murmure : tous les jours chaque nuit tu dois m'approfondir, ta place est ici. Alors que la maison ne te dit rien, ni les choses qui 't'appartiennent', car elles sont dépossédées. Tout est dépossédé, sauf cette empreinte de ton corps dans le lit anonyme de la nuit sans nom, dans une souffrance que tu ne peux même pas t'approprier car tu ne la comprends pas. C'est l'absurdité par excellence.

¹⁸⁵ Levinas, E. : op. cit., 95.

¹⁸⁶ Levinas, E. : *Le temps et l'autre*, 27.

La situation sans issue présente néanmoins la possibilité de s'en sortir, mais cette sortie ne s'effectue jamais grâce à la puissance du sujet lui-même, du sujet dominant. Levinas appelle cette sortie l'hypostase. Il en est ainsi car l'existence sans existant est habitée par la paresse¹⁸⁷ – mais cette paresse n'est pas non plus la décision de ne rien faire. La décision de ne rien faire présuppose déjà une conception de l'avenir qui se décide précisément comme le projet de ne rien faire – le contraire de dominer. Mais Levinas souligne que la paresse de l'existence précède le commencement de chaque acte, et que la décision de ne rien faire présuppose déjà un acte. La paresse de l'existence ne renonce alors à aucun projet par oisiveté ou par quelque 'abstention d'agir.' La paresse propre à l'existence sans relation n'est pas un projet, elle est un refus de tout projet, un refus d'entreprendre ou de posséder et de se posséder et de dominer. C'est 'l'aversion impuissante' pour l'existence elle-même, pour son saisir, mais l'existence n'y est pas encore pensée – cela impliquerait déjà une entreprise. On ne peut pas trouver de relation dans l'existence de *l'il y a*, parce que chaque relation présuppose déjà au moins deux entités distinctes – mais dans *l'il y a*, tout est absolument sans distinction. La relation de l'existence à elle-même présuppose déjà l'existant qui précéderait cette relation – l'existence devrait être en tant qu'existant, et seulement après, il pourrait y avoir de la relation à elle-même – on voit ici que Levinas envisage que l'existant conditionne chaque relation, même la relation de l'être à lui-même (pour contredire Heidegger).

Cela présuppose que la relation est impossible sans l'autre, que cet autre est l'existence même en tant qu'existant. L'existence doit alors s'aliéner à elle-même pour pouvoir avoir une relation avec soi. Elle doit devenir l'existant pour avoir une relation, quand bien même une relation avec elle-même, altérée. Levinas marque ici clairement sa position aux antipodes de Heidegger pour qui la relation de l'être à lui-même est possible sans que cet être soit l'autre en tant qu'existant. Pour Heidegger, la relation à l'être, au contraire, exclut chaque étant (existant) et cette relation doit même être purifiée de l'étant. Cette purification devient aux yeux de Levinas une purification de l'autre, de l'étant. Levinas montre aussi que la question de l'être purifié serait absolument sans réponse – l'être pur tiendrait seulement au fait d'exister. Levinas dit que la question de l'être présuppose déjà la relation qui ne peut pas être propre à l'être sans qu'il y ait de l'existant (étant) en tant que son autre. La possibilité d'être comme telle naît plutôt dans le phénomène de la paresse, antérieurs à la réflexion, à la pensée et ainsi à la question – à la saisie. Les phénomènes de

¹⁸⁷ Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 34.

la paresse ne sont pas des phénomènes en tant que tels, car ils ne révèlent pas leur accomplissement ; ce sont des événements secrets, dit Levinas. Ces phénomènes rendent possible la relation de l'existence à elle-même qui est son autre, l'existence se dédouble à travers eux en son être, pour devenir une existence altérée dans l'existant. Ces phénomènes de paresse et de fatigue apportent l'existant et ainsi rendent la relation possible – tout en arrêtant l'*il y a*, qui peut toujours revenir dans des intervalles.

La sortie de la situation de l'éternelle impuissance de l'être pur commence grâce à l'insomnie dans les moments de fatigue que la paresse à son tour contient en soi.¹⁸⁸ L'expérience de l'insomnie elle-même comme *il y a* aurait paru interminable sans la paresse et sans l'épuisement qui se montre comme la fatigue. La possibilité du commencement de l'existant exige la paresse qui se loge encore au cœur du néant de l'*il y a*. Il est vrai que la paresse est toujours une sorte d'abstention de l'avenir qui implique une répulsion envers les autres ; être paresseuse, c'est être répugnée par la connexion des corps et par les choses¹⁸⁹, cela signifie à la fois être encore dans le mode d'être de l'*il y a*, et être déjà en train d'en sortir. La paresse est l'accomplissement du refus d'exister : c'est la manière dont l'existence refuse d'agir. Comme il est évoqué plus haut, ce n'est pas une simple décision de ne rien faire – c'est tout au contraire l'abdication à l'existence en tant que telle. Ce n'est pas non plus le repos, même si elle en contient la possibilité, ni un choix. Elle n'est pas un agir parce qu'elle se placerait avant l'intention – de cette raison elle n'est pas non plus un défaut de décision. Levinas utilise une métaphore de William James : la paresse se situe entre le devoir clair de se lever du lit et la pose du pied sur le sol. Dans la paresse, on n'a pas encore la conscience de l'impossibilité d'agir – elle ne tient pas son origine dans l'impossibilité d'agir face à la résistance de la matière, puisque celle-ci peut être surmontée, donc la matière n'est pas davantage la raison de ce refus d'agir bien qu'elle rende la tâche plus complexe. La paresse, c'est une aversion pour l'effort. Mais paradoxalement, la paresse est essentiellement liée au commencement de l'acte. C'est l'impossibilité de commencer et en même temps, elle est l'accomplissement du commencement. Elle peut être inhérente à un acte qui est en train d'être exécuté. La paresse apporte une discontinuité dans le commencement ou dans la réalisation de l'acte. Cette discontinuité est la nature même du commencement de l'acte. Le commencement de l'acte en tant qu'hypostase ne peut pas être l'élan. L'élan va tout

¹⁸⁸ « Únava je vstupnou bránou do *jest*. To, že sa súcna (človeka) zmocňuje únava, znamená, že už nechce ďalej existovať, že nie je omrzené z tej či onej jednotlivej činnosti, ale z bytia ako takého. » Karul, R.: *O bytí bez subjektu*, 72.

¹⁸⁹ Levinas, E. : *De l'existence à l'existant*, 34.

simplement droit devant lui sans craindre d'avoir quelque chose à perdre, parce qu'il ne possède rien ; l'élan est comme « l'embrasement où le feu consomme son être en se consumant. »¹⁹⁰ Le commencement en tant qu'hypostase n'est pas un acte libre, ni un acte simple. Quand on commence, il y a déjà quelque chose à perdre – parce que quelque chose est déjà possédé. Dans le commencement, le mouvement de l'acte se penche sur lui-même et s'incline vers son point de départ, il se possède. Il se possède aussi parce qu'il se soucie de lui-même, il se soucie de ce à quoi il appartient et de ce qui lui appartient. Cette possession est la condition de l'hypostase. « L'acte (de l'hypostase) n'est pas pur, »¹⁹¹ son être est doublé : il est en même temps ce qui se possède (actif) et ce qui est possédé (passif). La paresse dans cet acte représente le refus de posséder (dépossession), et elle s'accomplit comme une fatigue de l'avenir. La paresse rend ainsi possible la fatigue qui propose une issue à l'existence pure, représentée par l'insomnie, parce que son événement implique l'interruption de l'*il y a* qui représente le travail et l'effort. La relation entre la fatigue et le travail est la suivante : sans le travail et l'effort, il n'y a pas de fatigue, ni d'avenir. En n'étant pas fatigué, on reste dans l'insomnie qui n'a pas d'issue. Pour dormir, et ainsi interrompre l'éternité de l'indétermination et du vide, il faut sentir tout d'abord la paresse et ensuite la fatigue comme possibilité d'intervalle. La fatigue ne survient pourtant pas comme une occasion de renaissance, elle fait déjà partie de la paresse. Se fatiguer signifie ici se fatiguer d'être, en avoir assez de la pureté de l'être et de l'éternité du mal d'être. Il en découle qu'il ne suffit pas d'être épuisé, mais il faut être fatigué parce qu'on est paresseux. La paresse et la fatigue créent ainsi une distance de avec l'existence à partir de l'existence elle-même. La fatigue rapporte l'existence à elle-même et lui propose la possibilité de s'oublier dans le repos qu'elle prévoit. Ainsi, le mal d'être de l'existence n'est pas simple, il n'est pas l'état de sérénité d'un sage antique complètement détaché et indépendant de tout. Le mal d'être ne peut pas être souhaitable et n'est pas même possible pour un sujet : la paresse présuppose que le sujet ne peut avoir d'avenir seul, mais seulement avec l'autre (l'autre, ça peut être l'existence elle-même qui devient consciente d'elle-même dans la fatigue et dans la paresse, le temps représenté par l'intervalle, l'objet, l'autre sujet) à partir duquel le sujet peut se définir et concevoir, sentir et agir. Cela signifie que le mouvement de l'existence n'est pas pur ou monolithique, et la paresse avec la fatigue peuvent y effectuer la contraction de cette existence elle-même. Cela présuppose un retard de l'existence sur soi, ce retard étant produit par l'existant – un intervalle rendu possible par l'effort, car comme indiqué plus haut, la

¹⁹⁰ Levinas, E. : op. cit., 31.

¹⁹¹ Ibid.

fatigue produit aussi l'effort et le travail qui résultent toujours en fatigue. Et le repos représente déjà une véritable sortie du vide de *l'il y a* éternel. C'est le moment dans lequel surgit un sujet – c'est le moment de l'hypostase. Le repos, précédé par la fatigue, est le fondement du sujet et sa condition. Parce que c'est dans le sommeil que se trouve l'avènement de la conscience.

Le surgissement de la conscience prend racine chez Levinas dans la non-conscience et dans la suspension de l'être au repos. Grâce à la fatigue et l'effort, le rapport au présent est créé. Cela rend possible les actes, ce rapport est la distance de l'existence par rapport à elle-même et ainsi la possibilité de la relation de l'existence avec elle-même ; c'est-à-dire avec l'existant. Finalement, Levinas définit l'existence comme la relation de l'existence à un existant – et l'existence devient dans ce mouvement un existant. L'acte est dans ce contexte compris par Levinas comme de l'assujettissement et de la servitude, car le sujet est condamné à l'effort par sa croyance à la nécessité de faire quelque chose et aussi parce qu'il ressent de la fatigue. Mais cet acte involontaire est la constitution de l'existant – « de quelqu'un qui est. »¹⁹² Ce quelqu'un assume l'inévitabilité du présent – le caractère involontaire est aussi lié à l'impossibilité de se débarrasser de l'éternité de *l'il y a* à partir de laquelle il se définit comme un sujet, parce qu'il se fatigue de cette impossibilité d'en sortir. Il se fatigue de soi-même. L'existence dans *l'il y a* ne saisit même pas sa propre existence, elle surgit mais ne veut pas surgir.

L'hypostase est donc un surgissement du sujet, mais elle représente par ailleurs l'instauration du pouvoir au sein de l'existence qui se trouvait auparavant en dehors du pouvoir pur et du non-pouvoir pur. Il s'agit ici du pouvoir d'un existant sur son exister démarrant par la conscience de soi qui signifie avant tout la maîtrise de soi. Bien que l'existant surgisse avec le pouvoir, il n'est pas réduit au souci du pouvoir. Le pouvoir est inévitable pour son surgissement, mais le sujet est toujours déjà envahi par l'altérité qui se situe aux antipodes du pouvoir, parce qu'elle est une passivité.

Le pouvoir de l'existant sur son exister commence dans le sommeil – plus précisément, il s'agit de la situation du corps dans le sommeil. D'un côté, se coucher est un acte qui est précédé par la paresse et la fatigue – ces trois phénomènes procèdent de l'impuissance de l'existence elle-même et sont en même temps son propre accomplissement, car ils mettent fin à *l'il y a*. Le sommeil est alors, paradoxalement, la condition du pouvoir

¹⁹² Levinas, E. : op. cit., 43.

justement parce qu'il rend possible la conscience de quelque chose. Sans conscience de quelque chose, il n'y a pas de pouvoir et cette conscience s'acquiert dans le sommeil, dans l'abandon de l'existence indéterminée par elle-même, de *l'il y a*. Dans la conférence de 1948 au Collège de France, *Pouvoirs et Origine*,¹⁹³ Levinas affirme que se coucher apporte non seulement une suspension de la vigilance éternelle de l'être anonyme, mais que cela limite l'existence à un lieu, à une position. Se coucher signifie faire confiance à un lieu qui ne peut pas être un quelque part indifférent ; on ne se couche pas dans un lieu choisi par hasard. Pour pouvoir se coucher, il faut tout d'abord savoir s'abandonner à un lieu. Se poser dans un lieu anonyme force l'existant à la vigilance, et cet anonymat peut engendrer de l'insomnie – dans un lieu anonyme, *l'il y a* ne peut pas s'arrêter et l'hypostase ne peut pas se produire. Pour pouvoir se coucher quelque part, il faut s'y laisser aller. Cela présuppose une confiance dans un endroit, née d'une habitude définie comme la répétition des impressions. Le sommeil nous aide à nouer une relation avec un lieu qui peut conséquemment devenir un refuge. Se coucher dans un lieu signifie établir une base. En cherchant le sommeil, nous cherchons aussi le contact avec un lieu – on se trouve parfois marchant somnambule, dans la pièce, tâtonnant et découvrant chaque détail du lit qui devient familier alors qu'il était auparavant nouveau – l'espace devient nôtre, on se l'approprie, petit à petit, en y dormant. L'existence indéterminée rencontre l'autre et soi-même pour la première fois dans le sommeil, elle les découvre parce qu'elle se fatigue d'elle-même, parce qu'elle en a assez d'elle-même – c'est ce qu'on retrouve dans l'expérience de la paresse et de la fatigue de l'existence. L'autre et moi – le moi peut bien évidemment représenter un autre pour soi-même – se rencontrent dans la nuit, en se tâtonnant. Il n'y a pas de plus grande intimité que celle qui s'instaure dans le sommeil – dormir ensemble signifie se faire confiance et s'abandonner à l'autre, pouvoir s'oublier dans l'autre. La position par rapport à l'autre n'est pas quelque chose qu'on décide, elle ne peut pas être déterminée consciemment, ni par avance. Chercher une position, c'est chercher à se poser. La conscience vient à partir de cette position qui s'établit dans le sommeil – la position définit la conscience de soi-même, des autres, de l'espace et du temps. La position comme le lieu du sommeil précède la conscience de tout. Le lieu où l'on dort devient alors l'origine et la base de l'existence s'établissant à partir d'un non-mouvement, d'une non-transcendance et, Levinas ajoute, à partir d'une in-sistance. La position est alors une in-sistance – Levinas rappelle que le mot 'insistance' vient du latin *insistere* qui signifie *se placer sur, marcher sur, s'attacher à, se donner à fond, se mettre à l'œuvre* et de *sistere*

¹⁹³ Levinas, E.: *Paroles et silence*, 105-151.

(auquel s'ajoute le préfixe négatif *in*), qui se traduit par *poser, établir, fixer, se fixer solidement, déposer, construire, arrêter de pleurer, se soutenir, amener, empêcher de tomber*. Ce à quoi on s'attache est un point, et ce point forme un espace, il en donne toute la perspective. La perspective part finalement d'une relation aux lieux. La position ainsi comprise est, en tant qu'intentionnalité, la fondation de tous les autres types d'intentionnalité. Cette intentionnalité n'a pourtant pas l'objet comme son corrélatif intentionnel – l'être posé comporte quelque chose qui dépasse la phénoménalité en ce sens. La raison de ce dépassement est l'origine qu'elle prend de l'impuissance, même si finalement cette impuissance devient puissance. Levinas montre que l'intentionnalité ainsi comprise n'a pas de puissance à son origine, l'intentionnalité est créée grâce à l'impossibilité de se saisir, grâce à son contraire. C'est ainsi que Levinas expose les limites de la phénoménologie.

L'intentionnalité de la phénoménologie implique une clarté qui rend possible le pouvoir et la maîtrise. Je renvoie au chapitre sur le mouvement de préhension où on a montré que l'exactitude et la clarté engendre pouvoir et maîtrise. Grâce à la lumière, tout peut devenir intérieur à un sujet – il y a un sujet et ce sujet comprend. L'homme qui est ce sujet créé grâce à l'hypostase, est « assoiffé de puissance, aspirant à sa divinisation. »¹⁹⁴ Grâce à la clarté, présumée par l'hypostase, l'homme peut voir et agir. La réalité à partir de laquelle il devient possible d'agir s'offre toujours dans la lumière. Tout ce qui est éclairé, peut être possédé – dans le pouvoir de l'homme sur l'objet, l'existence de ce dernier s'inscrit dans l'existence du premier (comme chez Heidegger de l'*Être et Temps* qui affirme que la substance de l'étant à-porté-de-la-main consiste en son ustensilité). La conscience se manifeste à partir de la vision. Grâce à la vision, le sujet prend sa place au centre du monde et son œuvre d'identification commence là. A partir de ce moment, « L'humanisme devient le souci d'assurer à l'homme ses pouvoirs. »¹⁹⁵ L'homme devient ainsi l'élément principal dans l'être, avec sa vérité fondée sur la perception claire d'un objet qui résulte en sa compréhension. Le sujet ou le moi est alors puissant, et il est seul.

On a suivi plus haut l'analyse phénoménologique que Levinas fait de l'*il y a* – on a découvert que l'*il y a* se définit par l'interruption des relations créées au sein de l'altérité du monde ; ou encore il s'agit pour Levinas de décrire à travers l'*il y a* le commencement 'anarchique' de l'existant, toujours marqué par la venue de l'autre, puisque le surgissement

¹⁹⁴ Levinas, E.: *Paroles et silence*, 137.

¹⁹⁵ Levinas, E.: op. cit., 142.

de l'existant se produit seulement à partir de l'autre. L'Autre à partir duquel surgit l'existant, ce serait aussi l'existence elle-même effectuant le mouvement de contraction sur soi dans la paresse et la fatigue, ainsi permettant à l'existence de sortir de l'insomnie, de sa vigilance par rapport à elle-même. C'est la fatigue d'elle-même de l'existence qui peut commencer à produire, à l'intérieur d'elle, une distance et un intervalle. Grâce à la distance et à l'espace, l'existence devient ainsi son propre 'autre.' Levinas décrit ici le mouvement d'aliénation de l'existence par elle-même. Cependant la distance ainsi introduite n'est pas la distance présumée dans la question de l'être sur l'être lui-même. Cette distance, présumée dans n'importe quelle relation et dans l'altérité, trouve son achèvement dans l'oubli de l'existence par elle-même – dans le sommeil – grâce à la position du corps qui dort. Le sommeil est un événement qui exige un 'autre' – cet 'autre' n'est pas seulement l'existence se contractant sur elle-même dans la fatigue, dans le refus d'exister impliqué par la paresse – mais cet 'autre' grâce auquel on peut s'endormir, c'est l'espace. Se positionner signifie déjà avoir une relation avant qu'une relation soit possible, car d'après Levinas le mode d'exister de l'*il y a* ne contient aucune altérité. Cependant ce mode d'exister est impossible purement en soi, et cela signifie que l'*il y a* est toujours déjà interrompu par une certaine 'altérité' – quoi que le statut de cette altérité soit illusoire pour Levinas.

Dans l'étape suivante de son analyse, Levinas définit les relations du sujet au monde comme toujours interrompues par l'*il y a* ; on en conclut que l'*il y a* est un mode d'exister incessamment entrelacé avec d'autres modes d'exister. Levinas montre que non seulement que l'*il y a* n'est jamais pur, mais qu'il contient déjà en soi son propre dépassement, plus précisément son 'autre,' grâce auquel surgit l'existant. L'*il y a* contient en soi l'existant toujours resurgissant à nouveau, grâce à la paresse et la fatigue – comme le montre bien l'analyse de Levinas. L'*il y a* pur devrait représenter l'interruption de toute relation et cela est impossible – l'*il y a* est censé de représenter le néant pur ce qui n'est pas possible pas non plus. L'*il y a* paraît infini, mais ce n'est qu'une apparence – il ne l'est pas véritablement pour Levinas. L'*il y a* semble infini parce que l'existence elle-même se croit incapable de s'en sortir à partir de sa propre univocité – impossibilité de s'endormir et de faire taire le 'grouillement des points' – et comme le montre l'analyse de Levinas, cette même impossibilité contribue paradoxalement à la contraction de l'existence sur elle-même (à sa création). On pourrait dire qu'au lieu d'être infinie, l'existence de l'*il y a* serait éternelle. Même si Levinas refuse de lui attribuer le statut d'infini, et l'infinité est bien évidemment un des attributs les plus importants de l'altérité, l'*il y a* serait insaisissable. Mais à partir de

la perspective de Levinas, l'insaisissable de l'*il y a* pur devrait être absolument sans altérité. Cependant comme le montre sa description phénoménologique, la pureté de l'absence, en tant qu'elle représente l'absence de toute relation, est impossible, même si elle peut être pensée dans une certaine mesure comme une non-existence qui ne se montre jamais sous une forme pure. La conclusion qu'on souhaiterait en tirer est que le pur *il y a* se caractérise chez Levinas par l'absence de toute relation, ce qui est en même temps impossible puisqu'il est toujours déjà entrelacé avec l'autre, avec l'existant (qui peut être représenté par l'espace auquel le corps dormant fait confiance, par l'existence elle-même, se contractant sur elle-même). Levinas pense alors l'existence pure, soit-ce seulement hypothétiquement, justement pour montrer qu'elle n'est jamais possible comme pure – son but est de montrer que l'existence est toujours contaminée par l'existant.

L'*il y a* en ce sens représente le contraire du désir de saisir ; il est donc dès sa définition une expérience de l'insaisissable dans laquelle il n'y a même pas de sujet qui pourrait maîtriser ou dominer et en conséquence, il n'y a absolument pas de domination. Pour le dire plus simplement, il n'y a rien à saisir (il n'y a rien de clair, rien de pur, rien de distinct et rien de séparé et rien n'y prédomine). L'*il y a*, ce serait l'expérience même de l'insaisissable.

L'insaisissable de l'*il y a* se montre à celui qui est prisonnier de son intériorité, à celui qui ne veut pas parler – à celui qui est déconnecté du monde et des autres. On pourrait dire que la séparation du monde et de l'autrui se manifeste comme l'expérience de l'insaisissable, mais d'après Levinas, cet insaisissable n'a pas encore d'altérité (ni illusoire, ni absolue). L'expérience de l'*il y a* est souvent l'expérience de la solitude dans laquelle on ne parle pas, on ne dort pas – on est seul – ce qui a pour résultat que l'expérience sensible devient indistincte, les contours des objets ne sont pas clairs, tout se brouille. Les images qu'on perçoit sont souvent sans fin, la perception d'une chose est suivie par une autre, sans que les perceptions individuelles se distinguent les unes des autres. L'expérience de la solitude totale peut être caractérisée par le tremblement rendant impossible les frontières entre les perceptions des choses, ou bien entre les pensées. Ce tremblement est autant celui concret du corps que celui métaphorique de l'esprit silencieux. Il provient de l'absence absolue de toute relation. Cette manière de l'être représente le traumatisme pur, l'absence de tout type d'altérité résultant en une absence du monde, une absence de la perception sensorielle distincte (c'est l'absence même des idées distinctes ou claires). L'insaisissabilité dans l'*il y a* reposerait sur cette absence absolue de frontière, plus précisément sur l'absence de

l'exactitude, mais aussi sur l'absence absolue de la pureté de la perception. La perception claire d'une chose devrait correspondre à une idée, à un noème, bien distinct des autres idées ou noèmes. C'est ainsi que nous obtenons la notion des choses qui nous entourent. En ayant des idées claires et distinctes des choses, on est capables de les saisir sans hésitation, fermement. La manipulation des choses s'effectue sans erreur, rien ne tombe par terre. Le verre n'est pas brisé. Pas de tressaillement dans l'air, pas de souffle superflu, pas d'arrêt dans l'automatisme de nos mouvements corporels. La sûreté du corps qui saisit l'objet rend cet objet même sûr. C'est la saisissabilité de l'espace conçu géométriquement comme une grille rectangulaire qui divise l'espace en objets, bien distingués l'un de l'autre. Quand on voit clairement les choses, on sait très bien où finit l'une et où commence l'autre – on n'a pas même besoin d'y réfléchir, il suffit seulement agir. C'est notre situation dans le monde, rendue possible grâce à l'autre, ne désignant nullement un être isolé, mais un être connecté, un être qui comprend et prend. Dans *l'il y a*, cette situation est impossible, la grille disparaît et les choses deviennent une matière homogène, sans commencement, sans fin. On devient ainsi dans l'incapacité de maîtriser la matière qui nous échappe. Alors que *l'il y a* pur représente pour Levinas le mal d'être, *l'il y a* entrelacé avec le saisissable n'est pas forcément négatif. Le retour à *l'il y a* est toujours possible et menace notre égoïsme fondé sur la saisie. *L'il y a* comme retour à l'élémental signifie l'effondrement de la perception, le renvoi vers le fond obscur de l'existence. Quand *l'il y a* se retrouve entrelacé avec la saisie – c'est-à-dire qu'il se montre à travers la saisie – il ne doit pas être conçu seulement négativement, puisque dans ce cas il représente l'expérience de la limite – et ce n'est pas un vide pur. Stricto sensu, le vide pur est inconcevable car le vide contient toujours quelque chose – Levinas fonde sa théorie d'hypostase sur cette préposition. Le philosophe souligne à plusieurs reprises que la pureté de *l'il y a* est une chimère – le vide pur contient déjà en soi l'impur, c'est-à-dire l'existant. Le vide pur, à l'instar de l'existence, se fatigue toujours de lui-même et s'endort, ou bien il s'ennuie. L'expérience de *l'il y a* se montre positivement comme l'insaisissable dans le saisissable.

Il en découle naturellement que Levinas tente de repenser justement la pureté, la clarté et la maîtrise de l'être proclamée par Heidegger. Dans ses premiers textes, il cherche à abandonner le paradigme du désir philosophique de purification (quant à *l'il y a*) tel qu'on l'a décrit dans le chapitre *Le mouvement de préhension*. On démontrera plus loin que le mouvement d'exister de l'existant, profondément envahi par l'altérité, n'est jamais non plus sans *il y a*.

Pour conclure, on peut dire que *l'il y a* représente l'insaisissable car il se situe à l'opposé des trois traits qui caractérisent le mouvement de préhension ou de la saisie : exact, pur, dominant. Levinas essaie de montrer que la pureté de l'*existence* en tant qu'*il y a* est toujours déjà contaminée par l'altérité ; l'insaisissable pur n'est pas plus envisageable. Sur ce point, on s'accorde avec Levinas. On peut rajouter que l'altérité pure est également impossible – exiger l'altérité absolue, ce serait rester dans la logique de l'absolu et dans le désir de saisir l'altérité elle-même dans sa pureté, alors qu'elle se caractérise justement par sa position hors de la catégorie de la pureté. En tous les cas, je crois qu'aucun type d'insaisissable n'est possible sous une forme pure (*il y a, visage, Dieu*). Il en découle que *l'il y a* ne se trouvera jamais sous sa forme pure et sera toujours mélangé avec l'altérité, et vice-versa. *L'il y a* est donc un type d'insaisissable.

Dans les prochains sous-chapitres, on étudiera la description de Levinas de l'expérience du retour de l'ipséité qui se saisit et qui saisit des choses inanimées dans la rencontre avec l'altérité du monde (pour Levinas toujours nécessairement illusoire). On tentera de montrer que Levinas attribue à *l'il y a* également un rôle positif – selon lui, *l'il y a* revient à interrompre les relations possessives au monde et il est aussi en quelque sorte lié à l'expérience de la matière qui échappe à la saisie.¹⁹⁶ Dans la section suivante, on travaillera sur l'existant et sa façon de s'entretenir et de se nourrir au sein des rapports au monde, dans un effort pour comprendre comment Levinas pense l'altérité du monde.

b.) Le moi : est-il vraiment toujours le même ?

Après l'hypostase, le 'moi' surgit - il y a en cela quelque chose de déterminé que Levinas appelle 'existant'. Dans *Totalité et infini*, le moi est conçu comme lié au mouvement d'identification qui délimite le domaine du 'Même', alors que le domaine de l'altérité, c'est le domaine de l'Autre'. Même s'il s'agit d'un type d'identification où le moi cherche à s'assimiler aux choses qui se trouvent autour de lui, ce mouvement n'est pas pour autant tautologique, dit Levinas. Dans l'identification tautologique où le moi équivaldrait à lui-même, le moi reviendrait tout simplement sur soi après avoir séjourné dans le monde, c'est-à-dire en dehors de soi. Dans l'histoire de la philosophie, la notion de sujet se rapportait souvent à celui qui, grâce à l'identification tautologique susmentionnée, trouve son reflet dans les choses autour de lui, en affirmant sa propre identité sans que les choses ne lui

¹⁹⁶ Valavandis -Wybrands définit *l'il y a* comme matière : « surplus, ...un 'plus' de matérialité irréductible au concept de matière... » Valavandis-Wybrands, H. : Veille et il y a, 59.

opposent la moindre résistance. Selon cette perspective, non seulement le moi serait égal à soi-même, mais l'ensemble des choses seraient réduites à une caractéristique du moi. Pour le dire plus simplement, si le moi était une simple tautologie, il pourrait revenir à soi sans être changé substantiellement par le monde qu'il traverse au quotidien. Et c'est le point principal sur lequel Levinas attaque la notion de mondanéité de Heidegger, selon laquelle le monde n'est possible que grâce à l'être-au-monde (*Dasein*) qui séjourne toujours chez soi. Chez Heidegger, le *Dasein* ne séjourne jamais hors de soi ; il séjourne toujours chez soi en étant auprès de choses.¹⁹⁷ L'être-au-monde heideggérien ne revient pas de son séjour dans le dehors, puisqu'il n'en sort jamais – il se définit comme étant toujours déjà au monde. Le *Dasein* est chez soi quand il se trouve en dehors, auprès de choses à sa disposition, ces choses n'altérant nullement son essence. Le *Dasein* est toujours dehors parce qu'il est toujours déjà défini comme le dehors – au-monde – il n'a pas où sortir. Le premier Levinas s'efforce de montrer que les choses autour du moi l'altèrent, et ainsi participent à sa création. Avant tout, il s'agit de montrer que le sujet ne peut pas s'approprier le dehors absolument, car cela impliquerait que le dehors et le sujet soient la même chose : non seulement le sujet ne serait nullement changé par le monde, mais il serait de fait défini comme le dehors (comme l'être-au-monde), sans possibilité de sortir du dehors qu'il représente.

Levinas montre qu'il faudrait penser l'intériorité comme une identification non-tautologique à partir de la relation concrète du sujet au monde. Cette relation altère le sujet et il se passe dehors, dans l'autre que le monde représente pour le sujet. Que l'intériorité séjourne dans le monde, où le monde est son autre, signifie précisément cette identification à travers du monde qui est à la fois offert et fermé pour le sujet car il se refuse à la possession. La possession présuppose la suspension de l'altérité du monde, mais le monde se refuse à la saisie préalable à la possession. Cela implique que la suspension de l'altérité du monde ne peut jamais s'achever entièrement. Le moi peut suspendre l'altérité, par exemple par la construction d'une demeure, mais il ne peut la suspendre que de façon provisoire, car les éléments peuvent attaquer la stabilité de la maison à n'importe quel moment. Cela a pour conséquence que le mouvement d'identification du moi n'est pas une dialectique fermée ou finie – il n'est jamais achevé ni fini, comme un mouvement dialectique – la suspension de l'altérité du monde est toujours provisoire et la puissance de l'homme est toujours menacée

¹⁹⁷ Cf. Dastur, F.: *Heidegger, espace, habitation*, Les Temps Modernes, 650, 2008, 4. « Mais il ne faut pas s'y tromper : le fait que le caractère 'apatride' du *Dasein* soit, du point de vue ontologique et existentiel, le phénomène originaire ne signifie nulle indépendance du *Dasein* par rapport au monde, et moins encore que sa véritable 'patrie' soit hors de ce monde. » (p 151).

par la force de l'élémental du monde. L'identification n'est pas dialectique, aussi parce que le 'même' n'est pas une simple opposition de l''autre,' où l'on passerait d'un terme à l'autre, du 'Même' à 'l'Autre', en ignorant tout simplement le 'Même' pour arriver au troisième terme de 'totalité' : « Si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. »¹⁹⁸ Il reste néanmoins vrai que même si l'altérité, en tant que domaine de l'Autre, est affrontée à partir de l'égoïsme du moi représentant le Même, la confrontation de ces deux domaines ne se déroule jamais comme la comparaison du moi avec l'autre qui pourrait se créer entre deux termes solidement fixés. Finalement, ce n'est pas seulement l'autre qui est insaisissable, mais c'est aussi le moi¹⁹⁹ dans son mouvement qui vient du moi à l'autre – Levinas dit clairement que l'identification et son mouvement ne sont pas non plus thématiques (c'est-à-dire conceptuels).²⁰⁰ Il en est ainsi car la rupture de la totalité se produit selon le moi qui « détermine la présence de l'absolument autre. »²⁰¹

Levinas pense que « le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même »²⁰² justement parce qu'il est altéré dans ce mouvement d'identification. Même s'il ne manque pas de souligner à chaque fois que le moi est une identité par excellence, et même si le sujet cherche son identité à travers ce qui lui arrive, Levinas présume aussi que le moi n'est pas une simple identité. Le moi est sujet aux altérations. L'ipséité peut penser sa propre altérité comme une identité, en constatant objectivement : je change et je le sais (la version lévinassienne du *cogito ergo sum*). Mais le sujet ne se comprends jamais entièrement – si le moi s'identifiait à la raison représentant le pouvoir de saisie, il perdrait sa propre ipséité. L'insaisissabilité du moi est ainsi la condition de son ipséité. La préservation de l'ipséité du moi exige que le moi ne puisse se saisir lui-même, car une représentation parfaitement rationnelle du sujet de lui-même effacerait sa propre sensibilité. La com-préhension du moi par lui-même équivaut à l'anesthésie sans limites du rationalisme – cela insensibiliserait le sujet. Cela mènerait aussi à la disparition du moi qui soit opposé au non-moi. Le sujet doit rester pour lui-même un autre qui « marche 'devant soi' »²⁰³ et « étranger à soi, »²⁰⁴ même

¹⁹⁸ Levinas, E. : *Totalité et Infini.*, 27.

¹⁹⁹ Levinas, E.: op. cit., 122. « Le refus du concept, ici, n'est pas seulement l'un des aspects de son être, mais tout son contenu – il est intériorité. »

²⁰⁰ Levinas, E. : op. cit., 126.

²⁰¹ Levinas, E. : op. cit., 122.

²⁰² Levinas, E. : op. cit., 25.

²⁰³ Levinas, E. : Ibid.

²⁰⁴ Levinas, E. : Ibid.

s'il est en même temps identique à soi. Le moi est bien sûr une existence qui vit pour soi, mais il n'est pas une « représentation de soi par soi-même. »²⁰⁵

Pour mieux comprendre que l'identification du sujet n'est pas une simple négation de l'altérité, il faudrait exposer de manière plus précise ce mouvement qui va du sujet au monde. On peut observer une certaine évolution dans la pensée de Levinas ; par exemple, son explication du rapport au monde est différente dans *Totalité et infini* que dans ses écrits précédents. Dans *De l'évasion* ou *La réalité et son ombre*, il conçoit le désir comme ce qui va vers les objets inanimés, alors que dans *Totalité et infini*, on trouve une distinction ferme entre le besoin, associé aux objets, et le désir, associé à l'humain. Il en est de même pour la distinction entre l'altérité du monde (illusoire) et l'altérité de l'humain (absolue). Mais la priorité de l'altérité humaine trouve déjà sa place dans *Le temps et l'autre*. On suivra donc l'évolution de la pensée d'Emmanuel Levinas en gardant à l'esprit que ces deux mouvements de sa pensée ont une égale importance.

Dans le chapitre précédent, on a expliqué la nature du mouvement de l'hypostase qui accompagne la création du sujet. Mais les relations au monde ne s'établissent pas seulement à partir de la prise en compte du sujet par lui-même, soit à partir du surgissement de la conscience dans l'hypostase. Après être sortie grâce à l'intervalle et la distance, possibles déjà dans *il y a*, l'existence est maîtrisée par l'existant qui devient identique à lui-même. Il se retrouve dans une situation dominée par la solitude et l'unité. Le sujet, après s'être réveillé, est seul. La solitude est nécessaire dans l'hypostase, de même que la fatigue et le sommeil. La solitude est d'après Levinas liée à la fierté, la souveraineté de l'existant qui parvient enfin à maîtriser son existence par sa force. L'existant, une fois son existence maîtrisée, n'arrive pas à se détacher de soi-même : tous ses mouvements partent et reviennent à soi. L'existant n'a rien d'autre que le 'soi'. C'est en cela que consiste sa première liberté. Et c'est ici que la matérialité du sujet entre vraiment en jeu, même si elle était en quelque sorte déjà présumée dans l'hypostase, car le sujet surgit grâce à la situation de son corps dormant. La matérialité de l'existant est pesante car elle le pousse à s'occuper de son ipséité. Être avec soi signifie qu'il faut s'occuper de soi. Cette solitude, caractéristique pour le sujet après être sorti de l'hypostase, diffère de celle que l'on trouve dans *il y a* – cette deuxième solitude n'est pas un simple abandon, c'est une solitude de l'existence abandonnée par tout ce qui pourrait être déterminé. La solitude qui appartient

²⁰⁵ Levinas, E. : op. cit., 122.

déjà à un existant, surgissant après l'hypostase, est lourde. La solitude de l'existant n'en est pas pour autant tragique – en étant seul, on n'a pas encore été privé de l'autre. Il ne s'agit pas ici non plus d'« une relation inoffensive avec soi. »²⁰⁶ A ce stade, l'intériorité ne s'inquiète pas encore pour l'avenir ni pour son passé : elle est toujours au présent, elle ne voit rien d'autre que 'maintenant.' La solitude représente aussi l'absence du temps car il n'y a pas de projection ni dans l'avenir, ni dans le passé. Le sujet n'existe pourtant pas comme un esprit, créé dans un mouvement abstrait de l'existence – le sujet se crée dans le sommeil, et dès qu'il existe, il a sa matérialité, qui n'est surtout pas une chute dans la prison du corps, insiste Levinas. Cependant, le tragique de l'existence solitaire consiste dans le fait qu'elle est enfermée dans son identité fondée sur la maîtrise de la matière. Pour sortir de cette solitude de l'existant qui représente la dernière étape de l'hypostase et le malheur, il faudrait briser la lourdeur de la matière. Elle ne survient pas comme la singularité de l'être pour la mort, déjà satisfaite et se rapportant facilement à sa propre fin.

C'est « l'existence quotidienne hantée par la matière. »²⁰⁷ Ce quotidien ne représente pas non plus, d'après Levinas, la chute d'une existence ni une quelconque trahison du destin métaphysique de l'être qui oublie, dans l'exercice quotidien de son existence, de penser son être même. Pour lui, au contraire, « La vie quotidienne est une préoccupation du salut. »²⁰⁸ Levinas constate que le quotidien est considéré dans l'histoire de la philosophie comme une expérience inauthentique (par exemple chez Heidegger), la dégradation à l'état animal d'un être sordide. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas affirme que c'est cette existence quotidienne qui permet de sortir de sa solitude – le sujet ne doit pas toujours retourner à soi-même et repenser toujours chaque détail de son âme ou contempler ses actes déjà réalisés, maintenant irréels, les traumatismes déjà passés. Le sujet ne doit plus, une fois qu'il a compris la nécessité de la nourriture et du vêtement de bon goût, laisser errer son esprit ni chercher les causes de la lourdeur de son corps seulement en soi-même, en partant d'un point à l'autre, et en revenant toujours à son point départ, à soi, traçant ainsi quelque chose de semblable au cercle vicieux de l'enfermement dans son esprit. Grâce à l'expérience quotidienne, grâce aux objets quotidiens, grâce aux autres, le sujet peut sortir de soi et franchir le pas vers l'altérité. Sans l'autre, représenté par cette expérience quotidienne remplie des objets, sans préoccupations, le sujet n'a pas encore de véritable relation à soi, il aurait seulement une conscience de soi. La relation entre le moi et le soi devient aussi plus clair par la

²⁰⁶ Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 36.

²⁰⁷ Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, 39.

²⁰⁸ Ibid.

compréhension de sa relation à la matérialité, qui déclenche la sortie de la solitude en direction de l'autre, des objets. Cette sortie de soi est rendue possible par l'intervalle qui apparaît entre le moi et le soi : « Le sujet identique ne retourne pas à soi immédiatement. »²⁰⁹ Cela veut dire que chez Levinas, le sujet est changé par le monde : le monde (quotidien) aide le sujet à quitter sa solitude de l'existant car il le force à « se sépare[r] de lui-même. »²¹⁰ L'existence quotidienne permet au sujet de s'oublier parce qu'il y est préoccupé par autre chose. Au contraire du concept heideggérien de la préoccupation, Levinas souligne que le sujet s'oublie dans sa préoccupation sans que cela entraîne sa chute dans une existence inauthentique, mais lui offre à l'inverse son salut – le sujet est sauvé, il n'a plus besoin de se penser parce qu'il doit manger. L'oubli de soi s'effectue alors au sein de la préoccupation du sujet pour lui-même. Sous cette approche, les étants cessent d'être de simples outils. On accomplit des actes au quotidien non pas pour comprendre l'être, pour saisir ou pour 'laisser être' l'essence de la chose dans le travail silencieux de la main, on le fait pour ces actes en eux-mêmes et pour s'oublier. L'acte de se nourrir par le monde permet au sujet de comprendre la matière autant que sortir de soi. La nourriture est une jouissance, une sensation. Elle est « absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. »²¹¹ Le moi se rapporte aux choses à travers la joie de la nourriture, de l'appétit qui naît après avoir dormi très longtemps. Le monde alors ne réside pas dans les qualités supplémentaires des objets, mais dans le fait que comme le monde m'est destiné, que je peux le désirer et le posséder. Ma relation au monde est tout d'abord un contentement et une suffisance. Dans *De l'existence à l'existant*, l'intention, qui se fonde dans l'hypostase en tant que position du sujet dans le sommeil, est aussi animée par le désir²¹² et non point par le souci (le souci peut surgir aussi dans l'existence indéterminée de l'*il y a*, mais il n'en résulte aucun acte). Désirer veut dire ici 'être absorbé' par le désirable qui amortira mon désir, il n'y a pas de deuxième plan de signification. Dans *Totalité et infini*, Levinas parle plutôt du besoin dans ce sens-là. On a faim, on mange – c'est très simple parce que manger est une fin en soi. L'intentionnalité consiste alors en une absorption du sujet dans le monde qui lui donne la jouissance et lui permet ainsi de s'oublier dans les choses quotidiennes. La conception lévinassienne de l'intériorité se fonde sur l'oubli de l'existence dans le monde, sur une certaine dépendance au monde – et cela définit aussi l'intentionnalité qui est loin d'être un acte objectivant comme

²⁰⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 45.

²¹⁰ Levinas, E.: *op. cit.*, 46.

²¹¹ Levinas, E.: *op. cit.*, 46.

²¹² Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 49.

chez Husserl. Cette conception de l'intériorité est fondée sur l'impuissance de la subjectivité humaine dont la domination des choses n'est pas illimitée.

La conception du moi que développe Levinas ne vise pas seulement la philosophie de Heidegger. Levinas se révolte aussi contre Hegel.²¹³ Le psychisme représente pour Levinas un lieu de résistance à l'histoire. En effet, selon lui, le psychisme est une condition de la transcendance de l'infini – le psychisme doit être non-intégrable à la totalité. Le moi ne représente pas une opposition à l'infini, ni à l'être, car cela signifierait que ces derniers forment un système dans lequel ils se totaliseraient. Or, ni l'un ni l'autre n'entrent pas dans l'histoire, liée à la totalité simplement. La résistance du moi consiste dans le fait que le rôle original de son intériorité n'est pas de refléter l'être, mais c'est plutôt une manière d'être. Chez Hegel, l'intériorité, dans l'histoire de l'être, n'est rien en soi. Mais si on dit avec Levinas que l'intériorité résiste à l'histoire, on reconnaît une résistance sur laquelle est fondée la séparation du sujet – et par cette séparation, il échappe au mouvement totalisant de l'histoire et de l'être. La résistance du moi à l'histoire vient de son illusion de pouvoir échapper à l'ordre chronologique des événements où les individus se perdent en tant que les intériorités sont réduites aux mouvements de l'être – cette illusion n'en est peut-être pas une mais, au contraire, la force propre à l'intériorité. Cela constitue son espace où il est chez soi, quelque part, hors de l'histoire. C'est un ajournement, un intervalle. Levinas cherche à défendre la possibilité du moi de naître et de mourir sans que ces événements aient une signification dans l'histoire universelle (occidentale ?). Le temps de l'intériorité est autre que le temps de l'histoire ou le temps objectif. La naissance de l'étant, l'hypostase dans *l'il y a*, où l'existence peut se perdre à chaque fois que sa relation à l'autre disparaît, représente un événement historiquement absurde – et Levinas veut justement montrer l'absurdité de l'existence. La naissance et la mort (aussi empiriques) sont historiquement absurdes parce qu'ils n'obéissent pas au temps universel, ni au destin de l'être – mais ils ont un sens propre. La mort d'un individu aux yeux de l'histoire devrait représenter un sacrifice.²¹⁴ Ainsi, selon

²¹³ Cf. *Totalité et Infini*, le chapitre *Volonté et séparation*.

²¹⁴ Cf. L'œuvre de la jeune artiste slovaque Magdaléna Kuchtová, intitulée *Virgule* (<http://www.magdalenakuchtova.xyz/works/ciarka>) : l'artiste a créé une vidéo (une boucle) en filmant une inscription sur le monument aux partisans bulgares morts dans le Soulèvement national slovaque (la libération de la Slovaquie du nazisme, 1944). L'inscription est composée d'une phrase avec la virgule qui se déplace et change la signification de la phrase, tout en questionnant le sacrifice des soldats pour l'histoire slovaque. La virgule change de place presque imperceptiblement au cours de cette vidéo grâce à un montage de l'artiste. (La phrase d'origine en slovaque : Kto padne v boji za slobodu, nezomiera.../ Kto padne v boji, za slobodu nezomiera... La traduction de la phrase d'origine en français : Ceux qui sont tombés dans une bataille pour la liberté, ne meurent pas/ et de la phrase changée par le déplacement de la virgule : Ceux qui sont tombés dans une bataille, ne meurent pas pour la liberté). Pour l'artiste il s'agit d'exprimer que la mort des individus dans

Levinas, la mort d'un individu n'est pas surmontée par sa justification à partir de l'importance des événements historiques, et par conséquent à partir de son incorporation dans le destin de l'être qui se réalise à travers des individus – la mort d'un individu trouve son propre sens, alors qu'elle est absurde vis-à-vis l'histoire. Levinas dit que la mort de l'existant peut trouver son sens grâce à la fécondité qui apporte une descendance capable de créer son propre temps subjectif, indépendamment de ses parents. Le moi a son temps propre qui lui donne la volonté de se révolter contre l'histoire : se nourrir, jouir et nouer ses propres relations. L'intériorité possède une mémoire par laquelle elle s'approprie les événements à sa façon ; elle donne une signification aux événements qui demeurent aux yeux de l'histoire sans signification. La mémoire du sujet lui aide à maîtriser son passé et à se l'approprier – s'approprier le passé signifie que le passé n'est plus purement passif, mais quelque chose que le sujet transforme activement dans son mouvement d'appropriation du temps. Ce temps subjectif, rendu possible grâce à la mémoire rebelle du sujet, est la condition de la subjectivité et aussi la condition de la séparation des différentes subjectivités entre elles. La résistance à l'histoire est aussi une résistance au concept – l'intériorité y résiste par la discontinuité qu'elle introduit dans la continuité de l'histoire du concept. Cette résistance du moi est finalement liée au secret de l'intériorité qui interrompt la continuité de l'histoire. Le secret atteste de la pluralité dans la société – avec lui, il est impossible de se faire une idée globale de l'ensemble de l'humanité. Ce secret est un enfermement du sujet qui ne révèle pas ses intentions intérieures aux autres. Bien qu'il soit possible d'intégrer et de dévoiler l'intériorité du sujet au concept et de la formuler par une inscription sur quelque monument historique, elle n'est pas réductible à cette conceptualisation historique et lui résiste.

Pour conclure, on peut dire que le sujet représente lui aussi une certaine forme d'insaisissable, même si Levinas pense également qu'il se situe dans le domaine du Même qui devrait rester sans altérité (certaines parties de *Totalité et Infini*). Dans cette partie de l'œuvre de Levinas qu'on vient d'exposer, il affirme qu'il y a de l'altérité parce que le secret et la résistance du sujet sont enracinés dans la sensibilité en tant qu'elle est la source de sa volonté lui permettant de créer son propre temps. L'ipséité représente pour Levinas l'égoïsme qui saisit des objets, et en ce sens elle représente la possibilité même de saisir, mais je pense qu'il lui importe de souligner que cet égoïsme lui-même n'est pas saisissable car il est doté de sensibilité. La condition même de la saisie et de l'égoïsme est insaisissable.

la guerre ne peut pas être justifiée et que la mort des soldats n'apporte pas la liberté même si cette liberté est promise par les inscriptions sur tous les monuments soviétiques omniprésents dans le pays (après le nazisme, la Tchécoslovaquie a subi l'occupation par l'armée Russe en 1968).

Levinas déclare que « la sensation démolit tout système »²¹⁵ par sa singularité. Avec lui, on a essayé de capturer le type d'altérité que rencontre l'ipséité après son surgissement dans l'hypostase : c'est l'altérité de son expérience quotidienne, c'est sa propre ipséité qui ne peut pas se saisir elle-même, pour garder sa sensibilité. Et cette sensibilité ne peut être saisie par un concept supérieur à elle-même. Nous avons vu que l'expérience quotidienne n'est pas pour Levinas la chute dans l'inauthentique, mais au contraire la possibilité du salut du moi par le monde. C'est ici que se présente l'opportunité de comprendre ce que Levinas pense de l'altérité du monde. Le chapitre suivant se donne pour tâche de découvrir la sensibilité et son rapport au monde, qui est son autre, et on tentera également d'éclaircir le statut de cette altérité ici décrite.

c.) Altérité du monde – l'insaisissable dans la sensibilité et dans la jouissance
« Les sens ont un sens qui n'est pas prédéterminé comme objectivation. »²¹⁶

Dans cette section, nous allons travailler sur les notions de sensibilité et d'altérité du monde, élaborées dans *Totalité et infini*, mais aussi dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le temps et l'autre*. Levinas définit le monde comme la nourriture dont on jouit, ou bien comme l'élémental dans lequel on se baigne. Il ne voit pas le monde comme un ensemble d'outils ou un système de significations dans lequel le sens d'un étant serait déterminé à partir de la signification qu'il peut avoir pour nous, parce que nous constituerions la 'finalité' dernière des étants. Il faut noter que Levinas insiste sur l'impossibilité de réduire le monde à l'ensemble des relations que nous, les humains, pouvons avoir avec les choses. Autrement dit, les choses ne sont pas données 'pour' faire quelque chose –elles ont une existence propre, bien qu'elles se proposent à nous. Le monde n'est alors pas un système de renvois duquel les choses singulières ne pourraient pas se détacher, contrairement à ce que prétend Heidegger dans *Être et Temps*, quand il dit que l'essence des choses repose dans leur 'être pour', en tant qu'elles peuvent servir à quelque chose. C'est le moment le plus important de la conception du monde d'Emmanuel Levinas, et on propose de le garder à l'esprit – justement parce qu'il permet comprendre que sa philosophie offre une de sortie à ce qu'on a appelé *l'humanisme*.

²¹⁵ Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 53.

²¹⁶ Levinas, E.: *op. cit.*, 204.

Pour Levinas, les choses ont une signification émanant d'elles-mêmes. Elles sont isolées dans la jouissance vague, qui ne constitue pas nécessairement un espace géométrique ni un système de renvois. Dans le premier chapitre, on a montré que Heidegger se donne pour tâche de concevoir l'espace autrement que comme un espace neutre des sciences – si tel était le cas, le *Dasein* se situerait dans un espace neutre qui ne serait pas le sien, ce qui conduirait à l'oubli de l'être et à l'inauthenticité. Aussi, l'analyse du monde devrait pour Heidegger commencer par l'être-au-monde. Cependant, le fait que le sujet peut concevoir le monde seulement à partir de sa position dans le monde, n'implique pas nécessairement que pour concevoir le monde autrement qu'à partir du schème géométrique, il faut se concentrer seulement sur le mouvement du sujet, toujours dirigé vers lui-même. Pour Heidegger de *l'Etre et Temps*, une analyse pour décrire l'étant en lui-même, et à partir de ce qui survient en lui, ne peut avoir aucune valeur ontologique ni phénoménologique. Un exemple d'une telle approche qui ait, d'après Heidegger, seulement une valeur pré-phénoménologique et jamais phénoménologique, est la vision romantique de la nature. Selon lui, il n'existe que deux alternatives face au monde : la première est une clarification du monde par une analyse à partir du *Dasein*, la seconde est une clarification du monde, dans ce cas-là conçu comme constitué à partir de l'espace géométrique, par une analyse fondée sur le savoir des sciences. Levinas propose un autre regard. Selon lui, le monde n'est pas conçu comme un espace géométrique, mais il n'appartient pas non plus au sujet éclairant, c'est-à-dire que le monde n'est pas toujours à saisir. Levinas fait aussi une analyse de la nature, de l'élémental, qui a une valeur phénoménologique. Cette analyse montre la résistance de la nature contre la saisie, autrement dit contre le mouvement effectué par le corps humain pour saisir. Comme nous allons le voir plus loin, le fait que la matière ait une résistance ne signifie pas pour Levinas que le corps humain est violent envers la nature, car il considère que la violence est réservée au visage. Toutefois, Levinas semble aussi dire que le mouvement de préhension de l'homme ne respecte pas, en quelque sorte, la nature et son insaisissabilité. On démontrera au cours de cette lecture que même si la jouissance est définie comme un rapport au monde (et à la nature) dans lequel nous saisissons les objets, la jouissance est aussi de l'ordre de l'invisible, de l'in audible, de l'intouchable, et que quelque chose dans la jouissance échappe au goût et à l'odorat.

D'après Levinas, la jouissance en tant que relation au monde est une relation avec l'insaisissable, parce que l'intentionnalité de la jouissance n'est pas de l'ordre de

l'intentionnalité objectivante. Levinas revisite ici le concept husserlien d'intentionnalité,²¹⁷ en définissant l'intentionnalité comme le fait que la conscience est toujours une conscience de quelque chose. Cela veut dire pour lui que la conscience vise toujours quelque chose en dehors de lui, c'est-à-dire l'autre. Il s'en suit que toute la vie consciente est déjà une relation avec l'autre. La conscience se transcende ainsi grâce à sa visée de l'autre, que l'objet en dehors de la conscience est. On peut en déduire que la nature, ou l'objet inanimé, est aussi cet autre, parce qu'il est visé par la conscience. Levinas serait certainement d'accord sur ce point, mais il dirait que dans le cas de l'objet inanimé, l'altérité est seulement illusoire. On note cependant que Levinas renonce au paradigme de la représentation établie par la phénoménologie de Husserl.²¹⁸ Un des points de cette phénoménologie, avec lequel Levinas n'est pas d'accord, est la thèse sur le sens de l'objet de la conscience. Le fait que l'objet a toujours un sens signifie chez Husserl que cet objet est toujours un produit de la conscience – il s'incorpore dans la conscience bien qu'il devrait rester indépendant de la conscience. Autrement dit, si l'objet représenté a un sens, il reste intérieur à la pensée et non pas en dehors de la conscience – l'objet tombe sous le pouvoir de la pensée, la pensée la domine. Chez Husserl, l'objet correspond à une idée, à un concept comme s'il était déterminé par l'homme. Dans ce paradigme, le sujet est entièrement libre, il se sent maître de ses contenus et n'est nullement changé par les contenus de sa conscience,²¹⁹ car il ne découvre rien d'autre que lui-même, le reflet de sa propre conscience. Si cela était vrai, l'objet serait réduit à une réflexion du sujet qui aurait le pouvoir de représenter le sens de cet objet, et dans l'adéquation totale du pensant au pensé, il n'y aurait pas d'espace pour le secret du pensé ou du senti. Tout ce que le sujet perçoit ou pense, aurait été totalement présent dans « une extériorité livrant à la pensée dans la clarté et sans impudeur tout son être...sans que jamais la pensée se sente indiscreète. »²²⁰ Tel est le mouvement de l'*εποχη* husserlienne réduisant l'extériorité de l'étant au noème. Levinas cherche à démontrer que l'intentionnalité propre à la jouissance relève au contraire de l'insaisissable.

Les conséquences les plus importantes de la critique lévinassienne de Husserl peuvent se résumer en trois remarques. Premièrement, tout contenu de la conscience vise l'autre dès sa définition. Deuxièmement, Levinas déduit du fait que l'objet en tant que l'autre est déterminé par le sujet, une nécessité de l'altération du sujet même par cet objet.

²¹⁷ Cf. Sebbah, D. F.: *Lévinas, Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les belles lettres, 2000, 84-96.

²¹⁸ Cf. Matsuba, R. : *La problématisation du vide intentionnel*, In : *La socialité de la faim chez Emmanuel Levinas*, Mémoire de Master 2, 2019, Université Paris Nanterre, département de la philosophie, 14-18.

²¹⁹ Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 129.

²²⁰ *Ibid.*

Troisièmement, l'autre est présent dans le sujet même si on tient à la validité de l'intentionnalité objectivante. Finalement, Levinas souligne aussi que, dans le mouvement de l'intentionnalité conçue ainsi, le sujet perd sa propre ipséité. La particularité²²¹ et l'ipséité se trouvent effacées comme le sujet devient universel, puisque tout le contenu de sa conscience est aussi universel. Le moi se retrouve alors entièrement submergé dans le saisissable et s'y perd. C'est exactement cela qu'on a essayé de mettre en avant dans la section précédente – Levinas estime que, pour que l'ipséité du sujet soit préservée, il doit nécessairement posséder un caractère d'insaisissable ; ce que lui donne la sensibilité.

Levinas dit que l'intentionnalité propre à la jouissance peut être définie en opposition à l'intentionnalité objectivante. En contraste avec l'intentionnalité objectivante, dans la jouissance, il s'agit d'assumer l'extériorité, d'« entrer avec elle dans une relation. »²²² Cette relation est pour Levinas caractérisée par l'influence de l'autre par le même et à l'inverse – mais il n'y va pas d'une détermination réciproque du même par l'autre, de telle façon qu'ils soient réductibles à un troisième terme. De ce point de vue, l'objet acquiert son indépendance par rapport à la conscience, parce qu'il conditionne celui qui le saisit ou le pense. Le sujet est ainsi alimenté par un surplus du concept – dans la saisie de l'objet. Ainsi Levinas continue d'appuyer le fait que l'objet de la conscience ne peut pas être réduite à sa saisie conceptuelle. L'objet est insaisissable, et il compromet l'universalité de sa représentation justement par son caractère d'insaisissable. Levinas nous montre ainsi que l'objet peut être senti ou pensé autrement, dans un mouvement qui ne réduirait pas toute son existence à l'existence de celui qui le pense ou le sent.

Toujours à l'endroit de l'insaisissable, Levinas emprunte l'exemple de la nourriture. Le manger, dit Levinas, ne se réduit pas à l'alimentation de composants chimiques. Et comme on le développera plus loin, il ne se réduit pas non plus à l'ensemble des sensations olfactives, gustatives et autres. Aussi, bien qu'il soit mangé (c'est-à-dire saisi), le monde, à l'instar de la nourriture, est également ingoûtable. Dans cette expérience de l'insaisissable, le moi « se trouve suspendu au non-moi. »²²³ Sa force qui se trouve affirmée par son corps, est suspendue dans la confrontation de l'insaisissable – le mouvement même de son corps montre une incapacité de prêter le sens à toute chose.

²²¹ Cf. Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 132.

²²² Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 134.

²²³ Levinas, E.: *op. cit.*, 135.

Comme souligné dans le sous-chapitre précédent, le moi entre en relation avec le monde après l'hypostase, et cette relation s'établit à travers le quotidien dans lequel le sujet peut s'oublier. Pour contredire encore Heidegger, Levinas attribue une valeur positive à l'oubli de l'ipséité dans le monde. Cet oubli est positif parce qu'il permet au sujet de sortir de sa lourde ipséité. L'oubli implique une activité du psychisme conditionné par la sensibilité à travers de laquelle il accède au monde comme à son autre – grâce à cet autre, il se constitue en tant que subjectivité libre, indépendante et active. Le monde représente la première altérité que le psychisme rencontre dans sa manière d'exister. Le monde dans son rapport à la sensibilité, n'est pas seulement une altérité impossible comme c'est le cas de l'existence qui effectue son mouvement de contraction sur soi dans l'hypostase, tout en devenant son autre, pour ensuite se positionner dans l'espace dans son sommeil (où déjà surgit l'autre venant du monde compris comme l'espace). Dans *Le temps et l'autre*, Levinas va jusqu'à dire que cette première rencontre avec l'autre du monde constitue aussi « la première morale. »²²⁴

Pour définir le vocabulaire utilisé par Levinas, il faut tout d'abord clarifier les termes employés ici et les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La relation avec le monde est fondée sur la sensibilité (la capacité de sentir les choses). La relation du sujet avec le monde est la jouissance qui conduit au bonheur – c'est la condition de la sensibilité du sujet. Comme on l'a déjà établi plus haut, la sensibilité est conditionnée par l'oubli du sujet dans le quotidien qui lui apporte la joie, mais aussi par l'oubli dans l'hypostase grâce au sommeil où le sujet devient conscient de soi. Le foyer au sein duquel se passe la relation du 'moi' au monde est le psychisme. Levinas caractérise le psychisme comme logé chez soi, dans une maison. La situation dans laquelle se trouve le sujet est déterminée par une séparation, qu'on a tenté de décrire à la fin du sous-chapitre précédent. La situation de départ d'un psychisme est la séparation d'une intériorité – sa matérialité ou sa quotidienneté ne représentent en aucun cas une déchéance. Encore une fois, Levinas n'identifie pas comme Heidegger les relations que le psychisme entretient avec le monde à partir de l'objet comme 'être pour'. Les choses chez Levinas ne jouent pas seulement le rôle de moyens, d'outils, mais elles sont des fins en soi.

La relation entre le psychisme et le monde comme jouissance est pour Levinas plus précisément exprimée par 'vivre de.' Le psychisme vit de son autre – mais le fait que nous

²²⁴ Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, 46.

vivons des choses n'implique pas que les choses soient seulement des moyens de vie. Les choses sont aussi des objets de jouissance, pourvues d'une valeur intrinsèque. Cela implique que l'existence des choses ne s'épuise pas dans leur utilité,²²⁵ mais qu'elles peuvent aussi être des objets de jouissance. Même les outils au sens courant du terme peuvent être des objets de jouissance (Levinas donne l'exemple des outils décorés – leur ornement ne sert à rien). On peut admettre par exemple que les outils cassés peuvent devenir des objets de jouissance, sans réintégrer le système de renvois ni rappeler constamment qu'ils devraient y être intégrer. On le voit également dans les vieilles maisons slaves de province où se trouvent d'anciens outils, exposés sur les murs blancs – ces outils ne servent plus à rien, mais ils sont exposés dans la maison de vacances d'une famille, parce qu'ils sont beaux. Même les outils qui fonctionnent bien ne sont pas selon Levinas destinés seulement à un usage spécifique.

Dans *Totalité et Infini*, Levinas comprend le rapport du psychisme au monde comme un besoin. Le besoin n'est pas un simple manque, il se rapporte directement à la jouissance. L'homme ne se tourne pas vers le monde dans un désespoir affamé, car le désespoir est dépassé dès que l'homme se tourne vers le monde. L'homme se tourne vers le monde pour oublier son désespoir. Le besoin implique une saisie du monde – mais être dans le besoin n'équivaut pas à une ignorance du monde. C'est la maîtrise du monde par celui qui est dans une relation de dépendance, que Levinas qualifie de dépendance heureuse. Levinas appelle ce séjour au monde le bonheur égoïste. Le besoin est le premier mouvement du Même au sein duquel se produit l'identification de l'autre au même. Le fait qu'on sent nos besoins nous arrache de la menace indéterminée de l'existence anonyme – cela constitue l'identité propre du sujet. Pour le dire autrement, le besoin me constitue en tant qu'identité du même. Il en est ainsi parce que je peux me satisfaire de l'autre et l'assimiler. Le bonheur ne peut pas être caractérisé par l'absence de besoins dans le cadre duquel l'âme serait heureuse de pouvoir de détacher des besoins du corps. Sa valeur n'est pas négative – le besoin n'est pas illusoire, il ne témoigne pas de la faiblesse de l'homme privé de quelque chose. Le besoin ne représente pas quelque chose à surmonter, le corps n'est pas une prison – ni un esclavage de l'esprit. Le bonheur est au contraire la satisfaction de tous les besoins. C'est l'exploitation de l'altérité du monde dans laquelle cette dernière se trouverait annulée par le travail et la construction de la demeure.

²²⁵ Levinas, E.: *Totalité et Infini*, 113.

La jouissance implique une dépendance du psychisme des objets en tant qu'il doit bien vivre de quelque chose. Le sujet doit s'occuper de soi et il en jouit – sans le monde et ses objets, ce ne serait pas possible. Dans cette expérience de dépendance, on est dépendant d'un contenu sans percevoir ce contenu comme indispensable à notre survie. L'objet en tant que l'autre nous invite à le saisir et cette activité de saisir consiste en une « transmutation de l'autre en Même. »²²⁶ Elle engendre de la jouissance ; l'autre est une énergie qui devient le moi, en se transformant en sa force. Paradoxalement, cette dépendance initiale rend possible l'indépendance du psychisme dans laquelle il est content de manger uniquement pour le plaisir de manger. La dépendance au monde d'un sujet rend en même temps possible sa rupture avec le monde, parce qu'il en devient indépendant. Cette rupture constitue l'essence du besoin qui introduit une distance entre le monde et le moi. Dans le rapport du sujet au monde, il y a de l'indépendance au cœur de la dépendance.

Pour Levinas, finalement « toute jouissance, dans ce sens, est alimentation. »²²⁷ Dans la jouissance, le monde est saisi 'par la bouche.' On revient ici à la lecture que fait Derrida de *Totalité et Infini*, estimant que la jouissance est incorrectement réduite à l'expérience de la caresse – ce qui relèverait du primat de la main. Derrida étudie le motif de la bouche dans le contexte de la pensée de Jean-Luc Nancy,²²⁸ mais il ne propose jamais la possibilité de définir la jouissance lévinassienne à partir du manger. Bien sûr, il reste vrai que la bouche appartient au visage et donc qu'elle marquerait, d'une certaine façon, le privilège de l'humain dans la description de l'insaisissable du monde (l'ingoûtable). En revanche, le manger n'est pas réservé seulement aux humains, puisque les animaux aussi mangent – mais privilégier l'expérience du manger dans la description de l'insaisissable du monde, cela signifie privilégier aussi le vivant (et le vivant serait caractérisé par sa capacité de manger, d'absorber l'altérité de l'autre) – une pierre ne mange pas. Mais si sentir signifie pour Levinas manger et se baigner, il est certain que sa notion de sensibilité est plus large que s'il la fondait sur la caresse comme le suggère Derrida. Enfin, il ne faut pas oublier que le manger est une expérience que Levinas associe surtout aux objets. Pour décrire le rapport de la sensibilité à la nature (l'élémental), Levinas choisit le motif de la baignade qui ne reste pas dans le privilège du visage et de la main, comme on l'a montré dans le premier chapitre. La question reste ouverte sur la possibilité de sortir du privilège de l'humain en affirmant que la sensibilité comme telle serait définie par l'expérience de se baigner. Quoiqu'il en soit, si

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Cf. Derrida, J.: *Toucher, Jean-Luc Nancy*, 33-44.

sentir veut dire pour Levinas ‘confronter l’insaisissable’ – insaisissable qu’il considère, contrairement à ce qu’affirme Derrida, abordable non seulement à partir de la parole ou de la caresse, mais également à partir du manger et de l’expérience de la baignade – il reste justifié de se poser la question du statut de l’altérité de l’insaisissable conçue ainsi – ce sera le sujet des prochains sous-chapitres.

Pour le moment il reste clair que, pour Levinas, jouir signifie vivre directement de quelque chose, ce qui revient à ne pas parler ou représenter un objet, ni même agir sur lui : « Vivre de pain, n’est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui. »²²⁹ La jouissance n’équivaut pas à un contenu de la conscience comme l’est une idée – elle implique bien sûr une forme de conscience de certains contenus, mais ces contenus ne sont pas saisis comme les concepts ou les mots. Dans la jouissance, dit Levinas, la conscience ‘embrasse’ ces contenus. Bien sûr, ces contenus peuvent être dits et c’est là que s’entrelacent l’insaisissable et le saisissable, parce que le sentir comme l’expérience de l’indicible peut aussi être dit. Cependant, le dit comme modalité de la saisie n’est pas ce qui importe le plus dans l’expérience de la jouissance – c’est le manger²³⁰ et le baiser qui prévalent et qui impliquent déjà aussi l’insaisissable. Que la jouissance soit la conscience des contenus veut plutôt dire que ma vie est remplie par exemple par un travail qui me procure de la joie (non seulement parce que travailler est nécessaire à ma survie, mais aussi parce que ça donne un contenu à ma vie – travailler est une jouissance quand ce n’est pas de l’exploitation²³¹). L’objet de la jouissance en tant que contenu de la conscience ne correspond pas à la substance de l’objet, sa finalité ne constitue pas non plus le *τέλος* au sens aristotélicien. Les choses sont seulement ce qu’elles sont et nous en vivons. Chez Levinas, avoir conscience d’un objet (contenir un objet), signifie vivre de cet objet. Contenir un objet signifie donc être à la fois dépendant et indépendant de cet objet. Mais pour Levinas, l’objet ne se réduit non plus à un contenu de la vie.²³² Le philosophe présume ainsi d’une certaine indépendance de l’objet qui va encore au-delà de sa faculté d’échapper, d’une certaine manière, à la saisie. Vivre de quelque chose ne se retreint pas seulement au saisir et en même temps, l’objet ne peut pas selon Levinas être réduit au contenu insaisissable d’une vie de jouissance.

Par ailleurs, Levinas distingue entre la chose et le milieu. Par la chose, il comprend un objet concret et par le milieu les forces naturelles d’où viennent les objets, l’élémental.

²²⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 114.

²³⁰ Cf. Levinas, E.: *Totalité et Infini.*, 118.

²³¹ Cf. Ogilvie, B.: *Travail à mort Au temps du capitalisme absolu*, Paris, L’Arachnéen, 2017.

²³² Cf. Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 127.

La différence entre ces deux types d'entités repose sur le fait que la chose est saisissable parce qu'on peut en faire tour, la regarder en tous sens. On ne peut pas en faire de même avec la mer, son horizon nous échappe, il n'est pas abordable. L'élément ne peut pas constituer une substance comme le peut la chose. D'après Levinas, la chose est d'une certaine manière solidifiée, elle a une substantialité bien qu'elle n'ait pas de substance dans le sens classique du terme que l'on retrouve dans l'histoire de la philosophie. La substance de la chose n'est pas ici ce qui ne change, comme le pensent les rationalistes. La substantialité de la chose vient de sa faculté à offrir 'sa face' et à 'solliciter' la possession par le moi, pour être consommée et mangée. Sa solidité veut seulement dire qu'elle peut être saisie, alors que l'élément ne peut l'être. L'élément, en tant que milieu, est plus insaisissable qu'une chose. Levinas affirme que la face offerte par l'élément est anonyme parce qu'elle ne détermine pas une chose ; l'élément n'offre pas sa face dans la relation que j'entretiens avec lui. Il ne dépend pas de ma saisie comme la chose, par exemple celle qu'on fabriquerait. Levinas désigne la relation du psychisme à l'élément non pas comme le manger (cette métaphore est plutôt réservée pour décrire la relation du psychisme à la chose), mais comme le baigner. L'élément n'a rien de solide, il est liquide et gazeux. On a déjà développé ce caractère élémental dans le premier chapitre, en soulignant que pour décrire l'élémental, Levinas s'appuie sur la métaphore de l'eau. L'élément est chez Levinas indéterminé, inappropriable et insoumis – il résiste à l'appréhension. Toutes les choses se trouvent dans un milieu qui a son 'épaisseur' propre. Ce milieu dans lequel elles séjournent – comme par exemple la terre, la mer, l'air – ne sont pas possédables. Le milieu est d'après Levinas insaisissable au niveau conceptuel, mais aussi au niveau sensible – ce qui signifie qu'on ne peut pas le toucher, le regarder, ni le goûter, car on ne peut être confronté à ce qu'on ne peut pas sentir. Par là, Levinas veut dire que chaque relation d'appropriation que nous avons avec les choses se déroule dans un milieu qui est lui-même insaisissable. Levinas décide d'appeler ce milieu l'élément, et il représente un paysage ou ce qu'on entend par les forces naturelles. Les éléments naturels peuvent être saisis, mais la saisie ne fait pas d'eux des outils. Les éléments naturels conservent une certaine indétermination qui leur est propre – cela constitue leur résistance et leur caractère qui nous ne permet pas de le saisir de manière exacte. Cette indétermination renvoie à ce que l'élément naturel n'a pas de forme – il est un « contenu sans forme. »²³³ Levinas affirme que l'élément déploie sa propre dimension dans laquelle gît sa profondeur, son secret. Cette profondeur du milieu naturel n'est pas mesurable. Dans

²³³ Levinas, E.: *op. cit.*, 138.

l'élémental « rien ne finit, rien ne commence »²³⁴ - de cela on pourrait bien déduire que le milieu naturel représente pour Levinas un certain infini. Mais il ajoute plus loin que c'est l'élément qui nous sépare de l'infini. Il dit également que l'élément se tient en dehors de la distinction entre le fini et l'infini. Toutefois, on constate que Levinas n'élabore jamais en détails la possibilité de l'élémental à représenter l'infini.

Par la suite, Levinas affirme que les choses reviennent de leur solidité et qu'elles reprennent ce caractère liquide de l'élément indéterminé duquel elles proviennent. Cela est rendu possible par la sensibilité qui est 'la façon de la jouissance'. La sensibilité est de l'ordre du sensible, et non pas de la raison, qui dans son mouvement d'appréhension cherche à clarifier et purifier l'obscur. Mais elle ne correspond pas à la connaissance des états affectifs. La sensibilité est « l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi. »²³⁵ Dans la sensibilité, on ne découvre pas les qualités sensibles des objets par la connaissance – on les découvre parce qu'on les vit. C'est cette expérience avec les choses dont on jouit qui permet le retour des choses à l'élémental. La sensibilité me met en rapport avec les qualités des objets qui sont des qualités sans support, et cela me permet de quitter la solidité des objets. Je peux me détacher du caractère solide des choses dans la jouissance que représente le moment même de la saisie. Il reste vrai que la jouissance est liée au besoin pour lequel l'objet doit être consommé et saisi – on voit bien que dans *Totalité et infini*, l'objet est toujours lié seulement au besoin – mais au cœur de la saisie, il y a la sensibilité qui répond à une tendance de l'objet qui le dirige vers la profondeur de l'élémental. On a vu que Levinas constate qu'aujourd'hui on ne mange pas seulement pour survivre, c'est-à-dire qu'on ne mange pas pour le besoin de manger mais pour le plaisir. Ce plaisir nous permet de sentir, et par conséquent de jouir de telle sorte que le manger ne reste pas seulement une action physiologique. Manger, c'est posséder, mais c'est aussi se baigner dans le goût comme si l'élémental transparaissait à travers ce plaisir. Je mange ma soupe aux algues et je sens la mer. Je m'abandonne dans le goût, je m'oublie – même si initialement j'ai pu commencer à manger pour satisfaire mon besoin, pour me rassasier. Mais après je me perds dans le goût, je rêve. Dans la sensibilité, chaque « objet se dissout en élément où la jouissance se baigne. »²³⁶ Cette possibilité de se perdre se cache derrière les choses, derrière leur solidité. Autrement dit, l'insaisissable qui provient de l'élémental se cache derrière la saisie de la chose. Dans la sensibilité, on découvre aussi une relation à moi, qui n'était pas possible dans *il y a*, parce que dans

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Levinas, E.: *op. cit.*, 143.

²³⁶ Levinas, E.: *op. cit.*, 145.

l'expérience de sentir, le moi est conscient de soi. La relation du moi à soi est, comme on l'a mentionné plus haut, possible grâce au mouvement appropriatif du corps qui peut s'appartenir et à qui quelque chose peut appartenir. C'est le mouvement du corps qui saisit les choses mais il se dépossède aussi – par exemple quand il retourne à l'élémental en se perdant dans la sensibilité.

Les choses en tant qu'identités ne sont pas seulement prises, mais aussi comprises – nommées. Les choses sont partagées parce qu'on leur donne une fixité – on les met en commun et on fait un discours sur le monde, les arrachant de nouveau de l'élémental. Mais cette prise se produit en dehors de la jouissance et de la sensibilité. Pour Levinas, la sensibilité induit une naïveté irréfléchie, au-delà de l'instinct et en deçà de la raison ; la sensibilité est naïve parce qu'elle n'est pas consciente de cet insaisissable ; elle n'en tire pas de conséquences philosophiques. Mais la jouissance ne se rapporte pas seulement à l'instinct car il ne s'y agit pas uniquement de satisfaire un besoin. La sensibilité transporte la jouissance ailleurs.

Pour conclure cette partie du texte, on peut constater ensemble avec Levinas, comme déjà esquissé dans le premier chapitre, que l'élémental qui transparait des choses indique le mouvement par lequel les choses nous échappent. La nature se donne, mais elle nous échappe – c'est là une résistance de la matière à partir de laquelle nous rencontrons l'insaisissable. Même si on a montré que la résistance de la matière se rencontre au sein de la possession, « au sein de sa familiarité avec l'élément, »²³⁷ pour Levinas elle se manifeste avec le temps, ainsi qu'à travers le manque et le danger qu'implique la temporalité. C'est l'avenir qui introduit l'inquiétude dans le goût du monde et dans la baignade insouciant du dimanche après-midi. En pensant à l'avenir, on commence à se noyer dans l'élément qui vient sur nous comme une vague d'incertitude, de préoccupation pour le lendemain. Levinas compare ce retour à l'élémental au retour à *il y a*, car l'indétermination de la nature ressemble à l'indétermination de l'existence anonyme. Malgré le fait que la nature n'ait pas de visage, Levinas ne nie pas que cette existence anonyme de la nature représente l'étrangeté de la terre et la profondeur de l'élément ; il parle d'ailleurs aussi de la face des choses.²³⁸ Dans les sections suivantes, on va analyser la façon dont l'homme saisit la matière et comment elle lui échappe, avant de déterminer le statut que l'altérité du monde obtient chez Levinas.

²³⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 151.

²³⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 165; 149.

d.) Maison et travail

« Mais penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser. »²³⁹

Dans le chapitre précédent, on a décrit le bonheur lié à la consommation du monde conçue comme la jouissance de l'insaisissable. Dans le bonheur, je pense seulement à maintenant et je ne me soucie pas de demain. Mais l'incalculabilité de l'élément, qui représente un insaisissable, me rappelle qu'en tant que personne heureuse, je dépends de lui. Je vis toujours de quelque chose et ma liberté est limitée par l'autre, par le monde. Ma liberté est limitée parce que je dois faire face à 'l'inconnu de l'élément.' La baignade dans la mer peut faire peur à celui qui s'éloigne trop de son bord – l'homme cesse d'être tout simplement heureux une fois qu'il a vu l'abîme dans lequel il pourrait se noyer. Dans une période de menace, il faut commencer à penser au lendemain. Le travail est d'après Levinas un des moyens de se protéger contre le danger de la profondeur de la nature – on construit un refuge. La maison est un lieu où je me cache – je viens vers le monde à partir d'une intimité, à partir d'une sécurité. La maison représente ici le dedans, alors que le monde représente le dehors. Habiter, c'est « être chez soi en autre chose que soi. »²⁴⁰ Levinas souligne que le moi est toujours simultanément dehors et dedans ; je ne suis jamais totalement *geworfen* dans le dehors comme l'affirme Heidegger, qui essaie aussi d'effacer la distinction entre le dehors et le dedans pour tout incorporer dans l'intériorité du sujet. Cette intimité de la maison, représentant le dedans, propose une sorte de retrait par rapport aux éléments. La maison est le lieu où je me sens chez moi, car je m'y réfugie contre l'étrangeté du monde. Mon intériorité s'accomplit dans la maison. Le sentiment de sécurité, la douceur de l'intimité, comme le dit Levinas, implique en quelque sorte une suspension de la relation au monde, une suspension de cet autre que le monde est. La maison est un lieu de coïncidence avec soi, une conscience de soi qui permet de bien dormir. Être à la maison signifie avoir un lieu intime ; dans la maison on est assez intimement situés pour dormir. La maison représente, en ce sens, le contraire de l'insomnie qu'on a évoquée dans la section *Le sommeil – la condition du surgissement de l'existant*, soulignant que l'insomnie prend sa source dans la situation de non-appartenance d'un individu dans un lieu anonyme. Mais la familiarité avec le monde ne se limite pas à la maison : selon Levinas, la familiarité et l'intimité se manifestent également dans la douceur qui se répand sur la face des choses. Cette douceur

²³⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 41.

²⁴⁰ Levinas, E.: *op. cit.*, 177.

ne provient pas seulement de la satisfaction d'un besoin que les choses sont capables d'apporter, elle est liée aussi à une amitié. Il ne s'agit pas, dit Levinas, d'une amitié avec la chose avec laquelle on est plutôt en rapport et non pas dans une relation. Dans le court chapitre « L'habitation et le féminin » in *Totalité et infini*, au lieu de clarifier ce qu'il veut dire par la douceur qui se répand sur la face des choses, Levinas identifie l'intimité comme assurée par la présence d'une altérité féminine muette. Comme on l'a déjà dit, Derrida critique cette conception de l'altérité féminine dans son livre *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy et aussi dans *Adieu à Emmanuel Levinas*. Outre cela, Levinas laisse de côté la possibilité de concevoir l'intimité comme fondée sur la relation avec les objets quotidiens, capables de construire un lieu. L'intimité, bien qu'elle soit construite à partir d'une altérité féminine, est pour Levinas une protection contre « l'anonymat de la terre, de l'air de la lumière, de la forêt, de la route, de la mer, du fleuve. »²⁴¹ Sans être d'accord avec la nature féminine de l'intime que propose Levinas, on peut facilement accepter que la maison est une protection contre la sauvagerie du paysage. Grâce à la maison, on rompt avec l'existence naturelle qui flotte librement sur les vagues des éléments – comme on le fait peut-être durant les vacances où on passe ses journées à s'abandonner dans la nature. La règle de la maison introduit une distance entre moi et l'élément, elle me retire de l'eau en m'attrapant par le cou – le moment de la joie dans la baignoire, entretemps devenue l'océan dans ma tête, doit finir – il faut aller se coucher. C'est la protection contre l'égarement, toujours possible dans l'anonymité de l'élément. On se retire dans la maison pour ne pas se perdre dans l'*apeiron* naturel. Après avoir séjourné dehors en s'engageant dans les profondes ténèbres forestières, on ouvre la porte avec un sentiment de soulagement – à la maison, on est au chaud. La maison représente pour Levinas une manière d'exister économique et égoïste. Levinas la définit, ensemble avec le travail, comme une condition de la possession. Dans la jouissance, correspondant à l'expérience de manger, les choses sont possédées parce qu'elles sont solides, mais elles ne sont pas possédées entièrement. Dans la jouissance, on possède sans rien prendre, on n'assume rien – on peut se perdre dans le goût en mangeant – mais on ne déclare pas notre possession, parce qu'on est toujours dépendant de l'autre.

La possession qui a lieu dans la jouissance se confond avec la jouissance elle-même, mais la jouissance est toujours encore livrée à l'élément, elle ne s'assure pas contre lui – elle en profite en toute simplicité. En jouissant de l'autre, on est déterminé par lui – on est un

²⁴¹ Levinas, E.: *op. cit.*, 167.

« produit du milieu. »²⁴² Le travail est au contraire une tentative de posséder sans réserve. Le travail laisse apparaître l'élément comme une chose qu'on peut définir, séparer, bouger et déplacer. Le travail coupe en morceau et divise de manière exacte, détermine le lieu de la nature. Travailler la nature signifie aussi la purifier, laver la salade, nettoyer la poussière, supprimer l'indétermination de la nature. Le travail est une façon de dénier le 'vivre de' de notre expérience avec le monde, qui possède le caractère de dépendance à l'altérité élémentale. Le travail est lui-même cette suspension du danger provenant de l'élémental. Le travail encadre l'élémental, le tranquillise. Grâce au travail, on peut le dépeindre comme une « nature morte »²⁴³ pour montrer la vanité et le péril auxquels la jouissance peut mener. Lorsque l'être de la chose ou de l'élémental est 'neutralisé,' il paraît impossible de se perdre dans le goût du monde ; pour citer Levinas : « ...la chose, en tant qu'avoir, est un étant ayant perdu son être. »²⁴⁴ Dans l'expérience de la possession que le travail rend possible, la chose perd son renvoi à l'élément, cette profondeur dans laquelle on peut s'absorber. Le travail constitue l'être de la chose – son être n'a plus de substance, il devient de l'ordre de l'élémental (l'être de la chose est son indépendance, non pas sa substance). La chose peut alors surgir comme une substance seulement parce qu'elle est possédée et appropriée exactement et purifiée, comme une carotte pelée et coupée puis mise dans la cocotte.

Pour décrire le rapport de l'homme au monde qui se joue dans le travail, Levinas emploie la métaphore de la main qui est destinée à prendre, à posséder. Le mouvement de la main est économique, il saisit et arrache des choses de la nature pour se les approprier. Le travail est en ce sens un mouvement de la main qui va vers soi. Dans ce rapport de la main à la matière, la matière renonce à son anonymité. La main rencontre la matière indéfinie, la range dans un espace où elle obtient un sens et par conséquent perd son anonymité et son indépendance. La matière est ainsi maîtrisée, mise à disposition, sous-la-main. En tant que psychisme, je m'identifie avec moi-même grâce à cette maîtrise de l'autre – c'est l'achèvement de la création de ma subjectivité, de ce qui m'est propre. La saisie de la matière à travers la main détruit son infinité d'*apeiron* – « le travail 'définit' la matière. »²⁴⁵ Le travail rapporte la matière à une fin qui correspond à un besoin – la matière devient ainsi utile. On pourrait dire que Levinas présuppose ici, implicitement, que le travail prive la matière de son infini. Mais Levinas souligne aussi que le travail ne peut pas employer de

²⁴² Levinas, E.: *op. cit.*, 177.

²⁴³ Cf. Levinas, E.: *op. cit.*, 169.

²⁴⁴ Levinas, E.: *op. cit.*, 170.

²⁴⁵ Levinas, E.: *op. cit.*, 171.

vraie violence car il annule la résistance d'une matière sans nom, sans visage. Il admet cependant que dans le travail, la main broie ou malaxe la matière, voire l'exploite.

Le travail suspend l'incertitude de l'avenir en fixant des choses en substances, et cela de manière encore plus décisive que la bouche aurait pu le faire dans le simple acte de manger. Le travail est « solidification, surgissement du saisissable, de l'étant, support des qualités. »²⁴⁶ Grâce au travail, les choses « se présentent comme des solides à contours nettement délimités. »²⁴⁷ Leur solidité est constituée par la forme qu'on donne à la matière : les contours par lesquels les objets sont séparés exactement l'un de l'autre. Par exemple dans le travail manuel, comme si on dessinait les frontières entre les objets qui les constituent. Une chose se distingue de l'autre parce que le travail introduit entre eux un intervalle. L'exactitude et la possibilité de détacher un objet de l'autre rendent possible la maîtrise de la chose qui se manifeste dans le fait qu'on peut la mouvoir. A travers le travail, la chose devient un meuble, quelque chose qu'on peut subordonner au mouvoir (manipuler). Levinas constate que dans le travail, on impose à la matière la forme du corps humain – mais l'étant en tant que tel ne contient pas en soi le renvoi au corps humain, comme l'affirme Heidegger. Car quand un objet est travaillé par la main, la forme du corps humain est seulement imposée à cet objet. La forme imposée à la matière ne constitue pas la chose en soi. Levinas dit : « La chose à moi ou à un autre, n'est pas en soi. »²⁴⁸ La possession rendue possible par le travail et l'habitation – dessine-t-elle un prolongement du corps humain dans la matière ? Mais le travail n'est pas seulement une activité empirique, il apporte déjà une naissance latente du concept : le mouvement du concept est inhérent au mouvement de la main.²⁴⁹ Le travail rend l'objet saisissable à deux niveaux : l'abstrait et le concret (« La main prend et comprend. »²⁵⁰). L'intelligibilité de l'objet (qu'elle soit concrète ou abstraite, technique ou palpable) réfère alors à la possession. Tout comme l'œil, la main travaille dans la clarté et dans la lumière. La main ne dessine pas les ombres, elle les suspend. L'ombre est un obstacle à la préhension, impliquée dans la possession. La chose est transformée en substance, elle est censée d'être purement phénoménal, d'être la pure apparence²⁵¹ qui se donne. La chose devient ainsi un objet d'échange, une affaire quantifiable du commerce. Levinas contredit ici la conception heideggérienne de l'étant, qui est dans l'*Etre et Temps* défini comme

²⁴⁶ Levinas, E.: *op. cit.*, 173.

²⁴⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 172.

²⁴⁸ Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 174.

²⁴⁹ Cf. Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 173.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Cf. Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 174.

toujours soit l'*à-portée-de-la-main*, soit le *sous-la-main*. Bien sûr, le corps essaie de laisser son empreinte dans la matière, mais même une fois travaillée, celle-ci résiste et l'élémental transparait à travers. La résistance de la matière est surmontée par le travail, mais même dans la production d'une œuvre, demeure toujours une résistance. L'espace reste toujours à conquérir par le travail, mais ce qui remplit l'espace n'est pas absolument réduit au produit du travail. Comme on va le montrer dans la section suivante, Levinas ne nie pas que les choses, même une fois comprises et prises et travaillées, peuvent retourner à l'élémental sous forme de déchets. En fin de compte, Levinas affirme – et cela risque de rester assez énigmatique dans ce contexte – que la matière appelle la forme et que cette forme lui manque, à la différence du visage qui reste toujours amorphe.

La différence entre l'insaisissabilité du visage et de la matière consiste alors dans le fait que la matière est censée s'offrir à la saisie, voire même l'exiger. Pourtant, comme on l'a montré plus haut, Levinas affirme que la matière échappe à la saisie au lieu de l'exiger. Il affirme également que les choses « se voient *dans* la lumière – silhouette ou profil....Silhouette et profil, la chose tient sa nature d'une perspective, demeure relative à un point de vue – la situation de la chose constitue ainsi son être... » et plus loin il ajoute que « les choses n'ont pas de visage. »²⁵²

e.) L'altérité humaine et l'altérité d'objet

Dans ce chapitre, on va s'efforcer de comprendre la différence entre l'insaisissable du visage et l'insaisissable de l'objet dans le contexte de la première œuvre d'Emmanuel Levinas. Tout d'abord, on constate que Levinas tient souvent la position selon laquelle l'éthique concerne uniquement le visage et la parole. Il semble être convaincu que la saisie de la matière qui accompagne chaque mouvement du travail ne peut pas infliger de violence. Ce qui signifierait que l'homme ne peut pas envisager d'éthique relative à la matière, mais seulement une éthique dont le fondement est la parole comme l'appel de l'autrui. Toutefois, l'idée que l'éthique se fonde uniquement sur la parole ferait retomber Levinas dans la logique heideggérienne où l'être capable de se poser la question sur l'être est supérieur aux animaux et aux objets puisqu'il est le seul être pensant. C'est du moins la thèse de Derrida (*Violence et métaphysique*) – ce dernier soutient que l'éthique du point de vue lévinassien commence

²⁵² Levinas, E.: *op. cit.*, 149.

par la parole, comme l'ontologie pour Heidegger commence par la parole. Malgré cela, il existe certains passages dans *Totalité et infini* et dans *Le temps et l'autre*, où cette question, il semble, n'est pas si clairement tranchée. Dans ce qui suit, on va chercher à déterminer en quoi consisterait le primat de l'altérité humaine, et aussi sur quoi, selon Levinas, reposerait son altérité. Dans « Le visage et l'extériorité », Levinas considère que la possibilité d'aller au-delà de la possession, c'est-à-dire de rencontrer l'insaisissable dans le monde, présuppose la mise en question du sujet par absolument autre – c'est-à-dire par l'Autrui. Cette approche est différente de celle élaborée dans le chapitre « Intériorité et Économie » qu'on a pu suivre dans les sections précédentes ; je pense que ces deux conceptions de Levinas sont contradictoires. Ma tâche sera de découvrir cette tension, ou contradiction, présente dans la pensée de Levinas et d'en tirer des conclusions.

On va donc achever l'analyse du premier Levinas en comparant l'insaisissable du visage avec celui de l'objet, tout en résumant les parties précédentes de cette thèse. Précédemment, on a montré que le monde d'après Levinas contient de l'altérité, sans qu'il en précise la nature. Il distingue deux types d'altérité : l'altérité absolue et l'altérité illusoire. Malgré l'effort de Levinas pour montrer l'irréductibilité de l'étant à la saisie effectuée par le corps humain, il postule indéniablement, comme dans la section de *Totalité et infini* intitulée « Le visage et extériorité », le primat de l'altérité humaine, c'est-à-dire de l'autrui. C'est pour cela qu'on n'hésite pas à nommer l'altérité humaine 'absolue'. L'altérité absolue concerne l'autrui, qui n'est pas seulement autre, mais absolument autre ; l'altérité illusoire concerne le reste des entités. Levinas ne définit jamais le champ de l'altérité illusoire comme tel, mais il est certain que ce champ comprend l'altérité des objets, de l'inanimé, de la nature. Bien sûr, le domaine de l'altérité illusoire comprend aussi l'altérité de l'ipséité. Ce qui nous intéresse ici, c'est la description lévinassienne des mouvements de l'ipséité, accentuant l'absorption du moi dans le monde et sa constitution à partir du monde – comme on l'a décrit dans le sous-chapitre *Le moi : est-il vraiment toujours le même ?*. On comprend le monde selon Levinas comme constitué de deux types d'entités (bien que lui ne définisse jamais de manière explicite sa notion du monde) : le *milieu* (l'élémental, la nature) et les *objets* (tout ce qui n'est pas naturel, mais artificiel au sens courant du terme ; en bref, il s'agit des objets fabriqués).

Pour mieux comprendre les statuts respectifs de l'altérité de l'objet et de l'altérité humaine chez Levinas, il faut tout d'abord cerner la différence qu'il établit entre les régimes

de phénoménalité associés à l'objet, et ceux associés à l'homme.²⁵³ Levinas définit le phénomène en général comme ce qui apparaît, mais pourtant demeure absent. En se basant sur cette définition, on pourrait caractériser son concept du phénomène par ce qui dépasse sa propre phénoménalité. Autrement dit, le phénomène est la manifestation dans la non-manifestation. Le phénomène dépasse l'idée que l'esprit humain pourrait possiblement contenir et sa phénoménalité échappe à la lumière de l'ordre du dévoilement. Dans le phénomène, il y a de l'insaisissable.

En ce qui concerne l'altérité illusoire, apparaît dans le phénomène de l'objet la détermination qui va toujours ensemble avec une certaine indétermination (le phénomène d'un objet est l'entrelacement du saisissable et de l'insaisissable). Chez Levinas, cette indétermination est liée à la sensibilité – c'est l'objet sans forme qui se montre dans la sensibilité. Les sensations ne sont pas un contenu voué à combler une forme. C'est la jouissance, le contentement et la satisfaction – ces sensations révèlent l'insaisissable au sein d'un phénomène. Cet insaisissable dans le saisissable – caractéristique du phénomène de l'objet – ne suffit pas à Levinas car il estime que l'entrelacement de l'insaisissable avec le saisissable ne contient pas la vraie altérité. Dans le chapitre « Le visage et l'extériorité », Levinas soutient que la phénoménalité comme telle, la phénoménalité de l'objet compris – commence avec l'autrui et son visage, dans le langage qu'il rend possible.²⁵⁴ Cela présuppose que d'après Levinas, la représentation de la chose ne se donne pas seulement à travers la vision ou le toucher, mais surtout dans le langage. Le phénomène par excellence – c'est-à-dire ce qui d'après Levinas remet véritablement en question la phénoménalité comme telle tout en effectuant son ouverture – c'est le visage de l'autrui et le don. Levinas donne la priorité au visage sur le don, car c'est le visage qui ne peut jamais être saisi. Le visage est toujours absolument insaisissable, à la différence du don qui doit être d'abord saisi avant d'être dépossédé dans la donation. Mais Levinas établit une hiérarchie des insaisissables : le visage, le don, la chose/l'animal/la plante.

Dans « Le visage et l'extériorité », Levinas présuppose que le phénomène du visage représente l'origine de la transcendance brisant la forme du phénomène et introduisant l'abîme dans l'expérience sensible. Que le visage soit absolument insaisissable implique l'ouverture totale de la forme, l'éclatement de chaque catégorie, et cela constitue alors

²⁵³ Cette question-ci est posée par Levinas au début du chapitre *Le visage et l'extériorité*, faisant sujet de la présente analyse : « En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible ? » Levinas, E. : *Totalité et infini*, 203.

²⁵⁴ Cf. Levinas, E.: *op. cit.*, 206.

l'origine de la phénoménalité comme telle. Cette ouverture est permanente, ce n'est pas l'ouverture d'un objet qui peut non seulement échapper à la saisie mais qui est aussi très souvent utilisé, pris. L'altérité du phénomène du visage n'est donc pas relative comme celle de l'objet. L'autrui est absolument différent de moi, il n'appartient pas à la même totalité que moi comme un objet que je peux posséder. L'altérité du visage ne pourrait pas être suspendue par l'appropriation, comme l'altérité illusoire de la chose le peut – les présentations de la chose comme des réalités simplement données sont « toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées. »²⁵⁵ L'objet peut devenir une partie de ma totalité justement parce que je suis capable d'annuler son altérité – il peut être saisi par le concept et par la main. L'autrui, au contraire, ne peut pas devenir ma réalité, il ne peut jamais être mien. L'autrui est absolument sans concept, toujours absolument insaisissable. Levinas suppose que la plus grande différence entre l'altérité du visage et l'altérité illusoire repose sur la parole. C'est la structure du langage même qui annonce l'inviolabilité d'autrui dont on ne peut pas prendre le visage. En outre, comme on l'a observé à plusieurs reprises, le monde ne peut pas être l'objet de violences, même s'il peut être exploité. Seul le visage peut subir de la violence.

Dans *Totalité et Infini*, plus précisément dans le chapitre « Visage et infini », mais aussi à la fin du chapitre intitulé « Demeure », Levinas évoque la problématique du meurtre pour montrer que la violence faite au visage ne pourrait jamais être équivalente à la possession violente d'une chose. Si le meurtre était possible, il aurait visé ce qu'il y a de sensible dans le visage, mais il n'aurait jamais pu se l'appropriier ni l'utiliser. Dans la négation du visage qu'induirait le meurtre, il ne s'agirait pas de suspendre l'altérité par l'appropriation. La négation du visage dans le meurtre prétendrait à être totale, alors que l'appropriation de la chose est toujours une négation partielle. La négation partielle de l'objet dans la saisie repose sur l'affirmation, et elle résulte en une activité dont l'objectif est de dominer la chose. Mais comme l'autrui ne peut pas être possédé par moi, il pourrait seulement être anéanti, la négation totale ne représenterait pas la domination sur l'autrui, mais son anéantissement absolu qui ne pourrait jamais être instrumentalisé, c'est-à-dire utile. Si un tel anéantissement était possible, il serait absolument vidé de sens éthique et ainsi vidé de tout sens – car pour Levinas, le sens éthique conditionne tous les autres types de sens. La négation totale de la matière serait ainsi possible seulement sur le visage, et cette négation serait absolument imprévisible et inaccessible à la compréhension – c'est ce qui rend le

²⁵⁵ Levinas, E.: *op. cit.*, 221.

meurtre impossible. Le premier commandement éthique ‘tu ne commettras pas de meurtre’ est déjà inscrit dans le visage et rend le meurtre impossible. Ce commandement est la manifestation du visage dans sa phénoménalité – la manière dont le visage se manifeste est profondément éthique. Le commandement du visage ne peut pas être violé. Le meurtre est alors absolument impossible grâce à la manifestation de l’absolument insaisissable sur le visage.

Que le visage se manifeste veut dire plus précisément qu’il participe à sa propre manifestation. Parce que d’après Levinas, la manifestation de l’autrui ne se passe pas à son insu, comme cela peut être le cas avec la beauté des choses.²⁵⁶ Par exemple, le don, deuxième phénomène éthique par excellence, ne se manifeste pas par lui-même, il a besoin du langage et de l’objectivité pour se manifester. L’autrui, au contraire, invoque sa propre expression depuis sa position de hauteur. L’événement propre de l’expression du visage consiste à porter témoignage de soi dans la parole. Le témoignage du visage est justement le commandement du visage qui exprime ainsi sa supériorité (‘Tu ne commettras pas de meurtre’). La manifestation du phénomène du visage implique alors directement l’effacement de tout intermédiaire (il s’agit d’un effacement de son image, du concept, de la couleur, de la lumière, de la forme du visage). Le phénomène du visage exprime la nudité qui dépasse toute phénoménalité et conceptualité, c’est-à-dire de tout ce qu’il pourrait y avoir de saisissable. Le phénomène du visage doit être purifié de tout ce qui est saisissable – compréhensible, préhensible, touchable, goûtable, visible, audible, dicible. L’expression – c’est aussi la présentation du visage, la parole avant chaque mot. Mais cette parole avant toute parole n’est pas un acte comme le mouvement de la main qui veut saisir un objet est associé à un acte. Le visage n’agit pas, il s’impose (domine) grâce à son absoluité. La manifestation du phénomène du visage s’impose par son appel et on n’est pas capable de le refuser comme on peut toujours refuser un phénomène du monde. Néanmoins, le visage ne limite pas la liberté du sujet par son imposition, comme c’est le cas du phénomène du monde, justement parce qu’il ne s’impose pas avec autant d’insistance. L’objet seulement limite la liberté du sujet et le sujet s’en rend compte avec le temps quand sa liberté de consommer de bon gré est finie, puisqu’il doit penser au lendemain. Le visage au contraire, à travers son imposition, m’invite à donner, et cela contribue au surgissement de la nouvelle liberté qui ne représente pas la négation de la première et insouciantes liberté de l’ipséité qui saisit l’élémental. La vraie liberté, conçue comme une réponse à l’appel de la manifestation de

²⁵⁶ Cf. Levinas, E.: *op. cit.*, 218.

l'autrui, c'est se libérer de l'objet par la donation. Cette autre liberté, différente de la première liberté égoïste, ne constitue pas une lutte avec la résistance de la matière, mais elle est arbitraire, coupable et timide. Elle commence comme la conscience morale – dans le moment où la liberté première « se sent arbitraire et violente. »²⁵⁷ Dans le simple bonheur élémental, je me sens coupable parce que je suis violente avec chaque mouvement de mon corps, je suis toujours déjà coupable, parce que je n'ai rien donné à l'autrui. Le sentiment de culpabilité inclut bien sûr la honte – la honte, c'est la conscience de ma violence envers autrui qui est arbitraire et inévitable. C'est là où commence la vérité, le savoir et la critique – je deviens ainsi véritablement libre parce que je sors de mon illusion de bonheur et je commence à comprendre la violence de ma première liberté, constituée à partir du monde. La manifestation du visage rend ainsi possible la responsabilité, définie comme la réponse à l'appel du visage de l'autrui. Le discours initié par le visage a pour premier mot l'obligation qu'aucune intériorité ne peut refuser, ni éviter, de répondre. Cette intériorité se libère non seulement des objets qu'elle peut donner, mais surtout elle se libère de sa propre lourdeur, en se rendant compte qu'elle ne peut pas refuser l'appel de l'autrui, parce qu'elle est toujours déjà responsable – qu'elle réponde oui ou non. Même mon silence est une réponse à l'appel de l'autrui, de même que ma tentative de meurtre sur l'autrui présuppose l'altérité qu'il s'agirait d'anéantir – c'est ainsi que le visage rend chaque meurtre impossible. Le commandement absolu du visage est inconditionnel, univoque (exact) et originel (pur et propre au visage).

Que le phénomène du visage soit originel signifie qu'il précède le discours parce qu'il fonde le langage conceptuel et, surtout, la perception des objets. Levinas dit que le visage est en fait l'origine de tout, il se trouve avant chaque proposition, il instaure le sens comme tel. Ce sens originel du visage ne s'ajoute pas à un discours qu'on pourrait entretenir dans l'intériorité avec nous-mêmes ; il ne s'ajoute non plus à une représentation géométrique de la chose, ni aux relations possessives avec le monde. Il conditionne tout à l'instar de l'infini – Levinas s'appuie ici sur l'idée de l'infini dans les méditations de Descartes, qui sert de fondement à tout : la réalité extérieure, l'existence des autres personnes, etc. Le phénomène du visage, comme un événement de l'infini, fonde tout événement.

La thèse de Levinas la plus intéressante pour notre analyse porte sur l'originalité du visage par rapport à la perception, à la phénoménalité du monde. Dans le chapitre « Le visage

²⁵⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 83.

et l'extériorité », Levinas insiste sur le fait que le visage fonde aussi la perception des objets en général auxquels il donne un sens – grâce au visage, les objets deviennent des phénomènes en tant qu'ils apparaissent dans leur non-manifestation. Tout d'abord, Levinas dit que le sens originel de la perception est le débordement de l'intention par l'objet que la conscience vise. Ce débordement (l'apparition de l'insaisissable) se produit de prime abord et de la manière la plus originelle dans le visage qui représente dans ce sens l'infini lui-même. Ce qui signifie que l'altérité absolue ne s'ajoute pas simplement à l'altérité illusoire, aux relations du moi avec le monde, mais qu'elle fonde l'altérité illusoire. L'infini du visage me met dans un autre rapport avec le monde, et il fonde l'insaisissable du monde. Néanmoins, la transcendance du visage n'appartient pas à un espace séparé, en dehors de l'économie du monde. Levinas dit « Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie. »²⁵⁸ Pourtant, l'infini n'introduit pas un nouveau monde des phénomènes, mais il recrée le monde déjà existant des objets. La transcendance du visage remet alors en question mes relations avec le monde, caractérisées par la possession et le mouvement de saisir.²⁵⁹ La donation, qui représente cette transformation de mes rapports au monde, est rendue possible grâce au langage de l'objectivité relative à la possession de l'objet. Plus précisément, cela veut dire que pour donner un objet ou pour le partager, il faut le nommer, pouvoir le saisir en tant que concept qui annulera son mystère. La donation est un dépassement du travail et de la demeure, dominés par les mouvements économiques et dirigés au premier plan vers moi. Levinas dit encore : « Voir le visage, c'est parler du monde. »²⁶⁰ Voir le visage de l'autrui nécessite de se débarrasser de la possession – nommer la chose pour pouvoir la donner à l'autrui comme son visage l'exige : cela est le premier mouvement éthique de la main, conclut Levinas. Le monde, jusqu'à présent absurde et dominé par moi, obtient ainsi une signification rationnelle grâce à l'Autrui et à sa parole – et c'est ainsi qu'il peut être donné, dépossédé de la saisie. Paradoxalement, nommer ou associer un concept à la chose, signifie rendre la chose offrable, l'aliéner et la rendre extérieure à l'insaisissable qui est logé dans le mystère de sa matière. Dans le cas de la donation, l'objet devient insaisissable et son insaisissabilité naît dans l'autrui et son appel. Levinas affirme que c'est en cela que consiste la vraie altérité, et il ne la rapporte pas à l'autre insaisissabilité qui vient de l'objet lui-même,

²⁵⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 187.

²⁵⁹ Levinas souligne aussi que le recueillement du moi dans une maison, l'économie, est aussi la condition de l'hospitalité pour l'autrui. Cette possibilité d'ouverture de la maison à l'autrui est aussi conditionnée par la maison elle-même, puisque celle-ci peut bien sûr toujours rester fermée. Mais la fermeture de la porte est aussi déjà une réponse à l'appel de l'autrui, dit Levinas.

²⁶⁰ Levinas, E.: *op. cit.*, 190.

dont il parle dans *Intériorité et économie*. Ici, il dit que la donation représente au contraire la vraie insaisissabilité du monde parce que c'est en donnant à l'autrui que le sujet devient libre à l'égard de l'objet. Cela rentre directement en contradiction avec ses réflexions sur la sensibilité et la jouissance qu'on a décrites dans les sous-chapitres précédents. Mais ici le sujet devient véritablement libre grâce à la parole capable d'instaurer l'objectivité, et ensuite la donation dans le cadre par lequel il se détache de l'objet. La parole comme appel de l'autrui n'est pourtant pas réductible à l'objectivité. La parole est à l'origine l'appel de l'autrui qui me questionne. La donation, rendue possible par l'effacement du mystère de la chose associée au concept, ne relève pas du formalisme conceptuel. En conséquence, la donation de la chose à l'autrui rend possible le phénomène de l'objet en tant que tel.

L'altérité illusoire, ici décrite par Levinas comme toujours possiblement rêvée, est inférieure à l'altérité absolue aussi parce qu'elle est liée aux besoins et non pas au désir. La différence entre le désir et le besoin constitue une des thèses principales de *Totalité et Infini* – Levinas pense d'ailleurs que ces deux concepts ont souvent été confondus dans l'histoire de la philosophie, tandis que selon lui, il faut les maintenir séparés. Levinas veut purifier le désir du besoin. La différence principale entre le désir et le besoin se situe d'après lui dans le fait que le besoin peut être satisfait, alors que le désir reste insatiable. Le besoin ne peut pas renverser l'ordre phénoménal et mettre en abîme toute phénoménalité comme le peut le désir. Ce renversement de la phénoménalité correspond à la manifestation de l'invisible dans le désir. Le besoin est au contraire une fixation de la perception des objets, son but est non pas de renverser le visible mais plutôt de raffermir la perception. Le besoin présuppose la saisie : dans le besoin, on est concentré sur les objets en tant qu'ils peuvent être saisis. Levinas souligne qu'il en reste cependant toujours quelque chose qui échappe à la saisie. Malgré la complexité des relations entre le saisissable et l'insaisissable, où l'un, paraît-il, est dans le besoin toujours accompagné par l'autre, Levinas tient à maintenir la distinction entre le désir et le besoin – le besoin serait du ressort du saisissable, tandis que le désir relèverait de l'insaisissable. Même s'il affirme que le besoin contient toujours déjà l'insaisissable, comme nous l'avons montré plus haut dans le texte – la jouissance liée au besoin implique aussi de l'insaisissable – cet insaisissable n'est pas absolu. En effet, le besoin est une relation avec un autre qui peut me livrer son altérité. Il est associé à quelque chose qui peut manquer, à un autre qui reste dans le domaine du Même. Mais, aux yeux de Levinas, cet autre dont j'ai besoin n'est pas absolu parce qu'il peut encore appartenir au Même, il ne peut pas changer mon identité pensante ou possédante. J'entretiens cette relation avec l'altérité du

monde seulement parce que je veux nourrir ma propre intériorité. Comme on l'a vu dans les sections précédentes, le besoin me met en relation avec l'autre que l'objet est, parce que j'en dépend – mais, une fois sorti de mon intériorité vers l'autre du monde, je reviens toujours chez moi, dans le cercle de mon intériorité. Non seulement je reviens chez moi, en faisant un détour par l'autre du monde, mais je constitue mon intériorité à partir du besoin.

Dans le besoin, il ne s'agit pas pour l'intériorité de garder l'altérité de la chose qui lui est nécessaire. La dépendance à l'objet, impliquée par le besoin, ne se montre pas immédiatement : on s'en rend compte seulement en considérant l'avenir – l'altérité du monde qui gît dans le besoin est liée au temps. Dans le présent, on peut se baigner dans la mer et manger les fruits que le monde nous offre, mais l'avenir nous fait penser à la possibilité de ne pas disposer de ces choses. L'avenir pousse l'homme à travailler pour pouvoir toujours satisfaire ses besoins plus tard. La dépendance de l'autre peut alors être surmontée par le travail et aussi grâce à la maison. Sans abri, on est entièrement exposés à l'élément ; au froid, à la chaleur ou à la pluie. Mais dans le besoin il ne s'agit pas de respecter l'altérité, comme c'est le cas quand on désire. Le besoin implique la suspension de cette dépendance à l'autre et ainsi « la possibilité de briser la pointe même de l'altérité dont dépend le besoin. »²⁶¹ Le besoin se satisfait dans la jouissance comme une exploitation de l'autre.²⁶² Le besoin provoque la suspension de l'altérité du monde grâce à la jouissance. Le besoin me permet d'assimiler l'autre, de le recréer à mon image – de le saisir et de convertir l'autre en même. Le besoin travaille sur la constitution de mon intériorité qui dépend justement de l'appropriation de l'altérité de l'objet. Le sujet peut ainsi acquérir son indépendance à l'égard du monde. Grâce à la satisfaction de ses besoins, il peut devenir heureux, jouir. Après avoir surmonté sa dépendance du monde, il en profite. En contradiction avec ce qu'on a pu lire ailleurs sur le retour à l'élémental, ici, Levinas atteste que dans sa séparation heureuse, il ne doit rien à l'autre – l'autre comme le monde est bien assimilé. Dans sa rencontre avec le monde qui est un objet de besoin, le sujet ne s'oppose pas à l'absolu, ni à l'infini. L'intériorité est séparée de ce qu'elle n'arrive pas à assimiler, c'est-à-dire l'infini, l'autre absolu. Non seulement elle ne peut pas accéder à l'infini depuis sa position, mais elle ne le cherche même pas. Pour Levinas, le besoin de l'intériorité ignore l'altérité absolue. En effet, le 'je' est prisonnier de sa propre intériorité, du chez soi, et il n'a pas moyen d'en sortir – 'je' ignore non seulement l'altérité absolue, mais ignore également

²⁶¹ Levinas, E.: *op. cit.*, 119.

²⁶² *Ibid.*

sa propre captivité. Je vis dans l'illusion que je peux assimiler l'altérité, la manger et m'en satisfaire – parce que je connais seulement l'altérité relative des objets qu'il m'est facile de surmonter. 'Je' peut être séparé de l'autre grâce à cette illusion que le monde finit derrière sa porte. Levinas appelle cela la séparation athée. Tant que l'intériorité ne se confronte pas à l'infini, impossible dans le monde, elle reste seule dans l'accomplissement de ses besoins. L'intériorité, focalisée sur l'accomplissement de ses besoins, devient athée par l'illusion de cette séparation. Cette illusion n'est pas une attitude que je peux adopter selon mon bon vouloir. L'âme est selon Levinas naturellement athée en tant que l'âme est une dimension du psychisme. Mais cet athéisme du psychisme n'est pas la négation de Dieu, de l'absolu. L'athéisme est, au contraire, l'ignorance insouciance de l'absolu. L'athéisme se situe avant la négation de l'absolu, ce qui n'est possible que grâce à l'illusion de solitude issue de la satisfaction des besoins du psychisme. Pour être plus précis, Levinas identifie l'athéisme à l'égoïsme. L'égoïsme constitue en fait la nature du psychisme et de la sensibilité – ceux-ci mènent toujours à la satisfaction des besoins et à l'appropriation de l'autre rendue possible grâce au caractère illusoire de son altérité. L'égoïsme, crée à partir de cette appropriation de l'autre, a pour caractéristiques principales la volonté et la puissance. Pourquoi l'égoïsme ou l'athéisme ne peuvent-ils être que des illusions ? Pourquoi Levinas pense que l'athéisme ne peut jamais être véritable ? Parce que l'absolu de la véritable altérité se révèle au psychisme, et il lui est en fait antérieur sans en que le psychisme en ait conscience. Le sujet est toujours déjà marqué par l'altérité absolue de l'autrui, bien qu'il croie le contraire dans son illusion d'autosuffisance. Sans se prononcer sur l'existence de Dieu qui serait une altérité absolue incarnée dans le visage, on pourrait dire que le fait que l'altérité de l'autrui est toujours déjà révélée signifie que l'état de l'âme dans lequel on ne désire personne est toujours seulement une illusion.

Le désir, à la différence du besoin, tend vers l'idée de l'infini qui est un dépassement absolu de la saisie. L'idée de l'infini dépasse son idée, parce qu'elle dépasse celui qui la pense. Je contiens plus que je ne pourrais jamais contenir. Pour les choses, il n'est pas exclu qu'elles coïncident avec moi, mais l'idée de l'infini ne peut jamais être contenue. L'idée de l'infini est la vérité et la transcendance, le fondement de la métaphysique en tant que l'événement éthique. La vérité est aussi un événement plus fondamental qu'une recherche théorique. Pour Levinas, la vérité est la connaissance sans apriori. Chaque désir est un désir de vérité, parce que la vérité implique le désir. La métaphysique ne peut pas être fondée sur le besoin, elle n'est pas une question de satisfaction car « ce monde de la jouissance ne suffit

pas à la prétention métaphysique. »²⁶³ Le désir implique la justice, et la religion. La justice, c'est l'accueil de l'Autrui qui se manifeste par son visage, le visage qui parle. Mais une des conséquences qu'on peut tirer de la description lévinassienne de la jouissance et de la sensibilité, c'est que le besoin me dépasse parce que le psychisme dépend du monde. Le rapport du psychisme au monde est selon Levinas déterminé par le 'vivre de', et les éléments aussi dépassent d'une certaine manière le psychisme. Cette conclusion de sa théorie de la jouissance est contradictoire avec ce qu'il dit sur l'infinité du visage, censée d'être la seule possibilité de dépasser la subjectivité.

Mais Levinas avance que le désir, toujours déjà révélé à l'intériorité, est malgré cela le désir d'un être séparé, de celui qui n'a pas lieu dans le besoin de l'intériorité. Puis il ajoute que le désir est l'infini apparaissant dans le fini (cela ne signifie-t-il pas que l'infinité du visage est aussi un insaisissable entrelacé avec le saisissable ?). Le désir ne consiste pas en un retour vers mon intériorité – au contraire, il me tend vers ailleurs par sa révélation. Le désir ne vient pas de moi, il ne pourrait jamais être suscité dans mon intériorité ni surgir en moi sans une intervention extérieure. Non seulement le désir ne vient pas de moi, mais je ne peux même pas contenir ce que je désire. La source du désir se trouve dans l'autrui, bien que celui-ci ne me manque pas. Je ne peux pas accueillir ce qui vient d'ailleurs, accueillir l'autrui, parce qu'il me manque – s'il me manquait, il serait de l'ordre du besoin. Levinas définit le manque comme quelque chose à quoi on peut donner satisfaction. Ce qu'on peut satisfaire ne vient pas d'ailleurs puisqu'on est capable de l'incorporer – l'autrui, qui vient d'ailleurs, ne peut pas être contenu, parce qu'il échappe absolument à chaque modalité de saisi ; à la perception, au concept. Le désir me tend vers l'insaisissable absolu qui comprend le non-conceptuel, l'invisible, l'intouchable, l'indicible, l'ingôutable, l'insensible et l'inaudible. Le désiré me dépasse et il dépasse tout ce que je pourrais comprendre. Le désir est purifié des besoins du corps – et cela veut dire que le désir de l'autrui ne sera jamais satisfait. Il va vers l'au-delà du sensible, mais non pas vers un autre monde, parce que l'altérité absolue ne réside pas dans un autre monde, comme on l'a souligné plus haut. L'autrui n'est pourtant pas une idée de l'infini. Le désiré transcende tout ce qui est de l'ordre de saisissable. L'insaisissabilité de l'autrui constitue l'impossibilité d'être satisfait de l'autrui. L'autrui se trouve dans le domaine de l'absolument autre et moi, dans le domaine du même – ces deux domaines sont séparés par un gouffre infranchissable. L'autrui m'échappe par sa position, il n'apaise pas ma soif et ma faim d'altérité. Le désir de l'autrui naît dans l'imposition de

²⁶³ Levinas, E.: *op. cit.*, 60.

l'autrui par la parole de son visage. Il s'agit d'une imposition parce qu'au sujet capable de satisfaire ses besoins, il lui ne manque rien. L'intériorité ne demande pas la venue de l'autrui. Moi, je ne veux pas que l'autrui vienne s'imposer à moi, je n'ai pas besoin de l'altérité absolue. Je la désire, mais je ne la veux pas – l'autrui me domine. L'autrui est le désir qui emporte ma vie et il m'est une menace. Il s'impose à moi et il dérange mon intériorité, auparavant si tranquille. L'autrui me remet radicalement en question, il me fait douter de tout ce que j'ai vécu jusqu'à maintenant. Il met en cause ce qui m'est propre, ma propre identité. Il me force à le placer au-dessus de mon propre bien-être, il me force à faire de lui ma priorité. Désirer, ce n'est pas un choix du libre-arbitre qui peut dire oui ou non en réponse à l'appel de l'autrui. Désirer, ce n'est pas somnoler sur le canapé, ce n'est pas le calme du dimanche l'après-midi – le désir implique que tout ce qui m'appartenait jusqu'à maintenant, va m'être arraché et exposé à l'autrui. C'est l'imposition incessante de l'autrui, c'est son intrusion qui détruira toute ma tranquillité. Dans le désir, je ne m'appartiens plus – ma perception des choses n'est plus la mienne, mes idées ne sont plus les miennes, je suis expropriée.

Le désir n'est pas égoïste et il n'est pas de l'ordre du choix. Dans le désir, je suis parfaitement désintéressée. Dans le désir, je me méfie de moi-même, je suis remise en question. Le mouvement de ma main n'est plus guidé par le besoin qui viserait à ma satisfaction. Dans le désir, ce mouvement est surmonté et sa spontanéité est arrêtée. Cela implique une certaine méfiance, une critique de soi. Levinas ne comprend pas ici la critique de soi comme une introspection de toutes les idées que mon esprit contient, mais comme « la conscience première de mon immoralité. »²⁶⁴ C'est la conscience de mon indignité vis-à-vis de l'altérité absolue – en prenant conscience que je suis absolument indigne de l'autrui et de l'invasion qu'il me fait subir, je comprends combien je suis incapable de l'accueillir. L'autrui est plus haut que moi. Je suis toujours déjà coupable de mon immoralité et de mon incapacité de répondre à l'altérité absolue. Ma culpabilité commence au moment où l'autrui se révèle à moi, mais comme l'altérité infinie me parle toujours déjà par l'éclatement de la phénoménalité entière, je suis toujours déjà coupable. Je ne serai jamais assez digne pour recevoir l'altérité, l'infini – pourtant elle vient incessamment à moi. C'est la honte, dit Levinas, qui fonde la vérité. Cela signifie s'accuser toujours déjà, ressentir sa propre insuffisance, son impuissance. La honte est la remise en question de ma liberté. En étant exposée à l'altérité, je découvre que ma volonté qui paraissait innocente dans l'illusion de

²⁶⁴ Levinas, E.: *op. cit.*, 82.

sa propre suffisance, est en réalité violente. L'exposition à l'autrui s'accomplit comme la possibilité de sentir que le mouvement de ma main est toujours violent parce que la main exerce le mouvement vers soi. La conscience de la honte n'est pourtant pas une conscience de quelque chose de clair dans l'esprit. La conscience de la honte est l'exposition à l'infini qu'on ne peut pas contenir et cela a pour conséquence que la conscience se cache. La honte prend sa source dans mon incapacité d'agir, parce que je comprends que chaque acte est toujours déjà violent – je comprends que « je ne suis pas innocente spontanément, mais usurpateur et meurtrier. »²⁶⁵ La première liberté fondée sur la jouissance n'a pas honte et elle se pense illimitée, grâce à l'illusion de son pouvoir, se pensant le maître de tout, et grâce à l'illusion que son monde finit là où elle ne peut plus le percer de son regard. L'ipséité n'a pas de honte parce qu'elle surmonte facilement l'altérité des objets et elle peut s'enfermer dans sa maison pour ne pas entendre l'appel de l'autrui. Mais la révélation de l'autrui me rend consciente de la violence inévitablement exercée sur l'altérité absolue par chaque mouvement de mon intériorité, la violence dont je ne me débarrasserai jamais et dont je serais toujours coupable – la honte. Malgré cela, l'altérité ne s'oppose pas à moi, elle forme ma conscience éthique, elle me crée. Il ne s'agit pas ici d'une grande force qui pourrait me vaincre. C'est plutôt la fin de « ma glorieuse spontanéité de vivre. »²⁶⁶ Cela ne veut pas dire que l'altérité absolue m'ordonne de mourir, mais que je dois comprendre que je la spontanéité de ma volonté librement jouissante, est en fait arbitraire et violente. Levinas appelle cela le commencement de la morale et la véritable critique – cela constitue d'après lui la condition de la justice.

Pour conclure, on peut constater que Levinas refuse que le désir soit mélangé avec le besoin - la raison principale en est que le besoin de l'objet peut être satisfait, ce qui n'est pas le cas du désir. L'autre raison provient de la supériorité du désir, seul à mener à la vérité, la justice et l'éthique. Le désir doit donc être purifié du besoin et non pas dépendant de lui, comme ce qu'on retrouve dans l'histoire de la philosophie. Cela contredit toutefois l'affirmation de Levinas selon laquelle la jouissance est clairement liée au besoin (manger, se baigner dans le monde, mordre sur le monde, etc.) – dans *Totalité et infini*, plus précisément dans le chapitre « Intériorité et économie », Levinas considère l'intériorité et la jouissance nécessaires à l'accueil de l'altérité absolue puisqu'elles représentent la sortie de l'être indéterminé de *l'il y a* – cela est la première étape vers l'altérité absolue. En outre,

²⁶⁵ Levinas, E.: *op. cit.*, 83.

²⁶⁶ *Ibid.*

l'expérience de la jouissance est à la fois liée à la saisie et à l'insaisissable. Dans un texte antérieur à *Totalité et infini*, intitulé *De l'évasion* (1935), Levinas décrit le besoin non pas comme un simple manque, mais comme le mouvement que nous tend vers l'objet en dehors de nous. Dans ce livre, Levinas élabore une conception du besoin défini comme relation avec l'insaisissable. Selon cette vision, le besoin d'un objet n'impliquerait pas la persévérance dans la conscience, mais la sortie de la conscience vers le dehors. Par exemple, la bourgeoisie représente pour Levinas le refus de la jouissance, à laquelle on préfère la certitude du lendemain. La bourgeoisie cherche l'harmonie entre nous et le monde, qui serait censé apporter le perfectionnement de notre propre être. Levinas cherche à démontrer la nécessité de s'évader de ce type de pensée. D'ailleurs, le besoin n'est pas ici pour Levinas uniquement la satisfaction, c'est aussi la déception qui suit la satisfaction, et la renaissance incessante des besoins. Une des conséquences est que la satisfaction des besoins n'est jamais pleinement réalisée. Levinas illustre ce problème en disant que dans le plaisir comme la jouissance s'ouvre toujours une autre dimension, et que nous y tombons toujours plus profondément en s'absorbant pour s'abandonner. Nous nous dispersons dans cette expérience du plaisir et c'est ainsi que nous sortons de nous-mêmes, c'est la perte de nous-même, une sortie et une extase – l'évasion de nos essences, précise Levinas. Le but du besoin n'est alors pas la satisfaction, mais cette évasion qui se manifeste comme sa propre impuissance. Dans ce texte *De l'évasion* Levinas ne fait pas encore la distinction entre le désir et le besoin, et il conçoit le besoin comme un besoin d'évasion de l'être. Cela contredit à ce que Levinas affirme sur la distinction entre le désir et le besoin dans *Totalité et infini*. Le texte *De l'évasion*, antérieur à *Totalité et Infini*, permet de se rendre compte des tensions et des incohérences dans le développement de la pensée de Levinas. Le premier pourrait mener à l'hypothèse que l'insatiabilité ne serait pas seulement un effet du rapport à l'autrui, mais aussi du rapport aux objets. Mais en 1972, Levinas écrit de nouveau sur le besoin dans le livre *Humanisme de l'autre homme*²⁶⁷ – il n'y pense plus l'altérité des objets, mais seulement l'altérité de l'autre homme, comme l'indique le titre. Levinas y fait alors la distinction entre le besoin et le désir et va jusqu'à affirmer que « aucun besoin humain n'existe, en réalité, à l'état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est d'ores et déjà interprété culturellement. Seul le besoin abordé au niveau de l'humanité sous-développée, peut laisser cette fausse impression d'univocité. »²⁶⁸ Ainsi, en 1972, Levinas réfute totalement et entièrement la confusion entre le désir et le besoin. Dans *Humanisme de l'autre*

²⁶⁷ Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, 36-37.

²⁶⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 36.

homme, il s'inspire de la notion platonicienne du désir en tant que plaisir pur²⁶⁹. De plus, le besoin humain serait entièrement distinct de la saisie effectuée par un animal – la confusion entre le besoin humain et le besoin animal ne lui semble possible que dans les sociétés primitives. Quelques pages plus haut, il renvoie de manière implicite à l'ethnographie de Claude Lévi-Strauss : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque. Et cette multivocité du sens de l'être – cette essentielle désorientation – est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme. »²⁷⁰ Plus tard dans son œuvre, dans *Autrement qu'être*, Levinas thématise le corps de l'autrui qui devient, à cette période de sa pensée, l'ultime réalité de l'altérité (insaisissable par excellence).

Deuxième point pour conclure notre réflexion : la distinction rigide entre l'altérité absolue et illusoire repose sur le fait que l'autrui représente l'infini absolu. Rien d'autre ne peut représenter l'infini, pas même l'horizon qu'on voit du sommet d'une montagne. La présence ou la non-présence de l'infini sont aussi liées à l'utilisation. L'infini est selon Levinas purement inutile, il ne peut pas être instrumentalisé. C'est là que réside la pureté de la distinction entre l'infini, représentant la métaphysique, et le fini, représentant l'utilité.²⁷¹ Levinas insiste sur le fait que l'autrui ne peut jamais être utilisé, saisi, comme l'objet peut l'être – l'objet facilite l'effacement du mystère de la matière dans l'utilisation alors que la matière du visage ne peut jamais être utilisée, mais seulement anéantie par le meurtre. Cet anéantissement représente l'anéantissement de tout sens, ce qui rend le meurtre, selon Levinas, impossible. La résistance de la matière à la saisie dans un objet est seulement partielle, elle n'est pas absolue comme celle du visage qui est infiniment éloigné et n'a pas besoin de résister à quoi que ce soit. L'objet d'après Levinas en vient même à appeler et à exiger sa propre saisie. En bref, il est possible de s'approprier un objet pour nourrir une intériorité, mais il n'est pas possible de s'approprier l'humain qui fonde la vérité métaphysique, parce qu'il est infini. Levinas n'attribue pour autant aucune priorité à la main, contrairement à ce qu'affirme Derrida – on a essayé de le démontrer dans le premier chapitre. Comme l'autrui représente l'altérité absolue, l'éclatement de l'appropriation peut se produire seulement grâce à la pauvreté de l'autre homme à qui il faudrait toujours donner. La négation

²⁶⁹ Cf. Levinas, E.: *op. cit.*, 48.

²⁷⁰ Levinas, E.: *op. cit.*, 34.

²⁷¹ La pensée heideggérienne ne permet pas non plus le mélange entre la métaphysique et l'utilité.

de l'appropriation implique aussi un éclatement de la perception que ne peut pas s'accomplir sans l'autre homme. C'est pour cette raison que Levinas donne une priorité au don sur tous les autres phénomènes : donner est le premier mouvement éthique de la main. Bien que la donation soit précédée de la saisie de l'objet, c'est l'insaisissable absolu comme fondation de l'altérité humaine qui se montre à travers le don, objet insaisissable par excellence car il est dépossédé.

Ce qui mène au troisième point que je souhaitais aborder : dans *Totalité et infini*, Levinas soutient que le visage, à la différence de l'objet, participe à sa propre manifestation. Et non seulement l'autrui participe à sa propre manifestation phénoménologique mais il constitue également la manifestation de l'objet, comme c'est le cas dans le phénomène du don. Il la constitue en deux sens : il constitue l'objectivité du monde grâce au langage, rendu possible seulement dans la rencontre de l'autrui, et il constitue également l'éclatement de l'objectivité. L'autrui, en tant que la venue de l'infini, fait éclater la phénoménalité en elle-même. On pourrait en tirer la conséquence suivante : Levinas pense que grâce à l'humain, à l'autrui, les choses ne sont pas seulement saisissables, mais elles sont aussi insaisissables. La chose reste pour Levinas muette, alors que le visage se manifeste par son appel et la position de hauteur de laquelle il m'invoque. L'autrui se manifeste comme l'invocation de l'interlocuteur à répondre. C'est cette invocation de l'autrui qui me pousse à chercher les limites de ma possession et de mon appropriation de l'objet, c'est-à-dire de ma saisie – l'insaisissabilité de la chose équivaut avant tout à donner (nous avons vu que Levinas proclame le don, phénomène par excellence). Chaque modalité et forme d'insaisissable dépendrait ainsi de l'humain. L'insaisissabilité de la chose se produirait au contraire à son insu. La phénoménalité entière devrait selon Levinas être fondée sur la parole de l'autrui ; bien qu'elle soit comprise comme l'altérité illusoire dans le cas de l'objet. On pourrait facilement conclure avec Derrida que c'est le visage qui représente l'insaisissable en tant que phénomène par excellence, projetant sur les autres phénomènes le reflet de l'insaisissabilité. Il n'empêche qu'ailleurs, Levinas va insister sur l'indépendance de l'objet qui résiste à la saisie et dont l'identité ne peut pas être fondée par l'homme, comme le prétend Heidegger.

Ces réflexions aboutissent au quatrième et dernier point de cette section, selon lequel Levinas de *Totalité et infini* conteste catégoriquement l'existence du moindre entrelacement entre saisissable et insaisissable et quant à l'altérité absolue. Il soutient à l'inverse que l'entrelacement a lieu seulement dans l'altérité illusoire. En quoi consiste alors

l'entrelacement de l'insaisissable et du saisissable au sein de l'altérité illusoire ? Contrairement à ce qu'on pourrait déduire du paragraphe précédent, Levinas suppose dans *De l'existence à l'existant* que l'insaisissable du monde, qui est son altérité, ne dépend pas seulement de l'autrui – même si dans *Totalité et infini* on peut lire dans le chapitre *Le visage et l'extériorité* que l'altérité du monde est constituée à partir de l'autrui, parce que son visage est à l'origine de tout. Cependant dans *De l'existence à l'existant*, Levinas présume que c'est l'altérité du monde qui détermine le surgissement de l'intériorité. Il affirme que le surgissement du sujet est conditionné par l'autre : l'existant apparaît dans *l'il y a* grâce à sa position dans l'espace, plus précisément grâce à sa position dans le sommeil. Le sujet est tout d'abord l'être qui sait s'abandonner à un lieu et s'y laisser aller en ayant confiance et en s'appropriant l'espace. Pour Levinas, l'espace, découvert dans le sommeil, est le premier autre à partir duquel notre identité peut apparaître. Il souligne que dormir et ainsi sortir de la vigilance de *l'il y a* n'est pas une décision mais un produit de la fatigue de l'être impersonnel de *l'il y a*, la fatigue de l'existence pure. Malgré cela, ce qui se passe dans le sommeil représente le contraire de la transcendance : c'est l'insistance, et comme on l'a montré plus haut, la racine latine de ce mot esquisse le rapport de l'existence à l'espace comme la marche, l'attachement à l'espace, tout en indiquant l'abandon de l'existence dans son environnement. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déclare le monde (compris ici comme l'espace), le fondement de toute intentionnalité et de toute perspective – il décrit le fondement comme lieu de la contamination de l'existence pure par l'existant, et il attribue à cette contamination une valeur positive parce qu'elle contribue au surgissement du sujet. Cette contamination vient de l'espace, aussi de l'existence elle-même, dans la fatigue. Ensuite, c'est dans la phase de la constitution du sujet que l'altérité du monde est surmontée dans les relations possessives, et cela détermine le sujet. Le moi, comme une condition de l'altérité, surgit grâce à la possibilité de posséder l'altérité du monde. Et en même temps le moi (conditionné par l'altérité illusoire grâce à laquelle il surgit) détermine l'altérité absolue, parce que le surgissement du moi est la condition de la relation avec l'autrui. On a aussi montré que le mouvement du sujet, par exemple de sa main, est une identification non-tautologique – cela veut dire que l'identification du sujet, la saisie du monde n'est pas une simple négation de l'altérité du monde. On pourrait dire que le sujet s'absorbe dans le monde, et s'absorbant dans l'altérité du monde, il échappe à lui-même car sa solitude provoque une sorte d'insupportable indétermination pure de *l'il y a*. C'est aussi l'absorption dans les objets quotidiens qui rend possible la sortie de l'intériorité de son enfermement, après la sortie de la pureté de l'existence dans *l'il y a*. Il paraît finalement que l'argument de Levinas sur la

supériorité de l'altérité absolue est fondé sur la possibilité de s'approprier absolument la matière du monde. Mais Levinas lui-même dit que l'appropriation du monde n'est jamais absolument achevée – *l'il y a* revient toujours – et c'est le sujet du prochain sous-chapitre.

f.) Retour de *l'il y a*

« La Nature doit réapparaître dans ma philo. après l'Eros et le mystère »²⁷²

Au risque d'accentuer encore les contradictions quant au statut de la sensibilité et de l'altérité chez le premier Levinas, je vais me concentrer ici sur le mouvement de la matière dans lequel la matière retourne dans l'indétermination. Levinas appelle ce mouvement 'retour de *l'il y a*'. L'élémental comme matière du monde échappe à la saisie dans l'acte de jouissance, bien que le monde soit en quelque sorte effacé dans la saisie. Levinas définit *l'il y a*, l'existence pure, comme l'indétermination totale et comme le néant. Il rapproche l'expérience de *l'il y a* au mélange liquide d'objets auparavant distincts les uns des autres, perdant leurs formes et contours. Levinas souligne que le fait que le monde est saisi n'empêche pas que l'être retourne dans *l'il y a*, comme un mode dans lequel on ne distingue pas entre les objets et les personnes. « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. »²⁷³ Bien que le sujet surgisse de cet état de *l'il y a* dans l'hypostase et qu'il acquière son identité dans le sommeil pour ensuite faire la rencontre de l'altérité absolue de l'autrui, il y revient toujours : les choses et les personnes reviennent dans *l'il y a*.²⁷⁴ *L'il y a* est l'existence sans existant, l'existence neutre²⁷⁵ qui précède le surgissement de l'intériorité, mais cela ne veut pas dire que *l'il y a* correspondrait à une étape de vie, par exemple à l'enfance. *L'il y a* est un mode d'être qui revient à plusieurs reprises au cours de la vie humaine et dans des situations diverses.

« Les choses ne sont nues que, par métaphore, quand elles sont sans ornements : les murs nus, les paysages nus...Elles disparaissent sous leur forme. La perception de choses individuelles, c'est le fait qu'elles ne s'y absorbent pas entièrement; elles ressortent alors pour elles-mêmes, perçant, trouant leurs formes, ne se résolvent pas en les relations qui les

²⁷² Levinas, E. : *Carnets de captivité*, 128.

²⁷³ Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 81.

²⁷⁴ Levinas, E.: *op.cit.*, 81.

²⁷⁵ Pour voir la discussion sur la question de neutralité chez Heidegger, Levinas et Blanchot, Cf. Rolland, J.: *Pour une approche de la question du neutre*, In: Exercices de la patience, Paris, Cahiers de Philosophie, 1981, 11-44.

rattachent à la totalité. Elles sont toujours, par quelque côté, comme ces villes industrielles où tout s'adapte à un but de production, mais qui, enfumées, pleines de déchets et de tristesse, existent aussi pour elles-mêmes. Pour une chose, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité. C'est son absurdité, son inutilité qui n'apparaît elle-même que par rapport à la forme sur laquelle elle tranche et qui lui manque. »²⁷⁶ Parmi les exemples que Levinas donne pour décrire ce retour de l'indéterminé, il mentionne, sans le développer davantage, la décomposition de la forme de la chose qui devient un déchet – l'échappement de la matière à la saisie : « Le mouvement de la main rigoureusement économique, de saisie et d'acquisition, est dissimulé par les traces et les 'déchets' et les 'ouvrages' que cette acquisition laisse dans son mouvement de retour, vers l'intériorité de la maison. Ces ouvrages comme ville, comme champ, comme jardin, comme paysage, recommencent leur existence élémentaire.»²⁷⁷ Les choses, fixées en tant que substances, ne resteront pas enfermées dans leurs formes pour toujours – « quand le bois de chauffage devient fumée et cendres, l'identité de ma table disparaît. Les déchets deviennent indiscernables, la fumée s'en va n'importe où. »²⁷⁸ C'est sans doute cela que Levinas veut exprimer par la phrase suivante : « La chose existe au milieu de ses déchets. »²⁷⁹ Donc ce n'est pas seulement dans la possession du sujet, mordant le monde pour se ressaisir, que se produit le retour à l'élémental de la chose déjà retirée une fois de l'élémental et ainsi fixée. Mais c'est aussi dans la destruction de la chose, dans un outil cassé, que les choses reviennent vers l'insaisissable de l'élémental. La chose saisie peut toujours être lâchée, brûlée – Levinas renvoie à l'exemple de la méditation de Descartes pour montrer la nature amorphe de la cire comme retour de *l'il y a*.²⁸⁰ Pour Levinas, *l'il y a* réapparaît aussi dans une expérience esthétique ou dans la jouissance.

Dans le chapitre intitulé « L'élément et les choses, les ustensiles », Levinas décrit les choses comme ce qui apparaît à partir d'un milieu. Les choses s'exposent à partir de ce milieu qui constitue un arrière-fond et elles y retournent. Cet arrière-fond, *l'il y a*, c'est l'élémental qui a « son épaisseur propre. »²⁸¹ Même s'il est évident que les choses peuvent

²⁷⁶ Levinas, E. : *Totalité et infini*, 71.

²⁷⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, 171.

²⁷⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 148.

²⁷⁹ Levinas, E.: *op. cit.*, 148.

²⁸⁰ Cf. Levinas, E. : *op.cit.*, 148. Derrida aussi renvoie à l'exemple de la cire chez Descartes. Derrida remarque aussi le caractère amorphe du morceau de cire : « Descartes la désigne alors, cette étendue intelligible, comme un corps mise à nu, un corps dévêtu, selon la figure de la nudité dépouillée, celle d'un corps pur, parce que purement étendu, et ainsi purifié parce que je l'aurais, en esprit, en esprit humain, déshabillé de ses parures ou parements sensibles... » Derrida, J. : *Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, 105.

²⁸¹ Levinas, E.: *op. cit.*, 138.

être possédées et qu'elles sortent ainsi de leur milieu naturel, cet arrière-fond reste essentiel aux choses. « Ce milieu ne se réduit pas à un système de références opérationnelles et n'équivaut pas à la totalité de ce système, ni à une totalité où le regard ou la main auraient la possibilité de choisir, virtualité de choses que le choix chaque fois actualiserait. »²⁸² Ce milieu est 'non-possédable essentiellement,' il n'appartient à personne – il échappe à l'humain et à sa main – c'est par exemple la terre, la mer, la lumière, la ville. L'insaisissabilité de l'élément consiste dans le fait qu'il échappe à la saisie par son absence de forme. « L'élément n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme, »²⁸³ il n'est pas non plus substance. Dans l'élément, il s'y déploie sa propre dimension non-possédable ; profondeur non-réductible à la longueur ; en réalité, l'élément n'est pas quelque chose, ni un étant, ni un objet.

Dans l'expérience de jouissance du monde, ce dont on jouit n'est pas réductible à la finalité, ni à l'utilité, ni au concept – dans la jouissance (synonyme de sensibilité), les choses retournent à leur qualités élémentales et elles nous échappent. Mordre le monde, c'est en quelque sorte faire éclater son essence élémental. Dans l'expérience de la jouissance, il n'y a pas de pensée de l'avenir, il n'y a pas de souci. C'est le plaisir. La jouissance est conditionnée par la possibilité de ne rien chercher derrière la satisfaction du besoin, mais de jouir simplement pour jouir. « Le besoin de nourriture n'a pas pour but l'existence, mais la nourriture. »²⁸⁴ D'une certaine façon, il s'agit ici de l'irrationalité de la sensation sans clarté, sans distinction. La matière s'échappe au moment de sa consommation, grâce à son irrationalité. Dans la sensibilité, l'objet qu'on vise n'est pas réductible à un noème. Ce sur quoi on est fixé dans le moment de la jouissance, n'est pas un objet, ni un instrument. « Ce dont je vis, n'est pas dans ma vie comme le représenté qui est intérieur à la représentation dans l'éternité du Même ou dans le présent inconditionné de la cogitation. »²⁸⁵ Dans la jouissance, l'objet qu'on sent déborde son propre sens – Levinas l'explique par la métaphore de l'alimentation. Il s'agit d'un surplus sur notre représentation de la réalité. Rui Matsuba décrit la jouissance comme une relation pré-thématique avec l'objet : « La relation pré-thématique avec l'objet se considère comme la 'jouissance'. L'objet de la jouissance

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ Levinas, E.: *op., cit.*, 142.

²⁸⁵ Levinas, E.: *op., cit.*, 134-135.

‘s’absorbe’ dans la subjectivité et en même temps ‘s’élève’ dans le sens où il se pose à l’extérieur de la reconnaissance. »²⁸⁶

D’autre part, Levinas souligne que non seulement la matière s’échappe dans le plaisir, mais qu’elle est aussi une menace venant de l’élémental. L’homme est dépendant de la matière, et cette matière se trouve dans la nature qui représente une menace. Bien sûr, il maîtrise la matière, mais il ne la maîtrise jamais entièrement et elle peut, rétrospectivement, le menacer par sa force. La source de cette menace se cache dans l’avenir et dans l’instabilité du bonheur. On pourrait dire également que cette menace provient du fait que la matière échappe à l’homme et le dépasse. Dans *Le temps et l’autre*²⁸⁷ Levinas esquisse une autre façon dont la matière pourrait échapper à l’imposition de la forme par la main : le travail implique la douleur physique qui constitue une menace – la possibilité de mourir. La douleur physique ne permet pas le détachement de l’être, c’est l’exposition à l’être de la matière. Dans cette expérience-là on n’a pas de refuge, pas de recul devant la vie. Cette douleur est ‘réfractaire à l’intimité’ par laquelle se caractérise l’intériorité qui a commencé à travailler pour s’assurer une place sûre. Levinas décrit cette expérience comme une passivité du sujet qui a été jusqu’à maintenant actif dans son travail. Cette passivité consiste dans l’irrémissibilité de l’instant de la douleur dans le travail qui risque de mettre le sujet en péril. La possibilité de la mort permet au sujet de comprendre qu’il n’est pas le maître de sa propre expérience même s’il peut, dans le cadre de cette expérience même, construire l’identité des choses.

Une autre manière de penser le retour de *l’il y a* est esquissée dans un texte de Levinas de 1948, intitulé *La réalité et son ombre*.²⁸⁸ La problématique de l’art est évoquée aussi dans un entretien sur l’œuvre du sculpteur Sacha Sosno paru sous le titre *De l’oblitération*,²⁸⁹ mais aussi dans *Autrement qu’être* dans le chapitre « L’amphibologie de l’être et de l’étant », dans le texte *La métaphore*,²⁹⁰ dans *De l’existence à l’existant*,²⁹¹ dans *Paul Celan*,

²⁸⁶ Matsuba, R. : *La socialité de la faim chez Emmanuel Levinas*, 20. Rui Matsuba décrit dans son mémoire la problématique de la faim, ainsi que le rôle de l’expérience de manger qu’il considère essentiel dans le concept lévinassien d’intentionnalité (primat de manger - p. 21), et il essaie de développer la problématique de la sociabilité de la faim chez Levinas.

²⁸⁷ Levinas, E.: *Le temps et l’autre*, 57.

²⁸⁸ Levinas, E.: *La réalité et son ombre*, Les Temps Modernes, 1948/38.

²⁸⁹ Levinas, E.: *De l’oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l’œuvre de Sosno*, Paris, La Différence, 1998.

²⁹⁰ Levinas, E. : *Parole et silence*, 310-349.

²⁹¹ Levinas, E. : *De l’existence à l’existant*, 73-81.

de l'être à l'être, dans *Jean Atlan et la tension de l'art*,²⁹² ou encore dans *Hors sujet*.²⁹³ Dans *La réalité et son ombre*, Levinas lie l'insaisissable avec l'art alors que son rapport à l'art reste, dans la totalité de son œuvre, assez ambigu. Comme le constate David Gritz : « La pensée de l'art ne constitue pas une simple partie de la philosophie de Levinas, malgré la place réduite qu'elle occupe dans son œuvre. Elle est essentiellement liée aux dynamismes de cette philosophie, à ses complexités et à ses méandres où elle atteint sa forme propre de cohérence. »²⁹⁴ Robert Karul définit l'art chez Levinas comme une thématization de l'inthématisable dans l'œuvre de Levinas, où elle tient une position 'instable'.²⁹⁵ Dans le texte *La réalité et son ombre*, Levinas considère l'art comme une expérience qui permet le retour à l'*il y a*, que Jean Luc Marion qualifie comme une sorte de « l'*il y a* esthétique. »²⁹⁶ L'expérience esthétique chez Levinas est alors comprise aussi comme une sorte de retour à l'*il y a*. Ce texte ne propose aucune conception définie de l'art, mais l'expérience esthétique y est explicitement pensée comme liée à l'insaisissable. La fonction de l'expérience esthétique est logée, sous cette perspective, non pas dans la *compréhension*, mais dans l'incompréhension – parce que « l'artiste connaît et exprime l'obscurité même du réel. »²⁹⁷ L'art est ainsi un commerce avec l'obscur qui travaille des catégories irréductibles à la connaissance. Levinas fait le lien entre la nuit, l'ombre et l'obscur, qui sont des événements de l'expérience artistique en tant qu'ils se transforment en images. Cette expérience est sans concept et se situe en dehors de la saisie. « Tout se passe comme si la sensation, pure de toute conception, cette fameuse sensation insaisissable pour l'introspection, apparaissait avec l'image. La sensation n'est pas un résidu de la perception, mais une fonction propre : l'emprise qu'exerce sur nous l'image – une fonction de rythme. »²⁹⁸ Comme si l'expérience artistique avait pour objectif de montrer l'impossibilité de saisir par le concept, par la main ou dans la lumière. L'art fait sortir les choses saisies « du monde, les arrache, par là, à cette appartenance à un sujet. »²⁹⁹ L'image comme medium de l'expérience artistique nous permettrait de prendre conscience de l'absence de l'objet qui caractérise son apparition dans notre sensibilité en général. Dans l'image, la réalité serait saisie non pas en tant que telle mais dans son ombre, c'est-à-dire que l'image de la réalité en tant qu'événement artistique

²⁹² Levinas, E. : Jean Atlan et la tension de l'art, In : *Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 1991, 620-621.

²⁹³ Levinas, E.: *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, 195-205.

²⁹⁴ Gritz, D. : *Levinas face au beau*, Paris, Éclat, 2004, 111.

²⁹⁵ Karul, R.: Levinasovský „Ion“ (umenie a nereprezentovateľné), Praha, Filosofický časopis, 2014/2, 119.

²⁹⁶ Marion, J.-L.: L'expérience esthétique, In: *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Houilles, Manucius, 2010, 19-22.

²⁹⁷ Levinas, E.: *La réalité et son ombre*, 773.

²⁹⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 776.

²⁹⁹ Levinas, E.: *De l'existence à l'existant*, 83.

serait censé représenter l'insaisissabilité de la réalité et ainsi montrer l'impossibilité de saisir les objets situés dans la réalité sensible. Suivant cela, le regard esthétique changerait la perspective adoptée dans l'expérience quotidienne : « Voici une chose familière, quotidienne, adaptée parfaitement à la main qui en a l'habitude – mais ses qualités, sa couleur, sa forme, sa position restent à la fois en arrière de son être, comme des 'nippes' d'une âme qui s'est retirée de cette chose, comme une 'nature morte.' ... Elle est ce qu'elle est et elle est étrangère à elle-même... »³⁰⁰ La réalité apparaît grâce au regard esthétique dans son ombre comme un mystère de l'être, comme l'étrangeté du monde. L'étrangeté du monde dévoilerait comme dans un rêve l'essence fantomatique du monde, et non la vérité éclairée comme chez le dernier Heidegger. Cependant, dans l'entretien *De l'oblitération*, Levinas nous fait entendre que l'art peut nous guérir de l'attitude possessive envers les choses parce qu'il apporte une forme de désintéressement. En tous les cas, Levinas n'est pas un penseur de l'esthétique mais de l'éthique, et c'est pour cette raison que l'éthique a toujours pour lui le primat sur l'esthétique, comme le montrent de nombreux passages de *Totalité et infini* où il critique l'art, surtout en référence au dernier Heidegger. Pour Levinas, la parole du poète doit toujours rester un jeu du même qui ne peut que prétendre être autre, mais n'est en réalité qu'un jeu d'imagination, facilement aveuglé par les modes d'identification du sujet, du je.³⁰¹

L'insaisissabilité de la matière incarne son indépendance. Levinas ne considère pas cette indépendance assez radicale pour qu'elle constitue d'elle-même une base d'éthique, mais il postule tout de même une certaine indépendance de la matière tout en la considérant illusoire. D'ailleurs, cet aspect de la pensée lévinassienne se révèle dans sa critique du premier Heidegger. La position du premier Heidegger, qu'on a tenté d'exposer dans les chapitres précédents, peut être résumée dans la phrase suivante : « L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est, 'en soi' »³⁰² Le premier Heidegger affirme que la substance de l'étant 'en soi' repose dans son caractère d'ustensilité – et par l'étant, on comprend ici tout d'abord les objets ou les choses. Levinas souligne à plusieurs reprises que les objets ou les choses, au contraire, ne sont pas réductibles aux outils et qu'elles n'existent pas seulement dans le but d'être utilisées, parce que « Le ciel, la terre, la mer, le vent – se suffisent. »³⁰³ Cela veut dire que les choses ne sont pas des

³⁰⁰ Levinas, E.: *La réalité et son ombre*, 778.

³⁰¹ Levinas, E.: *Totalité et infini*, 26.

³⁰² Heidegger, M. : *Etre et temps*, 71.

³⁰³ Levinas, E.: *Totalité et infini*, 140.

outils et que leur être n'a pas besoin de la saisie pour exister. Les objets possèdent chez Levinas une certaine indépendance. Celle-ci découle du fait que les objets sont insaisissables et qu'ils échappent, d'une certaine manière, au mouvement de saisir, et que leur propre mouvement d'échappée se répète constamment. Le milieu, en tant que *l'il y a*, n'est pas un système de renvois dans lequel les choses, identifiées comme outils, seraient prises. Tant que les choses retournent dans le milieu, elles sont non-possédables, et cela veut dire qu'elles ne sont essentiellement ni 'sous-la-main', ni 'à-portée-de-la-main' – d'après Levinas, elles ne sont même pas des étants. Levinas insiste sur cette question de la maniabilité que Heidegger ne mentionne jamais dans *Être et temps* ; chaque outil peut être un objet de la jouissance bien qu'il soit également 'sous-la-main'.

Pour résumer, dans la chose se mêlent l'utilité, qui est un synonyme de la saisie, et la jouissance, qui contient en soi le plaisir renvoyant à l'insaisissable. La jouissance, en tant qu'expérience dans laquelle l'objet échappe à la saisie, appartient à toute expérience sensible, y compris celle du maniement. Ces deux types d'expérience – le maniement et la jouissance – apparaissent ensemble et traversent notre interaction avec le monde. Levinas va jusqu'au dire que le maniement s'achève dans la jouissance. En conséquence, le maniement serait en quelque sorte subordonné à la jouissance. Même les outils pris dans le sens courant du terme, comme le marteau, peuvent finalement devenir les objets de jouissance. Il peut même y avoir du plaisir à les utiliser (les ornements sur les instruments du travail). Mais dans nos interactions avec les choses, il peut y avoir de la jouissance sans but, sans fin – la fin de cette activité de jouir est l'objet de la jouissance. De là une constatation surprenante : On ne mange pas pour survivre, aujourd'hui on ne mange plus pour rester en vie. Levinas veut probablement dire par là que la nourriture est de nos jours si facile à acquérir, qu'elle ne constitue pas le moyen principal de notre survie. Nous vivons à une époque de surconsommation – nous mangeons pour le plaisir de manger. C'est en cela que consiste d'après Levinas le désintéressement de l'homme dans l'expérience de jouir – la jouissance est sans utilité, jouir est 'en pure perte', 'en pure dépense', on jouit 'gratuitement.' Les choses « font la grâce de la vie. »³⁰⁴ La jouissance d'un objet ne vise pas la préservation de l'existence : « Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct ; vivre de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie.

³⁰⁴ Levinas, *op., cit.*, 114.

Il s'agirait à présent de réfléchir aux conséquences possibles de cette interprétation, notamment que l'altérité est à la fois insaisissable et non illusoire. Bien que cette conclusion dépasse la pensée lévinassienne, on cherchera à démontrer qu'elle peut être tirée de la pensée de premier Levinas et qu'elle correspond à une certaine tension présente dans sa première œuvre.

Le problème avec l'Absolu – l'argument de Derrida contre Levinas

a.) Un exemple des lectures talmudiques – Levinas, l'exégète

La réflexion présente sur l'altérité repose sur la présupposition que l'infini peut désigner autre chose que l'humain. Dans l'analyse des textes de la première étape de la pensée lévinassienne, on a constaté que malgré toutes les contradictions fertiles de cette pensée, l'infinité en tant qu'altérité absolue reste chez Levinas réservée au visage. On peut tracer l'évolution du problème de l'infini chez Levinas jusqu'à un stade tardif de son œuvre, par exemple dans *L'Au-delà du verset* (1982). Ce texte fait partie des exégèses talmudiques figurant parmi les écrits postérieurs à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et mon hypothèse est que, dans cette période, Levinas attribut exclusivement et définitivement l'altérité à l'humain. Pour le Levinas de cette période, l'infini ou la transcendance exprime « l'irruption de l'homme dans l'être ou l'interruption de l'être par l'homme ou, plus exactement, l'interruption de la prétendue corrélation de l'homme et de l'être dans l'essence. »³⁰⁵ Cela est possible grâce à « l'inspiration de l'homme par le Dieu qui est l'humanité de l'homme –, le 'dans' de la 'démésure dans le fini' n'étant pas possible que par le 'me voici' de l'homme accueillant le prochain. »³⁰⁶ La position de Levinas à cet époque-là est ferme et inébranlable : l'infini, c'est l'autre homme – le prochain, le frère, la sœur (la veuve) qui s'origine dans l'inspiration divine, dans le 'me voici' comme l'interprète Derrida quelques années plus tard.³⁰⁷ L'infini réside au « Plus-Haut comme relation éthique avec autrui »³⁰⁸ et notre relation avec l'infini, avec le 'tout autre' a le caractère de l'obéissance au désir, mais nullement au besoin corporel. Dans cette période tardive de la pensée de Levinas, l'infini est toujours indubitablement situé « plus haut que l'âme. »³⁰⁹

³⁰⁵ Levinas, E.: *L'Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, 178.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Cf. Derrida, J.: En ce moment même dans cet ouvrage me voici, In : *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, 159.

³⁰⁸ Levinas, E.: *L'Au-delà du verset*, 178.

³⁰⁹ Levinas, op. cit., 180.

Dans *'A l'image de Dieu', d'après Rabbi Haïm Voloziner*, Levinas décrit le système cosmologique inspiré de la kabbale de maître Rabbi Haïm Voloziner de Vilna en Lituanie. Ce maître était inconnu à Paris, et Levinas l'a introduit dans la communauté juive parisienne comme le maître d'une école *yechiva* qui saurait la soustraire de l'influence de la philosophie occidentale. Dans ce texte, l'homme en tant qu'autrui représente la transcendance, dont le contraire est la raison.³¹⁰ Ici, le mot 'Même' est synonyme de la théologie rationnelle. Levinas n'hésite pas à déclarer que seule la théologie rationnelle peut nous amener « vers la 'mort' de Dieu et vers la fin de l'humanisme – ou de l'humanité – de l'homme. »³¹¹ Il considère que la pensée de Voloziner saurait protéger l'originalité du judaïsme de l'est (russe, polonais et lithuanien) du rationalisme de l'Occident et des Lumières. Levinas décrit la cosmologie et la métaphysique proposé par ce maître, et exposant en particulier le système hiérarchique impliqué. Selon lui, la définition de l'homme proposée par Voloziner ne se fonde pas sur l'animalité raisonnable des Grecs, mais elle est forgée à partir de la notion biblique de l'homme créé à l'image de Dieu (et la divinité est le synonyme du pouvoir de créer et de maîtriser toutes les forces des mondes). Il y a une ressemblance avec Dieu dans la profondeur de l'intériorité, dans le secret de cette intériorité. Dans ce système hiérarchique, le haut représente la vie et l'âme de l'intériorité du bas. Levinas rappelle que ce système hiérarchique provient de la Kabbale, mais il remarque que celle-ci reste conforme au modèle hellénique. Il suggère qu'il faudrait penser l'intériorité jusqu'au bout, car l'homme occupe une place exceptionnelle et n'est pas un simple maillon de la hiérarchie. Selon Voloziner, l'homme a le pouvoir de se rapporter à tous les niveaux du réel et tout dépend de lui. Non seulement l'âme en tant qu'intériorité entretient un rapport privilégié avec la divinité, mais Dieu dépend de l'âme de l'homme. « La présence de Dieu, en guise d'âme, au monde, et dès lors, la cohérence de tout le système, la présence de l'âme à chaque monde, tout cela dépend de l'homme...l'homme est l'âme du monde comme *Elohim* lui-même. »³¹² L'homme est l'âme de l'univers et même s'il est hiérarchiquement plus bas que Dieu, il est son prolongement. A ce propos, Levinas remarque que « hauteur et intériorité coïncident. »³¹³ Ainsi, l'homme coïncide avec Dieu et partage avec lui une position privilégiée. La relation entre Dieu et l'homme se distingue par une intimité spéciale. Finalement, on peut voir que dans la cosmologie de Voloziner, la relation de l'homme avec

³¹⁰ Cf. p 49 de cet ouvrage. Le mot 'Même' vient de *Totalité et Infini*, Levinas ne l'utilise pas trop dans *Autrement qu'être*. Le 'Même' renvoie chez Levinas surtout au mouvement de l'appropriation et de la saisie.

³¹¹ Levinas, op. cit., 179.

³¹² Levinas, op. cit., 191.

³¹³ Levinas, op. cit., 188.

la divinité ne relève pas d'une simple distinction. En conséquence, tout se décide dans l'intériorité faite à l'image de Dieu. L'intériorité peut exercer l'esprit divin, parce qu'elle est capable d'agir de manière efficace dans ses hauteurs – « le système des *mitsvoth* acquiert dès lors une portée cosmique et confirme dans cette universalité sa signification éthique : pratiquer les commandements, c'est supporter l'être du monde. »³¹⁴ La conclusion de Levinas est que chez Voloziner, l'humain est celui par qui Dieu manifeste son sens. Il achève son analyse avec la thèse suivante : l'homme « signifierait une nouvelle image de l'Absolu. »³¹⁵ Dans le même temps, Levinas souligne qu'il n'y a pas de place pour le narcissisme – dès qu'on pense l'homme responsable pour l'autre homme, le concept du soi est selon lui essentiellement non-narcissique.³¹⁶ Mais si on associe l'homme avec l'intimité divine et qu'on dit qu'il représente l'Absolu – n'est-ce pas le paroxysme du narcissisme et du nationalisme quand l'homme ose affirmer que Dieu lui obéit en lui étant subordonné quand il exerce *mitsvoth* ? On va laisser ces questions sur le narcissisme pour plus tard et suivre la piste de la supériorité de l'humain, à travers laquelle le dernier Levinas retombe définitivement dans *l'humanisme*.

Je partage avec Derrida certains présupposés quant à la lecture de Levinas, du moins en ce qui concerne la dernière période de l'œuvre lévinassienne. Dans certains écrits, par exemple *L'Au-delà du verset*, Levinas comprend l'autre comme uniquement humain, et chaque tentative de concevoir l'altérité en dehors de l'humain est vue par lui comme la fin de l'homme, soit la fin de l'humanité et en conséquence la fin de l'humanisme. Mon hypothèse est que Levinas prend cette position à partir de l'année 1972, quand dans *Humanisme de l'autre homme*³¹⁷ il exprime sa crainte que la subjectivité serait en danger si elle était dépourvue de traits humains, qu'elle pourrait ainsi engendrer un antihumanisme et donc la fin de l'humanisme. Levinas se réfère ici au structuralisme et à la notion de 'dissolution du sujet' représentant la 'fin de l'homme', que l'on trouve chez Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan ou encore Michel Foucault. Le concept de la fin de l'homme implique pour le Levinas des années 80 une diminution de l'importance de la subjectivité (« le rôle purement opératoire et provisoire de l'homme dans le déroulement et la

³¹⁴ Levinas, op. cit., 194.

³¹⁵ Levinas, op. cit., 200.

³¹⁶ Cf. Levinas, op. cit., 194.

³¹⁷ Il convient cependant de dire que même dans *Humanisme de l'autre homme*, on peut y trouver des phrases dans lesquels Levinas n'oublie pas, même si ce n'est que par détour, de l'altérité du monde : « Il ne faut pas davantage penser l'Œuvre [une relation avec l'Autre] semblable à la technique qui, par la fameuse négativité, transforme un monde étranger en un monde dont l'altérité se convertit à mon idée. » Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, 44.

manifestation d'un ensemble de termes qui font système »³¹⁸). Dans *L'humanisme de l'autre homme*, Levinas insiste sur la nécessité de comprendre la subjectivité exclusivement à partir de l'autrui. Il s'attaque en ce sens à la philosophie de Martin Heidegger, qui selon lui aspire à une objectivité de la pensée de l'être, purifiée de toute trace humaine. Levinas dénonce l'impossibilité de cette ambition : « Même si l'existence de l'homme – être-là – consistait à exister en vue de cette existence même, c'est au gardiennage ou à l'illumination ou à l'occultation ou à l'oubli de l'être – qui n'est pas en étant – que cette *ek-sistence* se voue, tous ces mouvement et revirements suscitant et situant l'humain. La subjectivité apparaîtrait en vue de sa propre disparition, moment nécessaire à la manifestation de la structure de l'Être, de l'Idée. »³¹⁹ La menace se cache dans la possibilité du retour de la philosophie qui réifierait l'homme au lieu de lui accorder la plus haute dignité, dans la constitution de « l'ordre non-humain auquel convient le nom – qui est l'anonymat même – de matière. »³²⁰ Pour le dernier Levinas, le problème viendrait de cette conception de l'homme, et donc de l'humanité, fondée sur l'anonymat de la nature ou même de la matière. À cette époque, Levinas pense qu'il faudrait à tout prix sauver la subjectivité : le sujet est 'indéclinable' en tant qu'il est antérieur à la condition de nature.³²¹ Mais ce 'sauvetage' de la subjectivité se produit malgré la subjectivité elle-même, et il s'agirait de sauver une subjectivité paradoxale, une subjectivité antérieure au Moi. La fragilité du sujet n'est plus vue par Levinas comme la fragilité de l'existant face aux éléments. Ici, il considère le sujet comme un sujet pré-originel et antérieur à lui-même. Le sujet est « hors l'être, *en soi*. »³²² Levinas voit ici l'homme comme responsabilité dans laquelle le Moi est ramené à Soi, nécessaire à son avis pour effacer l'égoïsme et introduire dans l'être un sens, cette subjectivité étant liée à une responsabilité pré-originelle ineffable et indicible. Levinas appelle cet indicible le *Dire*. Il s'agit sans doute d'une référence à l'impossibilité de nommer Dieu, à l'origine de la subjectivité au sens lévinassien. A travers le texte *Humanisme de l'autre homme*, on comprend que Levinas considère que la tâche de la philosophie est de traduire, tout en le trahissant, ce qui est divin – pure et indicible divinité. On peut aussi observer que le vocabulaire de Levinas change, et sa description de la subjectivité n'est plus celle d'une subjectivité menacée par l'altérité du monde, mais d'une subjectivité rassemblée autour d'elle-même, ramenée à soi – grâce à Dieu peut-être ?

³¹⁸ Levinas, E.: *op. cit.*, 76.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Levinas, *op. cit.*, 77.

³²¹ Levinas, *op. cit.*, 82.

³²² Levinas, *op. cit.*, 82.

La subjectivité en ce sens devient alors pour le dernier Levinas le fondement de l'humanisme, et bien qu'elle se caractérise par sa passivité et son exposition à l'autre, cet autre ne peut plus être situé dans la nature. Un homme est chez le dernier Levinas toujours situé en face de l'autre homme. Cette position de Levinas l'enferme dans un certain paradigme de l'humanisme qui le rapproche de Heidegger. Mais mon objectif ici est de montrer que la philosophie du premier Levinas ne tombe pas dans ce paradigme, bien que celle de sa période tardive s'y situe pleinement. Pour conclure, on peut constater que l'écart entre ses réflexions dans *Totalité et Infini*, et celles dans *Autrement qu'être*, d'*Humanisme de l'autre homme* ou de *L'Au-delà du verset* est significatif.

b.) Le visage – l'insaisissable absolu - Dieu

Dans cette section, on va exposer en détails l'interprétation derridienne de Levinas qu'on retrouve dans le texte *Violence et métaphysique*. Pour comprendre ce qu'apporte ce texte, il est nécessaire de prendre en compte la discussion sur Husserl et Heidegger. En effet, Derrida compare la pensée de Levinas avec celle de Heidegger, et il essaie de montrer que les deux ne sont pas aussi éloignées que Levinas semble le souhaiter. Dans *Violence et métaphysique*, Derrida trouve des rapprochements entre les deux penseurs, notamment dans *Être et Temps*. Quant à l'interprétation lévinassienne de Husserl, selon Derrida, celle-ci reste trop aveugle à l'altérité dans l'œuvre husserlienne (Levinas essaie d'enfermer Husserl dans le cadre de l'intuitionnisme objectivant). Derrida suggère que la notion husserlienne de l'esquisse et de l'horizon contient déjà en elle sa propre impossibilité, c'est-à-dire l'impossibilité de la phénoménologie, l'impossibilité de l'adéquation entre l'objet et le noème qui constitue le cœur de la représentation elle-même. Avant de s'intéresser au débat entre ces deux philosophes sur la philosophie allemande, on va exposer la réflexion derridienne sur le premier Levinas.

Derrida pense que « Si l'on ne suit pas Levinas quand il affirme que les choses offertes au travail ou au désir — au sens hegelien (par exemple, l'objectivité naturelle) appartiennent au moi, à son économie (au même), ne lui offrent pas la résistance absolue réservée à l'autre (*autrui*), si l'on est tenté de penser que cette dernière résistance suppose, dans son sens le plus propre, mais sans se confondre avec elle, la possibilité de la *résistance des choses* (*l'existence du monde qui n'est pas moi et dans lequel je suis, de façon aussi originale qu'on voudra, par exemple comme origine du monde dans le monde...*), si l'on ne suit pas Levinas quand il affirme que la vraie résistance au même n'est pas celle des choses,

n'est pas réelle, mais intelligible, si l'on est rebelle à la notion de résistance purement intelligible, on ne suivra plus Levinas. »³²³ Pour le dire plus simplement, Derrida estime que chaque tentative de penser l'altérité des choses entre en contradiction avec les présupposés de *Totalité et infini*, et qu'il faudrait quitter ce terrain pour pouvoir la penser. En effet, il présuppose que si la face de la chose n'induit pas de réciprocité, pour Levinas il ne peut pas y avoir d'altérité. L'altérité absolue chez ce dernier est assurément liée au visage humain qui seul peut disposer d'un regard échangé : « Le visage, ce n'est pas seulement la face qui peut être surface des choses ou faciès animal, aspect ou espèce. Ce n'est pas seulement, comme le veut l'origine du mot, ce qui est vu, vu parce que nu. C'est aussi ce qui voit. Non pas tant ce qui voit les choses — relation théorique — mais ce qui échange son regard. La face n'est visage que dans le face-à-face. »³²⁴ Par la suite, Derrida montre également que l'altérité ne peut pas se passer de la violence qui est pour Levinas, du moins dans son interprétation, toujours liée à la totalité qui implique l'objectivité et la présence d'un objet. Derrida dit que l'altérité chez Levinas doit être invisible, autrement elle resterait une altérité illusoire du besoin liée aux objets. L'altérité illusoire (l'altérité des objets) est provisoire et c'est une altérité « qu'on se donne en vue de la consumer, de la consommer. »³²⁵ En disant cela, Derrida oublie que non seulement Levinas part du principe que le sujet consomme, mais aussi que la matière échappe à la consommation. Derrida pense également que l'altérité vraie devrait être « très-haut », dans une sphère qui soit séparée de la sphère de l'altérité illusoire. L'altérité vraie devrait être introuvable et inaccessible, ce qui signifie que la séparation des deux sphères devrait être absolue – l'altérité vraie « n'appartient pas à l'espace, elle n'est pas du monde »³²⁶ dit Derrida.

Le privilège du visage réside dans son absence de sensibilité ; le visage précède « la dispersion des sens et des organes de la sensibilité »³²⁷ et il est de l'ordre de la présence, *ούσια*. Derrida soutient que le visage chez Levinas, son altérité, n'est pas du monde. Il est intangible, inaccessible, invisible et intouchable. Le primat du visage signifie qu'il serait le seul susceptible de manifester sa non-phénoménalité. Le monde serait alors exclusivement une totalité, et seul le visage déchirerait la phénoménologie (« le visage déchire le sensible ») – seul le visage serait au-delà du sensible. La totalité comme sensibilité ne se déchirerait pas à partir d'elle-même puisque Derrida est convaincu que « totalité veut dire, pour Levinas,

³²³ Derrida, *Violence et métaphysique*, In : *Écriture et différence*, Seuil, Paris, 1967, 140.

³²⁴ Derrida, op. cit., 146.

³²⁵ Derrida, op. cit., 138-9.

³²⁶ Derrida, op. cit., 139.

³²⁷ Derrida, op. cit., 149.

totalité finie »³²⁸. Cela conduit Derrida à affirmer que pour Levinas, il n'y a pas de différence ou d'infinité féconde dans la totalité, dans l'espace d'intériorité du moi. Ainsi, la vraie altérité chez Levinas ne serait pas spatiale, et l'espace resterait uniquement dans la sphère du Même – même si Derrida pense que le mot « extériorité » fait indéniablement référence à l'espace. Il se pose alors la question suivante : si toutes les relations sont censées d'être spatiales, pourquoi dire que la véritable altérité n'est pas spatiale ? Selon lui, il paraît clair que l'opposition extériorité/intériorité (autre/même) n'a pas de sens si elle n'est pas déjà liée à l'espace.

La conséquence serait que l'homme, chez Levinas, n'appartient pas au monde. Or, j'ai montré que le surgissement du sujet se produit selon lui grâce aux phénomènes comme le sommeil, le travail, la douleur, la peine. Toute première constitution du sujet chez premier Levinas se déroule à partir de l'autre qui est l'espace, puisque le sujet surgit grâce à la position de son corps dans le sommeil, dans l'espace qui est son autre. Le pouvoir du sujet surgit grâce à la fatigue et à la possibilité de s'endormir et de sortir ainsi de l'existence de *l'il y a* insomniaque.

Derrida dit aussi que l'altérité illusoire chez Levinas n'est que « 'jeu du Même', 'le mode d'identification' d'un moi dont les moments essentiels s'appellent le corps, la possession, la maison, l'économie, etc. »³²⁹ Mais il se trompe, peut-être parce qu'il ne prend pas en compte certains aspects des textes de la première période de Levinas³³⁰, dans laquelle celui-ci situe l'altérité de l'homme (la vraie altérité) dans le monde. J'ai montré plus haut que Levinas pense l'invasion des mouvements de l'homme et son appropriation du monde, mais Derrida n'en parle pas du tout. Il prétend par contre que Levinas tienne la rigidité de la frontière entre l'Autre et le Même, comme si la validité de cette opposition allait de soi.³³¹ Derrida admet que dans le mouvement de l'altérité illusoire, le moi s'altère en soi, tout en effectuant un mouvement vers le dehors. Mais la résistance des choses resterait tout simplement un moment de la totalité et pourrait s'incorporer en elle. Derrida oublie ici que les choses ne sont pas toujours si simplement incorporées dans la totalité chez Levinas – j'ai essayé de le montrer aussi dans le sous-chapitre *Retour de l'il y a*. Mais d'après lui, c'est une

³²⁸ Derrida, op. cit., 158.

³²⁹ Derrida, op. cit., 139.

³³⁰ Dans le texte *Violence et métaphysique*, Derrida travaille surtout avec les textes suivants de Levinas : *Totalité et Infini*, *De l'existence à l'existant*, *L'ontologie est-elle fondamentale*, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *Le temps et l'autre*, *Difficile liberté*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

³³¹ Derrida, op. cit., 189.

« tautologie concrète » (c'est-à-dire non-formelle) ou encore une « fausse hétérologie » (c'est-à-dire finie). D'après Derrida, le travail dans la pensée de Levinas n'entre jamais en rapport avec l'autre, et il est négativité au sens hégélien.³³² Derrida souligne que chez Levinas, il s'agit d'une identification de la tautologie non-formelle : malgré sa simplicité d'illusion, elle porte en soi un moment de négativité. Mais ce moment n'est pas un moment de l'altérité, dit Derrida. Mon interprétation montre que le Même³³³ se rapporte pourtant chez Levinas à au moins de deux choses : la sensibilité et le concept. Et l'altérité et la totalité se situent aux deux niveaux ; l'abstrait et le concret. Cela signifie que dans la totalité, la sensibilité et le concept font tous deux partie du processus de réduction de l'autre et de l'altérité au même. Chez Levinas, comme on a déjà démontré plus haut, la totalité éclate déjà au niveau du Même. La totalité est pour lui un moment de l'altérité, même s'il pense que l'altérité de la totalité est illusoire.

L'autre comme l'éclatement de la totalité au niveau du Même n'est pas pris en compte par Derrida et, pour lui, le concret chez le premier Levinas est uniquement un synonyme de l'identification. En conséquence, Derrida souligne que chez Levinas, l'altérité vraie doit être le verbe de quelqu'un, d'un sujet parlant – quand bien même Levinas admet que sa parole est toujours incompréhensible, puisque ce qui est compréhensible reste lié à l'ontologie. Chez Levinas, ce compréhensible, ce qu'on nomme ici le saisissable, est précédé par l'incompréhensible, par l'insaisissable. Selon Derrida, l'insaisissable chez Levinas, c'est uniquement le Dire de l'Autrui – l'ineffable, l'indicible. Mais il omet le fait que Levinas parle aussi du monde comme de quelque chose qu'on mord on ne peut pas le goûter – parce que le monde représente l'ingoûtable.

Querelle sur Husserl et Heidegger

En ce qui concerne la pensée de Husserl, Levinas refuse d'accepter le primat de la théorie et la corrélation entre le sujet et l'objet. Derrida nous fait comprendre que la philosophie de la conscience de Husserl reste pour Levinas une philosophie de l'objet. Ce

³³² « Si la négativité (travail, histoire, etc.) n'a jamais rapport à l'autre, si l'autre n'est pas la simple négation du même, alors ni la séparation ni la transcendance métaphysique ne se pensent sous la catégorie de la négativité. » Derrida, J. : op. cit., 140.

³³³ Derrida rappelle que les mots *même* (das Selbe) et *égal* (Das Gleiche) sont utilisés par Heidegger dans son texte *Bâtir, Habiter, Penser*. On les retrouve aussi dans le texte de Levinas « Le déploiement de la parole » in *Acheminement vers la parole*.

dernier est convaincu que cette philosophie devrait être dépassée par une « extériorité qui n'est pas objective » (cela veut dire d'après Derrida que cette extériorité ne peut pas concerner l'objet) ou par « l'intentionnalité en tant que relation avec altérité », ce qui signifie, dans l'interprétation derridienne, par l'intentionnalité du visage. Levinas souligne que l'intentionnalité chez Husserl implique que la conscience est toujours une conscience de quelque chose, soit qu'elle est toujours portée vers quelque chose qui n'est pas identique à elle-même, c'est-à-dire vers l'autre. Dans *Violence et métaphysique*, Derrida reconstitue le débat de Levinas avec Husserl en évoquant deux modèles de l'objectivité et du théorique : le sens courant du théorique et le sens en tant que l'apparaître en général qui est, en effet, non-théorique au sens courant. D'après Derrida, Levinas, pour qui la phénoménologie husserlienne est prisonnière de la théorie, confond ces deux sens du théorique. Derrida choisit de les distinguer et affirme que Husserl travaille avec le deuxième sens du terme. Il pense que toute la pensée et toute la langue est théorique, ainsi que la phénoménologie ; mais cette phénoménologie donne au moins la possibilité d'estimer la mesure de la théorie dans l'apparaître. Ainsi, le primat de la phénoménologie sur le théorique posé par Levinas reviendrait au primat de l'objectivité. Être un objet signifie être présent dans la conscience comme un noème. Le noème est ce qui est pensable – on peut dire aussi saisissable. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas de place pour l'autre, pour l'insaisissable, dès qu'on admet que tout est saisissable – parce que l'insaisissable et le saisissable sont entrelacés. Derrida le confirme en disant que la phénoménologie d'objet husserlienne contient déjà en soi la possibilité de sa propre non-phénoménalité.

Pour le démontrer, Derrida affirme que pour Husserl, à la différence de Levinas, l'autre est à la fois et la chose transcendante (représentée par sa conscience) et la chose naturelle (représentée son corps physique). Dans l'interprétation de Derrida, chez Husserl les autres personnes sont autres pour ma conscience parce qu'ils se trouvent tout simplement en dehors de ma conscience – leur altérité est irréductible, même s'ils restent, comme les alter egos, accessibles à moi par une analogie aperceptive. Husserl n'hésite pas à nommer l'autrui une chose, dans les *Idées II*, en disant que l'autrui a quelque chose de la nature de la chose (« Husserl le croit et croit que 'autre' veut déjà dire quelque chose quand il s'agit des choses. »)³³⁴ Derrida affirme que par cette attribution d'une certaine choséité à l'autrui son altérité deviendra moins absolue, mais en même temps cet autrui devient encore plus 'étrange' puisque qu'il peut se montrer moins humain : « ...l'autre comme *res* est à la fois

³³⁴ Derrida, *Violence et métaphysique*, 182.

moins autre (non absolument autre) et moins ‘le même’ que moi »³³⁵. Cela voudrait dire que les choses ont quelque chose en commun avec *l’autrui*, même si ce quelque chose resterait toujours caché. Husserl a selon Derrida constaté l’altérité de la chose transcendante comme l’effet d’inachèvement indéfini des perceptions. D’après Husserl, le corps est plus inaccessible que la chose qui apriori montre sa face cachée, c’est-à-dire que le corps est davantage insaisissable. Et ceci pour plusieurs raisons : premièrement, l’altérité du corps a le primat sur celle des choses puisque le corps est la condition de la perception des choses et ainsi de leur altérité. Deuxièmement, il est impossible de tourner autour de son propre corps comme on peut le faire avec une chose qu’on prend dans la main et qu’on peut examiner sous toutes ses coutures. Cela m’amène à mentionner la possibilité donnée par les médias modernes de ‘tourner autour’ de nos corps, non plus uniquement dans l’intimité de notre salle de bain, mais dans les réseaux sociaux. Nos corps sont aujourd’hui susceptibles d’être vus par une grande quantité de personnes sous tous les angles possibles –on a parfois l’impression que certains individus sont fascinés par cette possibilité d’exposer leurs propres corps et visage et, il me semble, cette fascination de l’âme moderne suscite une répétition infinie des tentatives de capturer le soi, par soi-même. Voilà la fascination infinie, étonnement et éclatement de joie du sujet moderne qui se réjouit sauvagement de cette possibilité de ‘tourner autour’ de son être, par soi-même, dans le miroir public d’Instagram. Mais Husserl aurait sans doute rejeté cette possibilité d’autoreprésentation technologique comme intrusive – pour lui, la pure auto-affection du sujet devrait rester réservée au toucher, sans supplément technique. Parmi les implications philosophiques de cette fascination, on peut constater que Husserl avait tort concernant l’impossibilité de tourner autour de son propre corps. Je pense que la différence entre la chose et le sujet est immense, dans le sens où la chose inanimée représente pour l’homme un secret infranchissable, alors que le corps, en tant que partie intégrante de lui, lui est plus accessible. Néanmoins, le secret des choses n’est d’aucune façon plus radicalement autre ni pour Husserl, ni pour Levinas et, comme je vais le démontrer par la suite, pas davantage pour Derrida. Ce dernier a prouvé que Levinas suit Husserl quant à cette survalorisation du corps par rapport à l’altérité de la chose. Mais il montre aussi que Husserl, à la différence de Levinas, admet qu’il existe une sorte de chosification de l’homme. Cela signifierait que la différence entre la chose et l’homme est poreuse, ce que seul Husserl a eu l’audace d’admettre – pour Derrida, c’est un pas vers une ouverture de l’altérité de non-humain.

³³⁵ Derrida, *Violence et métaphysique*, 187.

Contrairement à ce que pensait Levinas, Derrida dit dans *Violence et métaphysique* que la pensée de l'être n'est pas humaniste parce que l'humain appartient à l'étant et n'est pas de l'ordre de l'être : « Mais si 'l'ontologie' n'est pas un truisme, ou du moins un truisme parmi d'autres, si l'étrange différence entre l'être et l'étant a un sens, est le sens, peut-on parler de « priorité » de l'être par rapport à l'étant ? Question importante ici puisque c'est cette prétendue « priorité » qui asservirait, aux yeux de Levinas, l'éthique à l' « ontologie ». »³³⁶ Donc s'il y existait une priorité de l'être sur l'étant, aux yeux de Levinas il s'agirait d'une subordination de l'éthique à l'ontologie. Derrida tente d'esquisser la possibilité qu'il en est autrement, en affirmant que Heidegger n'a jamais prétendu que l'être humain (qui peut aussi être un étant du point de vue heideggérien) fût supérieur, car d'après lui « l'être n'est pas un étant excellent »³³⁷. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'être soit un être à côté de l'étant – il deviendrait ainsi un étant. Pour Derrida, il n'y a pas de distinction entre l'être et l'étant, bien qu'il y existe des différences, parce qu'ils sont inconcevables l'un sans l'autre (par exemple, il est impossible de ne pas utiliser 'la métaphore ontique' pour exprimer quelque chose de l'être – le langage éclaire et cache l'être à la fois et en même temps, dit Heidegger). La deuxième raison de cette impossibilité de les distinguer : il peut y avoir de la priorité seulement entre deux choses qui sont déterminées séparément. Mais l'étant n'est rien sans l'être. Et à l'inverse, l'être est toujours un être de quelque chose et il n'existe pas à part de l'étant comme un être neutre ou impersonnel, bien qu'il soit indéterminé. Derrida pense que les caractéristiques de neutralité et d'impersonnalité attribuées à l'être heideggérien par Levinas, sont les caractéristiques d'un étant déterminé. Mais l'être ne l'est pas, il n'est pas un principe, il est au-delà de la théorie ou de la hiérarchie – dans sa lecture déconstructive, l'être est au-delà de toute détermination. D'après la lecture derridienne de Heidegger, la pensée de l'être n'est pas ontologie, si l'ontologie devait aboutir à une recherche de la philosophie première.³³⁸ Cette pensée n'est pas non plus l'exercice d'une puissance comme le dit Levinas, puisque la puissance est une relation qui s'établit uniquement entre les étants – et la pensée de l'être ne s'applique pas uniquement aux étants. On peut conclure ce paragraphe en disant que l'interprétation lévinassienne de Heidegger paraît fautive sous cette perspective derridienne, car selon Derrida, Levinas se base sur une neutralité de l'être qui serait mauvaise (l'aspect négatif de l'anonyme existence de *l'il y a*

³³⁶ Derrida, op. cit., 200.

³³⁷ Derrida, op. cit., 203.

³³⁸ Cf. Derrida, op. cit., 200. On peut avoir des doutes vis-à-vis de cette lecture de Derrida. Cf. 16 de cet ouvrage. Mais Derrida critique Heidegger dans d'autres textes – ici, il s'agit de corriger la lecture de Levinas de *l'Être et Temps*.

comme l'horreur d'être), dans l'ontologie qui aurait un primat sur l'éthique. S'il y avait un tel anonymat de l'être, pour Derrida ce serait une neutralité en tant que « possibilité d'un nom et de la responsabilité ». La pensée de l'être deviendrait, sous cette perspective, moins violente puisqu'elle serait insaisissable, innommable, dans son questionnement d'elle-même. Il peut sembler que, dans *Violence et métaphysique*, Derrida joue avec l'idée que l'ontologie de Heidegger ne privilégie aucune modalité de l'insaisissable. Dans d'autres textes, Derrida critique Heidegger pour son nationalisme et antisémitisme fondée sur cette même ontologie.

Le point important évoqué par Derrida est la nécessité de la pensée de l'être comme présumé de toute l'éthique. « Sans cela, aucun laisser-être ne serait possible et d'abord celui du respect et du commandement éthique s'adressant à la liberté. »³³⁹ Puisque la pensée ou la précompréhension de l'être conditionne la reconnaissance de l'autre comme d'un autre. Mais ce conditionnement n'est pas causal ; cette condition n'est ni une prémisse, ni un principe, puisque la pensée de l'être n'a ni résultat, ni effet. Ce que la pensée ou la précompréhension de l'être conditionnent est le respect pour l'autre. Derrida associe l'expression heideggérien « laisser être »³⁴⁰ avec l'altérité. Mais pour Derrida, Heidegger associe cette notion à la forme de n'importe quel étant. 'Laisser être' signifie qu'il faut laisser l'autre dans son existence et son essence, et cela présuppose selon Derrida une possibilité d'accéder à son essence et à son existence, c'est-à-dire que cela présuppose la pensée de l'être. Pour illustrer cette idée, on propose une transcription du raisonnement de Derrida :

L'être est ce qu'il est seulement à travers l'expérience de 'laisser être' de la pensée. La pensée pense toujours en termes de présence, en 'laissant être' cette présence même. Alors si le penser équivaut au 'laisser être' et si l'être est toujours à 'laisser être', cela veut dire que l'être est l'autre de la pensée. Tout cela signifie que l'être et la pensée et l'autre ne sont pas identiques. Mais la pensée de l'être, en pensant et ainsi en laissant l'être comme autre, ne fait pas de l'autre une espèce de genre être. Il en est ainsi parce que l'être n'est pas une totalité, parce que la totalité réfère toujours à un étant déterminé. L'autrui comme étant me commanderait quelque chose,

³³⁹ Derrida, op. cit., 203.

³⁴⁰ Heidegger utilise cette expression déjà dans *Être et Temps*, à ma connaissance une seule fois dans le paragraphe 85, mais on le trouve aussi dans le texte *Bâtir, Habiter, Penser*.

mais l'être « ne commande rien ni personne » - il n'y pas de hiérarchie, ni d'αρχη. C'est seule la pensée de l'être qui peut questionner la violence grâce à un questionnement de la recherche de l'αρχη – les autres philosophies, qui ne questionnent pas l'αρχη, peuvent échapper à cette violence seulement grâce à l'économie.

Ce qui implique que l'être n'est pas un concept pour trois raisons principales : premièrement, l'être n'est pas un prédicat, il est au contraire la condition de toute la prédication ; deuxièmement, l'être est « plus vieux que la présence de l'ens »³⁴¹ ; troisièmement, l'être laisse surgir « toute différence possible », il est « réfractaire à la catégorie ». Dans *Violence et métaphysique*, Derrida suggère alors que la pensée de l'être heideggérienne a un potentiel pour l'altérité, car elle a pour objectif de conserver l'indétermination. Et l'altérité selon Derrida exige l'indétermination.

Cette répugnance envers l'être par Levinas amène Derrida à la conclusion que la pensée lévinassienne est un empirisme qui ne problématise pas la langue ni le concept. Selon lui, c'est un empirisme qui refuse la question de l'être comme une ontologie liée à la pensée conceptuelle, au saisissable. Ainsi, d'après Derrida, Levinas se contenterait de confirmer l'hypothèse de Heidegger selon laquelle la métaphysique ne pense pas la différence ontologique entre l'être et l'étant, ne considérant que l'être de l'étant et non pas l'être pour lui-même. Penser l'être comme un étant veut dire penser l'être comme un concept – puisqu'un concept, c'est un étant. Une telle métaphysique, qui pense seulement l'être de l'étant, est humaniste dans le mauvais sens du terme, car elle ne pose jamais de questions sur la façon dont l'homme parvient à la vérité de l'Être. D'après Derrida, Heidegger dirait que la métaphysique de Levinas reste une totalité close qui n'est pas capable de se transcender vers l'être – elle se transcende seulement vers un étant (« supérieur ») qui est l'autrui comme l'homme, ou bien vers la totalité de l'étant.³⁴² « Or ce que nous propose Levinas, c'est bien à la fois un humanisme et une métaphysique, »³⁴³ conclut Derrida.

Dans la dernière étape de son œuvre, Levinas annonce clairement son objectif d'accéder à un étant suprême qui est Dieu, le vrai Autre – et la priorité attribuée à l'homme serait rendue possible par sa ressemblance avec Dieu. Le problème de cette vision consiste

³⁴¹ Derrida, op. cit., 205.

³⁴² Derrida cite la phrase suivante de Levinas : « La rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique. Elle est, absolument parlant, un rapport avec ce qui est. Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage. » (Levinas, *Liberté et Commandement*, ?)

³⁴³ Derrida, op. cit., 210.

dans la tentative de déterminer l'indétermination de l'être en disant que l'indétermination par excellence est l'autrui, c'est-à-dire l'homme. Cela exclut les autres altérités de cette indétermination, dans laquelle ils se trouvent pourtant. Si l'altérité devrait rester indéterminée, cela signifie qu'on ne peut pas l'associer pas avec un étant précis et qu'on ne marque pas ses bornes. Derrida quant à lui postule une indétermination de l'altérité au sein de l'être et de la pensée, et on peut en tirer les conclusions suivantes : l'indétermination de l'altérité signifie que l'altérité ne peut pas être limitée à un certain champ des étants, et son indétermination est cruciale pour la possibilité de l'altérité elle-même. Cette indétermination de l'altérité signifie également qu'il est impossible d'exclure une région de l'étant du champ de l'altérité, c'est-à-dire qu'il est impossible de trouver une région qui soit en dehors de l'altérité – tout simplement parce qu'elle envahit tout. Et si l'altérité envahit tout, cela signifie qu'il ne suffit pas de déterminer une région de l'altérité et de le décrire, et il est encore moins acceptable de privilégier une des régions de l'altérité. Mais l'attention portée à certaines régions de l'altérité exprime aussi une certaine préférence ou urgence pour l'altérité de certaines régions. Il s'ensuit que l'inanimé est alors aussi envahi par l'altérité, et il faut lui prêter attention puisque l'altérité humaine et animale ne peut pas avoir de privilèges théorétiques ou éthiques par rapport à lui. Dans le prochain chapitre, tentera de démontrer que Derrida esquisse finalement le même mouvement que Levinas puisque tous deux privilégient certaines régions ou modalités de l'altérité.

Selon la perspective derridienne, la pensée de l'être sort de soi-même par soi-même, c'est-à-dire que la pensée heideggérienne se déconstruit elle-même. Derrida expose la possibilité et la fécondité qui se cachent dans le projet heideggérien, engendrant une pensée de l'être qui refuse toute détermination de l'être et aussi toute hiérarchisation. Dans le premier chapitre, on a au contraire souligné la menace qui se loge au cœur du projet heideggérien : son admiration pour la main de l'homme, pour les mains de Hitler. Bien que Derrida parvienne à déconstruire cette pensée en montrant que l'être peut représenter une indétermination – un insaisissable – le texte heideggérien continue de présenter une menace. Il ne faut pas oublier que Derrida lui-même cherche à prouver la présence de ces deux tendances chez Heidegger : le mouvement fécond et le nationalisme.

On partage ainsi avec Derrida la même crainte, soit le risque pour la pensée lévinassienne de basculer dans l'humanisme. En effet, on trouve chez Levinas une tension similaire à celle de Heidegger. Mais je me détache de l'analyse de Derrida concernant l'endroit de la tension dans l'œuvre lévinassienne : en effet, il me semble que Derrida oublie

que chez Levinas le monde n'est pas une totalité, et même s'il n'est peut-être qu'une altérité illusoire, il n'est pas réductible au concept. Levinas proclame la supériorité de l'altérité humaine mais il n'exclut pas la possibilité de l'altérité du monde, ou de l'altérité des objets (du moins dans sa première œuvre). Bien qu'il considère cette altérité comme illusoire, il se réfère dans ses descriptions à l'insaisissable en l'analysant. Le domaine de l'altérité absolue est dans la première œuvre de Levinas très souvent désigné par 'Autre', ce qui n'exclut pas l'élargissement sémantique de ce terme au-delà de l'humain, alors que le mot 'autrui' exclut cet usage entièrement. Dans *Totalité et infini*, mais aussi dans les textes antérieurs, Levinas emploie le terme 'autre' pour désigner les deux altérités mentionnées, l'altérité illusoire et absolue –il n'utilise donc pas systématiquement 'autrui' pour marquer l'altérité absolue, mais il y réfère aussi par les termes 'autre' et 'tout autre'.

J'ai critiqué l'interprétation derridienne du premier Levinas, selon laquelle Levinas s'intéresserait seulement à l'altérité humaine en tenant une position inébranlable. Pour Derrida, toute l'œuvre de Levinas reste dans le cadre ce qu'il appelle *humainisme*, caractérisé par le privilège de l'humain et de la main. Mais j'ai élaboré une interprétation de Levinas qui souligne au contraire la position de l'altérité illusoire au cœur de la sensibilité, au cœur du Même. Le fait que Levinas consacre des chapitres entiers – que on vient d'exposer dans les parties précédentes du texte – sur l'altérité illusoire et sur la sensibilité, semble montrer qu'il admet la possibilité que l'altérité se loge aussi au cœur du même. Dans *Violence et métaphysique*, Derrida prétend que pour Levinas le visage n'est pas du monde –j'ai essayé de montrer que, au contraire, Levinas esquisse un certain enracinement du visage dans le monde. Quant à l'enracinement du corps dans le monde, on le retrouve chez le premier Levinas dans ses analyses de *l'il y a* et de l'«hypostase» la position fragile de l'homme qui doit vivre du monde. On a démontré que l'existant surgit grâce à l'espace, et qu'il se libère de la lourdeur de son existence parce qu'il a la possibilité de s'oublier dans le monde pour être heureux. D'après Derrida, le seul insaisissable chez Levinas, ce serait la parole humaine qui se manifeste dans le visage ou, en ce qui concerne le sensible, dans la caresse. Le seul insaisissable serait alors logé dans le corps humain, et il fonderait toute insaisissabilité ou, plus précisément, toute altérité (du monde par exemple). Pour Derrida, la totalité chez Levinas est forcément finie et l'espace ne contient pas d'altérité féconde. J'ai pour ma part tenté de démontrer qu'il y a plusieurs tendances dans l'œuvre de Levinas, dont une peut être vue comme contredisant cette absoluité de l'altérité de l'humain. Il demeure vrai que dans certains de ses écrits, Levinas tient véritablement cette position que Derrida lui attribue.

Cependant, on retrouve dans la pensée lévinassienne un insaisissable indépendant de la parole : *l'ilya*, qui n'a pas seulement une valeur négative mais qui interrompt notre existence en retournant dans la jouissance du monde – manger l'ingoûtable ; la jouissance comme baignade – le non-possédable élément/milieu ; l'ombre de la réalité vu grâce à l'art ; ou le psychisme lui-même qui échappe au concept. On comprend alors l'altérité comme insaisissable – en associant l'altérité avec l'insaisissable, une nouvelle direction s'ouvre pour comprendre autrement les rapports entre l'autre et le même dans la pensée de Levinas.

Quant à l'œuvre du dernier Levinas, on pourrait objecter que la pureté de l'altérité absolue est surmontée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dans ce texte, Levinas souligne la nécessité de trahir la pureté de l'altérité absolu, ici désignée par le *Dire*, toujours déjà trahi par la non-altérité, le *Dit*.³⁴⁴ Toutefois, l'altérité absolue considérée nécessairement 'impure' est dans cet ouvrage définie comme la parole de l'homme. Mais cette impureté est toujours de l'ordre de l'humain. Cela veut dire que Levinas ne surmonte pas le désir de l'absoluité de l'altérité dans son œuvre tardive – même si admettre que l'altérité absolue est toujours nécessairement trahie par la non-altérité et qu'elle est ainsi toujours contaminée, indique un certain effort pour surmonter la pureté de la distinction entre l'altérité et son contraire. L'objection du Derrida de *Violence et métaphysique*, qui accuse Levinas de naïveté, reste pourtant valide, même après *Autrement qu'être*. Selon moi, il s'agit chez Levinas d'un désir d'absolu (de pureté, d'exactitude et de domination), car dans ce texte Levinas déclare la relation éthique sans intermédiaire, le purement insaisissable du face-à-face avec l'unique autrui. Il est certainement vrai que l'insaisissable en tant que *Dire* est toujours contaminé par le *Dit* – mais il ne suffit pas de penser l'altérité ou l'insaisissable en termes de parole ou d'écriture, qui sont des inventions humaines. Il reste la pureté de l'indicible humain qu'il s'agit de préserver dans *Autrement qu'être*. La lecture de sa première œuvre qu'on a proposé montre la tension entre l'humain et l'inhumain, grâce à l'ambiguïté féconde qui y est présente ; une telle lecture n'est aucunement possible dans ses écrits plus tardifs (par exemple dans *Autrement qu'être*) qui établissent clairement que l'altérité, c'est la parole – dans *Autrement qu'être*, Levinas n'admet nullement ni ne mentionne la possibilité d'une autre altérité, pas même illusoire.

Qu'est-ce que le désir d'absolu et le privilège du visage chez Levinas ? La distinction entre l'altérité absolue et l'altérité illusoire implique une notion de l'absolu qui découle d'un

³⁴⁴ Sur la réduction du Dit au Dire cf. Soysal, A. : *Deux études sur la non-donation*, Paris, Alter, 1, 1993, 252-253.

certain désir philosophique de l'exactitude, de la pureté et de la domination. Cette notion s'illustre parfaitement dans la phrase suivante de Levinas, où il définit la parole comme une expression spécifique de l'homme, une expression pure avec une position dominante : « Si au fond de la parole ne subsistait pas cette originalité de l'expression, cette rupture avec toute influence, cette position dominante du parlant, étrangère à toute compromission et à toute contamination, cette droiture du face à face,... »³⁴⁵ Le désir d'exactitude implique que l'altérité absolue devrait trouver sa place seulement dans le phénomène du visage (ou éventuellement dans d'autres parties du corps) et non pas ailleurs. Le domaine de l'altérité absolue est censé d'être séparé du domaine du même et de l'altérité illusoire. La séparation permettrait de préserver la pureté de cette première. Dans la section précédente, nous avons montré que Levinas considère que l'altérité absolue ne devrait pas être mélangée avec l'illusoire.³⁴⁶ Les domaines de l'altérité illusoire et de l'altérité absolue sont censés d'être séparés de telle manière qu'ils ne partagent même pas de frontières, qu'il n'y ait aucune corrélation entre l'intériorité et l'autrui. L'altérité de l'autrui ne serait même pas une négation de l'intériorité, puisque nier l'intériorité signifie déjà y réagir - l'altérité de l'autrui ne devrait même pas réagir à l'altérité illusoire dont elle est censée d'être séparée infiniment. Cependant, la pureté de l'altérité absolue ne renvoie jamais chez Levinas à la propriété, à ce qui est propre en tant que possédé. L'altérité absolue n'est pas liée à la propriété du sujet, elle est l'expropriation du sujet par excellence. Mais l'altérité absolue de l'autrui est, du point de vue lévinassien, dans une position supérieure à celle de l'altérité illusoire. L'altérité de l'autrui ne devrait pas être considérée comme une réaction à l'intériorité, puisque l'autrui n'est nullement conditionné par l'intériorité, mais au contraire absolument indépendant d'elle. L'autrui devrait se situer au-dessus de toute réalité saisissable (bien qu'il ne provienne pas de l'autre monde). Comme si l'homme serait ainsi Dieu sur terre, un dieu qui maîtrise même la divinité, comme le suggère Levinas dans son interprétation de la cosmologie de Voloziner. A partir d'une telle perspective, l'autrui serait l'insaisissable absolu qui se manifeste par l'éclatement de tout sens ; il ferait éclater tous les domaines du saisissable parce qu'il serait l'origine de tout. L'altérité absolue serait à l'origine de tout – dominant l'intériorité et le fondement de tout sens. Levinas affirme clairement aussi que l'altérité absolue précède l'altérité illusoire de l'intériorité.

³⁴⁵ Levinas, E.: *Totalité et infini*, 221.

³⁴⁶ Cf. L'altérité illusoire serait par exemple l'altérité animale en tant que l'altérité impure : « Ce n'est pas dans le chien que réside, sous sa forme la plus pure, le phénomène du visage. » Levinas, E. et al. : *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas*, 13.

Comme on l'a déjà souligné à plusieurs reprises, pour le dernier Levinas le visage est une altérité absolument insaisissable à la différence de l'insaisissabilité de l'altérité illusoire qui n'est pas absolue. Que l'altérité du visage soit absolue signifie que le visage me domine. Cela implique qu'il ne peut pas se mélanger avec le non-absolu. Le visage n'est pas contaminé par le saisissable ; ni par le concept, ni par l'image, ni par l'être, ni par le sensible. La manifestation du phénomène du visage relève du purement insaisissable : « Aucune peur, aucun tremblement ne sauraient altérer la droiture de la relation qui conserve la discontinuité du rapport, qui se refuse à la fusion et où la réponse n'élude pas la question. »³⁴⁷ Le visage est absolument séparé du saisissable qui pourrait détruire son altérité radicale. Le visage est invisible, intouchable, inaudible, ingôutable. Il ne dégage aucune odeur. Comme on l'a déjà indiqué plus haut, Levinas distingue le domaine du Même et le domaine de l'Autre. Ces deux domaines devraient être séparées – l'altérité illusoire se déroule dans le domaine du Même, de l'intériorité (soit le rapport de l'intériorité au monde et à elle-même) – l'altérité absolue se déroule dans le domaine de l'Autre qui est le domaine de l'Autrui (l'autre personne).

Pour le Levinas de *Totalité et Infini*, le plus important réside dans le fait que l'Autre et le Même ne se totalisent pas, ils n'appartiennent pas à une totalité. Il y a une séparation absolue entre ces deux domaines. Ils ne constituent pas une corrélation, l'un ne revient pas à l'autre. Cela signifie qu'il est impossible de les observer depuis un extérieur qui pourrait servir de point de départ à la comparaison, pour constater leur correspondance ou non-correspondance. Si cela était possible, ils se trouvaient dans un pôle commun et la distance entre eux ne serait pas absolue. L'Autre doit être au-delà du Même qui lui sert seulement comme un point de départ. L'Autre n'est pas l'envers du Même. Il n'est pas une négation du Même. Ce qui est autre n'est pas non plus une réaction au Même, face à son égoïsme par exemple. L'altérité ne limite pas le Même, il ne partage pas de frontières avec le Même, parce que les domaines séparés par une frontière appartiennent toujours à une région plus grande. Si l'Autre partageait une frontière avec le Même, il serait déjà contaminé par le Même. La distance entre ces deux régions doit alors être absolue. Le Même ne s'ajoute pas à l'Autre, et il n'a aucun pouvoir sur l'Autre. Aucune activité synthétisante n'y a lieu. Aucune entente n'a lieu entre le Même et l'Autre. La rupture de l'Autre avec le Même n'est pas une opération de la pensée. Le vide qui sépare l'Autre et le Même ne peut même pas être pensé. La relation entre le Même et l'Autre doit ne pas détruire la distance établie entre eux, comme c'est le cas des relations dans le domaine du Même. La relation entre le Même et

³⁴⁷ Levinas, E.: *Totalité et infini*, 222.

l'Autre ne peut correspondre à une implantation du Même dans l'Autre. Selon le Levinas de *Totalité et Infini*, la relation entre le Même et l'Autre n'est pas un mélange.

3. Derrida et l'altérité animale

« ...tant qu'il y a du reconnaissable, et du semblable, l'éthique sommeille. Elle dort d'un sommeil dogmatique. Tant qu'elle reste humaine, entre hommes, l'éthique reste dogmatique, narcissique et ne pense pas encore. »³⁴⁸

Danielle Cohen-Levinas caractérise la relation entre Levinas et Derrida comme un chiasme paradoxal : « Chiasme, c'est-à-dire, rencontre, gratitude et admiration. Il y eut chiasme et il y eut plus qu'un chiasme. Une sorte de *philia* hyperbolique qui ne transitait pas nécessairement par des échanges de vive voix, mais par les livres... »³⁴⁹ Derrida considère problématique chaque effort pour limiter l'indétermination de l'altérité, ce qui est selon lui le cas de Levinas, que Derrida désigne comme le plus grand penseur de l'altérité dans l'histoire de la philosophie.³⁵⁰ Limiter l'indétermination de l'altérité consiste à situer l'insaisissable à un endroit exact ou précis, à tenter de le purifier ou de se l'appropriier et d'y instaurer des relations de domination. Finalement, cela revient à saisir l'insaisissable. Mais si on dit, par exemple, que l'indétermination est plus importante que la détermination, on établit déjà une domination. Pour formuler le problème autrement, on pourrait dire que la nature de l'insaisissable est telle qu'il résiste au désir de saisir. L'insaisissable échappe à l'exactitude, à la domination et à la purification, ainsi qu'à l'appropriation. Ce qui signifie que l'insaisissable n'est pas situé à un endroit précis ou exact et qu'il n'y a pas de rapport de domination. La conséquence de ce raisonnement est que l'on ne peut privilégier une modalité d'insaisissable sur les autres, car cela aurait mené à la domination d'une modalité ou d'un type d'insaisissable. Il s'ensuit que la détermination et l'indétermination, ou l'insaisissable et le saisissable, sont de même importance – il ne peut y avoir de domination ou de prévalence, même si cette domination privilégiait l'insaisissable lui-même. Pour appliquer ces raisonnements abstraits sur un problème plus concret : quand Levinas dit dans *Autrement qu'être* que l'insaisissable par excellence, c'est l'autrui, c'est-à-dire l'homme, il admet que l'insaisissable prévaut sur le saisissable et définit l'insaisissable comme dominant. Aussi, il tend vers un certain absolu dans sa pensée sur l'insaisissable, et il instaure une certaine domination dans l'insaisissabilité de l'altérité en privilégiant une modalité d'insaisissable aux autres ainsi qu'au saisissable. On l'avait montré dans la conclusion du chapitre précédent. Derrida en conclut que Levinas exclut l'animal et la femme de cette

³⁴⁸ Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 155.

³⁴⁹ Cohen-Levinas, D.: *Ils nous auront obligés. En guise d'introduction*, In: Levinas- Derrida: lire ensemble, Paris, Hermann, 2015, 9.

³⁵⁰ Derrida, J.: *Adieu à Emmanuel Levinas*, 25.

indétermination de l'altérité à laquelle elles/ils devraient appartenir (l'insaisissable lévinassien est pour Derrida seulement de nature divine et de nature exclusivement humain). Deuxièmement, dans *Violence et métaphysique*, Derrida critique le fait que Levinas attribue à l'insaisissable une position dominante par rapport au saisissable et reste ainsi enfermé, d'une certaine manière, dans la logique des oppositions de la métaphysique occidentale. Derrida reproche la même chose à Jean-Luc Nancy dans *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, car celui-ci y favorise l'intouchable par rapport aux autres modalités de l'insaisissable.

Soulignons deux points : premièrement, l'indétermination de l'altérité implique que l'altérité en tant qu'insaisissable ne peut pas être limitée à un certain champ des étants ; deuxièmement, l'indétermination de l'insaisissable est cruciale pour la préservation de l'altérité en elle-même. Cela signifie qu'il est impossible d'exclure n'importe quelle région de l'étant du domaine de l'altérité, c'est-à-dire qu'il est impossible de trouver une région qui soit en dehors de l'altérité – tout simplement parce que l'altérité envahit tout. Tout est insaisissable. Il est alors inacceptable de privilégier une seule région de l'altérité. Je pense que Derrida lui-même travaille avec cette présupposition. La déconstruction de phallogentrisme de Derrida donne sans doute une réponse aux problèmes de la société occidentale, toujours profondément misogyne, société dans laquelle on ne prend pas encore non plus suffisamment en considération la violence faite aux animaux. Mais l'attention que Derrida porte à certaines régions de l'altérité signifie aussi une certaine préférence pour une altérité spécifique – l'altérité des vivants mortels (la survie). Son choix exprime sans doute une urgence propre à son époque, et le choix de son sujet appartient à un certain contexte dans lequel son travail se situe politiquement et historiquement. Mon hypothèse est que Derrida favorise ou préfère une région de l'altérité – plus précisément la région de l'altérité du vivant mortel. Je pense qu'étudier uniquement l'altérité des vivants, ou humaine, signifie privilégier le vivant à l'anorganique. Évidemment, il faut prendre en compte que Derrida déconstruit la distinction entre la vie et la mort – par exemple dans le séminaire *La vie la mort*. Nous allons montrer que dans ce séminaire, Derrida ne surmonte pas vraiment la distinction entre l'organique et l'anorganique, il pense l'altérité toujours en termes de la mort propre aux être organiques. Il s'agit toutefois de voir si son analyse peut servir de point de départ à une réflexion sur l'altérité des objets inanimés ou anorganiques, notamment aux objets qui ne proviennent pas directement de la nature (comme les objets issus de la production de masse).

Pour Derrida, il s'agit alors de penser l'altérité animale, car cette modalité d'insaisissable n'est ni à oublier ni à effacer. Il en parle entre autres dans *L'Animal que donc je suis*, *La bête et le souverain I, II*, *Adieu à Emmanuel Levinas*, et dans d'autres textes. Bien sûr, la réflexion de Derrida sur l'altérité animale ne se limite pas à ces écrits, la figure de l'animal émerge très souvent dans la totalité de son œuvre, y compris dans les textes qui ne portent pas directement sur les problèmes de l'animalité.³⁵¹ Pour étudier la question de l'animalité chez Derrida, on va travailler ici principalement sur *Séminaire La bête et le souverain I et II* et *L'Animal que donc je suis*. Ensuite, on développera une réflexion sur l'altérité végétale présente dans *Glas*.

Avant de commencer cette analyse, il faut souligner que même si Derrida élabore la question de l'altérité animale, il ne travaille jamais sur la notion d'altérité de la nature même s'il utilise l'expression 'altérité animale.' Pourquoi ? Le rapport de Derrida à la question de la nature en général nous apparaît très étrange. Dans *Donner le temps*, Derrida dit qu'on « ... peut remplacer la société archaïque, l'archaïque ou l'originnaire en général par *n'importe quoi* (par X, ou par Khi) par la nature, la mère, le père, le créateur, l'étant suprême, le premier moteur, le logos, le détenteur ou la détentrice du phallus. »³⁵² Ce que Derrida critique dans cette phrase, c'est l'idée d'une nature qui serait à l'origine de tout, une origine absolue. Dans cet ouvrage, Derrida fait une lecture de l'essai de Marcel Mauss intitulé *Essai sur le don*³⁵³ : « Mauss dit sans cesse qu'il faut *revenir à* –. Revenir à quoi ? Ce « revenir » n'est pas une régression, mais une révolution. Analogue à la révolution naturelle de la Terre autour du Soleil, du soleil absolu en son midi (et c'est pourquoi nous avons commencé par faire tourner la question du don autour d'un Roi-Soleil), elle ferait revenir à la nature de l'homme, à cette morale éternelle... »³⁵⁴ Les sociétés, que Mauss appelle 'moins élevées', représentent pour lui les sociétés les plus proches de la nature et ainsi plus proches de l'origine – elles sont fondées sur une structure naturelle du don et des échanges. L'idée révolutionnaire de Mauss, c'est qu'il faudrait revenir à cette structure naturelle de la société, à son héritage et abandonner le capitalisme. Pour Derrida, cet héritage, « ce n'est rien d'autre, finalement, que la nature. C'est la nature qui donne, et de ce don, il faut se montrer digne. Le

³⁵¹ Derrida lui-même rappelle que le motif animal resurgit très souvent dans son œuvre : la fourmi, le hérisson, le ver à soie, l'araignée, l'abeille, ou le serpent dans *Écriture et la différence* et dans *La mythologie blanche* ; le loup dans *Fors* ; le cheval dans *La vérité en peinture*, la taupe dans *Spectres de Marx*, le cygne noir dans *Politiques de l'amitiés*, les poules blanches dans *Pardès* ; le poisson dans *La vérité en peinture*.

³⁵² Derrida, J.: *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, 90.

³⁵³ Mauss, M.: *Essai sur le don*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

³⁵⁴ Derrida, J.: *Donner le temps*, 88.

don de la nature, il faut le prendre et l'apprendre. »³⁵⁵ En fin de compte, Derrida critique cette notion de 'don de la nature' – comme si la nature représentait une origine à laquelle il faudrait revenir comme à une Mère. Il refuse catégoriquement cette idée du retour aux origines naturelles, parce que la logique de ces sociétés 'moins élevées' présuppose aussi un retour à la nature, ce qui n'est pas, selon lui, une solution. Il paraît que la nature est, dans l'œuvre de Derrida très souvent associée à la métaphysique de la présence, à l'origine. Cela est confirmé dans certains passages de son ouvrage *De la grammatologie*. La nature y est comprise à partir de la dichotomie nature/culture et de l'idée de l'origine, ou de sainteté.³⁵⁶ La nature est ici comprise comme un livre naturel que nous a offert Dieu pour que nous puissions y lire. La nature est une écriture sublime, originelle, sainte. Derrida critique aussi l'idée de la « pureté originelle de la nature. »³⁵⁷ Dans *De la grammatologie*, Derrida propose une analyse de Jean-Jacques Rousseau et de Claude Lévi-Strauss. Il refuse tout ce qu'on pourrait appeler grossièrement 'retour à la nature', et il exprime son hésitation par rapport à tout 'rousseauisme'. L'hésitation à traiter la nature comme un problème philosophique vient peut-être du fait que la nature était, dans l'histoire de la philosophie, souvent prise dans des réflexions sur l'origine, l'originel et le commencement absolu des sociétés, ou sur la pureté. Défendre le rousseauisme n'est cependant pas la même chose que de réfléchir sur l'altérité de la nature ou sur l'altérité des choses – voilà un présupposé important de mon travail.³⁵⁸

a.) *L'Animal que donc je suis*

L'Animal que donc je suis est une conférence datant de 1997 et publié posthumément, divisé en quatre séances. Derrida y évoque plusieurs façons dont la différence entre l'animal et l'homme est établie dans l'histoire de la philosophie. L'homme, à la différence de l'animal, est censé d'avoir par exemple le pouvoir de donner, de parler (de répondre), de mourir, d'inhumer, de se vêtir, de travailler ou d'inventer une technique. Les points communs, qui unissent toutes ces caractéristiques, sont le *pouvoir* ou *l'avoir*, liés à tel ou tel attribut. Derrida part d'Aristote qui postule que l'homme est le seul animal doué de *logos*,

³⁵⁵ Derrida, J.: *Donner le temps*, 90.

³⁵⁶ Cf. Derrida, J.: *De la grammatologie*, 29-30.

³⁵⁷ Derrida, J.: *op. cit.*, 290.

³⁵⁸ Pour voir la discussion sur la pensée écologique chez Derrida Cf. Fritsch, M.; Lynes, P.; Wood, D.; *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2018. ; Wood, D.: *Derrida Vert?*, A Decade after Derrida, *Oxford Literary Review*, 36, 2, 2014.; Wood, D.: *On way to ecodeconstruction*, *Environmental Philosophy*, 3,1, 2006.

tandis que les autres sont *alogos*. Une telle attitude représente le fondement grec de ce que Derrida appelle *logocentrisme* – le logocentrisme étant le privilège de l’humain basé sur le logos. Yuji Nishiyama décrit le logocentrisme, la notion que Derrida introduit dans *De la grammatologie*, dans le chapitre *De la grammatologie comme science positive* où « Derrida fait une analyse historique et conceptuelle de l’écriture. En se référant au travail de Madeleine V.-David, il envisage les trois types de préjugés sur l’écriture (préjugé théologique, chinois et hiéroglyphique) pour critiquer le privilège de l’écriture phonétique comme une forme d’ethnocentrisme européen. Aux XVII-XVIIIe siècles, Descartes et Leibniz, etc., encouragent à voir un modèle de langue philosophique dans l’écriture chinoise, car celle-ci était censée être une langue universelle libérée de la voix. Derrida a bien remarqué que cet éloge de l’écriture chinoise non-phonétique, pénétrée par un préjugé culturel, ne fait que renforcer la métaphysique ethnologocentrique européenne. »³⁵⁹ Derrida ne se contente pas du point de vue philosophique et linguistique, il cherche également les racines du privilège de l’homme dans les religions de la Bible (judaïsme et christianisme), ainsi que dans la mythologie grecque. Derrida mentionne par exemple que d’après la Torah, Dieu ordonne à l’homme de dominer l’animal et de donner aux animaux des noms (cela précède même la création de la femme) ; bien qu’il y soit aussi écrit que l’homme vient au monde seulement après les animaux. Le mythe de Prométhée contient un élément similaire : l’homme doit dominer, grâce au don du feu, les autres animaux – mais Derrida montre qu’il domine seulement parce qu’il est nu, sans moyen, quand les autres races d’animaux disposent d’équipement (des poils, des griffes, etc.) leur permettant de survivre. L’homme nu doit dominer les autres pour survivre puisque son équipement ne suffit pas en soi. Derrida essaie ainsi d’inverser la hiérarchie en montrant que dans les deux cas, la domination des autres espèces par l’homme s’exerce à partir d’un défaut, ou malgré un défaut. Derrida en conclut que la domination de l’homme est liée plutôt à un défaut de l’homme, et comme on va le voir plus tard, cela l’amène à l’idée qu’il faut découvrir les limitations et les limites du concept de l’homme plutôt que d’établir tout de suite une nouvelle notion de l’animal ou de l’homme. Tout au début de la conférence *L’Animal que donc je suis*, Derrida nous propose de poser avec Jeremy Bentham la question *Can they suffer ?*, en nous rappelant qu’il ne s’agit pas de savoir de quel pouvoir les animaux disposent, mais s’ils sont vulnérables. La réflexion autour de cette question constitue la première hypothèse de la conférence *L’animal que donc je suis*. La seconde concerne la logique de la limite. Derrida établit qu’il y a une

³⁵⁹ Nishiyama, J.: « La traduction et le voyage de Jacques Derrida au Japon », Traduire Derrida aujourd’hui, revue *Iter*, 2, 2020.

rupture entre l'homme et l'animal qui alimente un discours dans l'histoire de la philosophie, et que ce discours constitue une autobiographie de l'homme.

Même si dans la première partie de la conférence *L'animal que donc je suis*, Derrida dit que l'animal n'est ni organique ni inorganique,³⁶⁰ mais on va montrer que dans son œuvre le motif du vivant mortel a une place privilégiée. En effet, il rappelle que le terme *animal* ne peut pas désigner tout le vivant qui ne serait pas l'homme, et remplace le mot 'animal' par 'animot', qu'il définit comme une « multiplicité vivante de mortels. » L'animot dépasse le sens courant du mot 'animal'. *L'animot*, c'est « ... ni une espèce, ni un genre, ni un individu, c'est une irréductible multiplicité vivante de mortels... »³⁶¹ Il propose alors de comprendre l'animalité comme ce qui appartient, ensemble avec l'humanité, aux vivants mortels. L'objectif de Derrida est ici de brouiller les limites entre l'homme et l'animal, en incorporant l'animalité et l'humanité dans le même cadre de la multiplicité des vivants mortels.

Ainsi, Derrida veut montrer que les animaux et aux hommes sont tous les vivants en évoquant les questions sur la nudité, la parole et le cadavre animal. Le premier point important de *L'animal que donc je suis*, ouvre sur la question de la nudité. Cela constitue sans doute un des moments les plus importants de la critique derridienne de Levinas, puisque la nudité est d'après ce dernier le trait emblématique du visage humain. Derrida décrit aussi le rapport entre la nudité des hommes et des animaux (par exemple, la chatte de Derrida qui le regarde nu dans sa salle de bains), et évoque la question de la pudeur et de la culpabilité ou de la honte – ces thèmes sont chez Levinas des particularités du visage comme de la nudité. Derrida cherche à établir que ces caractéristiques ne sont peut-être pas seulement humaines, mais aussi animales. Son analyse va jusqu'à questionner la notion de l'auto-affection prétendument purement humaine : l'expérience de se voir dans le miroir par exemple, ou de voir ou entendre un animal de la même espèce (par exemple les chants des oiseaux). Derrida se demande : « L'effet de miroir ne commence-t-il pas aussi là où un vivant, quel qu'il soit, identifie comme son prochain ou son semblable un autre vivant de son espèce ? »³⁶² Le vivant, par exemple une chatte, pourrait être, selon l'hypothèse de Derrida, capable de faire l'expérience du face-à-face – avec un humain ou avec un autre animal de son espèce, parce qu'en tant que vivant, rentrent nécessairement en jeu les questions de honte, d'auto-affection, de culpabilité, de sexualité, etc. Derrida dit par

³⁶⁰ Cf. Derrida, J. : *L'animal que donc je suis*, 63.

³⁶¹ Derrida, J. : *L'animal que donc je suis*, 65.

³⁶² Derrida, J. : *op. cit.*, 88.

exemple : « Tout animal en tant que vivant, se voit reconnaître ce pouvoir de se mouvoir spontanément, de se sentir et de se rapporter à soi. »³⁶³ Mais c'est Derrida lui-même qui va nous rappeler tout de suite qu'une telle série des questions sur les attributs propres à l'animal pourrait bien être infinie. Il se rend compte bien sûrement du danger qui se cache derrière un tel questionnement sur la notion de l'animal : l'anthropomorphisme. Il reconnaît qu'il se donne une tâche impossible. Cette tâche consisterait dans l'effort de ne pas privilégier sa perspective humaine dans son discours sur l'animal – et ne pas faire ainsi violence aux autres vivants. Pour Derrida, il s'agit de chercher « un lieu de l'altérité assez radicale pour qu'on doive y rompre avec toute identification d'une image de soi, avec tout vivant *semblable*, et donc avec toute fraternité ou toute proximité humaine, avec toute humanité ?³⁶⁴ Il n'est pas question de savoir si, en fin de compte, on a le droit de refuser à l'animal tel ou tel pouvoir, mais il importe de s'interroger si le concept de l'homme est « pur, rigoureux, indivisible. »³⁶⁵ Au lieu d'essayer de définir l'animalité comme telle, ce que ne devrait pas être fait par un humain (si cela était possible), il faudrait plutôt essayer de chercher les limites de l'humanité, les limites du concept de l'humain. Pour pouvoir penser l'éthique animale, il faut tout d'abord découvrir les limites du pouvoir humain. Cela signifie 'rompre avec toute identification d'une image de soi.' Il s'agit donc de ne pas définir l'animal – proposer une série des caractéristiques de l'animalité n'aurait pas de fin, elle resterait ouverte et aporétique comme une question sur la nature de l'animal qui demeurera toujours sans réponse, dit Derrida.³⁶⁶

Deuxième point important pour notre analyse : Derrida relève que tous les philosophes qu'il mentionne dans sa conférence affirment que l'animal est privé de langage ; ou, plus précisément, que l'animal ne répond pas, bien qu'il réagisse ou communique d'une certaine manière. Il constate aussi que les auteurs concernés partagent tous la même présupposition sur la réciprocité. Par exemple, Descartes allègue que l'animal ne sait répondre aux vraies interrogations – même s'il est capable de réagir, à l'instar d'une machine programmée – parce qu'il ne peut pas entendre le point d'interrogation. Derrida ajoute que

³⁶³ Derrida, J. : *op. cit.*, 132.

³⁶⁴ Derrida, J. : *op. cit.*, 181.

³⁶⁵ Derrida, J. : *op. cit.*, 186.

³⁶⁶ « Comme toujours, pour m'en tenir au schéma de mes objections récurrentes et déconstructrices à tout ce discours traditionnel sur l' « animal » (comme si quelque chose de tel pouvait exister au singulier général), il ne faut pas se contenter de marquer que ce qu'on attribue au 'propre de l'homme' appartient aussi à d'autres vivants, si on y regarde de plus près, mais aussi, inversement, que ce qu'on attribue au propre de l'homme ne lui appartient pas en toute pureté et en toute rigueur ; et qu'il faut donc restructurer toute la problématique. » Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 90.

même les philosophies les plus récents, comme la philosophie heideggérienne, restent dans ce paradigme cartésien, même s'ils essaient de s'en détacher (c'est le cas de Heidegger). Ce paradigme peut être défini par la présupposition suivante : savoir répondre d'une manière réciproque et intentionnelle constitue la condition de toute relation éthique. Cela présuppose que tant qu'il n'est pas capable de réciprocité, l'animal se trouve en dehors de l'éthique et peut, par conséquence, servir d'outil aux hommes. Je pense qu'on pourrait dire la même chose des objets inanimés, des étants – on pourrait dire que les objets sont des outils pour la même raison, car ils ne répondent pas. Les choses ou les objets seraient des outils ou des moyens parce qu'elles nous servent à faire quelque chose, mais la réciprocité de la relation sur laquelle l'éthique serait fondée, est exclue dans nos rapports aux choses et aux outils. Derrida fonde alors sa critique de la métaphysique occidentale sur la critique de la notion de réciprocité. Et cet argument serait également valable dans une discussion sur l'altérité des choses ou des objets inanimés. On se rappelle que Levinas aussi critique cette idée que les objets sont réduits à des moyens chez Heidegger – cependant, il n'attribue pas directement le statut de la vraie altérité aux objets ou aux animaux. Comme nous l'avons montré dans les premiers chapitres, Derrida, lui, critique les notions heideggériennes de *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*.

a.) Levinas et l'animalité

Selon Derrida, l'écriture lévinassienne laisse l'animal absolument en dehors de l'altérité ; l'éthique lévinassienne resterait de ce point de vue fondée uniquement sur l'humanité, comprise comme la solidarité entre les frères. Nous avons essayé de démontrer le contraire, mais d'après Derrida, l'éthique lévinassienne reste emprisonnée dans le paradigme de l'humanisme fraternel. Il en serait ainsi non pas seulement parce que Levinas privilégierait entre toutes les figures de l'altérité la figure de la caresse, plus précisément la main, mais aussi parce qu'il garderait le silence sur la question animale. Derrida pense que l'altérité est pour Levinas représentée seulement par mon frère, mon prochain, « si éloigné ou étranger soit-il. »³⁶⁷ Pour Levinas, l'animal n'est aucunement mon *autre*, dit Derrida, la question animale est loin d'être indécise. Toute esquisse de l'altérité autre qu'humaine serait entièrement exclue de sa pensée : « Levinas insiste sur le caractère originaire, paradigmatique, 'prototypique' de l'éthique en tant qu'humaine, espace du rapport entre des hommes, seulement des hommes et qui sont hommes en cela. »³⁶⁸ Derrida affirme que ce qui

³⁶⁷ Derrida, J. : *op. cit.*, 147.

³⁶⁸ Derrida, J. : *op. cit.*, 149.

reste sans visage demeure, chez Levinas, dans la zone de l'indifférence pure au bien et au mal. Pourtant, nous avons découvert dans les chapitres précédents, que Levinas pense l'altérité de la nature dans *l'il y a* ; mais il est vrai que dans la notion de *l'il y a*, la question de l'altérité animale ne se pose jamais. Derrida nomme deux raisons principales pour soutenir son argument sur Levinas : la première concerne la question du commandement biblique, la deuxième concerne la capacité de l'animal à répondre.

Sur le premier point, il semble que Levinas limite le commandement 'Tu ne tueras point' seulement au visage de l'homme parce que, ajoute Derrida, c'est seulement l'homme qui peut être véritablement nu grâce à son visage. Dans le chapitre précédent, j'ai montré que chez le dernier Levinas, ce commandement constitue la phénoménalité même du visage consistant dans sa nudité.³⁶⁹ Mais pour contredire Derrida, j'ai aussi essayé de montrer que chez Levinas, on peut comprendre la nudité comme libération de toute catégorie – et j'ai par exemple interprété la notion de *l'il y a* comme la libération des catégories qui a lieu dans l'élément, dans la nature. Mais Derrida insiste sur le fait que chez Levinas c'est tout simplement Dieu, le garant de la nudité du visage humain, et que cela exclut toute possibilité de comprendre la nudité des autres vivants. Derrida en déduit qu'il écarte ainsi toute possibilité d'une éthique relative aux autres types d'entités, comme les animaux et les inanimés. Il est possible que Levinas verrait dans l'éthique humaine le fondement de toute autre éthique (même une éthique relative aux animaux), car l'éthique comme telle est constituée seulement à partir du commandement biblique « tu ne tueras point ». Derrida remarque que Levinas traduit souvent ce commandement par « Tu ne commettras point de meurtre ». Cette formulation présuppose l'homicide, la mise à mort de l'homme, alors que 'Tu ne tueras point' pourrait aussi concerner 'l'extra-humain'. Pourtant, Levinas a bien écrit que : « Il est clair que, sans considérer les animaux comme des êtres humains, l'éthique s'étend à tous les êtres vivants, »³⁷⁰ Derrida constate que la version lévinassienne du commandement « n'interdit pas la mise à mort en général. »³⁷¹ C'est là que se situe le cœur du problème : Levinas ne prend pas en compte la vie (et la mort) en général. Le dernier comme le premier Levinas appartiendraient alors à la tradition heideggérienne de l'humanisme – Derrida conclut que selon Levinas, l'animal ne meurt pas ; il crève et donc n'est pas touché par l'éthique puisqu'il n'est pas mortel. Finalement, Derrida reproche à

³⁶⁹ La nudité au sens de l'effacement des catégories – comme l'attribut de l'insaisissable.

³⁷⁰ Levinas, E. : *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas* ; cité et traduit de l'anglais par Derrida, J. : *Animal que donc je suis*, 150.

³⁷¹ Derrida, J. : *op. cit.*, 152.

Levinas de « secondarise[r], dans la définition du soi ou du ‘me voici’, l’existence comme vie, comme vivance. »³⁷² Exactement comme il reproche à Heidegger d’omettre la dimension vitale du *Dasein*, et de le définir comme l’être grâce à son authenticité dans l’être-à-mort, il pense trouver la même tendance chez Levinas. Parce que selon lui, Levinas prend en compte uniquement la perspective humaine et laisse de côté le reste des vivants – pareillement à toute la tradition philosophique de l’humanisme, il considère aussi que la mort n’est pas propre au vivant en général, mais seulement à l’humain. Derrida identifie alors dans cette tradition philosophique, à laquelle Levinas appartient, « l’impensé d’une pensée de la vie »³⁷³ et de la mort.

La deuxième raison pour laquelle l’animal n’appartiendrait pas au domaine de l’éthique est qu’il n’est pas capable de répondre. Pour déconstruire l’éthique de Levinas, qui est un penseur de l’appel de l’autrui dont l’intensité est censée d’être vidée de toute réciprocité, Derrida propose de penser la capacité de ne pas répondre (au lieu d’analyser la capacité de répondre). Il distingue ici deux façons dont on peut ne pas répondre : il y a la non-réponse d’un animal et la non-réponse humaine. Derrida note que chez le dernier Levinas, il n’y a aucune affinité entre ces deux types de non-réponses. Par exemple, la non-réponse d’un visage mort serait différente de la non-réponse d’un animal chez Levinas. Le visage d’un cadavre ne deviendrait pas selon Levinas animalière, même s’il ne répond pas. Le silence d’un animal ne serait alors pas défini à partir d’une simple non-réponse mais, du point de vue lévinassien, serait une non-réponse en soi, spécifique. Plus loin, Derrida nous explique comment Levinas envisage les choses : si le visage d’un cadavre ne répond pas, cela signifie qu’il ne répond plus alors qu’il aura répondu s’il était encore en vie, tandis que l’animal ne répond jamais et n’aurait jamais répondu. L’animal serait privé de réponse dans les deux sens : il n’a ni le pouvoir, ni le droit de répondre (ou de ne pas répondre) – il est privé de responsabilité tout court. La conclusion serait que l’animal ne peut rien faire et n’a pas le droit de faire quoi que ce soit.

Dans *Donner la mort*, Derrida montre la racine linguistique commune des mots ‘responsabilité’ et ‘réponse.’ Il en déduit que l’éthique de Levinas conteste cette racine, alors que ce dernier devrait refuser de fonder l’éthique sur l’affinité et la réciprocité issues d’une réponse. Parce que Levinas affirme que moi, en tant que sujet, je ne pourrai jamais prendre l’otage de l’autrui, ni le substituer, prendre sa souffrance, dont je suis pourtant toujours déjà

³⁷² Derrida, J. : *op. cit.*, 153.

³⁷³ *Ibid.*

responsable. Donc je ne serai jamais capable de répondre à autrui adéquatement, mais je suis quand même responsable de lui. Autrui n'est pas mon semblable avec qui je pourrais avoir un dialogue de type question/réponse. Derrida reste pour autant convaincu qu'en réalité, Levinas affirme plutôt ceci : l'autrui n'est pas mon semblable, mais il est mon frère. Il affirme même que si toute éthique d'Emmanuel Levinas est censé de montrer le secret ou l'abîme au cœur de l'altérité, cette éthique conteste pourtant la réciprocité que devrait être exclue. D'un point de vue derridien, l'éthique lévinassienne conteste la logique de la réciprocité parce qu'elle ne questionne jamais l'animal, mais seulement l'autrui comme l'homme et le frère. Derrida considère que l'animal devrait être mon autre d'autant plus qu'il est moins semblable à moi que l'est mon frère – et la pensée de Levinas, en excluant cet autre de son éthique avec son silence absolu sur l'animal, conteste que le fondement véritable de son éthique est, d'une certaine manière, constitué à partir de la nécessité de réciprocité et de ressemblance. Malgré cela, un des points les plus importants de l'éthique lévinassienne est la non-réciprocité de la relation éthique. Dans la huitième séance du *Séminaire La bête et le souverain I*, Derrida souligne que l'altérité de l'événement implique une certaine passivité. Cette passivité constitue la condition pour qu'un événement advienne. La capacité de faire quelque chose (parler, répondre, effacer ses traces, etc.) ne conditionne alors pas l'arrivée de l'événement de l'altérité, c'est plutôt comme si l'activité empêchait la venue d'un événement. Dans le sous-chapitre Le moi : est-il vraiment toujours le même ? j'ai essayé de montrer que la passivité du sujet est un présupposé indispensable de l'éthique lévinassienne.

Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Derrida cite le passage suivant d'*Autrement qu'être* : « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? ... L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers. 'Paix, paix au prochain et au lointain' (Isaïe 57, 19), nous comprenons maintenant l'acuité de cette apparente rhétorique. Le tiers introduit une contradiction dans le Dire ... C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec la justice ? Question de conscience. Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la contemporanéité, le rassemblement ... »³⁷⁴ Derrida postule que Levinas accepte dans sa pensée de la justice qu'il doit y avoir un socle commun, qui permettrait de comparer et rassembler. Pour désigner le

³⁷⁴ Levinas, E.: *Autrement qu'être*, 200.

socle commun, Levinas utilise le terme ‘tiers’ - dans *Totalité et Infini*, le socle commun ou le tiers était le monde en tant que chose possédée et prête à la donation, en tant que chose saisie. La possibilité de saisir le monde, impliquée dans le partage et la comparaison, était acceptée dans *Totalité et Infini* car le monde peut être saisi et que l’altérité du monde est selon le dernier Levinas illusoire, même s’ailleurs il admet qu’il y a altérité du monde, et par conséquent des choses inanimées. Comme on va démontrer dans le dernier chapitre, l’altérité des choses n’exclut pas l’entrelacement de l’insaisissable et du saisissable, cela veut dire tout simplement que l’insaisissabilité du monde peut être saisie, en tant que tiers, sans que cela annule son insaisissabilité. Mais le dernier Levinas affirme aussi que le visage en tant qu’absolu est purement sans violence – la relation avec autrui serait caractérisée par l’insaisissabilité absolue du visage. Et cela devrait exclure aussi la comparaison entre les altérités des deux hommes, parce que l’altérité humaine est absolument insaisissable – bien que l’idée de justice implique exactement ce partage ou cette comparaison. Derrida formule le problème de *Totalité et Infini* ainsi : « Levinas analyse alors courageusement la conséquence de ce ‘il faut.’ Celui-ci nous réintroduit, comme de force, dans les lieux que l’éthique devrait excéder : la visibilité du visage, la thématization, la comparaison, la synchronie, le système, la co-présence ‘devant une cour de justice’. »³⁷⁵ Il semble que Levinas accepte exactement cette idée dans *Autrement qu’être* quand il repense la problématique du tiers – nous avons aussi dit, dans la conclusion du chapitre précédent, que Levinas accepte ici une certaine contamination (la saisie), même au cœur de la pure non-violence de la parole d’autrui et pas uniquement dans l’altérité du monde, qui n’est pas une pure altérité dans la plupart de ses textes. Dans *Autrement qu’être*, Levinas admet que le Dire, comme la pure parole d’autrui, est toujours nécessairement Dédit dans le Dit, dans la saisie conceptuelle, et même l’altérité la plus pure n’est pas exclue de la saisie. Le Dire du visage est saisi dans le Dit parce qu’il entre dans le domaine du tiers, pourtant Levinas insiste sur le fait que le Dire de l’autrui n’est pas absolument réductible au Dit. Il en est ainsi car la parole de l’autrui n’est pas celle de mon semblable, même si c’est la parole de celui qui est mon prochain et, comme dit Derrida, de mon frère. Il reste problématique qu’il s’agisse toujours uniquement d’altérité humaine, de mon prochain, de mon frère, et sur ce point je suis d’accord avec Derrida. Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Derrida identifie chez Levinas une tendance à faire équivaloir les trois concepts suivants : la fraternité, l’humanité, l’hospitalité. Chez Levinas, il s’agit de l’hospitalité qui est un « ...accueil de l’autre ou du

³⁷⁵ Derrida, J. : *Adieu à Emmanuel Levinas*, 63.

visage comme prochain et comme étranger, comme prochain en tant qu'étranger, homme et frère. »³⁷⁶ Il ne faudrait pas oublier que Derrida accuse ici Levinas du nationalisme juif fondé sur l'idée qu'il y a un commandement apriori à l'origine « ...d'une Thora d'avant Sinäï, d'une 'reconnaissance de la Thora d'avant Sinäï'... »³⁷⁷ et fondé sur « trois concepts — fraternité, humanité, hospitalité — qui déterminent une expérience de la Thora et des temps messianiques avant même ou hors du Sinäï... Ce qui s'annonce ici, c'est peut-être une messianicité qu'on dirait structurelle ou a priori. Non pas une messianicité anhistorique mais propre à une historicité sans incarnation particulière et empiriquement déterminable. »³⁷⁸

Dans les paragraphes suivants, on va proposer une analyse du livre *Politiques d'amitié* où Derrida fait une analyse du concept de la fraternité, mais dans *Séminaire La bête et le souverain I*, il écrit : « ...ce fraternalisme nous libère de toute obligation éthique, de tout devoir de ne pas être criminel et cruel, justement à l'égard de tout vivant qui n'est pas mon semblable ou n'est pas reconnu comme mon semblable, parce qu'il est autre ou autre que l'homme. Dans cette logique, on n'est jamais cruel envers ce qu'on appelle un animal, ou un vivant non humain. On est d'avance innocenté de toute crime à l'endroit de tout vivant non humain. »³⁷⁹ Selon Derrida cela vaut aussi pour Levinas. Comme si pour ce dernier, la matière du monde ne pourrait jamais être désirée, ou subir une violence – ni une chose, ni un animal ne peut être violé. Dans le chapitre précédent, j'ai pourtant montré que Levinas admet aussi que la matière est exploitée ou broyée par l'homme. Néanmoins, la position du dernier Levinas est claire : la violence concerne celui qui peut me répondre. Même si répondre, comme nous le montre Derrida, signifie parfois se tenir dans le silence, ce qu'un animal ne saurait jamais faire, parce que comme nous l'avons évoqué dans les paragraphes précédents, un animal n'entrerait même pas dans la catégorie du silence.

La conséquence indésirable de toute cette logique de fraternité est que la violence ou la non-violence concernerait seulement ce qui est proche de moi, ou ce qui m'est proche – l'obligation éthique ne toucherait pas le 'lointain'. Derrida tente d'opposer à cela « ... l'obligation qui engage ma responsabilité auprès du plus dissemblable, du tout autre, justement, du monstrueusement autre, de l'autre méconnaissable. »³⁸⁰ C'est ici que Derrida établit le vrai commencement de l'éthique – « tant qu'il y a du reconnaissable, et du

³⁷⁶ Derrida, J. : *op. cit.*, 124.

³⁷⁷ Derrida, J. : *op. cit.*, 128.

³⁷⁸ Derrida, J. : *op. cit.*, 121.

³⁷⁹ Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 154.

³⁸⁰ Derrida, J. : *op. cit.*, 155.

semblable, l'éthique sommeille. Elle dort d'un sommeil dogmatique. Tant qu'elle reste humaine, entre hommes, l'éthique reste dogmatique, narcissique et ne pense pas encore. »³⁸¹ Derrida identifie alors l'oubli d'un aspect important de l'altérité dans l'éthique. Cela concerne non seulement Levinas, mais aussi toute la tradition métaphysique à laquelle appartiennent entre autres Kant, Heidegger, Hegel, etc. Il s'agit d'une limitation de l'éthique à un certain champ défini à partir d'une appartenance familiale, nationale, raciale, culturelle ou religieuse. Mon prochain serait celui qui partage une certaine identité avec moi. En refusant toute cette logique du prochain, Derrida souligne que la violence peut être exercée non seulement sur l'homme, mais aussi sur « tout vivant étranger à l'espèce humaine »³⁸², et que l'éthique devrait prendre cette violence en considération. L'étranger est une notion originellement lévinassienne. Levinas l'utilise pour démontrer que la relation à l'autrui ne peut être fondée sur la réciprocité – mais selon Derrida, il n'y arrive pas complètement. Derrida essaie de retravailler cette notion d'étrangeté en disant que, justement, un animal devrait être protégé par l'éthique car m'est encore plus étranger que mon prochain. Il suggère que l'abîme entre le même humain et l'altérité animale est peut-être plus profonde que l'abîme entre moi et autrui. Le plus étranger et le plus lointain doit aussi être considéré comme autre.

Dans *Séminaire La bête et le souverain I*, Derrida conçoit deux objections qu'on pourrait lui faire à ce propos. Premièrement, on pourrait lui reprocher d'avoir proposé « seulement un élargissement quasiment sans limite de la notion de semblable, et ... d'étendre subrepticement le semblable, la similitude, à toute forme de vie, à toutes les espèces. »³⁸³ Ce qui voudrait dire qu'il place tous les vivants sur le même plan, comme des semblables – parce que l'idée de justice présuppose habituellement la comparaison des actes commis (cela implique la notion du tiers). Pour qu'il y ait justice aussi pour les animaux, la philosophie stipule que ceux-ci devraient être capables de participer à une idée de justice similaire à celle des hommes. Ou bien qu'il devrait y avoir ressemblance entre les essences et les qualités de l'homme et celles des animaux. Derrida essaie tout d'abord de rompre avec cette idée de semblable, jusqu'à maintenant présente dans la métaphysique occidentale – et c'est exactement aussi l'intention primaire de Levinas. Il s'agit pour Derrida de mettre « cette limite à l'épreuve »³⁸⁴ et de questionner l'idée de l'humain avant de commencer à

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Derrida, J. : *op. cit.*, 156.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*

imposer un nouveau concept d'animalité. Ensuite, Derrida souligne que « ...il ne suffit pas de dire que cette obligation éthique inconditionnelle, s'il y en a, me lie à la vie de tout vivant en général. Elle me lie aussi deux fois à du non-vivant, c'est-à-dire à la non vie présente ou à la vie non présente de ceux et celles qui ne sont pas des vivants, des vivants présents, des vivants au présent, des contemporains, à savoir des vivants morts et des vivants non encore nés, des non-présents-vivants ou des vivants-non-présents. Il faut donc inscrire dans le concept de la vie la mort. »³⁸⁵ La deuxième objection que Derrida imagine qu'on pourrait lui faire à cet endroit concerne le fait qu'existent déjà des lois proscrivant certaines violences à l'endroit des animaux. Selon lui, le problème de ces lois est qu'elles n'interdisent que certaines formes de violence ou de torture. Par ailleurs, ciblées contre la violence faite aux animaux, elles reposent toujours sur une conception philosophique du sujet de type cartésien ou kantien – en ceci réside, d'après Derrida, le principe de l'inconséquence majeure présent dans les lois existantes.

d.) Choséité et animalité - qui et quoi ?

Derrida affirme que la notion de l'altérité ne doit être élargie uniquement au vivant, mais qu'elle doit aussi inclure le non-vivant. On se doit dès lors de se poser la question suivante : Quelle est sa conception du non-vivant ? Il est intéressant de constater que sa conception du non-vivant est une personne morte ou pas encore née. Il évoque également la figure de la marionnette dans son analyse du texte de Valéry *La Soirée avec Monsieur Teste*, ou du *Méridien* de Paul Celan. Même si mon hypothèse est que Derrida pense l'altérité du vivant et non pas l'altérité des choses, il faudrait aussi voir qu'il essaie de montrer à travers la métaphore de la marionnette qu'il y a une certaine choséité dans l'humain. Dans cette analyse, on va se concentrer surtout sur ce que Derrida dit de la Chose elle-même et sur les objets (d'usage quotidien, comme la table). Dans les paragraphes suivants, nous allons montrer que Derrida envisage une certaine choséité de l'homme, tout en essayant de déconstruire la différence entre l'homme et la chose, même si le but principal de son analyse est d'abord de déconstruire la différence entre l'animal et l'homme (en intégrant l'homme et l'animal dans le même cadre du vivant) et non pas entre la chose et l'homme. Derrida associe la choséité de l'homme, qui court le risque de devenir une marionnette sans vie, avec

³⁸⁵ Derrida, J. : *op. cit.*, 157.

l'animalité, parce que l'homme, fonctionnant comme une marionnette, se comporte mécaniquement avec sa propension à répéter des choses automatiquement comme le fait un animal (Derrida réagit par là à Descartes qui pense l'animal comme une machine). Derrida suggère qu'en cela l'homme (par exemple Monsieur Teste) peut ressembler à un animal ou à une chose qui réagit automatiquement en répétant par exemple des messages codés, mais il ne répond pas vraiment (le témoignage de la femme de Monsieur Teste confirme cette hypothèse en disant que le comportement de son mari est monotone et qu'« il lui arrive d'être très dur »³⁸⁶). En réfléchissant à cette figure de la marionnette, Derrida veut exprimer la possibilité pour l'homme de devenir une chose grâce à la multiplicité de sa subjectivité. Le devenir-chose de l'homme serait alors associé au machinisme ou automatisme qui se trouve dans la multiplicité de l'ipséité humaine. Une partie de l'homme peut être le tiers témoin de la justice, ou elle peut représenter le surhomme, ou bien un automate. Derrida suggère que l'homme peut se diviser en plusieurs parties : une partie serait de l'ordre de l'automatique, l'autre plutôt du côté de l'organique et de l'imprévisible. Je souhaite souligner que Derrida montre ainsi que la distinction entre le vivant et le non-vivant peut être remise en cause par le devenir-chose de l'homme. Dans la séance suivante du *Séminaire La bête et le souverain*, il évoque la question de l'ipséité de la bête ; *Qui est la bête ?* ne devrait pas commencer uniquement par *qui*, et devrait inclure *quoi* – et *quoi*, ça concerne aussi une chose. Derrida formule l'enjeu de la question ainsi : « Et si, au fond, la distinction entre *quoi* et *qui* en venait à sombrer dans l'indifférence, à s'y abîmer ? »³⁸⁷ Par ailleurs, Derrida se demande s'il y a possibilité de penser le devenir-chose du corps humain et d'un animal mort : « A mourir en somme, de même que la condition commune et de la bête et du souverain, en tant que vivants, c'est d'être exposés à la mort, et à une mort qui risque toujours de toujours revenir de *qui* à *quoi*, de réduire *qui* à *quoi* ou de révéler le 'quoi' de 'qui.' Mourir, n'est-ce pas redevenir 'quoi' ? Un 'quoi' que quiconque aura toujours été ? Qui ou quoi *au fond* ? »³⁸⁸

Plus loin dans le texte, plus précisément au début de la cinquième séance, Derrida insinue que l'attribut 'bête' ne convient peut-être « à personne et se rapporte anonymement à l'arrivée de ce qui arrive, au cas ou à l'événement. »³⁸⁹ La bestialité (qu'il identifie ici avec la choséité – de même que, dans une certaine mesure, le souverain) est ici comprise par

³⁸⁶ Valéry, P. : *Lettre de Madame Emilie Teste* ; In : *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1960 ; cité dans Derrida, J. : *La bête et le souverain*, op. cit., 272.

³⁸⁷ Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 190.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Derrida, J. : *op. cit.*, 194.

Derrida comme l'altérité de ce qui arrive, comme l'altérité de l'événement au terme plus large.³⁹⁰ Partant, l'altérité devrait concerner non seulement l'animal ou l'homme, mais tout événement, tout ce qui arrive, toute chose. L'événement touche l'ensemble de l'altérité dans son indétermination. Derrida souligne que l'événement ou ce qui arrive devrait alors ne pas être déterminé ou, comme il l'exprime en citant à cette occasion Flaubert,³⁹¹ il ne devrait pas être conclut ni catégorisé car il est impossible de faire connaître ni de révéler l'événement. On voit bien ici que vouloir déterminer l'événement de l'altérité impliquerait une volonté de le rendre accessible, visible ou connaissable – c'est-à-dire saisi.

La question de la choséité est étudiée notamment dans *Spectres de Marx*,³⁹² dans le dernier chapitre intitulé *Apparition de l'inapparent l'escamotage' phénoménologique*. Dans ce texte, Derrida interroge les limites de la phénoménalité des choses en matière de spectralité. Il utilise ici le terme 'insaisissable', dont la description constitue le but de mon analyse. Derrida définit l'insaisissable comme le spectre d'une chose, ainsi que la chose elle-même – en utilisant ce terme pour parler de « la visibilité furtive »³⁹³, il esquisse les fondements d'une 'hyper-phénoménologie.' Derrida désigne par 'spectre' plusieurs choses : la Chose elle-même, la figure du père ou du roi,³⁹⁴ le cadavre, *Geist* (esprit au sens hégélien). Mais dans ce livre c'est aussi la figure de Marx et son idée de communisme, que Derrida qualifie de spectraux. Derrida explique aussi que le spectre, c'est un corps qui devient une chose difficile à nommer. Le spectre devient une chose insaisissable. Que le spectre soit insaisissable veut dire qu'il est un non-objet qui ne correspond à aucune essence. Il ne se présente pas et se présente en même temps. On pourrait dire que c'est la définition du phénomène de Derrida, qui diffère peu de la définition du phénomène proposée par Levinas.³⁹⁵ Mais pour Derrida, les concepts de spectralité et de phénoménalité impliquent de fait celui de-la-vie-la-mort. On ne sait pas si le spectre est vivant ou s'il est mort, car un spectre est un individu qui survit. Le spectre est un mort-vivant.³⁹⁶ Pour définir encore plus

³⁹⁰ Pour la définition de l'événement chez Derrida cf. Fulka, J. : *Derrida et la notion d'événement*, In : L'influence de l'œuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine, Prague, Filosofia, 2007, 207-228.

³⁹¹ „L'ineptie consiste à vouloir conclure. (...) c'est ne pas comprendre le crépuscule, c'est ne vouloir que midi ou minuit (...)./ Oui, la bêtise consiste à vouloir conclure. » Flaubert, G. : Lettre « A Louis Bouilhet, le 4 septembre 1850, dans *Correspondance, I, 1830-1851*, J. Bruneau (éd.), Paris, Gallimard, 1973, 119 ; cité dans Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I.*, 220.

³⁹² Derrida, J. : *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

³⁹³ Derrida, J. : *op. cit.*, 27.

³⁹⁴ Derrida ouvre ce livre avec une citation de Hamlet, il s'agit plus précisément de la scène dans laquelle revient le spectre du père de Hamlet qui a été tué. Il nous rappelle que sa décision d'interpréter Marx à parti de Hamlet et justifiée par l'amour que Marx avait pour Shakespeare.

³⁹⁵ Cf. Pour la définition lévinassienne du phénomène, voir p 99 de cet ouvrage.

³⁹⁶ Derrida, J. : *op. cit.*, 216.

finement le terme ‘spectral,’ on peut dire que c’est ce qui est ‘à-venir’: « Le propre d'un spectre, s'il y en a, c'est qu'on ne sait pas s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur, car le revenant peut marquer déjà le retour du spectre d'un vivant promis. Intempestivité, encore, et désajustement du contemporain. »³⁹⁷ La spectralité ou la phénoménalité en ce sens désigne pour Derrida un espace virtuel – un espace entre le réel et le non-réel, entre le vivant et le non-vivant, l’être et le non-être. Cet espace virtuel³⁹⁸ est pour Derrida aussi un espace littéraire, fictionnel et de spéculation. Cet espace n’est pas objectif, et parce qu’un savant traditionnel ne croit jamais aux fantômes, il ne croit pas non plus à cet espace et n’y entre pas. L’homme de culture n’y croit pas. Mais Derrida, lui, y croit, et il y entre sans hésiter – cet espace est l’espace de sa propre analyse. La phénoménalité est alors pour Derrida un espace d’hallucination sur la présence vivante – et cette présence vivante se montre comme spectral aussi. Ce qui m’intéresse alors, c’est cet aspect de la spectralité lié à la phénoménalité que Derrida considère surnaturelle et paradoxale, et qu’il surnomme ‘visibilité invisible’.

Derrida emploie dans *Spectres de Marx* le terme ‘hyper-phénoménologie’³⁹⁹ – au sens de l’art ou la technique de faire disparaître quelque chose. C’est ce qui se produit quand on fait disparaître quelque chose en générant des hallucinations, des apparitions ou des visions. Derrida interprète ici *Le capital* et *Idéologie allemande*, dans laquelle Marx critique un hégélien Max Stirner, en spéculant que l’objectif du philosophe allemand est d’en finir avec *Geist* (au sens hégélien), représenté par Dieu, le pape, l’empereur, l’Etat, la patrie. Dans sa critique, Marx présuppose que ces figures reviennent même si on détruit leurs représentations, et c’est à ce propos que Derrida soutient que ce sont les spectres qui nous hantent. Donc, non seulement on est hanté par la phénoménalité spectrale des choses, mais aussi par la spectralité du politique. Que l’on soit hanté par les spectres de Marx est particulièrement vrai dans les pays post-communistes comme la Slovaquie – le livre *Spectres de Marx* est d’autant plus intéressant dans le contexte de ces pays.⁴⁰⁰ La discussion sur le

³⁹⁷ Derrida, J.: *op. cit.*, 162.

³⁹⁸ Cf. Derrida, J. : *op. cit.*, 33-34.

³⁹⁹ Derrida, J. : *op. cit.*, 209.

⁴⁰⁰ Il y a seulement trois livres de Derrida traduits en slovaque – *De la grammatologie*, *Spectres de Marx* et l’entretien *Apprendre à vivre enfin !*. Les deux traductions des livres ont été réalisées dans les années 90 par Martin Kanovský. La qualité de ces traductions est questionnable – par exemple le titre de *De la grammatologie* et traduit comme ‘*Gramatológia*’ – Kanovský efface dans sa traduction la préposition *de*. L’intention de Derrida était pourtant non pas d’inventer une nouvelle théorie de l’écriture comme une nouvelle grammatologie avec un ‘G’ majuscule, mais son intention était de déconstruire les grammatologies. Cf. Derrida, J. : *Gramatológia*, Bratislava, Archa, 1999. Pour voir la discussion sur les traductions tchèques et slovaques de Derrida et sur la réception de Derrida dans le contexte tchécoslovaque Cf. Kuchtová, A.: *Naozaj nič nejstuje*

marxisme et sa dissociation de la réalité historique du communisme soviétique (que Derrida était parmi les rares philosophes français à ne pas accepter comme l'alternative non-problématique au capitalisme) est très vivante aujourd'hui en Slovaquie et en Europe centrale.⁴⁰¹

En ce qui concerne le problème de l'altérité des objets, outils ou produits de la production de masse, la critique de Derrida repose sur le fait que Marx refuse la spectralité de ces objets. A la différence du premier, celui-ci donne aux spectres une valeur exclusivement négative parce qu'il associe la spectralité avec l'esprit hégélien. Derrida réagit à Marx en disant qu'il n'y a pas un spectre (spectre hégélien) mais une multitude d'esprits et de spectres. Les spectres, selon lui, envahissent tout l'espace. Le spectre est atopique (atopos), il n'a pas de topos aristotélicien, ni fin, ni *telos*. Le spectre est un esprit qui ne se réalise pas, ne se manifeste pas et ne fonde pas non plus de visibilité, de phénoménologie. Pour Derrida, le spectre est a-topique parce qu'il est fou et non localisable. Marx pense une libération de cette hyper-fantomalité nécessaire – parce qu'il croit que toute phénoménologie est une phénoménologie de l'esprit chrétienne et mystique, que toute phénoménologie est hégélienne. Derrida affirme au contraire que toute phénoménologie est une 'phénoménologie du spectre',⁴⁰² puisque, comme nous l'avons noté plus haut, *Geist* ne signifie pas seulement 'esprit', mais aussi 'spectre' – et pour Derrida chaque esprit est déjà un spectre. La citation qu'il sélectionne de *L'Idéologie allemande* nous fait comprendre que Marx veut en finir avec l'esprit et les spectres pour toujours, en prenant comme non-questionnable la sûreté du monde matériel qui se transforme par le travail. Il en découle que Marx ne pense pas l'altérité des objets, ou pour le dire autrement, il ne pense pas la spectralité des objets. Derrida nous fait comprendre que Marx a besoin de sûreté et cela signifie qu'il lui faut effacer la spectralité (l'esprit-spectre) de la phénoménalité. Pour Marx, cela signifie effacer la phénoménologie. Le dépassement du Moi par un spectre/esprit n'est pas souhaitable, car il faut posséder le monde sûrement et détruire les représentations vivantes et réelles des esprits ainsi que ses reflets. Le dépassement du Moi par l'esprit représente pour

mimo textu? Vonku a vnútri. In: Ostium, 13, 2017, n 4., Url : <https://ostium.sk/language/sk/naozaj-nic-nejestvuje-mimo-textu-vonku-a-vnutri/>; Fulka, J.: 'La présence de Derrida dans la pensée tchèque', Traduire Derrida aujourd'hui, Paris, revue ITER, n 2, 2020. Url : <http://lire-travailler-derrida.org/revue/josef-fulka-la-presence-de-derrida-dans-la-pensee-tcheque/>.

⁴⁰¹ Professeur František Novosad dit que les interprétations du 'marxisme' dans le contexte slovaque sont plutôt fondées sur Engels et non pas sur Marx lui-même. Je renvoie à la conférence de Novosad 'Slovakian Marxism: An Archeological Report - Marxism without Marx' à l'Université Vienne dans la cycle des conférences *Conversations with Marxism - Intercultural perspectives and developments*, le 26 novembre 2020. Cf. Novosad, F. : *Zabudnúť na Marxa*, Bratislava, Iris, 2018.

⁴⁰² Derrida, J. : *op. cit.*, 213.

Marx un moyen de réalisation de l'Esprit hégélien par le truchement des idées qui dépassent l'intériorité. Chez lui, le monde est à Moi, à Ma disposition, souligne Derrida. Pour Marx, le monde représente une totalité (le monde doit être saisi par Moi, par l'homme), il ne faut surtout pas qu'il lui échappe (qu'il devienne insaisissable ou, comme le dit Derrida, spectral). Peut-être Marx avait-il oublié de penser l'aliénation au sein de la représentation, et en conséquence l'aliénation au sein de l'objet ?

Dans le chapitre *Apparition de l'inapparent* de *Spectres de Marx*, Derrida analyse l'exemple de la table dansante qu'il reprend du *Capital*, tout en questionnant les limites de la phénoménalité des outils. Il analyse le passage suivant : « La forme du bois, par exemple, est modifiée quand on en fait une table. La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser. Le caractère mystique de la marchandise ne naît donc pas de sa valeur d'usage... » et « Si les marchandises pouvaient parler, elles diraient : notre valeur d'usage peut bien intéresser les hommes. Mais nous, en tant que chose elle ne nous regarde pas. »⁴⁰³ Derrida consacre la plus grande partie de ce dernier chapitre à une analyse de ces passages du *Capital*, tout en découvrant chez Marx une tendance à anthropomorphiser la table-marchandise. Alors que Marx est contre l'idée de spectralité, Derrida nous fait remarquer qu'il mentionne dans cette phrase, 'le caractère mystique' de la marchandise. Selon lui, la citation montre que Marx s'appuie ici sur le privilège de la parole et de la volonté, et y reste ainsi emprisonné dans le privilège de la parole et de la volonté (tout comme les penseurs de l'idéalisme allemand qu'il vise pourtant dans sa critique). Marx prétend que ce sont seulement les rapports sociaux entre les hommes qui constituent le caractère fantasmagorique des rapports entre les choses, que le caractère spectral ou fantasmagorique des marchandises ne vient pas des choses elles-mêmes. « Marx veut donner une leçon aux économistes qui croient (mais ne le fait-il pas aussi ?) qu'il suffit qu'une marchandise dise 'Moi, je parle' pour que ce soit vrai et qu'elle ait une âme, une âme profonde et qui lui soit propre. »⁴⁰⁴ L'auteur du *Capital* imagine quelle serait la parole des marchandises si elles savaient parler. Comme si, pour les choses, parler et avoir valeur

⁴⁰³ Marx, K.: *Le Capital*, éd. Lefebvre, 81-95, Cité par Derrida, J.: *op. cit.*, 242.

⁴⁰⁴ Derrida, J. : *op. cit.*, 251.

d'échange constitueraient des capacités équivalentes. Ne pas parler, au contraire, serait synonyme de la valeur d'usage. Derrida constate qu'avec cette remarque, Marx souligne seulement que le point de vue de celui qui parle joue un rôle, et que la parole importe. Mais la construction de la phrase commence avec 'si' – révélant son idée que les choses ne savent pas s'exprimer véritablement. Il faut alors imaginer ce qu'elles diraient si elles le pouvaient, semble-t-il suggérer. A travers cette parole imaginaire des choses, Marx prétend critiquer les économistes, qui croient pouvoir s'exprimer à la place des marchandises, « depuis le tréfonds de [leur]âme des marchandises. »⁴⁰⁵ Mais Derrida dit que Marx lui-même se met à la place des marchandises et des choses, en employant les catégories comme la parole et en réagissant avec cette métaphore selon lui propre aux économistes pour les critiquer. Alors que l'impossibilité d'appliquer ces catégories aux choses est évidente – et peu importe finalement si cette 'parole imaginaire des marchandises' n'est qu'une métaphore innocente, elle révèle néanmoins ses présupposés métaphysiques, conclut Derrida. Dans le deuxième chapitre, *Le Procès d'échange*, Marx dit explicitement que les marchandises sont habitées par la volonté (« *der Willen haust in den Dingen* ») des hommes et qu'elles sont accordées à la volonté de tous les hommes. L'homme est représenté par Marx comme le gardien des choses, et donc comme leur possesseur. Derrida rapproche ici Heidegger de Marx en mettant en avant les mots *habiter (hausen)*, *gardien*, *possesseur*, *parole*. Ce sont les mots clés de la philosophie du dernier Heidegger, et Derrida essaie de montrer que Marx, comme Heidegger, partage les présupposés de la métaphysique occidentale.

Derrida porte une attention particulière à la distinction entre les valeurs d'usage et d'échange. Selon Marx, la valeur d'usage devrait rester intacte car elle est identique à elle-même, tandis que la valeur d'échange est à l'origine de la fantasmagorie autour de l'aspect spectral des choses, de la table qui se met, par exemple, à danser. Mais Derrida dit que pour Marx, la chose n'est pas spectrale dans sa valeur d'usage. Celle-ci devrait représenter la valeur simple de la chose, la chose ordinaire - la chose qui dispose de « la hylé simple, le bois de la table de bois dont Marx suppose qu'elle n'a pas encore commencé à danser. »⁴⁰⁶ Dans cette lecture de Marx, la hylé serait propre à la chose elle-même, et la chose le confirmerait, si elle pouvait parler pour elle-même. La forme serait ce par quoi la chose est habitée, grâce à l'homme qui est le gardien de la chose, comme chez Heidegger. Derrida doute que ces deux types de valeurs de choses soient pures et rigoureusement séparées,

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Derrida, J. : *op. cit.*, 254.

comme Marx l'affirme. La forme des choses est chez Marx associée à la valeur d'échange. Dans *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Sarah Ahmed explique que dans *Le Capital* Marx tient au dualisme de matière et de forme: « In Capital he suggests that commodities are made up of two elements, 'matter and labour,' where labor is understood as 'changing the form of matter'. »⁴⁰⁷ Derrida croit que la forme est reliée à « l'itérabilité, à la substitution, à l'échange, à la valeur, et qu'elle amorce, si peu que ce soit, une idéalisation qui permette de l'identifier comme la même à travers des répétitions possibles. »⁴⁰⁸ Derrida semble dire que la forme prend différents noms dans l'histoire de la philosophie : la forme de l'objet peut constituer le sens même de la chose (Husserl, Locke), la valeur, la culture (Lévi-Strauss), l'esprit (Hegel), la signification, le monde. A la fin de cette liste, dans une parenthèse, Derrida rajoute que la forme (et non seulement sa hylé) est « le rapport à l'autre, et d'abord la simple forme et la trace de l'autre. »⁴⁰⁹ Ahmed note que les philosophes féministes comme Judith Butler (*Bodies that matter*) et Luce Irigaray (dans *Speculum de l'autre femme*) montrent que ce binarisme de la matière et de la forme est 'genré' – le masculin est associé à la forme active et la matière passive à la féminité – et c'est aussi pour cela que cette distinction doit être dépassée, comme le suggère Derrida.

Qu'il n'y ait pas de simple, pure, rigoureuse forme des objets signifie qu'elle est toujours déjà contaminée par la matière, et vice-versa. Derrida affirme que la chose a une valeur d'usage, et qu'elle est en même temps une chose 'hors-usage.' La chose a une signification qui dépasse le cadre de l'usage, ce qui signifie que la chose n'est pas réductible à son usage, qu'elle n'est pas seulement utilisée, seulement à portée de la main. Cela ne veut pas dire pour autant que la chose est inutile. Il en est de même pour la valeur d'échange : l'échange va au-delà de l'échange et du don, au-delà du marché et de la technique. Ces concepts sont chez Derrida 'les concepts-limites.'⁴¹⁰ Les concepts de valeur, de forme, de hylé et du monde constitué à partir des marchandises et des objets de consommation, sont alors habités par son autre, dit Derrida. L'être de la chose est alors 'out of joint' comme le dit Hamlet, en voyant le spectre de son père qui devient une chose, une chimère : « Il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie.

⁴⁰⁷ Ahmed, S.: *Queer Phenomenology. Orientation, Objects, Others*, London, Duke University Press, 2006, 42.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ Derrida, J. : *op. cit.*, 255.

L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme. »⁴¹¹ La faute qu'on peut facilement commettre avec tous ces spectres est de chercher à savoir, comme le fait Marx, où *exactement et à quel moment précis* le fantôme entre en scène (avec la valeur d'échange). Derrida dit que « c'est une manière d'exorcisme. »⁴¹² La spectralité consiste dans l'impossibilité de déterminer son origine spectrale, justement parce que 'time is out of joint'. Le spectre fait son apparition sans apparaître, il introduit toujours déjà la répétition, la substitution et en conséquence l'échangeabilité et l'itérabilité dans la chose, sans quoi l'usage de la chose serait impossible. L'itérabilité est selon Derrida la perte de la singularité et la possibilité du capital. Grâce à elle, la chose ne peut pas être absolument et purement singulière, parce qu'elle dispose de forme. Elle ne peut pas être simplement miraculeuse, située dans un moment unique et dans un lieu unique, ces lieu et temps appartenant à elle seule. Mais cette impossibilité de la singularité est en même temps sa possibilité.

Mais l'expérience de la perte de singularité est singulière dans mon expérience, elle me semble singulière même si la situation se répète. Pour Derrida, l'altérité en général est une répétition sans identité où s'ajoute quelque chose de nouveau à chaque fois. Et seulement parce qu'elle se répète, elle est possible dans son invraisemblance. Pour Derrida, cette expérience de « hantise n'est pas une hypothèse empirique. »⁴¹³ Qu'est-ce que cela signifie ? Que la spectralité ne vient pas de mon expérience singulière, même si toute mon expérience est nécessairement spectrale ? Ou plutôt que cette hypothèse est universellement applicable à toute expérience, soit-elle conceptuelle ou empirique ? Derrida veut dire que la spectralité n'est pas issue 'seulement' d'un reflet déformé qui me capte et me fige sur la vitrine d'un magasin, quand je marche hâtivement sur les grands boulevards parisiens, ou encore sur les vitres du métro. La spectralité et la mise 'out of joint', hors-usage, hors-texte, hors-forme, ne sont pas juste quelques accidents de parcours du regard. Ce ne sont pas des incidences de la chose, qui demeurerait intacte en soi. « Une culture a commencé avant la culture - et l'humanité. La capitalisation aussi. Autant dire que, par là même, elle est destinée à leur survivre. »⁴¹⁴ Derrida veut dire que la spectralisation au sens de la culture humaine a son commencement dans la structure même de la vie, du vivant – la spectralisation avait commencé avant que le spectre du père de Hamlet entre en scène dans l'écriture de Shakespeare. La spectralité est au cœur de nos regards et elle est toujours là. Derrida

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Derrida, J. : *op. cit.*, 256.

⁴¹⁴ Derrida, J. : *op. cit.*, 254.

souhaite rompre avec l'exorcisme marxiste : avec sa volonté de déterminer la structure de la chose, son désir de l'exactitude, son goût pour la précision. Derrida constate que l'histoire des spectres est impure.⁴¹⁵ Il travaille sur Marx avec l'aide des notions qu'on a introduit dans le dernier chapitre (l'exact, le propre, le dominant). Derrida montre que Marx voudrait savoir exactement où commence la fantasmagorie de la chose qui peut se mettre à danser et devenir folle – pour ensuite s'en débarrasser, exorciser la chose en la purifiant des rapports sociaux et marchands. « Mais dès lors que les limites de la phantasmagorisation ne se laissent plus contrôler ou assigner par la simple opposition de la présence et de l'absence, de l'effectivité et de la non-effectivité, du sensible et du supra-sensible, une autre approche des différences doit structurer ('conceptuellement' et 'réellement') le champ ainsi ré-ouvert. »⁴¹⁶ Cet autre approche que propose Derrida est l'hospitalité et l'ouverture absolue. L'hospitalité absolue est : « le 'oui' à l'arrivant(e), le 'viens' à l'avenir inanticipable. »⁴¹⁷ L'hospitalité doit être universelle pour être absolue et elle doit veiller sur sa propre universalité – de penser la virtualisation de l'espace et du temps. Cela veut dire penser la virtualisation et la spectralisation de tout événement dans l'espace et dans le temps. Il faut arrêter « d'opposer la présence à sa représentation, le 'temps réel' au 'temps différé', l'effectivité à son simulacre, le vivant au non-vivant, bref le vivant au mort-vivant de ses fantômes. Il nous oblige à penser, à partir de là, un autre espace pour la démocratie. Pour la démocratie à venir et donc pour la justice. »⁴¹⁸ La phénoménologie doit être fondée sur l'altérité absolue, sur l'hospitalité absolue, et son projet est déjà politique.

Le monde est spectral et l'égo phénoménologique est spectral – voilà deux objections que de sa position Derrida adresse à la phénoménologie. Constituent-elles une possibilité de l'hyper-phénoménologie ? Derrida n'élabore jamais l'hyper-phénoménologie comme une nouvelle phénoménologie ou une nouvelle théorie – il 'critique'⁴¹⁹ la phénoménologie mais ne formule jamais ses fondements. Cela irait à l'encontre de la logique de déconstruction dont l'objectif est de lire des autres. Il élabore malgré cela une déconstruction de la phénoménologie – sur laquelle on travaille ici – dans laquelle il propose une autre perspective, aussi fondée sur le postulat de l'impossibilité de délimiter exactement le champ, ou la région, de la phénoménologie pure. Derrida renvoie par exemple à Husserl,

⁴¹⁵ Derrida, J. : *op. cit.*, 278.

⁴¹⁶ Derrida, J. : *op. cit.*, 258.

⁴¹⁷ Derrida, J. : *op. cit.*, 266.

⁴¹⁸ Derrida, J. : *op. cit.*, 268.

⁴¹⁹ Cf. Fišerová, M.: *Dekonstrukce „není“ kritika*, In: *Filozofia*, 2017, No. 7, p 515-526. <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2017/7/515-526.pdf>

qui dans les *Idées*, délimite tout d'abord la région précise de la phénoménologie. Derrida pense, au contraire, qu'on ne peut pas séparer la phénoménologie du politique ni de l'ontologie ou de l'éthique – c'est aussi le cas de Levinas, qui fonde toute sa pensée sur le presupposé que l'éthique précède la phénoménologie, tout en distinguant l'éthique de l'ontologie et, dans *Totalité et infini*, du politique. Derrida quant à lui ne délimite jamais une région de la pure phénoménologie mais étudie plusieurs questions en même temps – par exemple, le livre *Spectres de Marx* est un livre sur les problèmes politiques, phénoménologiques et éthiques.

Derrida nous donne une piste pour élaborer une 'hyper-phénoménologie'. Il pense que l'hyper-phénoménologie pourrait partir de la notion husserlienne de hylé : « la possibilité radicale de toute spectralité serait à chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais non réelle du vécu phénoménologique, à savoir le noème. À la différence des trois autres termes des deux corrélations [noèse-noème, morphé-hylé] cette non-réellité, cette inclusion intentionnelle mais non réelle du corrélat noématique n'est ni « dans » le monde ni « dans » la conscience. Mais elle est justement la condition de toute expérience, de toute objectivité, de toute phénoménalité, à savoir de toute corrélation noético-noématique - originaire ou modifiée. Elle n'est plus régionale. »⁴²⁰ Dans les *Idées*, Husserl associe *hylé* avec les vécus sensuels, le flux des contenus de sensation. La distinction entre *hylé* et *morphé* est une distinction entre le contenu sensuel (la matière) et sa forme. Plus précisément, hylé correspond aux « datas de couleur, les datas de toucher, les datas de son... »⁴²¹ Hylé n'a rien d'intentionnel. Il s'agit d'un vécu réel, non-immanent – hylé renvoie à l'objet réel, qui se trouve en dehors de la conscience. Husserl décrit le moment hylétique du vécu concret comme « couleur sensuelle »⁴²² dans lequel s'esquisse la couleur objective d'un objet (noématique). La couleur noématique correspond à la « couleur identique et en soi-même invariable »⁴²³ - le noème est l'objet objectif immanent (il se trouve dans la conscience) qui correspond à un objet réel en dehors de la conscience sur lequel la conscience est visée dans un acte intentionnel. Mais cette couleur idéale d'un objet s'esquisse à partir d'une « multiplicité continue de couleurs sensuelles. »⁴²⁴ Husserl cherche ainsi à exprimer une instabilité qui est présente dans le moment de perception d'une chose : « la position des yeux,

⁴²⁰ Derrida, J. : *op. cit.*, 215-216.

⁴²¹ Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 288.

⁴²² Husserl, E.: *op. cit.*, 337.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

l'orientation relative changent à de multiples égards ; le regard ne cesse de se déplacer sur le tronc, sur les rameaux ; en même temps que nous nous rapprochons ; et ainsi nous rendons fluide de multiple manière le vécu de perception. »⁴²⁵ Husserl rappelle que ces vécus hylétiques doivent se conformer à un objet noématique dans la conscience – sans cela ils n'auraient pas de sens.

Derrida questionne cette logique de l'*humainisme* en pensant l'altérité en termes de vie et de non-vie – afin de ne pas priver 'l'autre en général'⁴²⁶ de l'ouverture et ainsi de son altérité. Pour Derrida, l'éthique et la philosophie dorment d'un sommeil dogmatique tant il n'y a pas d'ouverture et d'apories – cela veut dire qu'il faut toujours reconsidérer les choses, toujours rester vigilant.⁴²⁷ Cela implique que le sujet en tant que '*qui*' de la responsabilité ne peut pas être figé dans la forme du sujet et de la subjectivité. Une telle stabilité de la définition de l'altérité présupposerait la pensée de la présence et ce qu'on appelle le saisir. Pour renvoyer maintenant à ce que on a introduit dans le troisième chapitre, mon interprétation est que Derrida évite de donner une définition de l'autre à partir des trois traits que nous avons évoqués (exactitude, propr(i)eté, domination), ce qui mènerait vers une certaine absoluité. Même si Derrida utilise parfois l'expression 'altérité absolue', il comprend l'absoluité comme la 'radicalité' de l'altérité – c'est peut-être plutôt une altérité irréductible qui consiste dans son indétermination. Plus précisément, Derrida refuse de délimiter exactement l'autre et dire qui ou quoi est autre. Dire exactement qui est autre « suppose la présence, c'est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument*, cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser : relative stabilisation de ce qui reste *instable*, ou plutôt *non stable*. »⁴²⁸ Autrement dit, ne pas pouvoir délimiter exactement le champ de l'altérité signifie qu'il ne s'agit pas d'une totalité. En conséquence, il reste impossible de circonscrire le domaine de l'altérité, bien qu'on doive toujours choisir de manière provisoire le sujet de notre discours sur l'altérité et délimiter d'une certaine manière le 'qui' ou 'quoi' de notre discours – animal, chose, phénomène en tant que tel. L'absoluité de l'altérité selon Derrida invite à assumer une responsabilité illimitée et non pas à établir un être absolu. En ce qui concerne la notion de propriété, je la comprends comme liée à la fraternité et à toutes les autres manières de définir ce que 'nous' signifie.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Cf. Derrida, J. : « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet, In : *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, 269-303.

⁴²⁷ Cf. Derrida, J. : Décidément garder l'éveil, In : *Le génome et son double*, actes du colloque „Analyse du génome humain, libertés et responsabilités", sous la direction de Gérard Huber, Paris, Hermès, 1996, 254.

⁴²⁸ Derrida, J. : « *Il faut bien manger* » ou le calcul du sujet, 285.

Mais, il ne s'agit pas seulement de savoir s'il est possible de délimiter l'autre dont on est responsable, mais également si on peut délimiter la responsabilité d'un sujet. Cela veut dire qu'il faut non seulement se demander si je suis, en tant que sujet, responsable des animaux, mais aussi des plantes ou des choses que j'utilise au quotidien. Il s'agit également de savoir ce que cela signifie d'être responsable pour une singularité. Ainsi, en quoi une singularité est-elle responsable ? Dans l'entretien « *Il faut bien manger* » ou *le calcul du sujet* Derrida propose de comprendre le sujet responsable ou la structure de responsabilité comme un 'oui, oui' ou bien un 'non' – avant la possibilité de former une question. Il essaie d'éviter la façon dont Heidegger formule le *Dasein* – c'est-à-dire à partir du pouvoir de questionner. Derrida situe la responsabilité et la singularité dans la structure de l'itérabilité ou de la trace, soit la possibilité de répéter, de l'ex-appropriation. « La singularité du 'qui' n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre 'non' ... »⁴²⁹ Derrida refuse de 'saisir' la subjectivité, la singularité qui est responsable, et la singularité qui fait est l'objet de la responsabilité. Il reste convaincu qu'on ne peut rien exclure de cette singularité responsable, dont on est en même temps responsables. Comme nous avons pu remarquer dans *L'animal que donc je suis*, Derrida suggère que pour un animal, la possibilité de communiquer est visible dans sa capacité à laisser ses traces. Il tente d'effacer la différence entre la réaction et la réponse. Dans le séminaire *La vie la mort*, Derrida suggère aussi que la structure générale de tout est la répétition ou l'itérabilité (aussi en tant que textualité) – il renvoie par exemple à la répétition du code génétique ou des structures moléculaires dans les bactéries. Les notions de répétition et d'itérabilité sont d'après Derrida en œuvre partout, et leur application dépasse la catégorie de l'humain – et ce cadre nous permet de comprendre la responsabilité plus largement.

La question qu'on a posée au départ était si le cadre théorique proposé par Derrida suffit pour penser l'altérité de l'anorganique et ainsi de la nature. Tandis que Derrida avoue qu'il est impossible, sans perdre quelque chose de son altérité, de déterminer le caractère définitif de l'autre, tout en l'exposant *comme tel* et de manière absolue ; dans ses textes il parle le plus souvent de l'altérité du vivant ou bien de la vivante. Par exemple, il réinscrit le

⁴²⁹ Derrida, J. : *op. cit.*, 276.

commandement biblique interdisant le meurtre ainsi : « tu ne mettras pas à mort le vivant en général. »⁴³⁰ et il croit que cette formulation invite à assumer une responsabilité illimitée.

Il est certain que l'analyse de *L'animal que donc je suis* touche surtout au vivant, et comme le dit Derrida lui-même : « il s'agit de la prendre au contraire en compte dans tout le champ différencié de l'expérience et d'un monde de la vie. »⁴³¹ De même pour le *Séminaire La bête et le souverain II* : dans la dixième séance, on apprend que le but de l'analyse derridienne est de comprendre la conjonction 'et' qui se trouve dans le titre du séminaire. Il s'agit alors pour Derrida de comprendre ou de trouver le socle commun à la bête et au souverain – ce socle commun serait le fait qu'ils habitent le monde et qu'ils sont vivants. « Notre point de vue aura donc été choisi en vue de nous donner à voir ce que ces deux vivants, la bête *et* le souverain, ont à voir l'un *avec* l'autre... »⁴³² La bête et le souverain sont alors caractérisés par la vie qu'ils partagent l'un avec l'autre dans l'espace commun du monde, bien que ce monde soit parfois impartageable. Ce non-partage se situe dans la communication non seulement des bêtes avec les humains, mais aussi des hommes entre eux. Néanmoins, le partage entre les animaux et les humains n'est possible que parce que les hommes et les animaux vivent et meurent. Pour Derrida, l'animal meurt en souffrant, tout comme l'homme, et il ne crève pas. Sous cette perspective, l'animal et l'homme partagent le monde comme un lieu où ils meurent – le monde devient un « monde de la-vie-la-mort ». ⁴³³ Le terme 'monde' désigne d'après Derrida « ce dans quoi tous ces vivants sont portés (dans un ventre ou dans un œuf), naissent, vivent, habitent et meurent. »⁴³⁴ Le monde, en tant qu'il est aussi un environnement, est chez Derrida défini à partir du concept de la vie, de la survie et de la mort. L'anorganique, par exemple, n'est jamais, du moins à ma connaissance, mentionné dans le *Séminaire La bête et le souverain*, même s'il s'agit de faire une analyse de 'tout le champ différencié de l'expérience' – la différence entre l'organique et l'anorganique n'y est jamais mentionnée non plus, et c'est une autre question que de celle de différence la vie/la mort. La question de la vie est chez Derrida pensée à partir de la mort et des cadavres, des masques ou des marionnettes et des machines – mais tous sont des affaires humaines, et on a le sentiment qu'il ne va pas assez loin dans son analyse. Derrida mentionne brièvement la mort des plantes,⁴³⁵ mais il ne pense jamais le monde comme

⁴³⁰ Derrida, J. : *op. cit.*, 293.

⁴³¹ Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 173.

⁴³² Derrida, J. : *La bête et le souverain II*, Paris, Galilée, 2010, 362.

⁴³³ Derrida, J. : *op. cit.*, 365.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Derrida, J. : *Séminaire La bête et le souverain I*, 275.

anorganique ; quelque chose qu'on ne pourrait peut-être pas définir à partir du concept organique de la-vie-la-mort.

Le paradigme de la-vie-la-mort, ou plutôt la tendance à formuler le problème de « l'autre que l'humain » en termes de vie et de mort, se retrouve aussi dans le séminaire *La vie la mort*. Formuler la responsabilité toujours en ces termes pose problème car cela implique qu'il faut désigner l'autre systématiquement comme un vivant qui meurt. Derrida déconstruit les présuppositions philosophiques du biologisme de François Jacob (analyse de son livre *Logique du vivant*). Je pense que la mort reste toujours un concept trop anthropologique pour être utilisé dans la déconstruction du discours sur, par exemple, les bactéries. La mort ou la vie sont des concepts profondément anthropocentriques – qu'est-ce que cela peut vouloir dire de 'mourir' pour une plante ou, encore mieux, pour un champignon ? Comme si les hommes pensaient que si une partie de la plante ou d'un champignon disparaît, il 'meurt' parce qu'on ne le voit plus – mais la plus grande partie physiologique d'un champignon n'est pas visible, et la disparition de leur partie visible (la plus petite du champignon, ce qu'on appelle dans le langage courant 'champignon') ne signifie en aucun cas leur 'mort' ou leur fin. La plupart des champignons cueillis repoussent quelques jours plus tard si on ne détruit pas le mycélium pendant la récolte. Les nouvelles théories sur les champignons montrent que le mycélium des champignons est un réseau immense de communication entre les arbres, qui contrôle toute la forêt par le sol.⁴³⁶ Ce qu'on appelle la mort ne peut en aucun cas s'appliquer aux autres 'vivantes', comme les appelle Derrida – que peut bien signifier la mort pour une mouche qui vit environs 20 jours ? Sans même parler des bactéries qu'il évoque aussi dans son analyse de Jacob.... Dans le deuxième chapitre du séminaire *La vie la mort*, Derrida parle de la vie de Nietzsche et de son autobiographie – or, il me paraît déplacé de choisir d'analyser une autobiographie dans le cadre d'un séminaire dans lequel on prétend déconstruire le biologisme et la vie de tous les vivants en général. La biologie, en tant que science de la vie, ne porte pas sur l'auto-récit des hommes, mais sur la multiplicité des autres êtres dont l'homme n'est qu'un simple représentant – le choix de Derrida est audacieux. Concentrons-nous sur les passages dans lesquels Derrida cite Nietzsche décrivant sa vie à partir de la double origine : la vie du côté de sa mère, la mort du côté de son père. Dans ses écrits autobiographiques comme *Ecce Hommo*, Nietzsche dit de lui-même qu'il est double dans ce sens, que ces deux principes co-existent en lui. Dans

⁴³⁶ Thompson, S.: *Les arbres se parlent-ils ?*, The Conversation, le 10 octobre 2016. Url :<https://theconversation.com/les-arbres-se-parlent-ils-66779>.

son analyse de cet écrit autobiographique, Derrida choisit justement des passages dans lesquels Nietzsche parle de cette double origine, et il les commente ainsi en parlant à la place de Nietzsche lui-même : « Voilà qui je suis, *'ich bin der und der'*, cela veut dire tout ça et on ne peut entendre mon nom si on ne l'entend pas comme celui du mort et de la vivante, du père mort et de la mère qui survit, qui m'aura survécu et enterré, d'ailleurs, car la vie vivante m'aura enterré, et le nom de ma vie vivante est le nom de la mère, le nom de ma vie morte de mon père. »⁴³⁷ La vie de Nietzsche devient alors le symbole de la vie en générale, définie à partir de la double origine de la vie la mort. Et Derrida pense que l'approche l'autobiographique nous aide à penser autrement la venue de tout événement « partout où l'on cherche à dater un événement, à identifier le commencement d'un texte, l'origine de la vie ou le premier mouvement d'une signature, sa bordure. »⁴³⁸ Il est certainement vrai que l'homme fait partie de la vie, donc l'analyse de sa vie sous forme autobiographique peut aider à reconnaître la venue de tout événement. Mais faut-il penser la venue de tout événement à partir d'une autobiographie de Nietzsche, qui a écrit aussi beaucoup sur la tendance du genre humain à présumer comprendre l'expérience des autres (des animaux ou même des pierres) à partir de leur propre expérience –on renvoie ici à *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* et à *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Même dans le livre *Spectres de Marx*, où l'analyse de Derrida est plus proche d'une analyse applicable aux inanimés, on peut y observer une préférence pour le vivant mortel. Le contenu théorique du livre nous guide au-delà de l'opposition du vivant et du non-vivant et on a cité des passages qui confirment que tel est son objectif : déconstruire les oppositions entre le vivant et le non-vivant. Pourtant, on peut constater que Derrida pense cette déconstruction sur la base de l'organique. Le mot 'spectre' renvoie clairement à une figure anthropoïde du fantôme – comme nous l'avons montré, Derrida lie la métaphore du spectre à la figure du père mort d'Hamlet, c'est-à-dire à la figure du père ou du roi, au cadavre. Comme on l'a montré plus haut, pour Derrida, un spectre, c'est un corps qui devient une chose difficile à nommer, on ne sait pas si le spectre est vivant ou s'il est mort, c'est ce qui 'survit', c'est un mort-vivant. Dans les paragraphes précédents, on a essayé de montrer que la spectralité inclut la spectralité du phénomène. Dans ce sens, elle devrait toucher tous les phénomènes, organiques ou anorganiques – et on a montré que Derrida semble proposer des pistes pour penser une hyper-phénoménalité relative à tout ce qui apparaît (hyper-

⁴³⁷ Derrida, J. : *La vie la mort*, Paris, Seuil, 2019, 58.

⁴³⁸ Derrida, J. : *op. cit.*, 56.

phénoménologie comme la déconstruction de la distinction entre hylé et forme, valeur d'usage et valeur d'échange, itérabilité et singularité, etc.). Le fait que Derrida choisit dans ce contexte l'exemple de la table du *Capital* dirige son analyse dans ce sens – vers l'altérité des phénomènes de toute chose, y compris l'altérité des choses quotidiennes massivement produites, ni mortes, ni vivantes, voire anorganiques. Cependant, la façon dont il travaille avec l'étrange métaphore de la table du *Capital*, représente à mon avis une façon *auto-bio-morphique* de penser la table, même si ce n'est pas de l'*anthropomorphisme* (cela reviendrait à imaginer que cette table parle, ou qu'elle est habitée par la volonté des hommes, ce que fait Marx mais que Derrida refuse catégoriquement). Dans son analyse de cette métaphore de la table, Derrida souligne les motifs et les mots du *Capital* qui renvoient à des activités animales, voire humaines : la table danse, elle sait « se dresser tout à coup sur ses pattes », elle lève la tête – la table devient tout d'un coup une chienne. Derrida ajoute que cette table « garde ce corps sans corps dont nous avons reconnu qu'il faisait la différence du spectre à l'esprit »⁴³⁹ et « la silhouette du corps sensible qui pourtant lui manque ou nous reste inaccessible. »⁴⁴⁰ En développant et en déconstruisant ces métaphores du *Capital*, Derrida veut brouiller les frontières entre l'animal, la chose et le corps (la table est vivante-non-vivante, femme, chienne, etc.). La table est « tout à la fois Vie, Chose, Bête, Objet, Marchandise, Automate - Spectre en un mot. Cette Chose qui n'est plus tout à fait une chose, voici qu'elle déploie (entwickelt), elle se déploie, elle développe ce qu'elle engendre par une génération quasi spontanée (parthénogenèse et sexualité indéterminée : la Chose animale, la Chose animée-inanimée, la Chose mort-vivante est un Père-Mère), elle accouche par la tête...»⁴⁴¹ Dans cet extrait, Derrida compare la table avec une plante : il appuie sa comparaison sur le mot allemand 'entwickeln' – Derrida renvoie au fait qu'en allemand ce mot renvoie à la façon asexuée dont se reproduisent les plantes et autres organismes qui ont cette capacité. Il joue sur le sens de ce mot, qui signifie à la fois 'naître,' 'développer' et 'former'. Mais 'entwickeln' ne se rapporte pas seulement à la parthénogenèse.⁴⁴² Marx utilise ce terme dans la phrase suivante : « *er [la table]...entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen* »⁴⁴³ - en allemand, 'entwickeln' est aussi employé couramment dans le sens de 'développer les idées', donc il n'a pas uniquement une connotation sexuelle. Ce qui n'empêche pas Derrida de penser la table d'un point de vue sexuel, réfléchissant à sa

⁴³⁹ Derrida, J. : *Spectres de Marx*, 240.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ Derrida, J. : *Spectres de Marx*, 242.

⁴⁴² Reproduction sans fécondation d'une espèce non-sexuée.

⁴⁴³ Marx, K., Engels, F. : *Werke, Band 23*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, 85.

sexualité ou plutôt son asexualité, et notamment à son genre. Il se réfère par ailleurs à la comparaison que Marx fait de la marchandise à une prostituée : Derrida veut dire que la marchandise ne se prostitue pas, elle est une mère qui n'a pas besoin d'être fertilisée par l'homme pour engendrer des idées, des chimères. En disant cela, Derrida essaie peut-être de changer le regard sur la table et sur les marchandises – chez Marx, les marchandises sont entièrement dépendantes de l'homme qui doit les amener au marché pour qu'elles puissent se prostituer.⁴⁴⁴ Derrida cherche ainsi à montrer que Marx, même de façon inconsciente, pense qu'une marchandise possède un corps. Selon lui, l'écriture de Marx fait déjà une certaine déconstruction de l'opposition entre la chose et l'homme, puisque son écriture affirme qu'une chose dispose d'un corps. On peut facilement remarquer, et Derrida le note, que la table en français a un genre féminin et en allemand un genre masculin (der Tisch, er tanz). La table devient dans la déconstruction de marxisme une chose animale et vivante, et même si Derrida reproche à Marx son anthropomorphisation de la table, il voit également l'objet comme quelque chose de vivant, et ce caractère vivant a un rôle positif dans la déconstruction : « Comme toute chose, dès l'instant où elle entre sur la scène d'un marché, la table ressemble à une prothèse d'elle-même. Autonomie et automatisme, autonomie mais automatisme de cette table de bois qui se donne spontanément son mouvement, certes, et semble ainsi s'animer, s'animaliser, se spiritualiser, se spiritiser, mais tout en restant un corps artefactuel, une sorte d'automate, une figurante, une poupée mécanique et raide dont la danse obéit à la rigidité technique d'un programme. »⁴⁴⁵ Derrida associe la table avec une machine et un animal – et l'automatisme et l'animalité sont selon Derrida proches, et ce sont des traits aussi présents chez l'humain et il les identifie au vivant.

Mais est-il vraiment nécessaire de comparer une chose avec un animal (un vivant) ou de s'interroger sur son sexe ?⁴⁴⁶ Cela ramène l'objet dans la sphère du vivant/non-vivant cadavérique, lui donne un sexe, or même dans l'objectif de la défendre, de prouver qu'une

⁴⁴⁴ Par-là Derrida réagit à la phrase du *Capital* (le chapitre 2, section Le procès d'échange), où Marx dit que la marchandise « est toujours sur le point d'échanger non seulement son âme mais son corps avec n'importe quelle autre. » Cf. Marx, K. : *Le Capital*, 97.

⁴⁴⁵ Derrida, J. : *op., cit.*, 244.

⁴⁴⁶ Féministe Gayatri Chakravorty Spivak remarque que même si dans *Les politiques de l'amitié*, Derrida propose une critique sévère de phallocentrisme, dans *Spectres de Marx*, il ne mentionne pas ce problème. Thomas Mercier essaie de montrer que Derrida y, au contraire, analyse le rapport problématique entre Hamlet et son père comme rapport de la filiation problématique. Cf. Spivak, G. Ch.: *Notes toward a Tribute to Jacques Derrida*. In *differences*, 2005,16(3), 102–113; Mercier, T. C.: *Before the Specters: The Memory of a Promise (from the Archives)*, Contexto Internacional: Journal of Global Connections, 2020, Vol. 42/1.

table fait partie de la vie et qu'elle peut être spectrale, ce geste derridien reste *auto-bio-morphique*. Ce qui signifie qu'on attribue à la table des caractères propres au vivant, à la vivante (à l'animal) ou au reste des vivants (les cadavres, le fantôme). Comme dit plus haut, chez Derrida, le non-vivant n'est pas l'anorganique mais renvoie plutôt au cadavre humain ou animal, au mort-vivant – Derrida ne cesse de répéter qu'il faudrait opposer « le vivant au non-vivant, bref le vivant au mort-vivant de ses fantômes. »⁴⁴⁷ Mais qui est alors ce mort-vivant ? Est-ce un vivant qui a vécu et qui meurt ? Un chat qui meurt ? Comment une table meurt-elle ? Ces questions sont aporétiques, mais non pas parce qu'elle n'auraient pas de réponse. Poser la question sur la mort d'une table équivaut à un *auto-bio-graphisme*, car on impose à la table les catégories des vivantes. Ce qui n'est pas différent que de l'anthropomorphiser, reproche que Derrida fait à Marx quand ce dernier dit que « Les marchandises sont des choses, elles n'offrent donc pas de résistance à l'homme. Si elles n'obéissent pas de bon gré, il peut employer la force, autrement dit, il peut les prendre (nehmen). »⁴⁴⁸ Ainsi, Derrida souhaite déconstruire la distinction entre le vivant et le non-vivant, mais il le fait en vitalisant l'anorganique, l'inanimé et l'objet d'usage.

Dans l'article *La trace de l'homme ? Ou ce qu'il en reste d'humain dans la philosophie de Jacques Derrida...*⁴⁴⁹ Élise Lamy-Rested montre que dans *L'animal que donc je suis*, Derrida a tendance à érotiser non seulement les tables, mais aussi les animaux. La réflexion de Derrida vise l'abandon de l'anthropomorphisation de l'animal, mais il lui arrive, paradoxalement, de l'érotiser de point de vue masculin. Par le verbe 'érotiser', on veut dire qu'il pense l'animal dans un prisme sexuel masculin dont l'usage n'est jamais questionné dans *L'animal que donc je suis*. C'est ceci, sans doute, que Lamy-Rested essaie de dire dans son texte, même si elle n'écrit pas directement qu'il s'agit d'une érotisation masculine des animaux. En quoi consiste cette érotisation ? Il est possible de la repérer en analysant les mots et les choix sémantiques de Derrida. Comme Lamy-Rested le fait remarquer à ses lectrices, Derrida emploie le mot 'chatte' pour désigner l'animal 'chat.' Comme c'est bien connu, le mot 'chatte' désigne aussi en français le vagin (il en va de même en anglais, avec 'pussy') dans un registre familier, voire péjoratif. Cette utilisation du mot 'chatte' par Derrida n'est pas problématique à cause du mot en soi, qui est neutre – le problème découle de l'usage courant qu'il en est fait. On peut alors se demander pourquoi on ne pourrait pas

⁴⁴⁷ Derrida, J. : *op., cit.*, 268.

⁴⁴⁸ Marx, K. : *Le Capital*, 96.

⁴⁴⁹ Lamy-Rested, É.: *La trace de l'homme ? Ou ce qu'il en reste d'humain dans la philosophie de Jacques Derrida...* In: *Homme nouveau, homme ancien. Autour des figures émergentes et disparaissantes de l'humain*. Szeged, Jatepress, 2019, 53-63.

désigner une femelle, une chatte, sans être vulgaire ? Pourquoi Derrida joue sur cette ambivalence du français courant ? Sa réponse : « Il est vrai que je l'identifie comme un chat ou une chatte. Mais avant cette identification, il vient à moi comme *ce* vivant irremplaçable qui entre un jour dans mon espace, en ce lieu où il pourrait me rencontrer, me voir, voire me voir nu. »⁴⁵⁰ Il avoue qu'il voit son animal comme une femelle qui le regarde nu dans sa salle de bains, puis il ajoute qu'avant cette identification, il s'agit d'un vivant. Est-ce vraiment de percevoir cet animal avant toute identification que de dire que la chatte est une vivante ? Ce qui pose problème, c'est la scène de Derrida : sa réflexion sur l'animalité commence par un exposé de son sexe devant son animal domestiqué, que lui, Derrida, voit comme une femelle. Alors, il ne peut résister et doit penser qu'elle fixe son sexe de son regard félin.⁴⁵¹ Derrida semble penser imposer aux vivants sa propre conception masculine

⁴⁵⁰ Derrida, J. : *L'animal que donc je suis*, 26.

⁴⁵¹ Derrida avoue lui-même que sa scène est très proche de la poétique baudelairienne qui dans ses poèmes compare le chat à une femme :

« Dans ma cervelle se promène
Ainsi qu'en son appartement,
Un beau chat, fort, doux et charmant.
Quand il miaule, on l'entend à peine,

Tant son timbre est tendre et discret ;
Mais que sa voix s'apaise ou gronde,
Elle est toujours riche et profonde.
C'est là son charme et son secret.

Cette voix, qui perle et qui filtre
Dans mon fonds le plus ténébreux,
Me remplit comme un vers nombreux
Et me réjouit comme un philtre.

Elle endort les plus cruels maux
Et contient toutes les extases ;
Pour dire les plus longues phrases,
Elle n'a pas besoin de mots.

Non, il n'est pas d'archet qui morde
Sur mon cœur, parfait instrument,
Et fasse plus royalement
Chanter sa plus vibrante corde,

Que ta voix, chat mystérieux,
Chat séraphique, chat étrange,
En qui tout est, comme en un ange,
Aussi subtil qu'harmonieux !

II

De sa fourrure blonde et brune
Sort un parfum si doux, qu'un soir
J'en fus embaumé, pour l'avoir
Caressée une fois, rien qu'une.

du sexe ou du genre, malgré le fait qu'il comprend, en tant que philosophe, qu'en écrivant cela il impose au chat une réflexion sur son propre sexe. Malgré le fait qu'il comprend philosophiquement sa propre violence, il continue non seulement de communiquer avec sa chatte comme avec une autre être vivante, mais il lui parle également de la position d'un homme, un homme exhibitionniste qui se parle lui-même en parlant à son animal domestiqué et plus ou moins emprisonnée dans sa maison. C'est peut-être à cet endroit que Lamy-Rested perçoit encore les traces d'un homme – traces de l'homme qui ne sont même pas désignées comme 'les traces humaines.'

On peut aussi s'étonner du texte *Fourmis*, publié dans le recueil *Lectures de la différence sexuelle*, paru en 1994 et issu du colloque organisé par le Centre d'études féminines de l'Université Paris 8 entre les 18 et 20 octobre 1990. Derrida prend l'exemple de la fourmi en se penchant sur sa sexualité – il évoque la scène de leur reproduction, qui a lieu une fois par an. Derrida intègre alors la fourmi dans une discussion sur la sexualité et sur la dualité des oppositions du genre. L'insecte lui sert ainsi à élaborer la question du genre, ce qui, en soi, n'est pas réellement problématique. Sauf que qu'il utilise cette sexualité 'imaginaire' des fourmis pour nourrir ses réflexions sur la sexualité humaine, mais pas pour comprendre ni mettre en exergue la sexualité animale en elle-même. La fourmi devient un moyen pour parler du sexe humain. C'est violent, et d'ailleurs chez Derrida, les animaux sont très souvent décrits dans les métaphores sexuées. Quand on lit *Fourmis*, on imagine Derrida regarder une fourmi et penser immédiatement à sa circoncision – c'est-à-dire, à son pénis. Et pour preuve : il conclut sa métaphore de la sexualité de la fourmi et du fourmiller avec un motif fortement autobiographique et narcissique – son pénis. Alors qu'il évoque la différence sexuelle, Derrida souligne que l'étymologie du mot 'insecte' renvoie au mot grecque 'entomos' – ce qui veut dire « incisé, entaillé, coupé, je n'ose dire circoncis - et *entoma* signifie donc les insectes, mais parfois aussi les sacrifices aux manes. Entemno, qui

C'est l'esprit familier du lieu ;
Il juge, il préside, il inspire
Toutes choses dans son empire ;
Peut-être est-il fée, est-il dieu ?
Quand mes yeux, vers ce chat que j'aime
Tirés comme par un aimant
Se retournent docilement
Et que je regarde en moi-même

Je vois avec étonnement
Le feu de ses prunelles pâles,
Clairs fanaux, vivantes opales,
Qui me contemplant fixement.

veut dire je taille, je coupe en deux, veut dire aussi je fais des entailles dans la pierre, d'où je grave des lettres, j'écris, mais aussi bien je courbe la tête de la victime que je vais égorger, je sacrifie, j'égorge une victime, je lève mon couteau sur le vivant ou la vivante que je vais sacrifier : je coupe, j'écris, je sacrifie. »⁴⁵² Je me demande : Derrida sacrifie les insectes, en pleine conscience ? Puis il continue son analyse étymologique du mot 'insecte', cette fois en latin. Il lui paraît certain que dans cette langue, le terme renvoie à l'opposition des deux possibilités : coupé/non coupé – c'est-à-dire circoncis/non circoncis. Et il s'agit justement de déconstruire cette opposition : « Et c'est le *ring* de la fourmi et du fourmi quasiment circoncis : coupé-non-coupé, strictement, strictement resserré(e) par des anneaux parenthétiques. »⁴⁵³ La fourmi finit par être à la fois une fourmi et le pénis circoncis de Derrida.

Dans *Glas*, on remarque que Derrida répète la même chose mais cette fois avec les plantes. Dans ce texte, la fleur devient un pénis géant – bien que les fleurs soient en effet les 'organes' sexuels des plantes, d'un point de vue biologique, la fleur est très loin d'être un pénis coupé. Chaque individu porte à la fois les organes masculins et féminins, qui se situent au même endroit (pistil et étamine). Derrida emploie la métaphore de la plante ou de la fleur dans le cadre de l'analyse de l'œuvre de Jean Genet (*Notre-Dame des Fleurs*, *Le Miracle de la Rose* et d'autres). Il cite Genet (qui bande devant les fleurs – le pénis bande devant ce qui croit être une copie de son pénis, c'est-à-dire, devant une fleur – il bande devant ce qu'il croit être une autoreprésentation) avant d'ajouter à son tour, semblant apprécier tout particulièrement cette métaphore : « La fleur est partie. Elle tient de son être-partie la force d'excroissance transcendante qui la fait seulement paraître telle (transcendante) et qu'on n'a même plus à déflorer. La déconstruction pratique de l'effet transcendantal est à l'œuvre dans la structure de la fleur, comme de toute partie, en tant qu'elle *apparaît* ou pousse *comme telle*. »⁴⁵⁴ Derrida renvoie peut-être ici à l'homosexualité de Genet, qui ne parle jamais des femmes sauf dans une scène avec Divine dont il refuse le vagin, car il n'a pas besoin d'être 'défloré'. La fleur serait-elle donc, d'après Derrida, une chose à 'déflorer' ? Même si, comme on l'a déjà dit, la fleur joue le rôle d'organe 'sexuel' des plantes, parler de défloration ou de circoncision et jouer avec les fleurs de cette manière comporte la même violence que dans son discours sur les fourmis. Comme dit Hélène Cixous, il semble que Derrida « ne

⁴⁵² Derrida, J. : Fourmis, In : *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Editions des Femmes, 1992, 93.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ Derrida, J.: *Glas*, Galilée, Paris, 1974, 21-22.

pense qu'à ça. »⁴⁵⁵ Partant du texte autobiographique *Circonfession*,⁴⁵⁶ elle le considère dans une perspective maternelle. Dans son livre *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Hélène Cixous rappelle le narcissisme avoué et signé de Derrida, en référence à la scène de la mort de sa mère. Il décrit cette scène et s'autocritique : sa mère meurt, et il pense à ses frères et à lui-même, et à son identité (qui je suis, moi ?). Derrida imagine ce que penserait sa mère : « je l'imagine [sa mère] protestant en silence, impuissante, impatiente devant le narcissisme incorrigible d'un fils qui paraît à ne s'intéresser qu'à sa propre identité. »⁴⁵⁷ Cixous ne le contredit pas, constatant que l'œuvre de Jacques Derrida est hantée sa propre identité. Elle le regarde comme une mère regarderait son fils, un fils jaloux.⁴⁵⁸ Elle pense que l'identité de Jacques Derrida s'est construite à partir de ses deux frères morts, dont il est jaloux. L'amour de sa mère ne lui appartient pas uniquement, même s'il est 'unique' au présent. Son frère aîné est décédé à quelques mois seulement, un an avant sa propre naissance, tandis que son frère cadet est mort à l'âge de deux ans, quand lui-même en avait dix. Aussi, l'auteur de *Circonfession* se voit comme un « précieux mais vulnérable intrus » ... « aimé à la place d'un autre et puis l'autre après. »⁴⁵⁹ Jacques se situe dans sa propre famille avec les mots suivants : « moi, le seul remplaçant »⁴⁶⁰ et « 'je me pleure' ... 'je pleure sur moi' – mais comme un autre, un autre pleuré [son frère] par une autre pleurant [sa mère qui pleure sur son frère], je pleure depuis ma mère sur l'enfant dont je suis substitut. »⁴⁶¹ Cixous remarque cette tendance qu'a Derrida de se voir et de se définir comme unique et seul – Jacques Derrida, c'est un prophète juif, Élie, l'Élu, dit-elle comme si elle était malgré tout d'accord avec son prophétisme. Sa circoncision est pour lui un événement unique autour duquel il tourne en rond depuis des années – événement dans lequel une femme (ici, Cixous) ne peut pas se projeter. C'est une « ...circoncision de moi, l'unique, ... »⁴⁶² et il souligne que c'est « sa seule circoncision. »⁴⁶³ Sa naissance et son identité – Jacques en est obsédé, ainsi que par sa circoncision – il l'avoue lui-même. Mais avouer une chose, cela revient-il à l'effacer ? Suffit-il de dire 'je suis jaloux' ou 'je suis narcissique' ?

⁴⁵⁵ Cixous, H: *Contes de la différence sexuelle*, In: *Lectures de la différence sexuelle*, Des femmes, Paris, 1994, 51.

⁴⁵⁶ Derrida, J. : *Circonfession*, Seuil, Paris, 1991.

⁴⁵⁷ Derrida, J. : *Circonfession*, Seuil, 120.

⁴⁵⁸ Derrida avoue lui-même qu'il est quelqu'un de jaloux : « ...jaloux comme je suis...» *Circonfession*, 36.

⁴⁵⁹ Derrida, J. : *Circonfession*, 53.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ Derrida, J. : *Circonfession*, 106.

⁴⁶² Derrida, J. : *Circonfession*, 58.

⁴⁶³ *Ibid.*

Ma lecture se situe ainsi aux antipodes de celle de Michaela Fišerová, qui dans les livres *Gilles Deleuze o literatuře: mezi uměním, animalitou a politikou*⁴⁶⁴ et *Fragmentární vidění. Rancière, Derrida, Nancy*⁴⁶⁵ compare l'approche de Derrida avec celle de Deleuze. Elle considère que l'approche de Derrida *mélancolique* – selon Derrida, il est impossible d'abandonner le préjugé métaphysique qui comprend l'animal comme l'opposé de l'homme – tandis que Deleuze serait optimiste et vitaliste. Fišerová affirme que l'approche de Derrida n'est au contraire ni optimiste, ni vitaliste, puisque son discours est mélancolique ; selon elle, la déconstruction est fondée sur l'impossibilité aporétique. Il me semble cependant que l'un n'empêche pas l'autre : on pourrait dire que Derrida est un vitaliste mélancolique. Élise Lamy-Rested démontre d'ailleurs dans son livre *Excès de vie...Derrida*⁴⁶⁶ que pour Derrida, la question de la vie reste très importante, même s'il est un mélancolique. Lamy-Rested analyse Derrida en partant de deux points : la déconstruction de la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse. Ce sur quoi son texte se focalise est le concept de survie lié aux concepts de répétition et au concept freudien des pulsions de vie et de mort. Elle précise que la philosophie de Derrida peut être comprise à partir du concept de survie, qui représente la « jonction entre la vie et la mort, qui n'est ni la vie ni la mort. »⁴⁶⁷ Lamy-Rested précise toutefois que Derrida n'est pas, à son avis, un philosophe vitaliste comme le sont Deleuze ou Bergson. Derrida ne peut être vitaliste au sens bergsonien ou même au sens classique du terme, car la notion centrale de survie « dépend, nécessairement, d'un supplément d'abord arbitraire. La supplémentarité ou la répétition, est cette structure universelle qui ne concerne pas seulement l'humain mais bien tout 'être survivant' qui invente son supplément idiomatique à partir d'un 'manque.' »⁴⁶⁸ Derrida déconstruit cette la 'présence vivante' dont la structure est toujours marquée par la supplémentarité – la survie est ainsi au-delà de vie, la survie est entre la vie la mort. La survie est différée par la mort et, chez Freud, la mort est le supplément textuel. Lamy-Rested souligne que ce supplément est technique. La différence conserve alors la vie en la détruisant.

Ma conclusion est que malgré ses efforts, Derrida reste aussi dans un paradigme de pensée encore trop étroit et limité pour penser vraiment l'altérité des choses anorganiques ou des objets d'usage quotidien. Derrida dit clairement lui-même au début du livre *Spectres*

⁴⁶⁴ Fišerová, M. : *Kafka zvířetem, zvíře Kafkou. Deleuze a Derrida o literární animalitě*, In : Gilles Deleuze o literatuře: mezi uměním, animalitou a politikou, Prague, Togga, 2018, 79-157.

⁴⁶⁵ Fišerová, M. : *Fragmentární vidění. Rancière, Derrida, Nancy*, Praha, Togga, 2019, 79-98.

⁴⁶⁶ Cf. Lamy-Rested, E.: *Excès de vie...Derrida*, Paris, Kimé, 2017.

⁴⁶⁷ Lamy-Rested, E.: *op. cit.*, 106.

⁴⁶⁸ Lamy-Rested, E.: *op. cit.*, 109.

de Marx que l'éthique signifie : apprendre à vivre. Par la suite, il précise qu'apprendre à vivre, cela ne s'apprend pas de la définition mais cela s'apprend « seulement de l'autre et de la mort. En tout cas de l'autre au bord de la vie. Au bord interne ou au bord externe, c'est une hétérodidactique entre vie et mort. »⁴⁶⁹ L'éthique pour Derrida, c'est un étrange engagement d'un vivant pour un autre vivant. Il précise par ailleurs que le vivant est « supposé »⁴⁷⁰ être vivant – on dirait ici qu'il hésite à réduire et ainsi limiter l'éthique aux 'vivants' car, en utilisant l'adjectif 'supposé', il définit le vivant comme n'étant pas exclusivement organique. Plus loin il conclut le paragraphe en disant que l'éthique n'a de sens et ne peut être juste que si on la met en lien avec la mort – la mienne et celle de l'autre. Il dit clairement, encore une fois, que l'éthique se situe nécessairement entre la vie et la mort – c'est le lieu de la justice. Le lieu de la justice est a-topique et aporétique – entre la vie et la mort, ce qui est différent de dans la vie ou dans la mort : ni dans l'un, ni dans l'autre, ni dans les deux à la fois. L'espace ou le lieu entre la vie et la mort, c'est spectral, c'est l'histoire du fantôme. Enfin, il ajoute : « Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi une politique de la mémoire, de l'héritage et des générations. »⁴⁷¹ La justice touche donc les fantômes qui ne sont pas encore nés ou déjà morts. Mais ce n'est pas si simple : la déconstruction vise à passer au-delà de la simple présence vivante – toute son œuvre cherche à déconstruire cette mythologie blanche de la présence vivante. Il ne s'agit alors pas d'une éthique relative à la vie d'un vivant qui possède une vie naturelle ou une vie d'esprit. Justice et éthique, c'est l'affaire de ce qui est une vie au-delà de la vie présente ou de la vie concrète d'un vivant, empirique ou ontologique. Vie au-delà de la vie, c'est une survie. La survie est une trace « dont la vie et la mort ne seraient elles-mêmes que des traces et des traces de traces. »⁴⁷² La trace n'est pas une, il y a des traces de vie, de la survie. Survie reste, malgré tout, une catégorie organique et non pas assez ouverte pour accueillir l'anorganique.

⁴⁶⁹ Derrida, J. : *Spectres de Marx.*, 14.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Derrida, J. : *op., cit.*, 15.

⁴⁷² Derrida, J. : *op., cit.*, 17.

e.) Fraternité et narcissisme des hommes

« ...*humanisation* de l'homme qui se serait réfléchi en *fraternisation*. »⁴⁷³

Le concept de l'humanisme, sur lequel repose notre réflexion, est étroitement lié au concept de *fraternité* interrogé par Derrida dans *Politiques de l'amitié*. La thèse de Derrida est que cette notion de fraternité occupe une place centrale dans la pensée politique occidentale et représente un présupposé de la démocratie contemporaine qu'il tente de déconstruire. Derrida cherche toujours à situer toute pensée philosophique dans une famille – par exemple dans *Glas*, il situe la philosophie de Hegel dans sa famille en se référant à sa biographie. Dans le séminaire *La vie la mort*, il fait une analyse de la famille de Nietzsche. Dans les *Politiques de l'amitié*, il s'agit de la vie des familles, des frères et des amis qu'il faut déconstruire. L'humanité est alors, à travers l'histoire de la philosophie occidentale, comprise en termes de l'appartenance à la société humaine, ce que représentait originellement une société des frères qui s'aiment entre eux, dans leurs familles fraternelles. Pour désigner la société des frères, Derrida emprunte à Aristote le mot *oikos* – c'est la structure dans laquelle les hommes se sentent *chez eux*, c'est une structure rendant possible d'être *auprès-de-soi*.

Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida montre que notre notion occidentale d'amitié et de l'appartenance à l'espèce humaine a ses origines dans la notion d'amitié aristotélicienne, dans son interprétation chrétienne. En étudiant l'exemple d'Aristote, Derrida essaie de montrer que cette conception d'amitié est phallogocentrique et qu'elle se fonde sur une certaine notion d'ipséité, avec pour résultat le narcissisme de la société des frères. Dans notre exposé, on essaiera de comprendre en quoi consiste ce narcissisme à partir duquel est fondé la notion d'humanisme que Derrida tente de déconstruire. Quelles sont les conséquences qu'on peut tirer de sa notion 'narcissisme des frères-amis' ou 'ipsocentrisme' ?

Pour mieux décrire ce que veut dire « la société des frères », Derrida nous fait remarquer que le mot grecque *oikos* désigne la famille, mais aussi la maison, la race et bien sûr l'économie. Dans *Ethique à Nicomaque* ou dans *Ethique à Eudème*, Aristote nous donne plusieurs conseils sur le choix de l'ami, parce que selon lui, comme le constate Derrida, il faut préférer certains amis et bien calculer pour décider avec qui on sera ami. Aristote dit qu'un ami doit être bon 'en soi' et de façon absolue, puis, notre ami doit être égal à nous-mêmes, et il doit être une personne stable. Une bonne amitié occidentale doit toujours être

⁴⁷³ Derrida, J. : *Politiques de l'amitiés*, Paris, Galilée, 1994, 302.

réci-proque et équi-librée. D'après Aristote, il n'est pas possible d'avoir trop d'amis car on n'aurait pas l'énergie de s'investir de manière active dans un trop grand nombre de relations (cela présuppose de créer un cercle d'amis clos, une communauté dont le nombre de membres serait limité). Cela a pour conséquence que l'amitié ne peut pas toucher toute la multiplicité des vivantes ou des non-vivantes.

Les frères s'aiment entre eux, mais leur amour est destiné seulement à ceux qui sont déjà dans leur cercle clos de vivants. L'ami est ma propre image, mon image idéalisée. Mon ami est le miroir dans lequel je me reflète. Selon Cicéron aussi, un ami est une personne en laquelle je reconnais ma propre image, l'ami comme autre est mon autre dans soi-même, « le même que soi en mieux. »⁴⁷⁴ L'autre personne comme ami occidental, n'est alors pas véritablement autre, il est le même que moi - il est mon semblable, il me ressemble. Cette mêmeté, est-elle assurée par les regards réciproques, les regards droits, droit dans les yeux ? Le regard pénétrant n'est pas dans l'évitement, dans la pudeur. Ce regard-là ne cherche pas à se détourner dans la honte parce qu'alors, il n'aurait pas la force de regarder droit dans les yeux de l'autre ou de soutenir le poids du regard de l'autre. Le regard de l'homme n'a pas de honte, il se croit destiné à pénétrer sans scrupule comme si c'était son premier droit : de dominer l'autre en la pénétrant sans respect. Ce regard droit n'a pas peur de regarder et ne s'attend pas à voir dans l'autre une effrayante obscurité de la matière, profondeur infinie ; il ne voit pas le fond d'un vortex capable de l'engloutir, de m'engloutir, si je l'affronte ; il ne voit pas cette crevasse dans le mur de la montagne que toi, tu voudrais escalader sans corde et que plus tu approches, plus tu vois sa profondeur et plus tu as peur, et puis, tu trembles et tu te jettes vers l'autre dans une extase dans laquelle s'entremêlent la peur et l'impossibilité de revenir en arrière, de descendre, parce qu'escalader signifie avancer vers l'autre, qu'est la montagne (elle est autre, mon autre, ma montagne), ou mourir. Le regard pénétrant ne sait pas qu'on peut regarder dans le reflet de l'ombre, l'ombre projetée, jetée sur le chemin ; je dirais que cette ombre est celle de l'autre qui te suit, et que tu suis ; elle marche avec toi. Non seulement ce regard de l'homme-ami-frère occidental n'a pas peur et ne veut pas que les traces soient effacées, mais il se cherche dans cette pénétration de la pénombre (il se découvre, il se définit à partir de cette pénétration ?). Ce regard pénétrant a du courage, et il est fort, dominant, précis et exact – il croit que sa tâche est de maîtriser l'autre, de le saisir et de le définir en l'arrachant de son obscurité, de son ombre, de sa cavité. Le véritable ami aristotélien est capable de supporter le regard de l'autrui, il croit qu'il peut lire dans l'autre.

⁴⁷⁴ Derrida, J. : *Politiques de l'amitiés*, Paris, Galilée, 1994, 20.

Il s'y reflète. S'y projette, dans les yeux de l'autre. Il s'y dissémine. Dans les yeux de l'autre, il s'y voit, il y a le reflet de lui. Mes propres yeux se regardent, s'observent à la surface de la pupille de tes yeux. L'ami occidental, il se voit projeté sur la surface d'un lac, qui est en train de disparaître sous les effets de la sécheresse, transmué en son miroir. C'est en cela que repose le noyau de la métaphore derridienne du narcissisme qu'il voit dans la définition aristotélicienne de l'amitié : être narcissique signifie chercher dans l'autre non pas son altérité, mais soi-même. « Parce qu'on le regarde nous regarder, se regarder ainsi, parce qu'on le voit garder notre image dans les yeux, en vérité dans les nôtres, la survie alors est espérée, d'avance illuminée, sinon assurée, pour ce Narcisse... »⁴⁷⁵ Selon la fameuse sentence d'Aristote, deux personnes qui sont amis forment deux corps avec une seule âme. L'ami ne cherche pas mon altérité mais seulement un reflet de sa psyché, sa trace.

Avec le terme 'narcissisme', on renvoie à une conception de l'ipséité et de la conscience phénoménologique fondée sur une notion de pouvoir. Pour mieux le décrire, Derrida utilise la métaphore du cercle : l'ipséité décrit un mouvement circulaire. Elle est une rotation. L'ipséité c'est « quelque retour automobile et autonome à soi, vers soi et sur soi, [...] le rouage de quelque retour ou rotation quasi circulaire vers soi, à soi et sur soi de l'origine, qu'il s'agisse de l'auto-détermination souveraine, de l'auto-nomie du soi, de l'*ipse*, à savoir du soi-même... »⁴⁷⁶ Une ipséité est la capacité de se donner sa propre loi, par force de sa propre loi et une représentation de soi et de l'autre. La représentation normative est une représentation soumise à l'autorité de la conscience représentative venant de moi, de l'ipséité. C'est précisément à cette représentation que je fais référence à travers le verbe 'saisir', ou plutôt au processus de sa création. Il s'agit d'un pouvoir, d'une puissance et d'une souveraineté – l'ipséité est équivalente à dire 'je peux' et tout cela renvoie à des motifs de possession, de propriété, à l'« autorité du seigneur, du souverain et le plus souvent de l'hôte (hospites), du maître de céans ou du mari. »⁴⁷⁷ Derrida se réfère à Benveniste qui dit que le mot '*ipse*' en latin (en grec, *αυτός*) est le plus souvent associé avec le genre masculin – le souverain, le seigneur, le possédant, le mari, le père, le fils et le frère. Toute cette problématique est aussi liée à la question de la religion et à ce que Derrida appelle la 'mythologie théogonique de la souveraineté.' Il essaie de montrer que cette conception de la subjectivité narcissique et phallique trouve ses racines dans les religions monothéistes, et est dérivée de la figure du Dieu paternel omnipotent. La souveraineté de la démocratie

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Derrida, J. : *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, 30.

⁴⁷⁷ Derrida, J. : *op. cit.*, 31.

contemporaine est justement fondée sur la conception de subjectivité de son origine religieuse, fraternelle et patriarcale.⁴⁷⁸ Derrida dit : « Il n’y a jamais de guerre, et de danger pour la démocratie à venir, que là où il y a des frères. Plus précisément : non pas là où *il y a des frères* (il y en aura toujours et là n’est pas le mal, il n’y a pas mal à ça), mais là où la fraternité des frères *fait la loi*, là où s’impose une *dictature politique* de la fraternocratie. »⁴⁷⁹ Dans ce sens, la démocratie d’après Derrida implique la logique de la raison du plus fort, parce que sa logique présuppose la subjectivité de celui qui est libre, qui dispose d’une force et de certaines capacités, qui peut. La notion de démocratie s’est établie à partir d’une notion de liberté, or la liberté dans l’histoire de la philosophie occidentale signifie surtout la puissance d’un sujet (la faculté « de choisir, de décider, de *se* déterminer, de s’auto-déterminer, d’être maître »⁴⁸⁰ et d’être maître de soi-même). Cette conception de la liberté implique une certaine autonomie, mais aussi une certaine souveraineté. « Pas de liberté sans ipséité, et *vice versa*, pas d’ipséité sans liberté. Et donc sans quelque souveraineté. »⁴⁸¹ C’est avec cet argument-là que la fraternocratie justifie sa dictature. L’amitié occidentale n’est pas seulement une amitié entre certains vivants mais, Derrida nous le rappelle, il s’agit d’une affaire d’hommes et du ‘même.’ Si l’amitié est une affaire d’hommes, et qu’ainsi l’est l’éthique qui se fonde dans une communauté des proches et ‘propres’, il s’agit d’un narcissisme d’une communauté des vivants spécifique – plus précisément, il s’agit d’un narcissisme des hommes. Les autres vivants (sans parler des anorganiques) n’y sont pas reconnus.

Derrida met alors en relief le fait que chez Aristote, l’amitié est étroitement liée à l’activité : il est plus important d’aimer que d’être aimé. L’activité prévaut sur la passivité. Aimer un ami, c’est chez Aristote avant tout un acte et non pas une situation – la passivité impliquée par la relation est secondaire, et non pas essentielle pour ce qui est substantiel dans l’amitié. Il faudrait alors aimer avant d’être aimé parce qu’il n’est pas possible d’aimer sans le savoir, alors qu’on peut être aimé sans le savoir. Et le savoir doit être bien sûr lié à la vérité – la conscience de soi est engagée seulement dans une activité dirigée vers l’autre, non dans la passivité propre à la réception du sentiment. Cela présuppose aussi que « l’amitié que je porte à quelqu’un, et sans doute aussi l’amour, ne saurait demeurer un secret pour moi. »⁴⁸² Ceci constitue un axiome de l’amitié occidentale, elle implique le savoir, soit tout

⁴⁷⁸ Cf. Derrida, J. : *op. cit.*, 38.

⁴⁷⁹ Derrida, J. : *op. cit.*, 76.

⁴⁸⁰ Derrida, J. : *op. cit.*, 45.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² Derrida, J. : *op. cit.*, 26.

le contraire du secret et de la pénombre de l'indétermination. Une telle amitié est alors toujours d'abord accessible à celui qui aime, et elle peut être manifestée à l'autre seulement après cette prise de conscience de l'amour par le sujet qui exerce l'activité d'aimer. L'amitié occidentale est du côté du sujet qui vit cette amitié et la pense, et s'y reconnaît, elle ne vient pas de l'autre, elle n'est pas identifiable du côté de son objet 'passive'. L'amitié est une question de vertu – l'amitié est toujours gagnée par l'activité réciproque de deux amis, de deux sujets actifs qui ont la capacité de se comprendre et de prendre conscience de soi et de l'autre. Il doit y avoir de l'égalité dans les vertus des amis. L'amitié est l'égalité des frères qui savent qui et comment ils aiment.

Derrida nous rappelle que dans l'histoire occidentale de l'amitié, la vie et l'âme sont plutôt du côté de l'aimant, du côté de celui qui aime, alors que l'aimé peut être non-vivant, inanimé, sans vie, sans âme. Par exemple, Aristote caractérise celui qui ne mérite pas la vraie amitié, c'est-à-dire le méchant, comme celui qui préfère les choses aux personnes. Ceux qui sont méchants, rangent les personnes parmi les choses – et pour Aristote, les méchants ne font pas partie de la communauté des vrais amis. Celui qui est méchant ne peut pas être ami de celui qui est vertueux. Les méchants renversent la hiérarchie, constate Derrida, et au lieu de concevoir les choses comme des moyens qui peuvent servir à la communauté des amis, ils confondent les choses et les amis. Méchants sont aussi ceux qui comptent sur les amis comme sur les choses. L'argument d'Aristote, c'est que les choses devraient être « rapportées d'abord et après tout aux amis. »⁴⁸³ Il faut alors que les choses nous servent à faire quelque chose, puisque les choses sont seulement des moyens et des outils : les choses doivent être à notre disposition. Non seulement faut-il que les choses soient toujours disponibles, mais il faut qu'elles soient, avant tout, rapportées à la sphère de οἶκος – exploitées par un cercle d'amis. Les choses sont alors tout d'abord des choses de l'amitié : elles appartiennent à la sphère d'amis, elles sont rapportées à la sphère humaine. οἶκος représente la sphère des choses qui sont à la main ou sous la main. Toutes les choses alors appartiennent à οἶκος, à la société fraternelle des hommes et à leur Da-sein et Mitsein. Derrida constate qu'il y a un lien entre les notions suivantes : l'amitié (φίλια), l'homme, l'âme, le juste, la loi, le contrat, la démocratie et la fraternité, οἶκος. Ces notions créent la possibilité d'une société humaine qui serait autonome et proche de l'idéal d'autarcie. Le socle d'οἶκος ou de la société est justement la fraternité entre les vrais amis ; entre les semblables et proches, entre ceux qui sont égaux. Leur fraternité est symbolique, et elle

⁴⁸³ Derrida, J. : *op. cit.*, 37.

dérive son origine symbolique de Zeus, du Roi, dit Derrida ; cette origine paternelle assure l'égalité de leurs relations amicales. La femme est ainsi entièrement exclue de l'amitié et de la sphère politique – non seulement chez Aristote, mais dans toute l'histoire de la philosophie et de l'humanité. Cette axiomatique aristotélicienne impliquerait une idée de l'autosuffisance de la société humaine, constituée à partir d'un cercle d'amis (des hommes d'un certain âge, pas trop jeunes). Cette autosuffisance est impossible à obtenir en dehors de cette communauté fraternelle (*zoon politikon*) et elle est fondée sur la possession des choses aux alentours qui doivent être rapportées à cette société. Tous ces axiomes qui font partie de notre héritage philosophique occidental, comme le démontre Derrida, excluent la possibilité d'introduire la moindre dissymétrie dans les relations humaines ou dans la société homogène des hommes qui sont égaux les uns avec les autres – c'est-à-dire dans la justice et dans l'éthique des hommes. Cette union promet l'affranchissement du genre humain et l'autarcie du genre humain. L'autarcie est le but de l'amitié – l'amitié va vers l'idéal de l'autarcie des hommes qui veulent se passer de l'autre qui n'est pas leur ami. L'amitié par excellence, l'amitié première ne peut être qu'humaine et elle assure la survie et l'autosuffisance du genre 'homme'. Derrida décide d'appeler cette société des frères, cet *oïkos* fondé sur l'axiomatique d'origine aristotélicienne, 'démocratie cosmo-phratrocentrique'. L'*Oïkos* de la démocratie cosmo-phratrocentrique représente une unité, une union et l'alliance des hommes, des frères. Les hommes (les frères) y sont unis, égaux et libres. Et l'humain devient identique au fraternel : « *humanisation* de l'homme qui se serait réfléchi en *fraternisation*. »⁴⁸⁴ Derrida identifie l'impératif catégorique de cette humanité fraternelle : « ne pas trahir l'humanité. »⁴⁸⁵ Trahir cette humanité signifie manquer à la vertu, d'origine aristotélicienne, de l'amitié. Pour certains philosophes comme Kant, dit Derrida, la vertu, c'est le respect et la responsabilité dans l'obligation d'être égaux devant la raison, tout cela de manière réciproque et selon la transparence d'une loi. Il s'agit de penser une économie, une égalité – la récompense, pour trouver un équilibre. L'amour de l'autre engendre alors un enrichissement du genre humain, son élévation au-dessus des autres êtres, pour être encore plus proche de Dieu. La richesse qu'on s'efforce d'obtenir à travers les amitiés est terrestre (chez les utilitaristes) ou céleste (dans la morale chrétienne).

La version chrétienne de cette conception de l'amitié et de vertu nous commande d'aimer nos ennemis comme nos amis, les hommes comme des frères universels, au-delà de

⁴⁸⁴ Derrida, J. : *op. cit.*, 302.

⁴⁸⁵ Derrida, J. : *op. cit.*, 303.

leurs familles biologiques. Derrida souligne la force et la portée d'une parole évangélique qui promet la fraternité universelle des hommes, tout cela grâce à l'amour des prochains et des lointains. La loi chrétienne commande d'aimer les autres, les amis et les ennemis, comme soi-même— tout cela en vue de récompense selon la loi divine. Derrida cite *L'Évangile selon Matthieu* : « Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quel salaire aurez-vous ? les percepteurs même n'en font-ils pas autant ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous de plus ? les païens même n'en font-ils pas autant ? Vous donc serez parfaits comme votre père céleste est parfait. »⁴⁸⁶ et puis il le commente : « C'est là le bénéfice d'une économie sublime, une économie par-delà l'économie, un salaire qui se change en or non-salaire. »⁴⁸⁷ Grâce à la promesse de la récompense de la part de Dieu, la réciprocité reste ainsi conservée et rigoureusement respectée aussi dans la logique chrétienne qui se pense 'désintéressée.' L'amour chrétien du prochain a alors toujours un objectif : entre autres, il s'agit de créer un système de distribution des biens, et la récompense vient soit durant la vie des amis, soit après leur mort.

Derrida oppose à cet idéal d'autarcie aristotélicienne ou chrétienne l'idéal de l'altérité de *tout autre* qui précède et excède l'autonomie. Vouloir quitter cette logique de l'amitié occidentale signifie choisir l'hétéronomie de tout autre à la place de l'autonomie. L'hétéronomie vient avant toute organisation de la société, elle précède chaque loi et chaque politique. Elle signifie le rapport à l'autre et à la multiplicité de l'altérité, la dysmétrie et la fin du calcul et du phallogocentrisme qui provient de cette conception grecque de l'amitié conçue comme fraternité. Derrida pose la question suivante en interrogeant la possibilité de dépasser toutes les caractéristiques de l'amitié qui fournissent le fondement de l'éthique et de la politique présente dans la société occidentale : « Que se passe-t-il politiquement quand le « Qui ? » de l'amitié s'éloigne alors au-delà de toutes ces déterminations ? »⁴⁸⁸ La conclusion de Derrida est que l'amitié devrait s'élargir aux êtres qui se situent en dehors de la communauté fraternelle, « par-delà toute coappartenance (familiale, de voisinage, nationale, politique, linguistique, et finalement générique), par-delà le lien social même. »⁴⁸⁹ Pour Derrida, l'amitié doit être une étrangeté radicale ou absolue. Sa critique ne cible pas uniquement un certain nationalisme ou communautarisme, le problème découle d'une conception de l'humanisme qui privilège l'espèce humaine aux autres espèces, ou bien une

⁴⁸⁶ Évangile selon Matthieu, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1971, V 43-48; cité d'après Derrida, *op. cit.*, 317.

⁴⁸⁷ Derrida, J. : *op. cit.*, 317.

⁴⁸⁸ Derrida, J. : *op. cit.*, 327.

⁴⁸⁹ Derrida, J. : *op. cit.*, 330.

race à une autre, un cercle d'amis à un autre, ou le genre masculin au genre féminin ; bref, certains vivants aux autres vivants, ou certaines choses aux autres.

Dans le sous-chapitre précédent, j'ai essayé de montrer que malgré ses critiques, Derrida aussi préfère un cercle d'amis, un cercle des vivants. Ce qui n'empêche pas de se poser avec lui les questions suivantes : Qu'est-ce que vivre ensemble ? Qu'est-ce le prochain et le semblable et le concitoyen ou même un confrère ? Comment sortir de cette pensée de l'ipséité narcissique et fraternelle ? Pour y répondre, Derrida propose de repenser les valeurs démocratiques qu'on pourrait associer avec les notions de rassemblement, de semblable et avec l'expression 'vivre ensemble'. L'intention de Derrida est d'introduire une nouvelle conception de démocratie à venir. C'est une 'démocratie universelle'⁴⁹⁰, dont l'universalité serait fondée sur la refonte des concepts de nation, d'état et de citoyenneté. Il s'agirait de repenser la coappartenance des vivants ainsi que la démocratie, non seulement en se posant la question de pour *qui* travaille une telle démocratie, mais aussi pour la cause de quel vivant, de *quoi* ? Pour la cause de quel « vivant, le cadavre, le fantôme »⁴⁹¹ ? La démocratie présuppose une hospitalité envers tout vivant et en conséquence une ouverture à l'altérité de la multiplicité des vivants. Une ouverture à ce qui arrive. Et en conséquence, il s'agit de trahir la souveraineté et l'ipséité. « L'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même. »⁴⁹² Aussi, il faut trahir l'ipséité et limiter le narcissisme de la conscience humaine. S'oublier. Derrida accorde à la pensée de Levinas une tentative de remettre en question ce narcissisme de la subjectivité, puisque pour ce dernier, la subjectivité se forme à partir de l'autre, constamment vu par moi comme mon otage qui me persécute. Le moi est ainsi infecté par l'hétéronomie, par l'autre – l'ipséité est toujours déjà elle-même infectée, le soi infecté et son narcissisme en danger.

Il faut alors trahir l'ipséité, et limiter et annuler le narcissisme de la conscience humaine. Trahir toute appartenance, la fuir. Plus concrètement, cela veut dire : il faut s'oublier. Il faut s'oublier, ne pas savoir, ne pas saisir l'autre. Il faut s'immerger dans la sombre douceur de l'autre, dans sa tendresse noire – et l'autre, c'est la nature et les choses inanimées, les non-vivants, les anorganiques et c'est toi. Noire, c'est la montagne et son horizon ou la tendresse du soir, au bord de la mer. Et nous, la société des humains, nous, on doit oublier notre identité et notre idéal d'autarcie. Il faudrait oublier le 'nous' – pour pouvoir

⁴⁹⁰ Cf. Derrida, J. : *op. cit.*, 145.

⁴⁹¹ Derrida, J. : *op. cit.*, 126.

⁴⁹² Derrida, J. : *op. cit.*, 145.

penser 'altérité,' il faut penser au-delà de l'humain et au-delà du vivant. Penser l'altérité comme une multiplicité des vivants signifie encore rester dans le narcissisme de l'amitié des vivants avec les vivants. Les choses, les animaux, les organiques et les anorganiques ne peuvent plus être rapportées à la société humaine des frères, les choses ne peuvent plus être sous leurs mains. Cela veut dire qu'il faut arrêter de chercher notre image humaine dans la nature, il faut arrêter de chercher nos empreintes ou nos traces, nos images, nos représentations dans ce qui est tout simplement autour de nous. On doit s'ouvrir à une altérité radicale des choses anorganiques, des déchets, des choses massivement jetées et produites tous les jours. La philosophie ne peut plus être fondée sur le pouvoir des sujets capables de se sentir et de se comprendre, capables d'assujettir et de saisir, de prendre les autres. Ni sur la réciprocité. Au contraire, la philosophie doit trahir la souveraineté et l'ipséité. Le monde ne peut plus être *οἶκος*, la grande maison des hommes-frères, la nature n'est pas un livre dans lequel il faut lire les commandements de Dieu...La position de l'humanité dans le monde est une situation, ce n'est pas une activité des sujets. Nous sommes, en ce moment, physiquement submergées et défendues par la nature. Notre situation face à la nature est une situation de passivité et de vulnérabilité. Pour faire l'expérience de ce sentiment, il suffit de nager ou marcher suffisamment loin de nous-mêmes, de nos civilisations, juste pour un instant, pour voir et sentir l'autre. Oublions nos cercles, les cercles d'amis, leurs yeux-miroirs. Arrêtons de nous projeter avec cet encerclement de la nature.

f.) Le nationalisme et la domination de la chose

« I believe that the question of philosophical nationality and nationalism, which, in a variety of ways has always occupied all philosophers, concerns us today in a particular way. »⁴⁹³

Dans le texte *Oreille de Heidegger*⁴⁹⁴ Derrida relie la notion de l'amitié avec la notion de voisinage chez Heidegger (les deux notions sont associées à la préposition 'auprès de' - 'bei' comme nous allons le démontrer par la suite). Dans ce texte, Derrida renvoie aux notions de proximité et de propre qui sont liées au thème de voisinage. Le propre ou le proche signifie le voisin – une pensée politique de nationalisme peut impliquer une certaine préférence pour ce qui est proche de chez moi, ou une façon de voir le monde comme proche à moi et propre à moi (ne pas voir l'étrangeté du monde), comme c'est le cas de Heidegger. Derrida se focalise surtout sur les personnes proches – amis – et il essaie de montrer que d'un point de vue éthique, il est très problématique de privilégier les amis proches aux étrangers. Il démontre qu'une telle démarche est dirigée vers le nationalisme et le phallocentrisme – Derrida voit la nation comme un groupe d'amis-hommes. Et cela implique une discrimination envers l'autre et l'exclusion de certaines entités d'une communauté, d'un cercle clos. Je voudrais tenter d'aborder cette problématique dans une perspective encore plus large. Il ne faut pas seulement penser les notions de 'propre' dans le contexte des communautés humaines, qui peuvent engendrer le nationalisme – il faut aussi réfléchir à ce que 'propre' signifie au regard de nos relations avec le monde et avec les objets. Derrida dit qu'on ne peut pas séparer la région des sciences eidétiques de celle des sciences empiriques (matériels), l'envisage Husserl⁴⁹⁵ – autrement dit, on ne peut pas séparer le politique de la phénoménologie. Cela signifie que nos relations au monde sont toujours conditionnés par une politique : le 'privilège' d'un groupe d'entités au détriment des autres (politiques fondées sur le narcissisme d'une communauté d'êtres, l'oubli des 'anorganiques', le sacrifice des animaux, la désertification du sol, l'exploitation des forêts, le consumérisme capitaliste, etc.), ou la préférence pour certaines formes de relations au monde (appropriation des choses, purification, division, découpage précis, possession et domination, dressage des plantes et des animaux, domestication, etc.). Dans le dernier chapitre de *Queer Phenomenology*, Ahmed se base sur le même présupposé pour établir que les politiques de

⁴⁹³ Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, In: *Oxford Literary Review*, Edinburgh University Press, 1992, Vol. 14, No. 1/2, 5. Il s'agit d'une traduction anglaise par Geoffrey Bennington de la première séance du séminaire *Nationalité et nationalisme philosophiques*, 1. Le Fantôme de l'autre, (inédit, EHESS, Paris, 1984-1985), première séance - ce séminaire n'est pas encore publié en français.

⁴⁹⁴ Derrida, J.: In: *Oreille de Heidegger (Geschlecht IV)*, In: *Politiques de l'amitiés*, 334-419.

⁴⁹⁵ Cf. Husserl, E. : *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 7.

genre et de sexualité conditionnent et créent aussi le regard phénoménologique au monde et nos relations au monde : « Heterosexuality as a compulsory orientation reproduces more than ‘itself’: it is a mechanism for the reproduction of culture, or even of the ‘attributes’ that are assumed to pass along a familyline, such as whiteness. It is for this reason that queer as a sexual orientation ‘queers’ more than sex... »⁴⁹⁶ ‘Queer’ ne désigne donc pas seulement le genre et l’orientation sexuelle des personnes, mais aussi les objets – ‘queer objects.’ Les objets non plus ne sont pas conformes à la ‘normativité blanche’, qui gouverne non seulement les identités sexuelles mais aussi la perception des objets et la phénoménologie. Les ‘queer objects’ sont des objets insaisissables et ‘désorientés’ – « queer object might also be ‘slipping away.’ »⁴⁹⁷ Elle décrit le processus de désorientation ainsi: « To write a story of disorientation begins with the table becoming queer. It is the things around him, gathered in the way that they are (as a horizon around the body, and the objects that are near enough, including the table), that reveals the disorientation in the order of things. Disorientation could be described here as the ‘becoming oblique’ of the world, a becoming that is at once interior and exterior, as that which is given, or as that which gives what is given its new angle. »⁴⁹⁸

Chez Heidegger, on observe que sa phénoménologie est fondée sur une certaine inclination à tout voir en termes de ‘propre’ ou ‘proche.’ Or, on va montrer que tout appartient à *Dasein* et que tout peut être approprié par lui. Les notions de *propre* et de *proche* ne concernent pas seulement mes amis, mais aussi ce qui m’est proche ou ce qui est proche de moi, les objets qui se trouvent près de moi. Heidegger appelle cela le voisinage – cela comprend les choses autour de moi que je peux saisir avec mes mains par exemple. La notion heideggérienne de voisinage désigne ce qui est auprès de nous (*bei*) – « nous sommes *auprès de (bei)* ce qui est hors de nous. »⁴⁹⁹ Dans *Être et Temps* la notion de voisinage comprend aussi un autre *Dasein* (dans le mode d’être *Mitsein*), mais elle désigne surtout les choses en tant qu’elles sont *Vorhandenes* ou *Zuhandenes*. Derrida se concentre sur l’appel de Heidegger au rassemblement des *Daseins* dans une communauté allemande qui constituent l’histoire. Pour appuyer son interprétation, Derrida cite une seule phrase qu’Heidegger a écrite sur l’amitié dans *Être et Temps* : « L’entendre constitue même l’être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu’entente de la voix de l’ami que tout *Dasein* porte avec soi. »⁵⁰⁰ Derrida fonde son interprétation de l’amitié

⁴⁹⁶ Ahmed, S. : *Queer Phenomenology*, 161.

⁴⁹⁷ Ahmed, S.: *op. cit.*, 166.

⁴⁹⁸ Ahmed, S.: *op. cit.*, 162.

⁴⁹⁹ Derrida, J. : *Politiques de l’amitiés*, 364.

⁵⁰⁰ Heidegger, M. : *Être et Temps*, § 34.

chez Heidegger sur cette phrase, même si ce dernier ne mentionne jamais l'amitié en tant que telle. Derrida découvre ainsi que la pensée de l'amitié, qu'on vient de décrire dans le chapitre précédent, est chez Heidegger implicitement présente et mène au nationalisme heideggérien. Derrida montre que même si dans *La lettre sur l'humanisme* Heidegger prétend surmonter l'humanisme et le nationalisme, sa pensée reste prisonnière de l'humanisme, ou plus spécifiquement de *l'humainisme*. Et cet *humainisme* fait partie du concept de nationalisme – il en découle qu'on ne peut pas séparer la philosophie de Heidegger de sa vision politique du nazisme, car elle est étroitement liée à sa phénoménologie. Aussi, je voudrais décrire comment Derrida comprend le nationalisme en lien avec le concept d'amitié fraternelle, et ensuite montrer comment on peut aborder ce problème d'une manière encore différente – on va tenter d'expliquer ce que signifie le rassemblement des frères *autour* de l'étant chez Heidegger, et quels présupposés y conduisent.

Derrida comprend l'écoute chez Heidegger comme constituant l'ouverture de l'être du *Dasein*. L'expérience de l'écoute se passe dans la communication et compréhension, rendant possible le partage des choses entre les amis (le don). D'après Heidegger, les frères sont ensemble (dans le mode d'être *Mitsein*), rassemblés auprès de l'étant. Le fait que les amis-frères s'écoutent pour pouvoir se rassembler, leur permet d'écouter et de partager le monde et de l'utiliser. Dans son interprétation du monde, Heidegger se concentre surtout sur l'écoute de l'appel de l'être (de l'étant) que nous saisissons plutôt que sur la fraternité, car comme le montre Derrida, le dialogue de la parole heideggérienne est un monologue. Et peu importe la langue – même en parlant deux langues différentes, le fait qu'on échange dans une ou plusieurs langues humaines suffit pour que l'amitié soit possible. Nous, les hommes (chose que pour ma part je ne peux dire, car je suis une femme. Comment les amies traitent les étants qui se trouvent autour d'elles ?) nous sommes ensemble auprès de l'étant. L'appel de l'être que les hommes écoutent leur communique la différence ontologique : tout étant est dans l'être. L'être « rassemble l'étant en cela qu'il est l'étant. »⁵⁰¹ Les hommes sont capables d'écouter l'appel de l'être, du logos, auquel ils répondent – ils saisissent l'étant en y reconnaissant l'être. Cette parole de l'étant, qu'on écoute comme l'appel de l'être, exprime le logos constituant de ce qui est propre à l'étant. Ainsi d'après Heidegger, ce qui est propre à l'étant est l'appel du logos que les hommes sont capables d'entendre. L'étant est alors

⁵⁰¹ Heidegger, M.: *Die Sprache*, dans *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, 25; cité, d'après Derrida, J. : *op. cit.*, 374.

interprété par Heidegger comme ce qui est proche et propre au rassemblement des frères. Pour Heidegger, 'nous sommes' toujours déjà « avec autrui auprès de l'étant dont il est question. »⁵⁰²

Derrida rappelle que chez le dernier Heidegger, l'amitié signifie une co-responsabilité impliquée dans la parole des hommes (une homologie, l'harmonie comme accord des voix unies). Cela dit, les meilleurs auditeurs du logos sont les poètes, ils sont le plus proches de l'origine parce qu'ils sont capables d'écouter. Un poète entend ce qui est à l'intérieur de l'origine de l'être en soi. L'écoute n'est pas liée à la réalité sensible, c'est plutôt un rassemblement des poètes qui est la raison de la possibilité d'écouter. Écouter l'être des étants, c'est se retrouver dans un recueillement de soi et se concentrer sur soi. Les hommes-poètes l'écoutent alors de la meilleure façon quand ils se rassemblent, mais chacun concentré sur lui-même. Comme le dit Heidegger, les poètes sont les âmes étrangères sur terre mais toujours recueillies en elles-mêmes. Selon lui, l'objectif du mouvement poétique est de tendre vers le dehors tout en restant enveloppé en soi.⁵⁰³ Pour atteindre l'origine de la vérité de l'être qui se cache dans l'étant, il faudrait réussir à faire un double mouvement de repliement et de déploiement de soi. De même dans *Être et Temps*, le *Dasein* est toujours déjà dehors, auprès de l'étant, tout en étant en soi (dedans).⁵⁰⁴ L'étant est en soi défini à partir du *Dasein* puisque l'étant est le caractère du *Dasein*.⁵⁰⁵ Heidegger le répète dans le § 34 d'*Être et Temps*: « Tout parler sur ...qui communique en son parlé, a en même temps le caractère de s'exprimer. Parlant, le *Dasein* s'ex-prime (aus-spricht), non point parce qu'il est d'abord un 'intérieur' séparé de l'extérieur, mais parce que, comprenant (verstehend) en tant qu'être-au-monde, il est déjà 'dehors'. L'ex-primé (Ausgesprochene) est justement l'être-dehors (Draußsein), ... »⁵⁰⁶ Cela implique, comme nous l'avons indiqué, que le *Dasein* ne va jamais vers l'étant, c'est-à-dire vers le dehors, parce qu'il est toujours déjà dehors, auprès de l'étant (Geworfen). Et puisque le *Dasein* est dehors, cela veut dire qu'il est dans le monde (auprès des étants) car il est capable de parler et d'écouter. Le monde et la nature sont pour Heidegger une patrie de Daseins et rien d'autre. Sauver et protéger la nature

⁵⁰² Heidegger, M.: *Être et Temps*, § 34.

⁵⁰³ Voir Dastur, F.: Heidegger: espace, lieu, habitation, In: *Les Temps modernes*, «Heidegger. Qu'appelle-t-on le lieu? », n° 650, juillet-octobre 2008, p. 151.

⁵⁰⁴ Irigaray décrit cette fausse expropriation du *Dasein* ainsi: « ...il arrive dans un dehors sans limites, sans bords qui le retiennent, sans enveloppe externe-interne qui lui donne le tout, sans ambiance. Libre, dans l'air libre, il est - d'abord - dans la plus grande dérégulation. Et ce dehors entre en lui, sans limites. Dehors, entré dans le dehors, il est pénétré jusqu'au plus dedans de lui par ce dehors : pour lui, l'effroi. Ce en quoi il entre et ce qui entre en lui sont le même... » Irigaray, L. : *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 42.

⁵⁰⁵ Voir Heidegger, M.: *Être et Temps*, §14.

⁵⁰⁶ Heidegger, M.: *Être et Temps*, § 34.

signifie pour Heidegger sauver et protéger la patrie – sauver le Rhin. Irigaray va encore plus loin en affirmant que Heidegger éprouve de la haine pour la nature : « L'habitation de l'homme ne se bâtit pas sans haine de la nature ; c'est pourquoi elle doit assurer sa sauvegarde. »⁵⁰⁷

La différence entre les animaux et le *Dasein* est fondée sur cela – le *Dasein* comprend (*verstehen*) parce qu'il écoute et qu'il parle avec l'autre. La parole, fondée sur l'écoute de l'autrui, est constitutive de l'être-là, du *Dasein* et de sa compréhension du monde. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, Heidegger démontre la différence entre 'verstehen' et 'greifen' – la main de l'homme n'est pas seulement capable de 'greifen' comme l'animal, mais elle peut aussi 'vernehmen' et 'verstehen'.⁵⁰⁸ Derrida nous rappelle qu'Heidegger caractérise l'homme de « vernünftige Lebewesen »⁵⁰⁹ La version française le traduit par « animal raisonnable »⁵¹⁰, mais Derrida opte plutôt pour « être vivant avec la raison », car Heidegger évite d'utiliser le mot animal (*Tier*). Pour lui, c'est un être vivant qui dispose de *Vernunft*, le terme kantien pour exprimer la capacité de la raison de formuler les jugements synthétiques a priori qui fondent la science ; et dans *Les Prolégomènes*, Kant tente de prouver qu'il est également possible de formuler ces jugements dans la philosophie, la philosophie étant possible à l'instar des autres sciences (mathématique, géométrie etc.). *Verstand* désigne aussi la capacité à formuler des jugements mais non pas les jugements synthétiques a priori – *Verstand* a pour tâche plutôt de trier des impressions sensibles. Heidegger renvoie également à l'expression d'Aristote qui caractérise l'homme comme *Zōon logon echon*. Comme le suggère Derrida, on a le sentiment qu'Heidegger essaie avec cette expression d'effacer toute référence à l'animal ou à la vie dans l'expression *Zōon logon echon*, puisqu'il dit : « Homo est animal rationale. Animal ne signifie pas simplement 'être vivant'. La plante aussi est un tel 'être vivant'. Mais nous ne pouvons pas dire que l'homme soit une 'végétation raisonnable' (eine vernünftige Vegetation). Animal signifie la Bête ; animaliter veut dire 'bestialement'. »⁵¹¹ Heidegger caractérise donc l'homme comme celui qui comprend (au sens de 'vernehmen', 'verstehen' et également 'vorstellen' et 'aussprechen') parce qu'il pense ('denkt') ; l'homme est celui qui dispose de *Vernunft* et *Verstand* au sens kantien. Cela présuppose que la main et l'esprit de l'homme peuvent non seulement 'greifen', mais grâce à la parole, l'homme peut aussi 'vernehmen' et 'verstehen' – cela signifie qu'il est capable

⁵⁰⁷ Irigaray, L. : *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 71.

⁵⁰⁸ Cf. Derrida, J.: *Psyché. Invention de l'autre II.*, Galilée, Paris, 2003, 46-47; Derrida, J.: *Geschlecht III*, 68.

⁵⁰⁹ Heidegger, M.: *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954, 1.

⁵¹⁰ Heidegger, M. : *Qu'appelle-t-on penser*, 21.

⁵¹¹ Heidegger, M. : *op. cit.*, 57.

de saisir et de pénétrer (*durchzunehmen, durch-nehmen*⁵¹²). Le monde heideggérien est alors pénétré par les hommes-frères qui sont auprès des étant et sont les seuls au monde à pouvoir le saisir de cette façon. Cela suffit à établir une hiérarchie du monde, et une hiérarchie des nations. Irigaray constate que les hommes pensent pouvoir pénétrer (*durchnehmen*) la matière comme une femme : « Il [un homme] la [matière] prend en lui, immédiatement, et sans perception même de la différence entre percevant et perçu. Cette pénétration qui le constitue, au commencement, a lieu dans nuit. »⁵¹³ Comme le dit Derrida, cette hiérarchisation n'est pas présentée dans les nationalismes comme telle – c'est une opération qui n'apparaît jamais comme telle, expliquée par le penseur qui l'établit. Cela signifie que la hiérarchisation est souvent implicite et cachée et en conséquence invisible.

Dans le quatrième chapitre d'*Oreille de Heidegger*, intitulé *Tautologie, monologie, otologie. Le sacrifice de Heidegger*, Derrida remarque même s'il s'agit chez Heidegger d'un rassemblement des hommes auprès des choses (*Zuhandenes* ou *Vorhandenes*), la parole de l'homme lui permettant de saisir les choses est un monologue.⁵¹⁴ Ce n'est pourtant pas, continue Derrida, le monologue d'un solipsiste qui discute avec la chose dans un dialogue privé où lui seul peut se comprendre et la comprendre – cela induirait la possibilité d'une communication avec la chose, ce que Heidegger n'attesterait jamais. Il s'agit plutôt d'un monologue de la parole elle-même, la parole se parle à elle-même, puisqu'elle est la seule à parler. Ainsi donc, la parole monologique rend possible le rassemblement des hommes autour de l'étant. Pour revenir à *Être et Temps*, ce rassemblement des hommes établit une infériorité de l'étant car celui-ci est toujours *Zuhandene* ou *Vorhandene* – il est toujours disposé. L'étant sert à faire quelque chose, il est toujours pris dans le système de renvois, mais son identité en-soi est impensable sans l'être ni sans la parole monologique. Comme nous l'avons souligné dans le chapitre 1, l'étant ne peut pas sortir de ce système de renvois ou exister par lui-même, car il est être dépendant de la saisie du *Dasein*. Chez Heidegger, chaque étant est un outil, il est réduit à son utilité. Les étants sont à la disposition du genre humain, à la société humaine des frères. Le premier Heidegger décrit seulement le rapport aux outils, il ne conçoit jamais la possibilité d'une relation à l'étant qui soit plus importante que celle à l'être, ou même possible sans l'être. Le dernier Heidegger écrit dans le même esprit : « seul le mot a pouvoir d'instituer une relation à une chose...le poète a éprouvé que

⁵¹² Heidegger, M. : *Wass heißt Denken?*, 27: « Vernehmen schließt in sich und zwar stufenweise : das **Aufnehmen**, das **Entgegennehmen**, das **Vor-nehmen**, das **Durch-nehmen**, und das heißt **Durch-sprechen**. »

⁵¹³ Irigaray, L.: *L'oubli de l'air de Martin Heidegger*, 34.

⁵¹⁴ Cf. Heidegger, M.: *Le chemin vers la parole*, In: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981.

seul le mot fait apparaître et ainsi venir en présence une chose, en tant que la chose qu'elle est. »⁵¹⁵ Comme si sans l'homme, qui se situe au sommet de la hiérarchie, le monde ne pouvait pas exister. Le monde est vu comme constitué à partir de l'humain – égocentrisme de la communauté des humains. Tout doit avoir une relation avec l'homme – fratricentrisme. L'histoire finit avec les nations allemandes – nationalisme.

Quant au narcissisme du genre humain, le premier Heidegger en fournit un exemple parfait : la philosophie est l'ontologie dans laquelle « il y va en son être de cet être même ». Le monde est un cercle et le *Dasein* est son centre. Tout est rapporté à lui. Tout le reste est secondaire, et le *Dasein* représente la seule compréhension, ou on pourrait dire saisie, de l'être. Dans l'ontologie comme dans la philosophie, il y va toujours de la compréhension de l'être par cet être situé lui-même, la compréhension de l'être qui se trouve dans le *Dasein*. En même temps, chez Heidegger, l'être comme *Dasein* est la seule entité insaisissable au sens de 'greifen', et sa compréhension au sens de 'verstehen' ou 'vernehmen' est seulement accessible au *Dasein* lui-même. Seul le *Dasein* a le pouvoir de saisir et d'être à la fois insaisissable. En revanche, les étants en tant qu'outils à saisir, sont toujours saisissables, toujours potentiellement sous la main.⁵¹⁶ La compréhension en tant que telle est réduite à la compréhension de l'être qui envahit tout. Rien n'échappe à l'être. Pour le dire autrement, tout ce qui est, se trouve dans l'être humain et pour lui. Le *Dasein* représente le dehors et le dedans, le tout. Non seulement l'Être comprend tout ce qui existe, mais il est seul à le comprendre, et en plus, il est lui-même inaccessible en tant qu'il est parole. Heidegger privilégie alors une seule modalité d'insaisissable⁵¹⁷ – l'être (*Dasein*, *Mitsein*, *Sein*), ou la parole. Les autres entités ne sont pas vues comme insaisissables. Donc même si l'être ne se saisit pas lui-même, il se comprend toujours, dit Heidegger : « L'être peut donc n'être pas saisie (unbegriffen), mais il n'est jamais complètement in-compris (unverstanden). »⁵¹⁸ L'être n'est pas conceptuel mais il se comprend lui-même malgré son insaisissabilité – parce que sa compréhension est tellement parfaite que dans sa propre insaisissabilité, il introduit la clarté.⁵¹⁹

⁵¹⁵ Heidegger, M.: *Acheminement vers la parole*, 152.

⁵¹⁶ Cf. premier chapitre de cet ouvrage – Une des exceptions représente peut-être la réflexion de Heidegger autour de la notion de 'contemplation béante' – § 13.

⁵¹⁷ Cf. Derrida, J.: *Points de suspension: 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet*, 288.

⁵¹⁸ Heidegger, M.: *Être et Temps*, 183. J'ai modifié en peu la traduction française de Emmanuel Martineau parce qu'il a traduit le mot 'unbegriffen' par 'pas concu.'

⁵¹⁹ Cf. p 25 de cet ouvrage.

Ainsi privilégiée, la société des frères se sert d'autres entités afin d'obtenir sa propre autonomie (même à l'égard des outils). La société des frères est tellement narcissique, que son histoire de la philosophie a non seulement très rarement pensé l'indépendance des vivants dans leur propre hétérogénéité, mais encore plus rarement l'hétérogénéité des entités inanimés. Derrida essaie de démontrer que la chose, l'animal ou même la femme est aussi, chez Heidegger – comme chez Aristote – quelque chose qui demeure en dehors de la société des frères qui sont liés par l'amitié, et fondée sur leur capacité à accéder au logos. Accéder au logos qui se trouve dans le monde, dans un étant ou dans un outil, signifie l'utiliser, le pénétrer. Donc l'exploiter. Le dernier Heidegger dirait que saisir équivaut à entendre l'appel de l'être venant du monde, sans assumer la violence de la saisie au sens de 'verstehen' et 'vernehmen'. Pour lui, ce sont la modernité et la technique qui participent à l'exploitation de la chose. Mais dire que la chose se constitue à partir de l'être humain, pénétrer l'essence de la chose en prétendant pouvoir la laisser être, n'est-ce pas déjà de l'exploitation ? Car selon moi, l'inanimé est aussi insaisissable, il n'est pas seulement un outil. Derrida, lui, ne le prétend pas ; il insiste sur le fait que l'amitié des frères est fermée à la multiplicité des vivants, mais il ne dit jamais que cette société est également fermée à la multiplicité des inanimés. Nous l'avons décrit dans le première chapitre, le dernier Heidegger est ouvert à l'idée de déploiement de la physis (y compris inanimée), capable de déployer la vérité de soi (c'est-à-dire sans la participation des hommes) – comme la forme la plus parfaite de déploiement. Toutefois, selon lui le déploiement est toujours identifié à la parole et à l'être, et son projet de sauvetage de la nature reste non seulement nationaliste mais aussi narcissique. L'ouverture de l'être se referme dans un cercle autour de l'homme : « L'être serait une attente dont l'ouverture s'est refermée en cercle - aussi de l'oubli - pour qu'y demeure en repos le penseur. »⁵²⁰

Dans le séminaire *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (1965) Derrida précise que l'historicité du monde est une historicité du *Dasein*. Il semble que Heidegger attribue au monde (au sens de la nature et de la culture) une historicité. Mais chez Heidegger, le monde n'est pas « un milieu en soi dans lequel le Da-sein serait immergé (ce qui suppose être hors du monde), mais que le monde se mondanise dans la translation du *Dasein* qui est en un sens original, in-der-Welt-sein, on comprendra que le monde, à la fois au sens de la nature, ou bien sous la forme de la culture, sous la forme de la *Vorhandenheit* ou de la *Zuhandenheit*, que les outils, les œuvres, les livres, les bâtiments, les biens de production ou

⁵²⁰ Irigaray, L. : *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 27.

de consommation, les institutions, etc., n'ont d'histoire qu'à partir de l'ek-sistence du *Dasein* qu'il ne faut concevoir ni comme une simple activité ni comme une simple passivité. »⁵²¹ L'historialité du monde ne précède pas, chez Heidegger, l'historialité du *Dasein*. « ...le monde n'est pas mais se mondanise dans la transcendance ekstatique du *Dasein*, dans l'historialisation du *Dasein*. »⁵²² La conclusion est que « la nature en tant que son sens de nature est constituée à partir de l'ek-sistence du *Dasein*, son sens de nature comme paysage, champ de culture, lieu de culte, champ de bataille ou de conquête, matière première, etc. Dans cette mesure la nature est historique (pas de *vie*). »⁵²³ Pour Derrida aussi, la façon dont Heidegger appréhende le monde pose problème – et Derrida utilise dans ce séminaire le mot 'nature' dans le sens qui m'intéresse ici. Mais on peut de nouveau observer la même chose chez Derrida – l'identification non-problématisée de la vie et de la nature. C'est pour cela que Derrida peut finir sa phrase avec « pas de vie ».

Derrida découvre le lien entre le nationalisme de Heidegger et son rapport à la langue allemande, à la poésie allemande représentée par Hölderlin et Trakl, mais il observe également le lien qu'il fait entre l'habitat et la notion du propre et proche ('bei' – 'auprès'). La pensée de l'être est pour Heidegger l'acheminement vers un lieu dans l'histoire de l'être – vers l'origine que Derrida localise dans un contexte concret comme un site géographiquement défini comme allemand. Comme nous l'avons dit dans le paragraphe précédent, l'acheminement vers la question présuppose le rassemblement – et cela est une des notions les plus importantes de la lecture derridienne de Heidegger quant au problème du nationalisme. Son impératif est qu'il faut rassembler des frères. Le cheminement de la parole nous amène à la question de la contrée à laquelle appartient le site. La contrée, une notion utilisée dans *Être et Temps* et définie par la préposition (*bei*) dans laquelle tous les étants sont *Zuhandene*. Derrida nous avertit que cela a chez Heidegger le sens d'un site concret (par exemple un village allemand), et tout cela peut renvoyer aussi à l'essence de ce site. Le chemin vers la question est un chemin dans une mouvance vers le proche ou vers le propre – vers l'originel (*ursprünglich*) qu'il faudrait sauver avec la pensée de l'être poétique, rendant possible ce rapprochement de l'origine, d'un site originel, géographiquement défini. L'origine se cache alors dans la langue poétique (allemande) – pour y accéder, il faudrait faire un saut ou coup ('Sprung' et 'Schlag'). Dans ce lieu d'origine, la vérité est gardée comme le moyen d'assurer le sens, une orientation. La vérité est alors gardée dans un village

⁵²¹ Derrida, J.: *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, 301-302.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Derrida, J.: *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, 303.

allemand. Derrida note que pour accéder à ce lieu de la vérité, il faut pouvoir y pénétrer avec un objet phallique, comme par exemple un stylo. Heidegger décrit la poésie comme une ‘Handwerk’ manœuvrée à la plume⁵²⁴ ou comme un site à la lance – les deux objets sont pointus et tenus dans la main ; l’objet erectus, c’est-à-dire phallique. La pensée de l’être serait dominée par les motifs de masculinité et de pénétration qu’on associe avec le saisir. La destination de la poésie est alors le site du propre et de ce qui est proche et d’après Heidegger, il y a un danger que ce lieu propre soit perturbé par la technique moderne. Dans *Geschlecht III*, Derrida constate que Heidegger n’analyse que les poèmes allemands – ce dernier renvoie à la poésie dans son idiome allemand ; pour lui, c’est la poésie d’Hölderlin qui se tient à proximité de l’être. Derrida note qu’il existe un nationalisme caché et soutenu dans les motifs heideggériens de la terre, l’habitation, le rassemblement, la proximité, le propre et l’unique. Ces motifs correspondent à ce que nous venons exposer dans les paragraphes précédents : le propre renvoie directement à la patrie, à la nation, à l’origine (Ursprung). Derrida analyse le mot ‘Geschlecht’ (qui signifie l’humanité, la race, la souche, le genre, les familles), et il s’efforce de comprendre la signification de ce mot dans l’analyse heideggérienne des poèmes de Georg Trakl. Heidegger affirme que chez Trakl il s’agit de rassembler les souches d’une race unique qui se trouve en situation de distraction. Il encourage la nécessité de réunir ce Geschlecht à travers le mouvement poétique. Derrida remarque que Heidegger renvoie à la parole de Dieu⁵²⁵ rendant possible ce rassemblement comme le chant du frère mourant (dans ce cas, il s’agit d’un ami du poète), et il continue son interprétation avec ces mots : « ‘Occident’ sauvegarde l’éclosion en un matin de la race une. »⁵²⁶ Derrida considère cette interprétation de Trakl symptomatique, bien qu’il n’oublie pas de signaler qu’Heidegger considère l’être comme étant toujours situé à proximité de la patrie.⁵²⁷ Pour Heidegger, il s’agit de penser poétiquement l’essence de la patrie à partir de l’histoire de l’être et à travers l’appartenance au destin de l’Occident. Selon lui, il faut penser cette appartenance à partir de l’histoire et de sa proximité avec l’origine – et Hölderlin et

⁵²⁴ Cf. Heidegger, M. : *Déploiement de la parole*, In : *Acheminement vers la parole*.

⁵²⁵ Tous les récits de l’exterminations divergent autour de « de l’autodésignation des exécutants nazis comme peuple de ‘dieux’ (plus encore que de maîtres) » Ogilvie, B. : *La seconde nature du politique. Essai d’anthropologie négative*, 33. D’après Ogilvie, le nazisme « a cherché à donner forme et corps à un fantasme politique et psychique d’autoproduction (ou mieux d’autocréation) du peuple hors de toute condition de production de vie... » parce que le motif de Dieu dans la civilisation occidentale peut signifier, entre autres, « narcissisme porté à l’absolu » au lieu des signifier la limite divine de la connaissance humaine. *Ogilvie, B. : op. cit., 33-34.*

⁵²⁶ Heidegger, M. : *Déploiement de la parole*, In : *Acheminement vers la parole*, 81. Derrida traduit cette phrase ainsi : « L’Occident abrite le lever du matin de l’*Un Geschlechts*. » Cf. Derrida, J. : *Geschlecht III*, Paris, Seuil 2018, 165.

⁵²⁷ Derrida, J. : *Geschlecht III*, 121, 151.

Trakl sont les poètes allemands qui permettent le plus de s’approcher de l’origine. La tentative de Heidegger de dépasser l’humanisme occidental se caractérise par le motif de proximité de l’être auprès de l’être dans sa propre patrie- et c’est pour cela qu’on peut constater que sa tentative n’est pas réussie. Derrida rappelle que Marx dénonce déjà l’alliance entre humanisme et nationalisme philosophique : un certain humanisme comme le lieu où se réalise l’essence de l’homme, de l’être.⁵²⁸ Dans *Lettre sur l’humanisme*, il s’agit d’un rassemblement associé à l’éclaircissement de l’être (‘Lichtung’). L’homme de l’humanisme heideggérien habite dans ce site et c’est là que repose son lieu propre, sa patrie. L’homme moderne, d’après Heidegger, risque d’être expatrié et devrait retourner à son origine. Dans *La parole dans l’élément du poème*,⁵²⁹ Heidegger décrit le poète comme un pèlerin qui rentre chez lui, vers ce qui lui est propre. Un pèlerin-poète ne se perd pas (n’erre pas) dans le monde, il retourne dans son village natal, au cœur de ce qui constitue sa nationalité. Derrida rappelle que pour éviter le soupçon⁵³⁰ de nationalisme en 1946, Heidegger dénie qu’il s’agirait d’un nationalisme empirique, mais il précise c’est une germanité qui surpasse l’idée de la nation. Comme on l’a montré, Derrida prouve le contraire à partir de ses textes des années 50 (*Acheminement vers la parole*). Ainsi, Heidegger invite les autres nations à rejoindre les Allemands et à devenir « avec eux participants à l’histoire du monde. »⁵³¹ En référence à Fichte, Derrida décrit cela comme une générosité paradoxale : « an expansion of generosity, or as the imperialist expansionism of a people sure of itself, and dominant: whoever shares in this originary philosophy ... - is German, even if they belong apparently to another people. They participate in the telological German identity... »⁵³² Derrida est convaincu que ce nationalisme n’est pas étranger à la philosophie allemande – mais il constate que le nationalisme est toujours construit à partir d’une philosophie, qu’il se présente comme un universalisme, comme une philosophie universelle (de l’être).⁵³³ Le nationalisme ne se présente jamais comme empirique, mais il aligne une certaine nation à une représentation universelle de l’humanité. Le nationalisme est un philosophème ; un idiome philosophique est toujours une « structure de la nationalité. »⁵³⁴

⁵²⁸ Cf. Derrida, J. : *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 18.

⁵²⁹ Heidegger, M. : *La parole dans l’élément du poème*, In : *Acheminement vers la parole*.

⁵³⁰ L’hitlérisme dont Heidegger est suspecté, notamment dans son discours du rectorat en 1933 dans lequel il exprime son soutien au parti d’Hitler (ce qui sera confirmé de manière définitive dans les Cahiers Noirs en 2014).

⁵³¹ Heidegger, M.: *Lettre sur l’humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964, 99.

⁵³² Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 12-13.

⁵³³ « And it is perhaps of the essence of every nationalism to be philosophical, to present itself as a universal philosophy, to sublimate or aufheben, to sublimate its philosophy of life into a philosophy of the life of the spirit... » Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 16.

⁵³⁴ Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 10.

Le nationalisme est alors, dans l'histoire, toujours justifié et soutenu par une philosophie – et cela n'a pas lieu par hasard, d'après Derrida. L'identité nationale est construite à partir d'une philosophie, et c'est là le péril et la chance de la philosophie : elle peut basculer vers le nationalisme mais elle permet aussi d'en discuter: « What is a nation? - and the question, as you well imagine, is not a simple one, it has a history that's as hard as can be to delimit, it is to be confused neither with the question of people, nor that of race, nor that of State, although at every step it crosses these questions and gives rise to the most serious equivocations. »⁵³⁵ Le nationalisme n'est donc pas un mal accidentel qui viendrait affecter la philosophie de l'extérieur comme sa destruction, c'est une structure inhérente à la philosophie. Derrida définit le nationalisme par l'identification de l'humanité à une certaine nation et un retour à l'origine.⁵³⁶ Ce qui a pour conséquence l'identification des autres nations avec ce qui est propre à moi, et l'identification de ce qui m'entoure à ce qui m'est propre ou proche – et cela concerne également les choses. Cette structure se caractérise par une tentative de protéger le propre, de préserver la pureté du propre d'une nation, sa propriété, de s'appropriier l'autre à partir de l'espace du propre et aveuglement voir finir l'histoire dans sa propre nation. C'est cela que Derrida appelle l'idiome du nationalisme, et bien qu'il soit bien présent dans la philosophie allemande, il trouve aussi sa place ailleurs, comme dans le judaïsme – et aussi, de mon point de vue, dans la philosophie slovaque, par exemple chez Ľudovít Štúr.

⁵³⁵ Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 4.

⁵³⁶ Derrida, J.: *Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis)*, 20.

4. Conclusion : Le mouvement de préhension : exact, propre et dominant

Dans les chapitres précédents, on a analysé les textes des philosophes dont on pourrait dire qu'ils pensent l'insaisissable. La lecture des textes de Heidegger, de Levinas et de Derrida m'a permis de retracer chez ces philosophes une tendance à clarifier, à purifier (l'essence, l'être), ou à délimiter les concepts ou les pensées d'une autre manière. Dans cette partie du texte, il s'agit de décrire quelques éléments qui définissent le mouvement de préhension. Les tendances à saisir se manifestent de multiples manières : on veut montrer, pointer quelque chose, pénétrer dans l'essence de la nature ou circonscrire une chose. On perce, transperce, reperce – on perçoit quelque chose. On effectue des mouvements avec lesquels on saisit les objets abstraits ou concrets. Saisir veut alors dire : faire certains mouvements avec son corps et aussi avec son esprit – on saisit quelque chose en regardant, en écoutant ou en marchant. Il est certain qu'on fait beaucoup de mouvements qu'on peut associer au saisir – il est impossible de décrire ou de nommer tous les mouvements associés au saisir ou à la préhension. Nous sommes toujours en train de saisir quelque chose : de comprendre ce que l'autre dit, écouter de la musique, nous enfoncer dans un fauteuil et occuper ainsi un espace, marcher et mesurer la distance avec nos pas, ce qui revient à maîtriser la distance. Nous sommes toujours en train de saisir l'autre : la plante, l'animal, la terre, les objets, les humains. Il est impossible d'arrêter de saisir, aussi il ne s'agit pas de dire que pour arriver à l'insaisissable, il faudrait annuler tous les mouvements de pensée ou arrêter de se mouvoir, ce qu'il reviendrait à arrêter d'interagir avec les autres. Le saisir conditionne en quelque sorte l'insaisissable. Comme Paul Audi le souligne, l'éradication totale de nos désirs aurait pour conséquence la frustration et la tristesse,⁵³⁷ parce que chaque sujet doit se préoccuper du déploiement harmonieux et libre de ses désirs. Audi comprend équilibre comme accord entre les capacités du sujet et ses désirs.

L'éthique ne signifie pas l'effacement de la saisie ni du désir – parce que cela est impossible. Promettre la présence de l'insaisissable absolu, sans la saisir, est similaire à créer une illusion en vue de satisfaire le public – cela implique qu'on veuille purifier l'insaisissable et répéter le même geste de saisir (autrement dit, saisir 'l'insaisissable'). Il est vrai que parler revient au saisir, à l'instar de montrer. Dès quand on dit le mot 'insaisissable', on saisit l'insaisissable – c'est trivialement vrai. Quand on dit ce mot, on le saisit déjà par le concept et on le montre en quelque sorte. Aussi quand on dit que l'insaisissable n'est pas

⁵³⁷ Audi, P.: *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*, Paris, PUF, 2000, 53.

ceci ou cela, on le définit d'une certaine manière avec des énoncés négatifs. On le délimite négativement comme le fait par exemple la théologie négative. Mais il y a une différence entre le simple emploi du mot 'insaisissable' dans une phrase et l'utilisation de l'insaisissable dans une idéologie. Dans le deuxième cas, on déclare que l'insaisissable se trouve uniquement dans les poèmes allemands, ou on dit que l'insaisissable est quelque chose à quoi on s'adresse dans la prière ou qu'on exerce dans le *mitsvot*, ou encore qu'il est représenté par la figure de Roi. Dans les deux cas, l'insaisissable est saisi, mais dans le premier cas, il s'agit juste de prononcer le mot, tandis que dans le second on établit une hiérarchie au sein des différentes modalités de l'insaisissable – on essaie d'en privilégier une parmi d'autres et on l'impose comme quelque chose qui est censé de fonder l'ordre social. Je ne cherche pas ici à proposer une théorie politique, mais il me semble important de ne pas oublier la dimension politique car elle est inséparable d'une simple réflexion sur l'insaisissable qui se trouve dans les mouvements de nos corps au quotidien. Il faudrait peut-être comprendre comment on peut arriver à saisir quelque chose et à voir la violence de ce mouvement au quotidien et ainsi à essayer de surpasser le mouvement circulaire du soi qui se donne soi-même comme un centre et saisit tout ce qui est aux alentours, *à-portée-de-la-main*. Être conscient de ces mouvements égo-centriques est un premier pas – je sais que je saisis. Je sais que je suis violente et je m'observe pour voir où j'exerce cette violence. Et tout ce qui n'est pas moi, c'est l'autre. Je, comme une subjectivité, je suis entourée des autres, partout. Il y a des altérités autour de moi et chez moi et en moi. Comme le démontre Levinas, même le moi n'est pas identique à lui-même.

Dans *Donner la mort*, Derrida écrit : « Tout autre est tout autre. »⁵³⁸ Il explique que cette formule est l'expression du secret absolu et que ce n'est pas une tautologie. Selon lui, les deux 'tout' sont des homonymes : le premier 'tout' est un adjectif pronominal indéfini (« quelque, quelconque, un quelconque autre ») et le deuxième 'tout' est un adverbe de quantité (« totalement, absolument, radicalement, infiniment autre »). Une fois distingués les deux 'tout', il faut aussi comprendre la signification du mot 'autre' : « si le premier 'tout' est adjectif pronominal indéfini, le premier 'autre' devient un nom et le second, plus probablement, un adjectif ou un attribut. »⁵³⁹ Cela veut dire que chaque autre est radicalement autre – et qu'on ne peut pas établir une hiérarchie entre les altérités des autres. Mais Derrida discerne deux possibilités de lecture de cette formule : « L'une garde en

⁵³⁸ Derrida, J. : *Donner la mort*, 79.

⁵³⁹ Derrida, J. : *Donner la mort*, 80.

réserve la possibilité de réserver la qualité du tout autre, autrement dit *d'infiniment autre* à Dieu, à un seul autre en tout cas. L'autre partition attribue ou reconnaît cette infinie altérité du tout autre à tout autre : autrement dit à chacun, à chaque un, par exemple à chaque homme ou femme, [voire à chaque vivant, humain ou non]. »⁵⁴⁰ Dans la première lecture, on identifie seulement un 'autre', une seule altérité – par exemple Dieu. On lit : « Tout autre est Dieu »⁵⁴¹. Dans la deuxième lecture on attribue l'altérité radicale à tout. Derrida définit le tout comme 'chaque vivant'. On a montré que le 'tout' ne peut pas être réduit au 'vivant' et encore moins à 'chaque homme et chaque femme.' En disant que tout autre est autre, Derrida établit que l'éthique doit être définie selon la « généralité de l'éthique »⁵⁴² – il admet que cela n'est pas possible sans rencontrer des apories. Parce que si tout est radicalement autre, cela veut dire que tout est infini et singulier. Mais Derrida établit que l'aporie ou l'incohérence entre singularité radicale et objectivité n'empêche pas l'éthique de fonctionner au quotidien : « Ce qui se trouve ainsi à l'œuvre dans les discours de tous les jours, dans l'exercice de la justice, et d'abord dans l'axiomatique du droit privé, public ou international, dans la conduite de la politique intérieure, de la diplomatie et de la guerre, c'est un lexique de la responsabilité dont on ne dira pas qu'il ne correspond à aucun concept mais qu'il flotte sans rigueur autour d'un concept introuvable. »⁵⁴³ La conclusion la plus importante de ce texte est que la justice est aporétique et qu'elle implique un sacrifice. Le sacrifice est une notion qui va au-delà de la religion – c'est le sacrifice de la religion elle-même. Parce que si on ne sacrifie pas la religion, on privilégie une altérité parmi d'autres – un certain Dieu. Ainsi, Derrida établit le sacrifice du sacrifice comme le sacrifice de la pratique religieuse de sacrifice – il faut sacrifier la religion pour pouvoir penser l'altérité radicale. Et ce sacrifice a lieu tous les jours, comme la justice – parce que la justice consiste dans l'impossibilité de réduire la généralité de l'altérité des autres. Pour Derrida, l'histoire du mont Moriah et d'Abraham est une histoire qui se répète tous les jours. C'est une répétition de la singularité qui envahit tout, dans la répétition. Mais on ne doit pas penser à sacrifier pour penser la généralité de l'altérité – il suffit d'observer comment j'effectue mes mouvements de tous les jours – y a-t-il de l'altérité ? Si on veut prendre la généralité de l'altérité au sérieux, il ne faut pas la penser comme mort ou comme sacrifice – il y a des choses qu'on ne peut pas sacrifier ou des choses qui ne peuvent pas mourir. Que 'tout autre' soit 'tout autre' signifie que

⁵⁴⁰ *Ibid.* La deuxième édition de ce texte *Donner la mort* de 1999 chez Galilée, Derrida rajoute la partie entre parenthèses. Dans la première publication du texte, le rajout ne figure pas.

⁵⁴¹ Derrida, J. : *Donner la mort*, 83.

⁵⁴² Derrida, J. : *Donner la mort*, 81.

⁵⁴³ *Ibid.*

l'altérité est partout. Tout ce qui est, est autre de manière totalement autre, radicale. Il y a de l'infinité partout, mais cela ne veut pas dire que tout est absolu ou divin. Cela veut juste dire que tout me dépasse et que tout n'est pas moi : la totalité n'est pas réductible à mon intériorité. Ce que je vois, n'est pas moi, ne m'appartient pas, parce qu'autre. L'altérité radicale signifie qu'elle est irréductible et qu'elle est partout. Il n'y a pas de région qui soit sans elle. Je suis impuissante et je me définis par le mouvement de saisir qui n'est pas parfait, parce que quelque chose m'échappe – toujours. Mon intériorité est construite à partir de l'autre – l'espace, le paysage, les choses, le sein de ma mère et les corps-matières qui m'entourent. Je suis déterminée par l'altérité des matières, par la géographie, par l'air que je respire. Malgré tout, je saisis et je prends l'autre. Je ne peux pas faire autrement.

L'éthique est en premier lieu la possibilité de comprendre qu'on saisit l'autre et qu'on effectue les mouvements qui nous font saisir l'autre. Deuxièmement, mon être éthique se rend compte que le mouvement de saisir est à moi, et qu'on s'impose toujours à l'autre – et que cet autre est indépendant de moi et qu'il n'a très probablement rien à voir avec mon propre mouvement. Si on observe nos mouvements, on voit qu'il y a toujours une graine de violence et de désir de s'appropriier l'autre. Si on saisit quelque chose, on se l'approprie d'une certaine façon, on l'assimile. Être éthique signifie reconnaître ma violence et mon désir et essayer de me concentrer sur l'autre et sur les limites de ma propre capacité de saisir. Donc au lieu de chercher l'insaisissable absolu en soi (le cas de la théologie négative) ou un domaine des substances insaisissables (le ciel, les enfers, les étoiles, la terre), il faut se concentrer sur les limites de ses mouvements d'assimilation de l'autre. Les limites signifient que la pensée finit quelque part et que les choses nous tombent parfois des mains – ces limites sont les limites de la pensée, elles continuent quelque part sans être pensées, dans un lieu où la pensée ne les maîtrise plus. Quelqu'un pourrait dire que penser les limites revient à penser, donc ce n'est pas arrêter de penser – ou arrêter de saisir. Mais essayer de voir les limites de mon intériorité, ce n'est plus (se) maîtriser. Donc pour que je sache que je saisis l'autre, il faut que je sache ce que saisir veut dire – pour que je puisse reconnaître ma propre violence. La possibilité de reconnaître et de connaître ma propre violence signifie la possibilité d'éthique. Peut-être cela est impossible, mais il faut essayer de comprendre la violence du mouvement de préhension et dans ce chapitre représente une tentative de comprendre.

Le mouvement incessant de la préhension exprime le désir de saisir propre au sensible et à la pensée. Le désir de saisir n'est pas seulement dans la pensée, mais déjà dans le mouvement de mon corps. Le désir de saisir par le concept – c'est la philosophie. Le désir

de saisir par mon corps – c'est exister au sens de se mouvoir. Les deux sont liés, on existe parce qu'on philosophe et on philosophe parce qu'on existe. On effectue des mouvements de la préhension, on comprend, on touche, on regarde, on lèche, on mange, ...

Dans ce mouvement de préhension, on peut identifier trois tendances : l'exactitude, le propre et la domination. On va donc se poser, dans ce chapitre, les questions suivantes :

Qu'est-ce que l'exact ?

Qu'est-ce que le propre ?

Qu'est-ce que la domination ?

Poser ces questions ne signifie pas qu'on peut échapper à l'exactitude, ou à notre désir de philosopher. On ne prétend pas de pouvoir être en état d'ataraxie – au lieu d'espérer d'être notre indépendance, il est préférable de savoir qu'on désire toujours et nécessairement et qu'on est dépendants de l'autre. Le désir est inévitable. Le désir de saisir ne peut pas être dépassé ni surmonté. Il s'agit de chercher ses limites et de les voir, de les éprouver – pour pouvoir respecter l'autre. Et pour pouvoir faire cela, il faut tout d'abord comprendre ce qu'est le saisir.

Quant à la question du désir, Irigaray décrit, dans son livre *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, sa philosophie et son origine grecque comme 'le pouvoir de la haine' qui s'égale en amour : « La haine et l'amour organisent-désorganisent le rapport au même dans le tout. Y entretenant un perpétuel et double mouvement. »⁵⁴⁴ La philosophie heideggérienne sera alors fondée sur le désir comme la dynamique de la haine et de l'amour : « Une projection a eu lieu qui se tient par le pouvoir de l'amour et de la haine : l'amour du même qui indéfiniment recherche la dimension de son appropriation, la haine qui divise, sépare, marque des limites, des différences. »⁵⁴⁵ L'amour est une appropriation qui mène jusqu'à la disparition de l'altérité de l'objet aimé, tandis que la haine est un principe de séparation. La haine organise la représentation et définit les limites des choses, sans qu'elle soit explicitement évoquée. Le désir est peut-être un mouvement qui va de l'amour à la haine – diviser-approprier. Mais peut-être qu'on peut s'approprier seulement quelque chose qui est déjà séparé de son environnement. On ne peut pas s'approprier quelque chose sans savoir ce qu'on désire – on doit délimiter et déterminer l'objet qu'on désire, le détacher de l'entier

⁵⁴⁴ Irigaray, L. : *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 71.

⁵⁴⁵ Irigaray, L. : *op.cit.*, 77.

dont il faisait partie auparavant. Par exemple pour s'approprier un champignon et le manger, il faut le cueillir et le séparer ainsi de son mycélium. Irigaray dit que Heidegger hait la nature parce qu'elle lui apparaît comme absolument appropriée – pour pouvoir s'approprier (aimer) quelqu'un, on doit tout d'abord haïr ou aimer.

Exact

Saisir quelque chose signifie être capable de le déterminer ou être capable de déterminer toutes ses parties, jusqu'aux plus petites ; circonscrire l'objet, déterminer son commencement et sa fin. Cela veut dire aussi savoir où se trouve l'objet, pouvoir le localiser, connaître exactement sa position. L'exactitude s'exerce à l'aide de la ligne : pour savoir ce qu'est une ligne, il faut pouvoir saisir la série des points, identifier tous les points dont elle est composée, les points posés les uns à côté des autres. Donc l'exactitude touche la position de l'objet qu'on saisit – on sait où il se trouve. Après, l'exactitude peut toucher aussi les contours de l'objet – on sait où il finit et où il commence. L'exactitude ne voit pas les objets comme infinis, car quand on regarde un objet de manière exacte, on veut le saisir fermement et voir l'objet comme fini. L'infini est dans la philosophie et théologie occidentale plutôt de l'ordre de l'invisible. Le visible est rarement vu comme infini dans notre tradition. Dans ce cas, on voit l'objet comme dé-fini, on sait où il commence et où il finit. Par exemple une pomme – on la sent et on tourne sa tête vers elle et on la prend dans sa main, la pomme semble être exactement à sa place. Quand on la mange, on sait où la pomme se trouve exactement – quand on mord, on mord la pomme, non pas la main. On sait que la pomme est dans la main, il n'y a aucun risque de se tromper. La main est distincte de la pomme – c'est exact. Dans ce cas-là, la pomme n'est pas infinie, mais dé-finie – elle n'est pas illimitée, mais délimitée. Elle commence là où finit le corps humain. La pomme comme objet saisi ne disparaît pas, elle est fixée à son endroit, on ne peut pas la perdre de vue. Même si on ne la voit pas pour un moment, on peut tourner la tête et voir que la pomme est toujours là, au même endroit. On peut voir sa peau, on peut lui tourner autour et observer de près tous ses détails et sa structure, les veines jaunes entrelacées avec les rouges. La pomme est disponible, au même endroit où on l'a posée la dernière fois, et on peut toujours la poser où on veut. La pomme est disponible : elle sera toujours là où on l'a posée. La pomme ne bouge pas, elle n'a pas de capacités d'effectuer des mouvements – selon Heidegger, l'objet ne peut donc pas traîner. Mais si la pomme pourrissait quand on l'a oubliée à l'endroit prescrit trop

longtemps ? Et si un oiseau venait et la mangeait et s'envolait avec la pomme dans son système digestif ? On pourrait dire que selon un certain point de vue, la pomme qui pourrit effectue un mouvement – elle change d'état, il y a du changement. Mais l'humain pense que la pomme restera sur la table pour toujours parce que sa notion du mouvement est différente, il ne prend pas en compte les autres mouvements ou changements, il voit la pomme comme saisie et disponible à un endroit précis et exactement défini. L'objet saisi ne peut pas traîner, parce qu'il est toujours sur son endroit – même s'il n'est pas, il sera être remis à la place prescrite. Un objet qui n'est pas rangé nous dit seulement qu'il n'est pas rangé – le fait qu'un objet traîne signifie seulement qu'il ne devrait pas traîner, dit Heidegger. L'objet saisi est toujours rangé. L'homme qui saisit invente un ordre : le droit et le gauche, au-dessous ou au-dessus, le haut et le bas, et là-bas ou par ici. L'homme qui saisit des objets, divise l'espace et l'organise dans les lignes. Le mouvement de préhension dessine les frontières entre les objets et les enferme. On enferme ce qui est indéterminé dans les lignes. C'est une solidification des objets, on les capte dans leurs substances. La substance de la main est différente de la substance de la pomme, il y a une séparation entre la substance de l'objet et la substance humaine.

Mais quand on regarde les pommes des peintures de Cézanne – on n'observe pas de frontière exacte entre les pommes et la nappe. Parfois la pomme se projette sur la nappe, elle projette son ombre. Quand on les saisit, on voit la nappe et la pomme comme distinctes, mais quand on les dessine, on peut voir que les frontières entre elles ne sont pas si exactes. Souvent, elles sont connectées par l'ombre que la pomme projette sur la nappe blanche. L'ombre est un lien. L'ombre est la pénombre, l'obscurité – on l'utilise pour saisir l'indétermination de la réalité. Les esquisses aussi expriment l'indétermination de la réalité ou ils désignent l'ombre. Mais les ombres comme les hachures ou la dégradation étaient pendant très longtemps ancillaires pour un peintre – les esquisses pour-eux-mêmes n'étaient pas traditionnellement acceptées dans les écoles d'art en tant que tableaux, car elles laissent trop d'espace au vague et à la pénombre, encore plus que la peinture. Dans les peintures baroques, les ombres sont là seulement pour que l'éclat de la lumière soit encore plus frappant et que le visage apparaisse encore plus réel et vivant, comme s'il venait du ciel. Les esquisses faisaient juste partie de la préparation : c'étaient des dessins provisoires qui n'étaient jamais exposés jusqu'au vingtième siècle et avec l'avènement de l'impressionnisme où l'incertitude ou l'inexact jouent un rôle important, et ne servent pas à souligner le motif central du tableau. Parce que si on montre que la pomme peut se projeter

aussi sur la table, on ne voit pas où est la pomme et où est exactement la table, leurs contours se mélangent. Être exact signifie : aussi allumer la lampe de la raison ou tout observer sous la lumière naturelle du soleil. L'exactitude implique en quelque sorte la clarté. Par exemple Levinas perçoit un lien direct entre de la compréhension ou le saisir et la clarté : « J'ai un pouvoir sur ce qui est éclairé. Ce qui est éclairé est comme s'il émanait de moi. Je le comprends ; tout m'est intérieur dans la lumière. »⁵⁴⁶ Mais le désir de l'exact n'est pas identique au désir de la clarté. On peut être exact même quand on n'est pas clair, et vice-versa. Et ce qui est clair n'est pas forcément ce qui est éclairé – la clarté n'est pas toujours synonyme de la lumière. Les tableaux impressionnistes sont éclairés et pleins de lumière – les impressionnistes n'utilisaient pas la couleur noire – mais on n'y voit pas le désir d'exactitude. Même ce qui est éclairé peut être vague ou défocalisé, et à l'inverse, une image sombre peut révéler le désir d'exactitude du peintre. Dans l'analyse du texte *Le déploiement de la parole* on a essayé de montrer que Heidegger est aussi un penseur de l'exact, même si dans la dernière période de son œuvre, il pense l'obscur. En effet, le poète heideggérien est capable de tenir en main le joyau et de saisir l'obscurité même de l'être – c'est l'achèvement même de l'exactitude – de saisir l'insaisissable, de l'encercler, de l'indiquer, de le tenir dans sa main. Tenir en main ou indiquer avec son index – il n'y a rien de plus sûr. L'index, c'est la partie du corps la plus sûre, qui ne se trompe jamais (la définition la moins trompeuse est ostensive – pour Wittgenstein, la définition ostensive vient comme quelque chose de sûr après la déception des définitions composées de mots). Montrer quelque chose avec le doigt veut aussi souvent dire juger et condamner. C'est peut-être pour cela que Derrida dit que le Dieu chrétien est comme un satellite – il voit tout et rien ne lui échappe, il voit même dans l'obscurité et il te comprend même quand toi, tu ne te comprends pas.

Donc on peut imaginer un penseur de l'insaisissable et de l'obscur qui prétend savoir exactement où se trouve cet insaisissable. Cela implique détermination exacte de la position de l'insaisissable, de savoir où se trouve l'insaisissable et où il ne se trouve pas. Ou bien de décider qui ou quoi est insaisissable et qui ou quoi ne l'est pas. Un penseur exact pense qu'il connaît la position de l'insaisissable, il veut le montrer avec son doigt, peut-être dans le silence le plus exact et dans la pénombre. On n'est pas obligé de parler pour montrer quelque chose exactement. Par exemple, Dieu en tant que l'absolument insaisissable de la théologie négative se trouve là-haut et non en bas – pour le savoir, il n'est pas souhaitable de parler ni de voir. Parler ou voir est dans le cas de la théologie négative davantage un obstacle pour

⁵⁴⁶ Levinas, E. : *Paroles et silence*, 133.

arriver à l'insaisissable divinité. Un théologien peut pourtant dire qu'il sait que Dieu est par-là et non par-ci ; qui est bon et qui est mauvais. En conséquence, cette pensée ou cette religion exclut certaines entités de l'insaisissable, ce qui peut engendrer l'établissement d'une hiérarchie ou un certain contrôle de l'insaisissable.

Même si on prend la décision de ne pas formuler d'énoncés positifs sur un sujet, on peut le délimiter par notre corps (montrer), ou le définir par les énoncés négatifs. Savoir qu'une chose n'est pas quelque part signifie déjà la délimiter : par exemple, la théologie négative veut délimiter le lieu où se trouve Dieu uniquement par les énoncés négatifs. Les théologiens admettent ne pas savoir ce que Dieu est, ni où il se trouve, mais ils savent exactement ce qu'il n'est pas et à quel endroit il n'est pas. Savoir comment une chose n'est pas, revient à la saisir. On choisit donc de décrire son identité exactement par dire qu'elle n'est ni comme ci, ni comme ça. C'est une situation dans laquelle on veut délimiter une chose sans pouvoir la déterminer ; mais on peut déterminer tout ce qui est autour de la chose indéterminée. En déterminant tout le reste, on peut décrire la forme de la chose indéterminée avec une très grande précision.

Propre

L'adjectif 'propre' renvoie au moins à deux caractéristiques du mouvement de préhension : le désir de s'approprier quelque chose et le désir de purifier quelque chose. Le désir de propre n'est pas identique au désir d'être exact. Alors que l'exactitude implique la possibilité de circonscrire et de délimiter quelque chose, la purification implique la possibilité de séparer une chose de l'autre. Cependant, le désir du propre présuppose le désir de l'exact. Le désir de l'exact précède le désir du propre puisqu'on ne saurait séparer un objet d'un autre sans savoir d'abord où il se trouve, sans qu'il soit situé à un endroit déterminé. Mais l'inverse n'est pas vrai, on peut désirer l'exactitude tout en supportant les mélanges. Par exemple Derrida considère que Jean-Luc Nancy est un philosophe qui aime l'exactitude mais qui aime aussi les mélanges. En effet, ce n'est pas parce qu'un philosophe est exact, qu'il est nécessairement puriste ou puritain. En d'autres mots, il n'est pas nécessaire de séparer les objets pour en connaître la location – on peut vouloir savoir exactement où se trouve un mélange de plusieurs entités sans vouloir les séparer les unes des autres. On peut par exemple exprimer la location d'un objet en le montrant avec l'index et désigner ainsi très exactement un mélange d'objets. Néanmoins, les deux sens du mot 'propre' impliquent une séparation.

Aussi le pouvoir divin est le pouvoir de séparer. Quand Moïse guide le peuple israélien dans le Canaan afin de les libérer de l'esclavage, il reçoit la force divine et divise la mer Rouge pour que le peuple israélien puisse traverser par la mer pour fuir devant les Égyptiens. Dans Genèse⁵⁴⁷, Dieu sépare la lumière et les ténèbres, il sépare les eaux des cieux, et puis il sépare le jour de la nuit et ainsi il crée le monde. Jésus est très souvent décrit dans la Bible comme celui qui purifie (il purifie les hommes de la dartre et des lépreux – Lazare). Derrida⁵⁴⁸ identifie le personnage de Jésus comme celui qui touche et celui qui est touché et son toucher est source de salvation et de pureté. On peut illustrer la purification sur un passage de la Bible selon Marc:

« Et Jésus, ayant encore repassé à l'autre rive, dans la nacelle, une grande foule se rassembla auprès de lui ; et il était au bord de la mer. Et un des chefs de synagogue, nommé Jairus, vient ; et le voyant, il se jette à ses pieds ; et il le suppliait instamment, disant : Ma fille est à l'extrémité ; [je te prie] de venir et de lui imposer les mains, afin qu'elle soit sauvée, et qu'elle vive. Et il s'en alla avec lui ; et une grande foule le suivit, et elle le pressait. Et une femme qui avait une perte de sang depuis douze ans, et qui avait beaucoup souffert d'un grand nombre de médecins, et avait dépensé tout son bien, et n'en avait retiré aucun profit, mais plutôt allait en empirant, ayant ouï parler de Jésus, vint dans la foule par derrière, et toucha son vêtement ; car elle disait : Si je touche, ne fût-ce que ses vêtements, je serai guérie. Et aussitôt son flux de sang tarit ; et elle connut en son corps qu'elle était guérie du fléau. Et aussitôt Jésus, connaissant en lui-même la puissance qui était sortie de lui, se retournant dans la foule, dit : Qui a touché mes vêtements ? Et ses disciples lui dirent : Tu vois la foule qui te presse, et tu dis : Qui m'a touché ? Et il regardait tout à l'entour pour voir celle qui avait fait cela. Et la femme, effrayée et tremblante, sachant ce qui lui était arrivé, vint et se jeta devant lui, et lui déclara toute la vérité. Et il lui dit : [Ma] fille, ta foi t'a guérie ; va en paix, et sois guérie de ton fléau. »⁵⁴⁹

Comment la séparation est-elle conditionnée par l'exactitude dans cet exemple ? Y a-t-il une séparation entre Jésus et la fille ? De quelle façon est-il séparé d'elle ? Jésus est celui qui est

⁵⁴⁷ Cf. Genèse 1 : 1-15.

⁵⁴⁸ Cf. Derrida, J.: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 117-119.

⁵⁴⁹ L'Évangile selon Marc 5: 25-34

absolument séparé de la ‘fille’ qu’il va purifier – Jésus est la pureté même et il est capable de donner cette pureté dans une totale séparation. Il est séparé de la ‘fille’ par la foule des fidèles – elle ne peut pas le toucher directement parce qu’il est accaparé par la foule, et elle doit faire beaucoup d’effort pour pouvoir le toucher, ne serait-ce que furtivement et par derrière, comme si elle devait lui voler ce toucher. Dans cet exemple, on peut voir que la purification présuppose l’exactitude : premièrement, Jésus est capable de sentir que quelqu’un a cherché à se purifier grâce à lui en touchant son vêtement. Il sait exactement que quelqu’un l’a touché, même si la femme s’approche par derrière et que son intention est de le toucher en secret parce qu’elle se croit trop impure pour lui demander de l’aide. Mais Jésus sent exactement la force sortie de lui vers la femme. Jésus peut sentir le toucher le plus léger sur son vêtement parce qu’il est interdit pour une femme aussi impure de toucher sa peau directement. Il est tellement exact qu’il sent une force purificatrice sortir de lui. Même si elle vient en cachette et par derrière, elle est détectée par Jésus qui reconnaît sa propre force avec une telle précision qu’il peut sentir même un toucher presque imperceptible dans une grande foule de gens. Jésus connaît alors la position de la femme même quand elle se cache, tandis qu’elle connaît sa position seulement parce qu’il est celui autour duquel les gens se rassemblent – il est le centre de la foule – mais elle ne peut pas s’approcher de lui, elle peut le faire seulement en secret. Jésus est indépendant de la femme, elle est au contraire totalement dépendante de lui. Jésus effectue la purification du sang dans la séparation, il n’est pas souhaitable que la femme le touche directement sur la peau. Le contact trop direct impliquerait qu’il se mélange avec la femme. Mais Jésus ne se mélange pas avec celles qu’il purifie : même si sa figure représente Dieu qui s’est mélangé avec la matière – Il s’est incorporé –, il transcende la corporalité et la tactilité. Jésus est descendu du ciel afin de sauver et purifier, donc il se tient à l’écart et se sépare de la matière. Jésus représente l’absolu, donc il résiste aux lois physiques de la matière – il marche sur l’eau, il résiste à la gravitation. Son corps reste divin, il est touché, mais il reste l’intouchable absolu. Marie-Madeleine embrasse ses pieds et c’est ainsi qu’elle se convertit –c’est peut-être le contact le plus rapproché de Jésus avec le corps impure des femmes. D’ailleurs, Marie-Madeleine ne touche pas la peau de ses pieds directement, elle utilise un baume précieux et cher, elle pleure et avec ses cheveux elle lave ses pieds.

Le désir de purifier présuppose donc une séparation. On connaît plusieurs types de séparations, mais la purification renvoie à une seule sorte de séparation. La purification implique une certaine indépendance de celui qui se purifie – ce qui résulte en

une domination du purifié. Le phénomène de séparation purifiante a lieu quand seul un des deux veut se séparer de l'autre. Seulement un est indépendant d'un autre, seulement un des deux peut être sans l'autre. Celui qui a été détaché de l'autre, ne peut pas être en lui-même, il veut toujours rejoindre celui qui s'est isolé de lui. Celui dont on veut se purifier ne souhaite pas la séparation, même s'il peut vouloir être purifié.

Parmi les autres types de séparations, on trouve celle où les deux éléments profitent également de la séparation, et tous les deux sont capables de se développer l'un sans l'autre, en soi. Il n'y a pas de distinction entre l'impropre et le propre. Cela veut dire que les deux sont indépendants l'un de l'autre. La reproduction des plantes en est un exemple : dans le cas d'une reproduction sexuée, c'est-à-dire par des graines, une partie de la plante (la graine) se détache de l'autre (le reste de la plante : sa racine, ses feuilles, etc.), la graine est emportée par le vent, par la pluie ou bien elle est engloutie par un animal ou un homme, et elle se transporte à l'aide du corps de cet animal qui la secrétera dans un autre endroit et ainsi fera naître une nouvelle plante, qui pourra élargir sa colonie ou en fonder une nouvelle et de cette façon contribuer à la perpétuation de son espèce. Aussi, dans le cas de la reproduction sexuée, chaque partie de la plante ainsi détachée, la graine et le corps de la plante, l'une et l'autre vivront d'eux-mêmes, indépendamment de l'autre – la graine développera une nouvelle plante et le reste de la plante continuera à produire encore de nouvelles graines grâce à ses fleurs.

Cependant, on ne peut pas imaginer une purification également utile pour toutes les parties : il est impossible que l'un se purifie de l'autre, en même temps que le second se purifie du premier. Dans la purification, il y a le propre et l'impropre (le sale, le bas). La purification implique l'indépendance unilatérale et cela veut dire qu'elle implique la domination du propre sur l'impropre.

Quoiqu'il en soit, pour développer un peu plus l'idée que le désir du propre est précédé par le désir de l'exact, on peut constater que le propre aime rarement les mélanges, de n'importe quelle nature, alors que le désir de l'exact les tolère. Mais il reste que pour purifier quelque chose, on doit savoir ce qui est propre et ce qui est impropre. Dans la purification, il ne peut pas y avoir de confusion entre les deux. Il s'agit d'établir une division entre les étants, de les séparer exactement, afin d'obtenir le propre, propre à moi, purifié de l'autre. C'est la main de l'homme qui sépare pour pouvoir prendre, ce sont les doigts qui peuvent prendre de la meilleure manière et séparer ; son prototype est la main de Dieu : comme le dit Derrida dans

Le toucher, la main du dieu chrétien est le symbole principal de la purification. L'œil qui veut voir et ainsi saisir laisse de côté tout ce qui est dispersé, vague, incertain pour mieux s'orienter dans l'espace afin de le conquérir, de dessiner une carte d'un territoire. L'oreille à son tour ne supporte pas très bien la véritable dysharmonie, et une oreille entraînée distingue bien les sons propres des impropres pour créer une harmonie. La sensation doit être propre et ainsi prétendument proprement elle-même, elle doit apparaître purement pour pouvoir représenter l'objet tel qu'il est, séparé des autres objets. On sépare les 'bonnes' perceptions des 'mauvaises' perceptions en se focalisant sur ce qu'on veut voir. La purification peut aussi avoir des connotations raciales, comme le rappelle Ahmed et dans le racisme, seule une identité pure peut assurer son appartenance au monde : « a pure identity is the only way of securing a place in the world. »⁵⁵⁰ Une identité pure est une identité non mélangée, non-mixte – soit blanche, soit noire ; soit hétérosexuelle, soit homosexuelle ; bonne ou mauvaise ; mais rien entre les deux n'est possible. Ahmed souligne que l'identité mixte est considérée comme une non-identité.

Non seulement les organes sensoriels font une sélection et trient les mauvaises perceptions des bonnes, mais l'homme cherche à se purifier lui-même de la nature. Comme le constate Bruno Latour,⁵⁵¹ l'anthropocentrisme présuppose la séparation de l'homme de la nature ; la purification de l'homme du reste de l'univers. Il s'agit finalement de l'opposition entre la culture et la nature, que Derrida s'efforce de déconstruire et avant lui Claude Lévi-Strauss, qui identifie cette opposition comme élément de la pensée occidentale. Hans Jonas⁵⁵² établit que la séparation entre l'homme et la nature n'est pas sans lien avec la pureté de la conscience phénoménologique qui veut se purifier de sa corporalité et s'en sépare, voyant son corps comme externe à sa conscience (le corps est une prison de l'âme, sa tombe etc.).⁵⁵³ Dans l'histoire de la philosophie, la réalité est souvent définie à partir d'un dualisme : l'esprit et le monde, le dedans et le dehors, la matière et l'idée. La conscience phénoménologique est purement pour soi et pliée sur soi-même, et le corps est une idée externe à la conscience. La matière est censée d'être le lieu où se concentre la vie, mais Jonas

⁵⁵⁰ Ahmed, S. : *Queer Phenomenology*, 144.

⁵⁵¹ Cf. Latour, B.: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997.

⁵⁵² Cf. Jonas, H. : *The Phenomenon of Life*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

⁵⁵³ Il ne faut pas oublier la philosophie de Maurice Merleau-Ponty qui essaie aussi de surmonter la distinction entre le corps et le monde. Le philosophe tchèque Josef Fulka définit le geste comme partage du monde et il dit que le geste de l'autrui esquisse la structure du monde dans lequel on est immergé en tant que nous sommes les sujets corporels. Cf. Fulka, J. : *Ruce a svět: Merleau-Ponty, gesto a znakový jazyk*, In: *Studie z aplikované lingvistiky*, Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1/2017, 43 – 52.

écrit que la vie (le sujet principal de sa réflexion) ne supporterait pas une telle purification. Jonas dit que la vie se situe quelque part entre ces aspects purifiés, elle est leur concrétisation dans le milieu vivant ('living middle'). Les oppositions absolues de la pure 'extension' et de la pure 'pensée' sont qualifiées par lui de vides abstractions.⁵⁵⁴ Ainsi le sujet et l'objet sont séparés, car le sujet doit être purifié de l'objet, considéré hétérogène à l'objet. Selon Jonas, le corps organique marque la crise de l'ontologie heideggérienne. L'effort de purifier l'homme de la nature et de la matière et du monde, par du présupposé de l'anthropocentrisme selon lequel l'homme est la mesure des choses. On a identifié ce présupposé chez Heidegger de *l'Être et Temps*: l'essence de l'étant est sa disponibilité à l'homme. Bruno Latour affirme que dans la séparation de l'humain d'un côté et du non-humain de l'autre côté, il y a une forme de purification qui constitue la modernité. Latour mentionne aussi la purification des sciences exactes de la 'fabrique de la société'. Il rappelle également que la nature est souvent purifiée et comprise comme transcendante et finalement divinisée – et séparée du reste des entités. De ce point de vue, la modernité se fonde entre autres sur l'idée que la nature ne doit pas concerner l'homme puisqu'elle est pure et suffisante en soi. En référence à Lévi-Strauss, Latour affirme qu'il est impossible de changer l'ordre social sans changer aussi la nature. Ce que Lévi-Strauss appelle la pensée sauvage est la reconnaissance de la mixité entre l'humain, le naturel et le divin. Latour renvoie peut-être par là à la notion de 'bricolage' de Lévi-Strauss : la pensée sauvage fonde sa mythologie en prenant tout ce qui dans le moment se trouve à disposition, mais elle n'a pas à disposition l'outil idéal pour la solution d'un problème. La pensée comme bricolage est la pensée située à un endroit précis qui opère uniquement avec ce qui est déjà là ; sans avoir de plan préalable précis et exact, elle travaille avec des résidus et débris, avec des éléments d'occasion et hétérogènes.⁵⁵⁵ C'est une pensée non-occidentale,⁵⁵⁶ où le bricolage travaille syncrétiquement avec les mélanges, au lieu de purifier ou de chercher les essences.

La deuxième dimension du propre est liée à l'appropriation – le mouvement de la main est dans sa nature essentiellement appropriatif. « Dans le mot de compréhension, nous entendons le fait de prendre et de comprendre, c'est-à-dire d'englober, de s'approprier. On trouve ces éléments en tout savoir, toute connaissance, toute compréhension ; il y a toujours le fait de faire quelque chose pour soi-même. Mais quelque chose reste en-dehors, et c'est

⁵⁵⁴ Cf. Jonas, H. : *The Phenomenon of Life*, 24.

⁵⁵⁵ Cf. Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 26-47.

⁵⁵⁶ Cf. Mélice, A.: *Un concept lévi-straussien déconstruit : le 'bricolage'*, Les Temps Modernes, 2009/5 n° 656, p. 83-98. DOI : 10.3917/ltn.656.0083.

l'altérité. »⁵⁵⁷ La main fait toujours un mouvement vers soi ; les oreilles aussi, elles entendent ce qu'elles veulent, et les yeux voient ce qui leur convient. Les odeurs également nous indiquent le danger pour 'le propre', elles nous préviennent par exemple de la consommation des aliments pourris ou impropres pour préserver la santé de nos corps, ou bien elles nous préviennent des endroits pollués. Les doigts sont toujours orientés vers le sujet auquel ils appartiennent et auquel ils servent.

L'appropriation peut résulter en séparation d'un groupe d'entités des autres et en création des identités séparées. Par exemple, la communauté humaine fait beaucoup d'effort pour marquer sa différence avec le reste des entités – un groupe peut chercher à se purifier de ce qu'il voit comme impur et de ce qu'il voit comme quelque chose qui n'est pas propre à lui. Dans l'histoire on a souvent vu une nation chercher à se purifier d'une autre, ou bien à s'en approprier l'autre nation, à considérer l'autre comme déjà appartenant à elle. Mais ce ne sont pas seulement les nations, ce sont aussi des groupes religieux ou des humains du même sexe qui cherchent à se purifier des autres, pour éviter les mélanges. Les entités se rassemblent très souvent autour de quelque chose qu'elles voient comme leur identité et leur subjectivité – ce qui leur est propre. Par la suite, il s'agit de ne pas voir ou de ne pas reconnaître tout ce qui est autre, il s'agit de préserver ou de créer une identité en la purifiant de ce qui est autre. La séparation d'une identité des autres identités signifie une séparation de l'autre. Cela revient peut-être à s'approprier l'autre. Quand Heidegger parle de la main, il veut la séparer du reste du corps et elle cesse d'être un organe biologique dans sa pensée. La main est pour lui tellement unique, qu'elle doit être purifiée de sa dimension biologique, parce qu'elle représente le moyen d'accéder aux essences et que par la main, l'homme se veut marquer sa différence avec des animaux. Derrida montre que chez Heidegger, l'homme ne peut en aucun cas se mélanger avec l'animal et il montre que ce dernier réinterprète la définition aristotélicienne de l'homme afin d'effacer la référence à l'animal. L'animal et l'homme doivent être séparés et l'homme doit être purifié de l'animalité. Par ailleurs, Heidegger considère les mouvements de la main comme purifiés de tout ce qui est mécanique. Le mouvement de la main n'a rien de mécanique, et c'est seulement elle qui peut sauver et purifier l'essence de la technique. Le mouvement de saisir peut aboutir à l'appropriation extrême – au nationalisme.

⁵⁵⁷ Levinas, E.: *Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas*, 13.

L'appropriation est l'effacement de l'altérité de l'autre, c'est l'identification des objets comme propres à moi, ou à nous, à une communauté d'entités. Dans l'appropriation, il s'agit non seulement de s'appropriier activement ou concrètement des objets, mais aussi de les considérer comme toujours *à-portée-de-la-main*. Comprendre des objets ainsi revient à se rapporter à eux de telle manière qu'on part de la perspective qui est la mienne ou la nôtre – se les approprier. Sous cet angle, rencontrer l'étants équivaut à se rencontrer soi-même, son propre être, l'être. Le monde comme l'ensemble des étants est réduit à l'ensemble des relations que nous entretenons avec le monde. C'est la perspective narcissique qui facilite l'appropriation, le rapport à l'autre qui est en vérité un rapport à soi-même. Renaud Barbaras définit le narcissisme ainsi :

« Il peut arriver que le désir jouisse de lui-même, de sa propre épreuve avant toute mise en œuvre, toute satisfaction et, précisément, d'autant plus que la satisfaction demeure suspendue ou invisageable...il est avant tout désir de lui-même, jouissance de ce qui demeure à l'état de promesse et non pas rapport à l'autre. Il ne se nourrit pas de la satisfaction mais de son impossibilité. L'autre devient alors un pur prétexte pour que ce désir narcissique et souvent dépressif, qui ne veut surtout pas avoir affaire qu'à lui-même, puisse se maintenir intact. »⁵⁵⁸

On s'approprie quelque chose lorsqu'on interprète l'autre seulement à partir de sa propre perspective et qu'on cherche à la lui impose comme sa manière d'être. Quand le premier Heidegger voit les choses uniquement comme étant *à-portée-de-la-main* ou *sous-la-main*, il comprend les objets depuis une perspective exclusivement humaine, en se basant sur les dimensions du corps humain. Heidegger dit que *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* expriment ce que sont les étants en soi, leur essence. Chercher à comprendre les objets à partir de notre manière d'être, plus précisément à partir de nos corps, veut dire aussi s'approprier l'essence des choses. Chez Heidegger, les objets ne peuvent pas sortir du système de renvois – il pense les objets comme entièrement dépendants à leur utilisation par le corps humain. Cela revient donc à dire que les objets sont taillés à la mesure du corps humain et qu'ils appartiennent à l'homme. Cela signifie annuler l'altérité des objets. Ainsi, Heidegger prétend pouvoir accéder à l'essence des choses en affirmant que ces essences appartiennent à l'humain. Mais le fait est que parler de l'essence des choses signifie qu'on

⁵⁵⁸ Barbaras, R.: *Le désir et le monde*, 56.

croit déjà savoir qu'il y a une essence dans les choses, même si on ne la connaît pas. Et définir les objets comme des choses pourvues d'une essence revient à se projeter et à se les approprier. Il en découle que rien n'est plus étrange pour l'homme, et que la communauté humaine est en capacité de tout s'approprier – de coloniser tout : « 'L'étranger' ensuite n'est pas quelque chose de simplement tout autre que le propre. L'étranger est la 'Colonie' du propre, la richesse de la source qui ne commence que dans la mer. »⁵⁵⁹ Bien que, comme on a essayé de le montrer, Levinas critique sur ce point la phénoménologie heideggérienne afin de montrer l'indépendance de l'étant, il dit aussi dans *Totalité et infini*⁵⁶⁰ que la matière des objets appelle la forme que lui impose l'homme par le travail. Comme si la matière des objets avait besoin d'être travaillée par les humains ou comme si elle ne pouvait exister sans eux – mais le monde existait depuis bien longtemps avant les humains. Aussi, prononcer des énoncés sur l'essences des choses ou sur la volonté de la matière constitue déjà une appropriation. La description phénoménologique qui se donne pour tâche de mettre en lumière les étants est déjà une appropriation – cela présuppose que le 'nous' de la communauté humaine peut tout traverser, partout. Mais ce n'est qu'une projection : nous croyons voir l'essence ou la catégorie des choses, mais en fait nous ne faisons que nous regarder nous-mêmes ; nous nous reflétons sur une surface, nous nous projetons quelque part. On présuppose que toutes les entités sont adéquates à la raison. Mais cette présupposition est douteuse. Pour résumer ce que l'appropriation signifie, on peut articuler trois points : premièrement, le dehors et le propre (le sujet, ou ce qui est propre à une communauté) sont la même chose. Deuxièmement, le sujet n'est nullement changé par ce qui n'est pas lui, par le dehors qu'il s'approprie. Troisièmement, l'espace du propre est défini par le dehors sans qu'il soit possible pour le sujet de sortir du dehors qu'il représente.

Dominant

Le désir de dominer présuppose la capacité de circonscrire l'objet (l'exactitude) et la possibilité de séparer les objets les uns des autres (le propre). Pour dominer, il faut tout d'abord être capable d'indiquer le subordonné, de connaître sa position.⁵⁶¹ En outre, dans la domination, seul un peut être sans l'autre, et c'est celui-ci qui domine (l'indépendant, le propre). Il faut bien savoir distinguer l'un de l'autre : le dominant ne veut pas être mélangé

⁵⁵⁹ Heidegger, M.: *Qu'appelle-t-on penser ?*, 4.

⁵⁶⁰ Cf. Levinas, E. : *Totalité et Infini*, 174.

⁵⁶¹ « Voir un objet, c'est déjà le dominer ». Levinas, E. : *Paroles et silence*, 141.

avec celui qui lui est subordonné. Le dominant peut mouvoir l'autre comme il le souhaite : Dieu peut bouger un homme, l'homme une femme, la femme peut bouger un animal et finalement, l'animal peut bouger une plante et la plante un minéral. La hiérarchie est fondée sur le niveau de conscience et de volonté libre. La main est un symbole de cette volonté et de la capacité de mouvoir, la main qui est un organe de l'action. La main peut bouger elle-même par elle-même, elle est la cause de son propre mouvement. De ce point de vue, c'est la main qui peut manier les choses, manufacturer des objets et les mouvoir, calculer avec eux (les objets peuvent être ainsi interprétés comme librement disponibles, présents à *l'apportée-de-la-main*) ; les mains peuvent même, selon certains théoriciens ⁵⁶² penser pour elles-mêmes. Les animaux n'ont pas de mains, les choses ne bougent pas d'elles-mêmes : ils se situent en bas de l'échelle. Le résultat de la domination est la possession de l'autre ou la possibilité de le posséder.

L'entrelacement

Dans cette partie du texte, on voudrait retracer la possibilité de distinguer entre les différentes modalités de ce qu'on appelle l'insaisissable et de montrer comment l'insaisissable se donne. On s'inspirera des textes de Jacques Derrida et de sa position vis-à-vis de la théologie négative qui peut être clairement liée à une forme d'insaisissable. En effet, Derrida a souvent été pris pour un successeur moderne de la théologie négative,⁵⁶³ mais il travaille avec un autre insaisissable que cette dernière, son approche mettant l'accent sur l'importance de l'inscription de l'ineffable ainsi que sur l'impossibilité de séparer l'insaisissable du saisissable (ce qui ne vaut pas pour la théologie négative). La position de Derrida à l'égard de la théologie négative fait actuellement l'objet des discussions.⁵⁶⁴ Comme on le montrera plus loin, l'approche de Derrida se distingue de celle de la théologie négative par une conception différente de l'insaisissable qui servira de source d'inspiration pour faire la distinction entre les différentes modalités d'insaisissable et pour exprimer leur relations.

Derrida n'utilise nulle part le mot *l'ineffable* ou *l'insaisissable* dans le sens d'une catégorie qui aurait pour lui une signification philosophique. Pourtant, le passage suivant

⁵⁶² Cf. Pallasmaa, J. : *La main qui pense. Pour une architecture sensible*, Arles, Actes Sud, 2013.

⁵⁶³ Cf. Janicaud, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'éclat, 1998, 25.

⁵⁶⁴ Voir Dastur, F., *Déconstruction et la phénoménologie*. Paris, Hermann, 2016.

parle de l'ineffable : « La déconstruction ne consiste pas à passer d'un concept à un autre mais à renverser et à déplacer un ordre conceptuel aussi bien que l'ordre non conceptuel auquel il s'articule. »⁵⁶⁵ On comprend par l'insaisissable ce qui, en principe, ne peut pas être saisi par des notions. L'adverbe 'en principe' est utilisé pour distinguer l'insaisissabilité radicale, différente de l'insaisissabilité triviale.

Le cas d'une insaisissabilité triviale a lieu, par exemple, quand nous sommes incapables d'exprimer quelque chose en raison d'un manque de temps ou de capacités.⁵⁶⁶ Toutefois, Derrida compare la *différance* à la notion d'écriture d'une façon spécifique : selon lui, les deux phénomènes ont en commun d'être composés d'éléments itérables, ce qui représente leur qualité principale. Cela signifie qu'ils ne sont nullement caractérisés par la continuité. En témoigne le sens du mot '*différence*' dont ce concept est dérivé. Au final, il s'agit de la caractéristique principale de la *différance* : c'est une différence, soit l'opposé de la continuité ; c'est ce qu'elle déploie, c'est la discontinuité et la rupture.

En même temps, la *différance* est la condition de la possibilité de tout système. Elle est l'origine de tout, mais une origine comme dérivé et secondaire. À cet égard, elle est également l'origine des oppositions. Il ne s'agit pas cependant d'une origine définie positivement, pleine de présence de l'être, parce que la différence est l'origine à condition qu'il n'y ait pas d'origine en tant qu'intérieur ou présence. Ceci souligne également le caractère d'insaisissabilité de la *différance* comme origine : bien qu'elle soit l'origine, il est impossible de la définir en tant que telle. Malgré cela, Derrida ne prétend pas qu'en postulant une telle origine, il va au-delà de la métaphysique entièrement – il établit néanmoins que la *différance* précède, et donc dépasse, la métaphysique, car il est impossible d'exprimer la *différance* par les concepts métaphysiques (et donc par aucun concept que ce soit), parce que « la force et la forme de sa disruption crèvent l'horizon sémantique ».⁵⁶⁷

Quand Derrida affirme qu'il n'est pas même possible de saisir le mot '*différance*' avec exactitude, il renvoie au fait que c'est un néographisme créé à partir du mot courant '*différence*'. Il se sert ainsi de l'écriture, qui permet d'appréhender la différence insaisissable

⁵⁶⁵ Derrida, J., *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, 393.

⁵⁶⁶ En ce qui concerne le caractère radical d'insaisissable, une telle définition de l'insaisissable se fonde dans ce que Derrida dit à un autre endroit sur un autre trait substantiel de la déconstruction – la différence. Celle-ci est l'insaisissable par excellence : « Mais nous 'savons déjà' que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce nom, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de nom pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de 'différence' qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes. » (*Ibid*, 28.)

⁵⁶⁷ Derrida, J., *Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, 61.

dans la parole. Il s'agit d'un jeu de mots sans aucun doute : « Le a de la différence, donc, ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau »,⁵⁶⁸ mais l'idée que ce jeu exprime demeure conséquente. La *différance* n'est pas un concept et dans un certain sens, elle n'est pas un mot non plus : « C'est que je voudrais précisément tenter, dans une certaine mesure et bien que cela soit, au principe et à la limite, pour d'essentielles raisons de droit, impossible, de rassembler en faisceau les différentes directions dans lesquelles j'ai pu utiliser ou plutôt me laisser imposer en son néo-graphisme ce que j'appellerai provisoirement le mot ou le concept de différence et qui n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept. »⁵⁶⁹

Très souvent, on suppose que la phrase composée d'un sujet et d'un prédicat est la forme la plus courante pour définir un concept, s'agissant de la réponse à la question : *Qu'est-ce que x ?* Le *x* est la notion que nous voulons définir et le prédicat est une succession de mots qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer et qui, simultanément, ne sont pas synonymes de la notion que nous voulons expliquer. Derrida refuse cette forme d'écriture sujet-prédicat : « Si nous acceptions en effet la forme de la question, en son sens et en sa syntaxe ('qu'est-ce que,' 'qu'est-ce qui,' 'qui est-ce qui'...), il faudrait admettre que la *différance* est dérivée, survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d'un étant-présent, celui-ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde, auxquels on pourra donner toutes sortes de noms, un quoi, ou un étant-présent comme sujet, un qui. »⁵⁷⁰

La question *Qu'est-ce que... ?* est alors ontologique selon Derrida, elle concerne la présence et l'essence de la *différance*. Cette question suppose que son objet peut se donner comme une chose qui existe – mais la *différance* n'a pas d'essence au sens de la métaphysique de la présence, elle représente l'absence. En effet, Derrida ne veut pas se poser la question *Qu'est-ce que x ?* – et il ne veut pas y répondre non plus, créant ainsi sa propre théorie dont le sujet serait la *différance*.

Aussi la question *Qu'est-ce que x ?* suppose-t-elle une certaine conception du signe qui est, selon Derrida, la plus courante dans l'histoire de la philosophie : le signe est composé du signifié et du signifiant, le signifiant étant subordonné au signifié. Le signifiant n'est qu'un supplément, un substitut et un complément du signifié en tant que ce qui peut apparaître dans l'âme ou dans la conscience sans écriture ou sans parole. La possibilité de

⁵⁶⁸ Derrida, J., *Marges de la philosophie*, 4.

⁵⁶⁹ Derrida, J., *op.cit.*, 3.

⁵⁷⁰ Derrida, J., *op.cit.*, 15.

donner une définition composée du sujet et du prédicat présuppose que nous sommes capables de délimiter l'objet de la définition comme ce qu'il est vraiment, séparé de celui qui le décrit.

Pourtant, Derrida est persuadé qu'il est impossible de dissocier le signifiant et le signifié. Ainsi refuse-t-il les définitions composées d'un sujet et d'un prédicat, ne voulant parler de la *différance* que vaguement. Si l'on cherche l'explication du mot '*différance*' chez Derrida, on comprendra qu'il ne fait que renvoyer un mot à un autre qui serait en quelque sorte son synonyme, et ainsi de suite 'à l'infini,'⁵⁷¹ ne mettant jamais fin à la chaîne des significations par une notion ultime qui l'éclaircirait exactement et dont il montrerait l'essence, ne répondant de fait jamais à la question : *Qu'est-ce que x ?*

Ici, on analysera ce qui pourrait ressembler à une dénégation du précité et ce qui pourrait soutenir la thèse que Derrida dénie toute forme d'insaisissable. Il s'agit de la phrase « Il n'y a pas de hors-texte ». Il est important de souligner que cette phrase veut dire également que l'opposition *dehors/dedans* ne peut pas concerner la *différance*. Le mot '*dehors*' renvoie à l'inauthentique dans la tradition occidentale : *dehors* est dérivé du *dedans* – celui-ci étant son origine et sa source. Le *dehors* n'est qu'un substitut du *dedans*, sachant que *dehors* et *dedans* sont bien séparés l'un de l'autre – le *dedans* peut être purifié du *dehors*. L'opposition *dehors/dedans* est importante dans le contexte de l'œuvre *De la grammatologie* : Derrida refuse de reconnaître la supériorité de la parole par rapport à l'écriture, il nie que l'écriture est dérivée de la parole comme du *dedans*. Cette phrase veut dire que l'opposition *dérivé/non-dérivé*, liée à celle *dehors/dedans*, ne peut pas être en rapport avec l'origine de tout, avec la *différance*.

La *différance* est le déploiement de tout, c'est-à-dire que tout est différencié et donc itérable – il s'ensuit que par la phrase « Il n'y a pas de hors-texte », Derrida refuse apparemment l'existence d'un territoire non-dérivé de la *différance*, et donc qu'il refuse le non-itérable. L'itérabilité signifie que : « La possibilité de répéter et donc d'identifier les marques est impliquée dans tout code, fait de celui-ci une grille communicable, transmissible, déchiffrable, itérable pour un tiers, puis pour tout usager possible en général. »⁵⁷² En effet, selon Derrida, rien n'est tel qu'il serait impossible de l'itérer dans un système.

⁵⁷¹ Cf. Fišerová, M.: Odložený význam. Derrida o sémantickej konštrukcii a deštrukcii. Filozofia, (69) 1, 11-21.

⁵⁷² Derrida, J., *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 375.

S'il était vrai que par la phrase « Il n'y a pas de hors-texte », Derrida refuse l'ineffable, il serait nécessaire de prendre le non-itérable (dont relève, par exemple, l'inexprimable en tant que ce qui ne peut pas être répété dans la langue) pour l'ineffable. En effet, il semblerait que la phrase implique la conclusion suivante : si le domaine des entités non-itérables est impossible, il sera impossible de parler du domaine de l'innommable en tant que tel. Ce qui est important quand même, c'est de distinguer l'itérabilité ou la répétabilité et la possibilité de saisir quelque chose par les concepts. Cela permettra de déterminer, si par la phrase « Il n'y a pas de hors-texte », Derrida refuse vraiment l'ineffable.

Dans la suite on examinera la position de Derrida vis-à-vis de la théologie négative mais aussi la position de la théologie négative quant à l'indicible. Il ne s'agit pas d'évaluer sur le plan historique la déconstruction de la théologie négative par Derrida, mais plutôt d'attirer l'attention sur son approche de l'insaisissable, qui se veut différente de l'approche de ce qu'on appelle aujourd'hui la théologie négative. Bien qu'il soit apparemment problématique de parler d'une position unique de la théologie négative,⁵⁷³ Derrida s'efforce de définir ses traits caractéristiques certains : la création d'un cercle d'initiés, d'une communauté séparée, le secret absolu comme son leitmotiv, l'ordre ou l'impératif de se taire sur Dieu puisqu'il est insaisissable. Selon Derrida, la théologie négative insiste sur ces points parce qu'elle veut garantir l'accès à une chose encore plus englobante que l'être, à quelque chose qui dépasse tout être. En effet, il s'agit de l'hyperessentialité de Dieu, par rapport auquel chaque prédicat, toute la langue prédicative demeure inadéquate.

La raison principale pour laquelle Derrida refuse d'identifier sa position à la position de la théologie négative est qu'il exclut la catégorie être/non-être comme telle, qu'il ne veut penser l'être pas même dans sa forme négative du non-être.⁵⁷⁴ Mais surtout, Derrida ne veut pas amener ses lecteurs à un point hiérarchiquement plus élevé que l'opposition être/non-être. La théologie négative désire elle aussi rester hors de la catégorie être/non-être, tout en aspirant à passer au-dessus de cette dernière. Maxime le Confesseur⁵⁷⁵ dit dans ses

⁵⁷³ Cf. Marion, J.-L. : *Figures de phénoménologie*. Paris, Vrin, 2015. Jean-Luc Marion corrige Derrida en disant que la théologie négative n'est qu'une invention de la théologie moderne, positive, sachant qu'à son avis, Derrida la mésinterprète dans son texte *Comment ne pas parler. Dénégations*, en disant qu'elle relève de la métaphysique de la présence.

⁵⁷⁴ « Ce que 'veut dire' la 'différance,' la 'trace,' etc., - qui dès lors *ne veut rien dire* -, ce serait 'avant' le concept, le nom, le mot, 'quelque chose' qui ne serait rien, qui ne relèverait plus de l'être, de la présence ou de la présence du présent, même pas de l'absence, encore moins de quelque hyperessentialité. » Derrida, J. : *Comment ne pas parler. Dénégations*. In : Derrida, J., *Psyché. Invention de l'Autre II*. Paris, Éditions Galilée, 2003, 151.

⁵⁷⁵ Areopagita, D. : *O mystické teologii. O božských jménech. S komentáři Sv. Maxima Vyznavače*, traduit par A. Černohous, Praha, Dybbuk, 2003, 108.

commentaires au traité *Des noms divins* de Denys l'Aréopagite qu'on ne saurait ce que Dieu est ni comment il existe, car il est impossible de le décrire. Dieu est aussi la Cause de Rien, parce que tout existe seulement après lui – il est la cause de l'être et du non-être. Maxime le Confesseur ajoute toutefois que le non-être ou le néant est l'absence de quelque chose. Mais le non-être est aussi dérivé de Dieu, parce que la notion de non-être implique déjà l'idée de l'être et de l'au-delà de l'être (Dieu). Dieu se trouve partout comme n'étant personne et il surpasse tout, au-delà de tout et au-delà de l'essence.

Cependant, Derrida ne veut pas parvenir grâce à la *différance*, à ce qui est au-delà de l'être et à une position hiérarchique plus élevée que celui-ci – au contraire, grâce à la *différance*, il veut souligner l'illégitimité des hiérarchies conceptuelles et l'instabilité des concepts. Même s'il s'agissait d'une présence qui voudrait être absence – car 'ne pas être' signifierait 'plus haut' et 'plus près' de l'authentique ou de l'origine.

La deuxième raison pour laquelle Derrida ne veut pas être considéré comme théologien négatif découle du fait que dans la théologie négative, on trouve la modalité d'un endroit séparé où réside Dieu, dont la présence se traduit par les objets les plus divins et les plus élevés de la contemplation et de la compréhension qui, néanmoins, ne sont que termes hypothétiques et 'sous-catégories' de Dieu car la bonté divine « reste immobile à ses deux extrémités, et que c'est nous qui avançons vers le splendide éclat de son radieux sommet. »⁵⁷⁶ Il faut accentuer avant tout la séparation du dicible et de l'ineffable, et par la suite la séparation du saisissable et de l'insaisissable.

Même si Denys affirme que le divin est présent dans l'être entier, il demeure que l'être entier n'est pas présent dans le divin. Nous pouvons nous approcher du divin à l'aide de la prière, mais l'endroit où le divin réside n'est pas dirigé par le mouvement local, c'est-à-dire que Dieu ne se déplace pas d'un lieu à un autre. Le divin ne s'épuise pas par sa présence dans l'être entier. Derrida dit que l'accès au domaine de l'apophatique est limité et garanti par un groupe d'initiés et par le bon type de prière qui est comme « une chaîne lumineuse attachée à la voûte des cieux ». ⁵⁷⁷ Par la prière, nous nous élevons vers Dieu qui, toutefois, ne s'approche pas de nous, demeurant comme un rocher immuable : nous nous approchons de Dieu par la prière, mais il ne s'approche pas de nous. Bien que Derrida accepte qu'il y ait les choses innommables, il ne signerait jamais le postulat de la séparation

⁵⁷⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite : *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite*, traduit par M. Darboy, Paris, Maison de la Bonne Nouvelle, Paris, 1845, 182.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

du saisissable et de l'insaisissable. En ce qui concerne la théologie négative, il s'agit de la dépendance du saisissable par rapport à l'insaisissable,⁵⁷⁸ de l'indépendance du divin par rapport aux écritures mystiques.

La troisième façon dont Derrida prend position vis-à-vis de la théologie négative est en affirmant que l'insaisissabilité absolue (secret) est impossible. À son avis, c'est le même texte de la théologie négative postulant cette insaisissabilité qui en témoigne. Derrida fait observer que la théologie négative travaille dans un double registre ; le secret, la communauté et l'ordre religieux d'un côté et le philosophique, l'exposition et l'argumentation de l'autre. Dans quelle mesure ces deux registres sont-elles liés, quelle est leur relation ? La théologie négative admet elle-même que, dans une certaine mesure, elle a besoin de compositions rhétoriques en tant qu'outils pour faire apparaître le divin aux plus saints. Denys reconnaît que l'ineffable s'entrelace avec dicible ; il est possible et en même temps impossible de participer à la divinité.

Néanmoins, Derrida dévoile ce que, selon lui, la théologie négative elle-même ne voudrait pas reconnaître : le discours apophatique doit être articulé d'une certaine façon, voire convaincant, afin de prouver que grâce à lui, nous obtenons un accès privilégié à Dieu. Pour atteindre Dieu, il faut un intermédiaire, comme la prière. Pourtant, selon Derrida, celle-ci n'est pas qu'un complément, un supplément (comme, à son avis, l'affirment les théologiens négatifs qui reconnaissent en même temps sa nécessité), mais un moment fondamental de transition vers le vide qui serait Dieu. Pour Derrida, la prière se caractérise avant tout par deux choses : le fait de se tourner vers autrui qui est Dieu et la performativité de l'acte de prière qui n'est pas un énoncé constatif.⁵⁷⁹ La prière n'est rien d'autre que la vénération ou l'appel à la présence d'Autrui, mais il s'agit d'un appel en dehors de la catégorie de la demande et du don – parce que celui qui vénère ne peut pas s'attendre à une réaction de Dieu, et alors dans un certain sens il ne peut rien demander du tout. Toutefois, la prière (ὁμνείν) remplace la parole pour les apophatiques. Mais si la prière est fondamentale

⁵⁷⁸ « Dieu est encore nommé raison dans les saintes Lettres, non seulement parce qu'il est le distributeur de toute raison, intelligence et sagesse, mais aussi parce qu'en son unité préexistent les causes de tout, et qu'il pénètre l'univers, atteignant d'un bout à l'autre, comme parlent nos oracles ; mais surtout parce que la raison divine est d'une simplicité sans égale, et que son excellence infinie la rend essentiellement supérieure à tout. » Pseudo-Denys l'Aréopagite : *op.cit.*, 240.

⁵⁷⁹ Derrida renvoie à la division entre les énoncés constatifs et performatifs, les seconds n'acquérant pas de valeur de vérité et étant prononcés dans le but de provoquer un certain effet, tandis que les premiers acquièrent une valeur de vérité. Une définition plus précise de cette division (qui est sûrement contestable, mais qui a une certaine valeur affirmative selon nous) peut être trouvée chez Austin. Cf. Austin, J., *How To Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

pour pouvoir parvenir à Dieu et qu'en même temps elle est parole, comment peut-il s'agir de l'apophase absolue ? Parce que bien que la prière ne soit pas un énoncé constatif, elle demeure un énoncé quand même. S'il est vrai que Denys distingue la prière chrétienne de toute autre sorte de prière qui pourrait être juste un acte de vénération et non pas l'acte de parole véritable avec Dieu, ne s'agit-il pas alors d'un certain établissement de la hiérarchie et de la distinction entre la bonne⁵⁸⁰ prière (chrétienne) et la mauvaise prière (non chrétienne) – et par conséquent, de l'articulation de l'accès à Dieu qui, pourtant, aurait dû rester négatif ? Maître Eckhart, par exemple, affirme que la raison est le temple de Dieu, tandis que l'être n'est qu'un parvis de ce temple : « Quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside. Où est-il donc dans son temple où brille sa sainteté ? L'intellect (*vernünfticheit*) est le temple de Dieu. »⁵⁸¹ Demeurer dans l'être silencieux, dans le parvis, ne serait-ce pas l'apophase la plus rigoureuse ? Mais le temple de Dieu se trouve dans la raison : d'une part, nous voulons aller au temple de Dieu, c'est-à-dire dans la raison, d'autre part nous ordonnons le silence. Derrida demande : et même si la prière nous procurait l'expérience pure, la théologie négative ou positive serait-elle nécessaire ? Et comment la théologie serait-elle possible sans itérabilité et sans *différance*, même si elle veut se passer de cette dernière ? Il est justifié de se poser ce genre de questions. La thèse principale du texte *Comment ne pas parler. Dénégations* peut être conclue ainsi : aucun insaisissable absolu n'existe. Rien n'est possible sans *différance*, l'indifféré absolu en tant que le non-itérable et l'insaisissable absolu n'est pas possible.

Derrida ne peut pas être considéré comme un penseur de l'insaisissable absolu, ce qui ne veut toutefois pas dire que la déconstruction ne se travaille pas avec un certain insaisissable. C'est donc à bon droit qu'on ne peut pas le qualifier de philosophe méditatif *silencieux*. On a donné plusieurs raisons : Derrida ne veut pas attirer l'attention sur la plénitude du non-être qui peut être contemplé seulement dans le silence de l'âme et qu'il est impossible de décrire par la langue qui reste un pauvre outil ; il refuse l'ineffable absolu et le non-itérable absolu en tant que l'irrépétibile absolu. Il n'est pas d'accord avec la thèse selon laquelle l'insaisissable se situe dans un domaine bien gardé qui est surtout bien séparé du dicible. Alors, comment Derrida peut-il être un penseur de l'insaisissable, mais non pas

⁵⁸⁰ « Aussi, chaque jour, nos maîtres dans la sagesse divine endurent la mort pour la vérité, et attestent par leurs discours et par leurs œuvres que la doctrine chrétienne touchant Dieu et la vérité l'emporte en pureté et en élévation sur toute autre, et même que c'est la seule véritable, la seule noble doctrine. », Pseudo-Denys l'Aréopagite: *op.cit.*, 241.

⁵⁸¹ Eckhart, : *Quasi stella matutina*, cité et traduit par Derrida, In : *Psyché. Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, 2003, 190.

de l'insaisissable absolu ? Comment peut-il prétendre que la *différance* est insaisissable et qu'elle est itérabilité et répétition de la parole en même temps ? On peut répondre à la question sur la relation entre le saisissable et l'insaisissable en faisant la distinction entre l'ineffable absolu et le non-itérable.

L'insaisissable absolu serait ce qui est absolument inadéquat à la langue – ce qui veut dire qu'il s'agit de quelque chose qui n'est pas dicible. Toute description conceptuelle est absolument inadéquate dans ce contexte, ne contribuant pas à mieux connaître l'ineffable.⁵⁸² Il est vrai qu'il est impossible de parler d'une telle chose – et sans doute il n'a pas de sens de l'aborder à l'aide des mots non plus. Pourtant, chaque fois que nous parlons de l'insaisissable, nous ne parlons pas nécessairement de cet insaisissable absolu. Chez Derrida, l'insaisissable n'est pas absolu, et c'est aussi parce qu'autrement, toute description conceptuelle de *la différence* serait indésirable, inadéquate.⁵⁸³

Derrida conceptualise *la différence* dans la langue à plusieurs reprises, tout en prétendant qu'elle n'est ni un concept, ni un mot. La description de *la différence* est aussi désignée comme inadéquate, mais elle est cruciale justement grâce à son caractère incomplet – ce dernier doit attirer notre attention sur une certaine incomplétude principale dans le domaine des concepts. En effet, Derrida veut déconstruire les systèmes conceptuels de dedans, tout en qualifiant d'incorrects les efforts fondés sur une abstinence totale des systèmes conceptuels. À son avis, il faut se réfugier à la paléonymie, c'est-à-dire réutiliser des vieilles notions avec une position stable dans le système, et en leur adjugeant un nouveau rôle.

⁵⁸² Comme Denys dit : « Car à mesure que l'homme s'élève vers les cieux, le coup d'œil qu'il jette sur le monde spirituel se simplifie, et ses discours s'abrègent : comme aussi en pénétrant dans l'obscurité mystique, non seulement nos paroles seront plus concises, mais le langage, mais la pensée même nous feront défaut. » Pseudo-Denys l'Aréopagite : *op.cit.*, 282.

⁵⁸³ Notons que le raisonnement de Marion n'échappe pas à cette ruse de l'insaisissable lui non plus, parce qu'il écrit : « Il ne s'agit pas, pour le 'théologien', de parvenir à ce que son discours parle (bien ou mal — qu'importe finalement, car quelle norme en ce monde en déciderait ?) de ~~Dieu~~ mais d'abandonner son discours et toute initiative langagière au Verbe, pour se laisser dire par lui, comme le Verbe se laisse dire par le Père — lui, et, en lui, nous avec. » (Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*. Paris, Communio Fayard 1982, p. 201) Nous ne pouvons donc parler de ~~Dieu~~ que grâce à ~~Dieu~~ lui-même qui est le seul à se comprendre. Notre discours sur ~~Dieu~~ est alors toujours inadéquat à ~~Dieu~~ lui-même, prenant toute sa source dans ~~Dieu~~ qui parle d'une façon complètement différente de la nôtre et qui nous apprend à parler sa langue. ~~Dieu~~ de Marion est bien Dieu raturé, mais la rature fait seulement aboutir à une théologie encore plus authentique qui pourtant postule également l'indépendance de la parole et de l'écriture divines de la paroles humaine – et de ce fait Marion postule une séparation et supériorité de Dieu qui s'entrelace avec nous, parce qu'il nous enseigne, mais il ne s'entrelace pas complètement, parce qu'il reste aussi dans en lui-même. Toutefois, *la différence* de Derrida ne reste jamais enveloppée en elle-même de telle manière.

On peut donc constater que si Derrida condamne l'insaisissable absolu comme impossible, tout en parlant en même temps de l'insaisissabilité de *la différance*, il ne s'agit pas nécessairement d'une contradiction triviale, car il parle de deux modalités différentes de l'insaisissable : de l'insaisissable qui se distingue de l'ineffable absolu. L'ineffable ou l'insaisissable absolu serait l'affaire de la théologie négative ou de toute personne qui voudrait affirmer que la langue fait obstacle à l'ineffable. Cela présuppose qu'il est possible de la séparer de l'ineffable qui est son contraire. L'insaisissable absolu est lié à l'ineffable, à l'inexprimable pur. En effet, dès qu'à l'instar de Denys, nous postulons la séparation du conceptuel et du non-conceptuel dans le sens où ces deux domaines peuvent être séparés l'un de l'autre, nous parvenons à l'ineffable, au silence absolu, à l'insaisissable absolu. Et dans ce silence absolu règne la hiérarchie : c'est le règne de l'insaisissable absolu comme de ce qui se trouve au-dessus du saisissable, dont il faut se débarrasser, parce qu'il n'est qu'un substitut. La troisième modalité est le non-itérable ou l'irrépétibile, cette notion étant encore plus large que les deux précédentes, parce qu'elle ne concerne pas seulement la langue, mais la répétition en général : le non-itérable serait ce qui ne peut jamais être répété. Bien sûr que Derrida dénie la possibilité du non-itérable absolu dans la langue, position avec laquelle on ne peut qu'être d'accord (à quoi l'irrépétibile absolu dans la langue ressemblerait-il ?).

En effet, il s'agit de l'entrelacement du saisissable et de l'insaisissable. L'entrelacement exclut l'absolu, sous la condition qu'on exclut en même temps la possibilité de synthèse sous forme de troisième élément qui serait de nouveau hiérarchiquement plus élevé que les deux opposés. Il ne s'agit pas de l'entrelacement de deux domaines séparés, mais de l'entrelacement de deux dans chaque concept. Comme écrit Derrida dans la préface du livre *La dissémination*, aucun concept n'échappe à la déconstruction, et ceci doublement : le premier trait du concept étant le fait qu'il reste à l'intérieur du système conceptuel, son second trait étant son extériorité par rapport à ce système déconstruit. Derrida affirme que le chemin de la théologie négative pourrait continuer à l'infini et que celle-ci oublie qu'elle ne prend pas position par rapport à un système solide de concepts, mais qu'une certaine instabilité existe déjà dans le système des concepts. Derrida postule l'irréductibilité de la langue, et ainsi de la saisie. Et bien que l'expression soit toujours imparfaite, nous ne pouvons rien faire sans elle. Le silence absolu revendiqué par la théologie négative est donc impossible.

Tout ce que nous avons est un système incomplet de catégories – Derrida essaie de montrer son incomplétude. Prenons note alors de cette qualité des concepts : nous sommes

incapables de déterminer exactement et clairement l'ensemble de toutes les notions de façon à ce que rien ne reste indéterminé en principe, par rapport à l'objet de ce domaine. Pourtant, l'indicible ne représente pas une couche qui succéderait au domaine des concepts comme ce qui en est absolument exclu – au contraire, il s'agit de l'entrelacement indispensable du conceptuel avec le non-conceptuel dans chaque concept. Il en est de même pour saisir au niveau sensible, comme par exemple la vue ou le toucher. Ce que la main saisit n'est pas séparé de ce qu'elle ne peut plus saisir – l'insaisissable se donne dans un mélange et au cœur de la saisie.

Dans chaque concept, on peut retrouver alors un prolongement vers l'ineffable. Dans chaque mouvement du corps, on peut retrouver un prolongement vers l'insaisissable. Ainsi, l'insaisissable devient-il ce que montre la dissémination – la dispersion du sens – et grâce à lui, le sens devient irréductible aux concepts, à ce qui est saisi. De ce point de vue, l'effort déconstructif de Derrida pourrait être celui d'attribuer une importance philosophique à ce qui n'est pas de l'ordre du concept – ce qui ne doit pour autant pas aboutir à un abandon total de la langue auquel incitent les théologiens négatifs.

L'entrelacement de l'insaisissable avec le saisir signifie que l'insaisissable se donne seulement au sein du mouvement de préhension, au sein de l'objet saisi ou dans la pensée. Il en résulte que l'insaisissable ne se trouve pas à un endroit séparé ou exact, comme le diraient les théologiens ou les religieux ; que l'insaisissable se trouve exactement là-haut. Pour la théologie négative, Dieu se trouve partout, donc il traverse le monde entier, mais le monde entier ne traverse pas Dieu. Autrement dit, le monde entier et chacun de ses éléments est traversé par Dieu, donc le monde est entièrement accessible à Dieu. Mais Dieu n'est pas accessible au monde, c'est-à-dire à nous, car nous sommes les êtres du monde, les incarnés. La théologie négative cherche à maintenir la séparation entre Dieu et le monde, car Dieu est insaisissable et fonde une hiérarchie. Mais l'insaisissable est de cette nature parce qu'il n'est pas absolu. L'insaisissable ne se trouve pas en dehors du monde et il ne se trouve pas en dehors de ce qui est saisi. Il n'a pas de valeur ontologique, il ne représente aucun étant en soi. Il n'existe pas d'entité qui pourrait représenter l'insaisissable enfermé en soi, pure, séparée de son autre. Le saisir conditionne l'insaisissable parce que sans le visible, il n'y a pas d'invisible. Chaque entité qu'on prend est insaisissable et elle peut être en partie cachée et en partie dévoilée. Le caché s'entrelace avec le dévoilé. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas privilégier l'insaisissable au dépend de ce qui est saisi – et vice-versa. L'insaisissable n'appartient pas à un lieu où il aurait pu être sans (purifié) saisi. Il n'y a pas de région des

insaisissables. Le philosophe Emanuele Coccia qui dans son livre *La vie des plantes*⁵⁸⁴ propose de repenser la mondanéité à partir du végétal, parce que les plantes représentent 90% de la biomasse eucaryote⁵⁸⁵ sur la planète, il comprend le monde non pas comme un lieu, mais comme un mélange de tout avec tout. Coccia parle du mélange universel dans lequel tout est entrelacé avec quelque chose. La matière est ce qui permet le mélange et la rencontre des choses. Coccia voit ces rencontres comme une compénétration – tout fait un le mouvement de sortir de soi et d’y rentrer. Il décrit l’ainsi’entrelacement comme un élément constitutif de la mondanéité. Irigaray propose une conception semblable d’interpénétration comme continuité :

« Dans cette relation d'assimilation aux fluides, nécessaire à sa constitution et sa permanence, l'homme n'est plus dans ce monde d'existences, au mieux contiguës. Il est dans la continuité. Le fonctionnement partes extra partes de l'espace cartésien, qui semble encore régler le monde pour l'être-là, n'y a plus lieu. Le sujet et les 'choses,' les 'choses' entre elles, sont en relation d'interpénétration : non plus l'un et l'autre, l'un et l'une, l'une et l'une, proches au sens du 'en contact,' 'près de,' 'rassemblées dans', . . . mais proches selon un mode de perméabilité de leurs enveloppes qui exige de penser un autre rapport à l'espace-temps. »⁵⁸⁶

La continuité que ces auteurs décrivent est un entrelacement, qui n’est pas un rassemblement des identités ou des sujets, mais plutôt l’entrelacement des concepts opposés. Dans le chapitre suivant, on va s’intéresser à l’entrelacement du sujet avec le monde, du saisissable et de l’insaisissable dans le sujet et dans le monde.

⁵⁸⁴ Cf. Coccia, E.: *La vie des plantes*, Paris, Rivages, 2016, 89.

⁵⁸⁵ Les eucaryotes sont les organismes unicellulaires ou multicellulaires, qui se caractérisent par la présence d'un noyau et généralement d'organites (organelles) pour la respiration. Par exemple les plantes, les animaux ou les mycètes.

⁵⁸⁶ Irigaray, L.: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, 77-78.

La spatialité du monde ne se donne pas toujours sous la lumière et l'étant subsistant n'est pas toujours à la main. La contrée comme dimension primordiale de la spatialité ne se donne pas toujours dans une perspective d'utilité. Notre rapport au monde n'est pas de prime abord le rapport utilitaire : le monde est vécu plutôt comme une survenance des choses qui pour Heidegger pourrait être représentée par l'étant traînant bien que selon lui, en fin de compte, l'étant doive « être fondamentalement distingué de la pure survenance en un quelconque point de l'espace ».⁵⁸⁷ L'homme d'aujourd'hui ne manie pas les choses comme si ce n'étaient que des outils. L'homme contemporain ne travaille plus avec son corps, ni avec ses mains. Les choses aux alentours ne sont plus à proximité et à disposition de la compréhension. On est entourées de machines qui nous sont utiles, mais non pas compréhensibles : le lien entre le corps (par exemple la main) et la machine n'est pas établi de la même façon qu'entre, par exemple, le marteau et le forgeron. Cette relation n'est pas nécessaire aujourd'hui. La perfection du corps et de sa capacité de mouvoir des choses ne détermine pas non plus notre orientation dans l'espace et ne conditionne pas notre spatialité. Les notions de lointain, de proximité, et même d'étrangeté, ne sont plus fondées sur la relation de l'être à son 'Da.' A l'aide de la technologie qui constitue l'achèvement du mouvement laborieux de l'homme, notre rapport à l'espace n'est pas un rapport à ce qu'on peut toucher, voir ou manier. L'espace de l'homme d'aujourd'hui est constitué à partir de son utilisation des technologies – il n'a pas besoin de toucher ni de regarder – de la sorte que ses sens perdent leur fonction utilitaire. Cependant l'espace est rempli des machines qu'on ne comprend pas, qu'on ne manie pas, pourtant elles nous servent et elles sont bien plus utiles que les marteaux. Qui utilise un marteau aujourd'hui ? Les humains peuvent voir ce qui se produit dans les pays les plus lointains et parler avec des personnes éloignées à des milliers de kilomètres ; cela ne signifie pas pour autant qu'il ignore ses alentours sous l'effet de la familiarité des choses sans imposition, non interrompue par l'imposition de l'étant comme une « découverte circon-specte de l'à-portée-de-la-main, et certes dans les modes déficients de la préoccupation. »⁵⁸⁸ On peut définir cette familiarité des objets comme le synonyme de l'oubli de l'être, l'oubli de notre spatialité et de notre possibilité de manier. Les humains contemporains ne perdent pas leur relation à l'espace, ni leur orientation, ils ne

⁵⁸⁷ Heidegger, M.: *Être et Temps*, 103.

⁵⁸⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, 104.

sont pas perdus dans la virtualité de leurs réseaux, ils ne doivent pas rétablir quelque chose d'oublié, comme si ce quelque chose d'oublié était exactement leur place au monde, relative à l'emplacement des étants dans sa contrée. On ne doit pas retrouver le pouvoir de son corps (chez Heidegger, c'est plutôt le pouvoir de la main sans la chair) pour se rassurer de sa faculté à mouvoir l'autre que la chose est. L'homme n'a pas besoin d'authenticité émouvante, touchante et saisissante. La femme a, au contraire, son regard posé sur la chose, mais cette survenance de la chose ne lui arrive pas comme une détermination saisissante. Dans la familiarité de l'étant, il en va de la survenance de la chose qui ne doit pas disposer d'un contour, ni être prise ni comprise. Pour employer le vocabulaire heideggérien, la dimension non-circonspecte de la chose vient en effet au premier plan puisqu'aujourd'hui le maniement n'est plus ce qui prévaut dans nos relations avec ce que Heidegger nomme les étants – et cela montre que l'étant ou un objet n'est pas de prime abord l'à-portée-de-la-main. Non que l'on pense que l'écoulement du temps démontre la fausseté inébranlable des analyses heideggériennes, cela est très probablement vrai depuis toujours, que l'étant n'appartient pas aux humains. Heidegger comprend la notion de survenance comme toujours pure, équivalant à « l'« intuition formelle » de l'espace » qui « découvre les possibilités pures de relations spatiales. »⁵⁸⁹ La survenance de la chose est pour lui nécessairement associée avec l'organisation géométrique de l'espace, homogène et scientifique. La perception non-circonspecte permettrait de découvrir l'espace purifié des systèmes de renvois, jusqu'où il deviendrait l'espace des pures dimensions, des formes pures. La spatialité des étants de l'à-portée-de-la-main deviendrait dépossédée de son caractère « spécifiquement ambiant », elle perdrait sa propre place puisque « le monde ambiant devient le monde naturel », la main de Dasein y disparaît. Heidegger appelle cela la dé-mondialisation de l'espace car « l'espace se montre essentiellement dans un monde », c'est-à-dire comme disponible et ouvert au Dasein. Cela l'amène à refuser de la possibilité de concevoir l'espace en termes de *res extensa* et il souligne que l'espace se donne seulement à partir du monde qui est essentiellement visible dans la lumière éclairante du Dasein. Chez Heidegger, l'espace comme tel, ni les étant qui s'y trouvent, ne sont pas nécessaires à la détermination de la spatialité des étants intramondains, et ils n'y jouent pas un rôle primaire.

Néanmoins, la survenance de la chose n'est pas pure – s'il y a quelque chose comme la chose en soi, elle ne se donne pas (comme une non-donation non plus) et surtout pas comme pure et comme substance. La survenance de la chose n'implique pas une organisation

⁵⁸⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, 112.

scientifique de l'espace et ne nous mène pas nécessairement à la forme apriori de la chose aussi parce que la survenance de la chose apparaît avec la contemplation de la chose, des objets. Aussi, on voudrait souligner qu'il existe plus de deux possibilités (Heidegger n'en voit lui que deux: l'analyse fondée sur la nature comme l'affaire de la géométrie et l'analyse à partir de l'être pas concret) d'interpréter la spatialité.⁵⁹⁰ Il y a plusieurs dimensions de la spatialité qui ne sont pas réductibles à l'organisation géométrique de l'espace. Heidegger lui-même en identifie au moins deux : la circonspection et l'a-visement.⁵⁹¹ Dans l'a-visement on vise l'insaisissable, c'est le contraire de la visée phénoménologique. Ces deux dimensions de l'organisation non-géométrique de l'espace sont entrelacées sans se réduire l'une à l'autre. L'autre façon de concevoir l'espace, au-delà de sa dimension scientifique, figure dans ce que Heidegger appelle « contemplation béate »⁵⁹², liée à un certain a-visement qui reviendrait pour lui à se retirer de toute production et de tout maniement, de la saisie tout court. Mais c'est impensable selon la pensée heideggérienne. Pourtant, le Heidegger d'*Être et temps* est persuadé que cet a-visement serait toujours dépendant de la saisie de l'étant – puisque dans cet a-visement, il y va toujours de la compréhension de cet a-visement lui-même. Selon Heidegger, tous les actes de la compréhension appartiennent au *Dasein* – l'a-visement aussi – et il en résulte qu'ils sont profondément et de prime abord ontologiques. Le *Dasein* heideggérien ne dispose pas de la possibilité de se perdre dans la chose à jamais, de s'y oublier. Il apparaît que pour le Heidegger d'*Être et Temps*, l'homme qui adorait les montagnes a oublié la méditation de l'horizon de la montagne et la contemplation de l'horizon océanique – qui forcent davantage à rêver qu'à le saisir puisqu'ils débordent la forme. Nous contemplons aussi les objets d'art, et le message que le mouvement artistique du *ready-made* voulait nous faire passer consistait, très probablement, dans la possibilité de concevoir l'objet quotidien (qui est un résultat de la production de masse) comme un objet d'art. Le cœur de cette contemplation béate se trouve au sein d'une familiarité avec les étants qui ne serait pas due à un manque ni au dysfonctionnement du système de renvois, la familiarité n'étant pas toujours interrompue par l'imposition des étants dans « les modes déficients de la préoccupation. »⁵⁹³ Cette familiarité non interrompue par le manque, pour Heidegger, serait synonyme de l'oubli de son être-au-monde, de l'oubli de sa spatialité, de sa possibilité de manier. On pourrait penser que l'homme d'aujourd'hui vise ce qui est loin et qu'il oublie complètement ce qui est sous sa main. Pourtant cela ne signifie pas qu'il

⁵⁹⁰ Cf. p 29-30 de cet ouvrage.

⁵⁹¹ Heidegger, M.: op. cit., 61.

⁵⁹² Heidegger, op. cit., 61.

⁵⁹³ Heidegger, op. cit., 104.

ignore ses alentours sous l'effet de la familiarité des choses qui ne lui manquent même pas. D'ailleurs, en Europe, la plupart des consommateurs ne connaît pas le manque dans ces temps de surconsommation ; on ne répare pas ce qui devient inemployable, – on achète de nouveaux objets. Donc le dysfonctionnement du système de renvois ne nous force pas à agir avec nos mains – à réparer, ce qui impliquerait une confirmation et une compréhension du système de renvois. Mais nous ne faisons plus rien avec nos mains aujourd'hui. Ceci parce qu'on ne cherche pas toujours à utiliser ou à comprendre les choses – puisqu'on n'en a pas toujours besoin et cela ouvre la possibilité de l'absurdité et de l'indépendance des objets. Même dans le processus de fabrication des objets, les activités sont divisées entre les personnes et les machines de telle manière que chacun fait sa part sans avoir besoin de comprendre le reste du processus.

La contemplation dont on parle a lieu à la maison. Ahmed décrit cette autre dimension du monde ainsi :

« The body might be reoriented if the hand that reaches out finds something to steady an action. Or the hand might reach out and find nothing, and might grasp instead the indeterminacy of air. The body in losing its support might then be lost, undone, thrown. Sometimes, disorientation is an ordinary feeling, or even a feeling that comes and goes as we move around during the day. I think we can learn from such ordinary moments. Say, for example, that you are concentrating. You focus. What is before you becomes the world. The edges of that world disappear as you zoom in. The object say the paper, and the thoughts that gather around the paper by gathering as lines on the paper-becomes what is given by losing its contours. The paper becomes worldly, which might even mean you lose sight of the table. Then, behind you, someone calls out your name.... »⁵⁹⁴

On connaît tous cette sorte de regard flou, chaque fois que nous levons la tête d'un livre (ou de l'ordinateur) et promenons notre regard autour de nous, sans chercher une chose déterminée qui nous manquerait. Ou quand nous travaillons, assis au bureau et que soudainement nous interrompons le fil de nos pensées en nous levant pour aller regarder par la fenêtre, tout en jetant un œil sur les objets posés sur son rebord sans rien vouloir en faire. C'est une familiarité des étants, une familiarité de la maison, là où nous connaissons tout parce que nous voyons ces choses tous les jours, ce qui ne signifie pas qu'on les regarde à

⁵⁹⁴ Ahmed, S.: *Queer Phenomenology*, 157.

chaque fois dans le but de les toucher. Nous les regardons juste comme ça, paresseusement – la maison est le lieu le plus approprié à la paresse des humains ou à leur ennui. Ce ‘chez moi’ est associé à la sécurité qui nous est donnée par la familiarité de l’ensemble de nos objets, l’assurance avec laquelle nous distinguons les membres de notre famille en distinguant leurs pas, leur façon de marcher quand ils passent dans la pièce voisine et leur voix ; cette assurance provenant de l’odeur de la maison à partir de laquelle nous distinguons entre « le nôtre » et « le sien », malgré le fait que on n’est jamais capable de dire quelle odeur est vraiment la nôtre puisque nous ne nous sentons pas nous-mêmes. Nous éprouvons un sentiment de sécurité, provoqué par l’odeur de notre famille, par les bruits de nos voisins que nous reconnaissons déjà parfaitement et qui appartiennent à la maison. Cette familiarité dépend d’une certaine non-interruption : la familiarité n’est pas interrompue par l’inemployabilité de l’étant qui nous obligerait à questionner notre rapport au monde. Pourtant, cette non-interruption n’est pas une continuité puisque, paradoxalement, la familiarité permet de concevoir les outils dans leur absurdité, sans les comprendre, sans les saisir. Cette absurdité serait caractérisée par une survenance de la chose qui ne la renvoie pas au système de renvois mais permet de la contempler comme quelque chose qui survient et vient vers nous dans l’a-visement. Cela a lieu à la maison parce que nous y connaissons tout en détails –il devient ainsi possible de méditer sur l’objet et de le penser comme indépendant (en soi). L’objet sort du système de renvois parce qu’il n’est pas seulement utile mais qu’il crée cette forme de sécurité qu’on retrouve dans la maison ; et il n’est pas à manier. Mais l’a-visement n’est pas une méditation au sens d’une observation intentionnelle des objets afin de ne plus les saisir. On ne se force pas à contempler des objets, ils surviennent autour de nous en arrière-plan, en décorations et dispositions plus ou moins hasardeuses – comme dans un vieux garage. On ramasse les choses, on les ramène, on les pose par-ci ou par-là, et on les oublie ; elles sont parfois couvertes de poussière et si quelque chose tombe, on le ramasse. On ramasse les vieilles cartes postales, les photos, les fleurs séchées, on colle tout ça sur le mur, sur le réfrigérateur. C’est comme ça que se crée le paysage de nos intérieurs, on ne saisit même pas la composition des choses – on pose les clés à un endroit, mais on les oublie tout le temps. On est toujours en train de chercher quelque chose, même si l’objet est toujours là : comme si les choses étaient parfois devenues invisibles. On les oublie très souvent, on les perd, puis on en achète d’autres – mais on garde aussi des objets cassés, on refuse de les jeter à la poubelle parce qu’ils ont une valeur sentimentale ou qu’on est simplement trop paresseuse. Se sentir ‘chez soi’ implique une certaine répétition des comportements envers des objets, qui s’est créée avec le temps, mais le ramasse des choses ne

s'est pas formé de manière intentionnelle. Avec le temps, on s'habitue aux nouveaux objets et tout devient familier, et l'a-visement peut avoir lieu. Donc ce n'est pas un a-visement au sens de méditation guidée (intentionnelle). J'habite simplement chez moi, je ne médite pas la patine dont les choses sont couvertes intentionnellement. Je ne dois pas viser l'objet ou l'observer intentionnellement, il est déjà trop observé au quotidien. Je bois ma tasse de café le matin et je fixe mon regard dans le néant. Et je fais ça tous les jours. Il y a quelque chose d'automatique dans ces actes répétitifs. On se déplace dans la maison de manière automatique parce qu'on y connaît déjà tout, on sait où se trouvent les choses et cela engendre un effet d'effacement des contours des objets – on s'adresse à eux de manière automatique quand on les utilise. L'objet quotidien est si bien connu qu'on ne le voit plus – il est dans l'oubli qui permet cette contemplation béate et la survenance de l'altérité de l'objet qui perd sa forme et devient amorphe pour nous. Il sort de sa forme parce que sa forme nous est si bien connue qu'elle s'efface. On ne vise plus sa forme. L'objet qu'on a trop touché, perd sa forme parce qu'on y est déjà trop habituée.

Il y a donc une sorte d'espace ouvert, béant qui serait, du point de vue heideggérien, un espace fermé puisqu'il n'implique pas l'orientation dans l'espace à partir de la compréhension saisissante, mais il est ouvert à la contemplation non-intentionnelle, à la paresse et à l'ennui. Cette familiarité est possible sans détour par la confrontation au dysfonctionnement de l'étant, elle est possible sans avoir besoin de comprendre l'oubli de la forme des objets et ainsi sortir de l'a-visement – en réparant le système de renvois. Cette familiarité se produit plutôt par les effets d'une répétition des perceptions, par une itération des perceptions de l'espace. Cette itération comprend déjà en soi une étrangeté essentielle parce qu'elle n'est pas une simple répétition des perceptions et des situations dans lesquelles le sujet se trouve dans l'espace. Chaque fois s'y ajoute quelque chose du dehors. L'étrangeté et la 'mêmeté' sont entrelacées dans chaque saisie et elles sont inévitables toutes les deux. Si tout était le même dans la maison, cela voudrait dire que tous les objets sont identiques. Il est vrai que les objets issus de la production de masse sont les mêmes – mais il est trivialement vrai qu'ils ne sont pas absolument identiques. Premièrement, leurs surfaces sont couvertes de microbes différents et il y a entre eux des différences imperceptibles au quotidien ; mais surtout, elles sont différentes parce qu'elles sont appropriées ou saisies différemment et qu'elles se trouvent dans des relations différentes à l'espace. Chaque chose occupe un endroit différent, et cela constitue sa singularité malgré l'apparence de mêmeté. C'est peut-être la raison pour laquelle on n'a pas peur d'acheter des choses que tout le monde

achète – la production de masse ne nous pose pas de problème d'un point de vue esthétique. La mêmété s'entrelace avec la singularité, la répétition avec l'étrangeté. Les objets sont à la fois les mêmes et différents (autres). L'étrangeté est associée avec l'interruption de la totalité du même, mais il n'est pas nécessaire de retourner à cette totalité qui est représentée par la saisie. L'altérité des objets pourrait être associée avec la familiarité qui résulte de l'habitude et de l'ennui comme de la répétition des aperçus ou de la sérialité des objets (issus de la production de masse). Malgré l'entrelacement de la sérialité avec la singularité des objets, la familiarité ou la sérialité des objets ne restent pas enfermées dans une totalité. Ainsi, on a essayé de montrer que la familiarité n'est pas uniquement une question de saisie par la main, même si elle y est bien toujours présente, mais pas comme une saisie pure. On voulait montrer que le familier peut être absurde pour un sujet qui n'a pas besoin d'entrer dans le système de renvois, parce qu'il ne le comprend, pas plus que les machines qu'il utilise. Le familier contient de l'absurdité parce que le sujet ne doit pas nécessairement percevoir la place de l'étant dans la totalité de l'utilité ; ni sa forme. Il y va du besoin d'une certaine 'mêmété' qui ne doit pas être visée. L'étrangeté se préserve au cœur de la 'mêmété' – l'autre dans le même – et ces deux se retrouvent sur le même plan et aucune d'entre elles ne se réduit à l'autre. Tout cela se situe aux limites de la saisie qu'il faudrait découvrir, au lieu de chercher une spatialité du monde à partir de l'homme. Penser les limites de monde n'équivaut pas à une perte de l'authenticité de la vie, mais plutôt à une certaine perte du pouvoir des humains sur l'espace ; c'est ce qui se passe dans nos maisons, et cela renvoie à l'altérité des objets 'domestiqués.' L'analyse de l'espace devrait passer et par la nature et par les choses artificiellement produites. Pour conclure, on peut supputer que la répétition comprend l'étrangeté de plusieurs façons. C'est aussi l'ébranlement de la couleur, des sons et des odeurs, et la dimension affective de l'espace et du temps qui sont hors des catégories de l'utilité, comme par exemple les relations à l'espace fondées sur la paresse, l'ennui et la distraction de l'attention (a-visement) qui exigent une répétition des objets (leur familiarité) qu'on vient de décrire.

Dans les paragraphes précédents, on a décrit une autre façon de se rapporter à l'espace que celle que propose Heidegger. Pour ce dernier, l'ouverture de l'espace est possible seulement par l'action de l'être qui le pense et le manie. Mais il n'est pas vrai que dans nos rapports aux choses on se rapporte aux objets comme s'ils étaient toujours près de la main, saisissables. Comme on l'a déjà souligné, les objets qui se trouvent dans la contrée ou aux alentours, c'est-à-dire dans nos maisons, ne sont pas simplement saisissables.

Dans *Être et Temps*, Heidegger ne dit pas que la phénoménalité des étant qu'il décrit est inspirée de la contrée comme une maison, même s'il est évident que c'est cela même dont il parle – non seulement les objets de la maison sont de son point de vue toujours saisis, mais la nature est pour lui aussi une très grande maison (une ferme paysanne allemande) où tout est disponible et les choses, bien rangées, y sont seulement pour servir à quelque chose. La contrée de Heidegger est un lieu de dur travail manuel, et subtile. Il est évident que par l'ustensilité, Heidegger pense aux intérieurs. Mais les maisons ne sont pas seulement des lieux de la productivité, elles sont très souvent aussi des lieux de l'ennui, de l'inactivité. Les intérieurs sont des lieux où l'on rêve, où l'on flâne et où l'on traîne – parce que ce sont des endroits où l'on se sent en sécurité et on peut s'y poser. Comme on l'a déjà dit, aujourd'hui ce n'est pas le cas – nos rapports aux choses ont changé depuis l'époque de Heidegger. L'ouverture de l'espace intéressante se crée à travers l'habitude et l'ennui. On devient tellement habitués aux objets dans nos maisons, qu'on les touche les yeux fermés, on les saisit automatiquement sans y penser. Peut-être qu'on ne voit plus leurs contours et formes parce qu'ils sont effacés dans la répétition – et cet effacement de formes nous permet de se sentir chez soi. Grâce à l'habitude et à l'ennui, on saisit et on maîtrise les objets domestiques avec une telle connaissance parfaite qu'ils deviennent invisibles. C'est de cette raison que Heidegger dit que le système des renvois est imperceptible. Il y a une ouverture de l'espace dans nos intérieurs qui est rendue possible grâce à notre incapacité de comprendre les relations entre les choses qui s'y trouvent et leur fonctionnement, ce que révèle seulement la mesure dans laquelle on ne les maîtrise pas parfaitement. Des objets domestiques sont bien sûr maîtrisés, et quelqu'un pourrait dire que même si on ne maîtrise pas l'ordinateur par rapport à tout ce que cet ordinateur nous permettrait de faire si on connaissait le fonctionnement et la technologie de ceux-ci - mais on maîtrise ce qu'on en fait - ce qu'on fait avec l'ordinateur. Pourtant il y a toujours une dimension des objets domestiques qu'on ne maîtrise pas (si on n'est pas informaticiens.) Et cela est peut-être en même temps une ouverture, parce que cela montre qu'on n'est pas de maîtres absolus des objets. L'ouverture au sens de l'ouverture de l'objet qui n'est plus notre esclave parfaitement approprié, mais il garde son secret, sa face indéterminée. Aujourd'hui, nos rapports à l'espace ne sont pas définis à partir du travail manuel – la spatialité est conditionnée par cette ouverture que l'on vient de décrire, mais aussi par les politiques contemporaines de production et de consommation, et par les technologies et les médias. On est capable de se rapporter à des choses se trouvant très loin de chez nous, nos intérieurs se sont ouverts et de 'chez nous', il est devenu possible d'observer le monde entier. On ne peut donc plus

continuer à définir le ‘chez soi’ comme l’espace physique dans lequel je suis enfermée (confinée) actuellement. On ne peut plus comprendre l’espace comme ce qui nous appartient – l’espace n’est plus défini comme ce qui nous est propre, comme ‘chez soi.’ Nous le comprenons aujourd’hui à partir de plus grandes dimensions, et notre relation à lui n’est plus seulement empirique. Notre compréhension de l’espace n’est plus seulement développée à partir de l’immédiateté matérielle, mais aussi à partir de la réalité virtuelle. La décision de jeter, de garder ou d’acheter un nouvel objet est devenue une décision politique – on doit prendre en compte non seulement ce qui se passe dans l’espace de ce qui nous est ‘propre’, mais également les conséquences globales de nos actions sur les autres, qu’on peut observer dans l’espace virtuel. La contrée au sens heideggérien comme l’ensemble des choses auxquelles nous nous rapportons dans le maniement n’a plus de sens. Non seulement qu’on ne travaille plus manuellement, donc ce type de rapport (*Vorhandenheit* et *Zuhandenheit*) nous est très éloigné, mais peut-être aussi qu’on ne regarde plus les choses seulement dans une perspective d’utilité. J’ai essayé de décrire les aspects positifs de ce changement (comme une ouverture de la dimension affective de l’espace qui se constitue à partir de l’ennui et de l’habitude), mais le problème de la surconsommation en découle aussi. On n’utilise pas seulement ce dont a besoin, comme le dit Levinas – on ne mange plus pour survivre mais pour le plaisir – donc on n’achète pas seulement ce qui nous est utile. Beaucoup d’entre nous consomment beaucoup plus que ce dont ils ont besoin pour (sur)vivre. Mais la surconsommation – n’est-ce pas une application précise de la philosophie qui enseigne que les choses dans le système de renvois peuvent être facilement substituables et qu’elles n’ont aucune valeur en soi ? ou les animaux et les plantes ? N’est-ce pas plutôt une conséquence du présumé que l’identité de toutes les entités est construite à partir de la pensée de l’homme qui seul a le pouvoir de les sauver ? Donc la proposition de Heidegger qui dit qu’une mutation impropre de la technique aura détruit l’homme est fautive. C’est plutôt l’idée que l’homme possède l’essence des entités qui nous permet de gaspiller et de ne pas réfléchir et d’oublier notre responsabilité envers les autres, nous conduisant droit à notre propre destruction.⁵⁹⁵ Ainsi, l’idée qu’on peut s’approprier l’essence des choses et que rien en elles ne nous échappe, mène à leur appropriation concrète et donc à la domination du monde et

⁵⁹⁵ Les scientifiques ont fixé l’année 2050 comme critique : en 2050, la capacité des forêts d’absorber le carbone sera diminué de 50% (tipping point). Les conséquences en seraient – désertification, encore plus grand réchauffement et aussi les effondrements massifs des glaciers et le manque de l’oxygène. Cf. Duffy, K. A.; Schwalm R. C.; Arcus, V. L.; Koch G.W.; Liang, L. L.; Schipper, L. A.: How close are we to the temperature tipping point of the terrestrial biosphere?, *Science Advances*, 2021, 7, 3, eaay1052. Url: <https://advances.sciencemag.org/content/7/3/eaay1052/tab-pdf>.

de la nature – et aujourd’hui on sait qu’on cette domination elle-même nous menace parce que son résultat est l’exploitation des autres.

On ne peut plus concevoir l’éthique comme synonyme de la protection d’une communauté ou comme définie à partir de la notion du propre. Levinas refuse ces conceptions de l’éthique et c’est pour cela qu’il rejette la notion de réciprocité. Derrida reprend cette idée et élargit encore le champ de l’altérité. Ainsi, l’éthique ne peut pas être contractuelle – selon Levinas, cela impliquerait qu’elle soit seulement un prolongement de l’état de guerre comme chez Hobbes. Levinas établit que l’éthique doit être pacifique, et il refuse de la comprendre comme fondée sur la notion de propre – l’appartenance. Derrida quant à lui réfute l’idée qu’il faut élargir la communauté humaine à une ‘communauté planétaire’. Parce que l’éthique ne peut pas être uniquement la protection de soi, de ses proches, de ses voisins. Si l’éthique veut sortir de la logique de la guerre, il faut d’abord abandonner cette idée qu’être éthique signifie s’occuper uniquement de ses proches. L’éthique signifie une responsabilité infinie pour tout ce qui est autre, non pas seulement la responsabilité pour les ‘autres les plus proches’ ou, pire encore, pour ‘ses frères.’ Dès qu’on construit une idée de communauté dont on exclut certaines entités, on reste dans la logique de la guerre – parce qu’on fait la guerre pour sauver ce qui est nous est proche. Créer une appartenance signifie signer un contrat et dessiner un cercle. Le cercle est une forme fermée sur elle-même, purifiée de tout ce qui est étranger. Comme on l’a montré, dans le chapitre précédent, Derrida associe l’ipséité avec la forme de cercle. Ahmed aussi décrit une certaine circularité selon laquelle on range les choses dans nos alentours : « Indeed, ‘around’ refers us to ‘round’ and suggests a circling movement. Perhaps to be orientated around something is what allows us to ‘hold the center,’ or even to constitute ourselves as at the center of other things. »⁵⁹⁶ L’appartenance est en lien avec cet ‘être, le centre’ des choses qui saisit leur essence– « Indeed, we can begin here to rethink how groups are formed out of shared direction. To put this in simple terms, a ‘we’ emerges as an effect of a shared direction toward an object. »⁵⁹⁷

Derrida décrit la protection des membres d’une communauté comme une réaction auto-immunitaire d’une communauté : « La formalisation de la loi auto-immunitaire se faisait alors notamment autour de la *communauté* comme *auto-co-immunité* (le commun de la communauté ayant en commun la même charge (*munus*) que l’immun), aussi bien que de

⁵⁹⁶ Ahmed, S. : *Queer Phenomenology*, 116.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

l'auto-co-immunité de l'humanité – et surtout de l'humanitaire auto-immunitaire. »⁵⁹⁸ Il applique cette notion d'immunité à la démocratie – mais il dit que l'immunité de la démocratie est toujours suicidaire. Le mouvement d'immunité démocratique est contradictoire – son but est de protéger le propre (une communauté), mais cette protection vise seulement un certain groupe d'entités, et donc la protection du propre a toujours pour conséquence la perversion de son idée fondamentale – de l'égalité. Parce que les principes de la démocratie visent toujours la protection de la démocratie, ou du moins la protection de ses principes démocratiques, l'ouverture radicale à l'autre court toujours risque de se pervertir. Parce que l'ouverture radicale à l'autre peut être définie par la majorité comme étant telle chose ou telle autre, l'ouverture n'est plus réellement radicale. Donc la démocratie comme idéologie se protège, mais elle se détruit elle-même dans cette protection, puisqu'elle détruit ses propres principes (elle ne peut pas être fidèle à ses idées de l'égalité, de la liberté). Cela peut s'appliquer non seulement à l'idéologie de la démocratie, mais aussi à l'éthique environnementale construite à partir de la communauté humaine ou biotique. Dès qu'on définit une communauté et ce qui est lui propre, on finit toujours par oublier l'étranger, et toute action dans la communauté aurait pour but de protéger la communauté. Ce n'est pas la proximité qui devrait fonder l'éthique, mais la différence – sinon l'éthique reste un contrat pour s'assurer contre '*homo homini lupus*', comme chez Hobbes. Si je choisis de protéger ce qui m'est proche, je choisis de me protéger moi-même, parce que je protège le reflet de moi dans l'autre. Donc pour fonder une éthique environnementale, il ne faut pas chercher la ressemblance entre l'homme et l'animal ou les autres entités, et fonder l'éthique sur cette ressemblance ou sur l'appartenance. Parce que cela reviendrait seulement à vouloir se protéger soi-même – et non pas à rechercher l'éthique. Il ne s'agit pas de dire que l'animal est le même que moi ou que je suis une pierre, car il y a une différence et c'est justement là que s'ouvre l'espace pour l'éthique. Comme le dit Derrida, la différence est le fondement de l'éthique. Derrida dit, tout comme Levinas, que l'éthique ne peut pas être fondée sur la réciprocité. Cela veut dire que l'éthique ne concerne pas l'autre seulement parce qu'il est mon semblable, mais parce qu'il est différent de moi.

⁵⁹⁸ Derrida, J.: *Voyous*, 59.

L'horizon de la nature

La différence entre l'humain et l'objet présuppose la différence entre le vivant et le non-vivant. On pourrait dire qu'aujourd'hui le visage représente la catégorie du vivant et l'objet celle du non-vivant. Tout ce qu'on affirme sur le visage, et ainsi sur l'humain, est relié à la catégorie du vivant – et tout ce qu'on affirme sur l'objet concerne d'une certaine manière le non-vivant. Le but élargi de ce travail est de montrer que l'altérité concerne les deux régions, les vivants et les non-vivants.

Le phénomène du monde n'est pas insaisissable seulement à partir de l'appel de l'autrui qui constituerait son altérité, à qui il faudrait toujours donner ce qu'on possède. Le don est considéré par certains philosophes comme un moyen de dépossession ou comme un moment dans lequel on surmonte la possession ou l'appropriation. Mais quand on donne quelque chose à une autre personne, le don reste dans la communauté des humains. Le don comme ce qui est donné à une autre personne n'est alors pas suffisant pour perturber le mouvement de l'appropriation, parce que le don circule à l'intérieur de la même communauté des vivants ou des humains. La forme de cercle dessinée par l'intériorité ou les intériorités n'est pas troublée par la donation. Cependant, la matière échappe à l'humain et ainsi à la donation. On pourrait en tirer la conséquence suivante : l'insaisissabilité du monde n'est pas fondée sur l'altérité absolue qui se manifeste par le respect pour l'altérité d'autrui dans l'acte de donation. Que la matière échappe à la saisie signifie qu'elle est d'une certaine façon indépendante de l'altérité absolue établie par l'humain ou à partir de l'humain. Par là on renvoie à la résistance de l'autre que le monde est. On rencontre cette résistance tous les jours, comme la résistance au mouvement de préhension.

On peut conclure que les choses elles-mêmes échappent à la préhension, à leur façon – leur insaisissabilité n'est pas fondée seulement sur la présence d'autrui ni sur la donation. Donc le don (donation de quelque chose à une autre personne) ne suffit pas à établir l'insaisissabilité comme dépossession, parce que dans la donation, les choses restent possédées par les humains. La limite du pouvoir humain se révèle à travers la possibilité pour la matière d'échapper à l'humain. La manière dont se manifeste le monde dans sa non-manifestation (celle-ci s'origine dans le monde lui-même), est selon Levinas le retour à *l'il y a*, mais *l'il y a* ne se montre ici nullement sous sa forme pure. Levinas décrit ce retour à *l'il y a* ainsi :

« Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, n'est pas un 'quelque chose' susceptible de se révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence. Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, doit être appelée mythique.... L'élément se prolonge dans *l'il y a*. La jouissance, comme intériorisation, se heurte à l'étrangeté même de la terre. »⁵⁹⁹

Finalement, on peut voir que malgré l'effort du dernier Levinas afin de purifier l'altérité, dans la première période de sa pensée, il postule la thèse de l'indépendance de la matière. Cette indépendance consiste précisément dans le fait que c'est non seulement l'existence en tant qu'*il y a* qui est toujours entrelacée avec l'existant, avec un étant déterminé – mais c'est aussi l'étant, le déterminé, qui est toujours entrelacé avec *l'il y a*. Cet entrelacement du saisissable et de l'insaisissable est possible grâce au fait que l'altérité du monde (par Levinas considérée illusoire), qui se montre à travers le retour des choses à l'élémental, n'est pas absolue. Autrement dit, la résistance des choses à la saisie n'est pas absolue. Bien évidemment, le visage humain reste pour Levinas absolument exempt d'*il y a* – le visage est purement indéterminé, mais il est purifié de *l'il y a* puisque son indétermination ne découle pas de l'anonymat de la matière. Levinas fonde alors sa pensée de l'altérité sur le présupposé de la séparation de la nature et de l'homme. Selon lui, l'indétermination du visage ne prend pas sa source ailleurs qu'en soi, puisqu'il est censé d'être la source de toute indétermination, de toute insaisissabilité. Cependant, ce postulat entre directement en contradiction avec la thèse sur l'entrelacement du saisissable et de l'insaisissable dans le mouvement 'perfide' des choses qui échappent à l'humain par leur retour à l'élémental, parce que Levinas montre que la matière, même si elle est saisie une fois, échappe toujours de nouveau au mouvement de préhension. Levinas démontre, à son insu, que la résistance des objets n'est pas fallacieuse (parce que la matière s'échappe toujours de nouveau et que ce mouvement ne s'arrête pas). La conséquence qu'on peut en tirer est que l'insaisissabilité de la matière n'est pas fallacieuse, parce qu'elle ne finit pas et ne peut donc pas être vraiment surmontée. Ainsi, l'entrelacement du saisi et de l'insaisissable n'exclut pas que l'insaisissable soit radical, même si le postulat sur l'entrelacement exclut peut-être l'absoluité des modalités d'insaisissable. Mais si une altérité n'est pas absolue, cela ne veut pas dire qu'on peut l'effacer. Même au sein de l'œuvre de Levinas, le postulat sur l'altérité absolue du visage ne tient pas. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas décrit *l'il*

⁵⁹⁹ Levinas, E.: *Totalité et infini.*, 151.

y a comme l'indétermination qui concerne tout, les choses et les personnes,⁶⁰⁰ dans lequel tout est mélangé, et il n'y a même pas de distinction entre ces deux régimes de l'être. Cela signifie que le visage doit aussi, en quelque sorte, appartenir à l'*il y a*, puisqu'il surgit de l'*il y a* dans lequel il est mélangé avec les autres étants. Autrement dit, le visage est aussi fait de matière. Cependant, dans *Totalité et infini*, Levinas exclut absolument l'appartenance du visage à l'*il y a*. Ce présupposé constitue la racine de l'absoluité du visage, de sa pureté et de sa domination, issues de sa position supérieure et de son indépendance absolue – puisque le visage est, selon le dernier Levinas, l'origine de tout. Pour résumer, d'un côté Levinas présuppose que l'altérité du visage ne devrait être contaminée par l'insaisissabilité venant de l'*il y a*, de la matière ; de l'autre, il affirme le contraire. L'altérité est en effet toujours contaminée, mais il ne devrait pas s'agir seulement de la contamination de l'humain par l'humain lui-même : l'humain est toujours entrelacé avec le non-humain et son privilège ne peut jamais se justifier. L'humanité en tant que telle n'est pas absolue et n'a pas de pouvoir absolu, même si les religions argumentent souvent que l'homme reçoit son pouvoir de Dieu, parce qu'il est fait à l'image de Dieu, ou qu'il a un contrat avec Dieu ; l'*alliance avec Dieu*.

Pour valider la leçon que Levinas apprend de Husserl (chaque acte intentionnel dans la perception du monde extérieur vise quelque chose en dehors de la conscience – l'autre), il faudrait que cela concerne chaque acte intentionnel et non pas seulement la sociabilité. Toute chose qui peut être visée dans un acte intentionnel est alors autre. Donc quand Levinas exclut la résistance de la chose, il ne suit pas sa propre interprétation de Husserl assez rigoureusement. Sa critique devrait toucher la totalité des contenus de la conscience, non seulement les humains. L'intentionnalité ne peut pas être fondée seulement sur l'altérité humaine – ce que Levinas dit lui-même dans ses premiers travaux. Dans la conférence *Pouvoirs et Origine*, il définit l'intentionnalité à partir de la position du corps dormant dans l'espace – l'espace représente l'autre qui définit l'être en soi et lui permet de s'endormir dans une dimension spatiale. Si chaque acte intentionnel vise quelque chose autre que soi-même, cela signifie simplement que chaque perception est non-finie ou au moins potentiellement insaisissable. Il est aussi trivialement vrai qu'on ne vise pas seulement les hommes, mais aussi les objets. Dans son analyse de la phénoménalité des objets 'orientales', Ahmed s'appuie sur la même présupposition : « We are orientated, then, toward objects, and those objects are 'other' than us. They are other than us and must be so if they are to be available within our field of vision... 'Towardness' is a mode of directionality; it is about

⁶⁰⁰ Cf. 132 de cet ouvrage.

the direction I face when facing an other, as a direction that can refer to motion and position. »⁶⁰¹ Ahmed va encore plus loin en affirmant que l'altérité des objets conditionne ma capacité de les manier. « It is the fact that what I am orientated toward is 'not me' that allows me to do this or to do that. The otherness of things is what allows me to do things 'with them'. What is other than me is also what allows me to extend the reach of my body. »⁶⁰² Selon Derrida, suivant Husserl nous aurions admis que l'altérité des choses constituait leur secret, car ce dernier constate l'inachèvement indéfini des perceptions (donation en esquisses); ce qui renvoie à l'altérité de la chose transcendante.⁶⁰³

Comme on l'a déjà dit, Sarah Ahmed décrit l'insaisissable comme une expérience de désorientation, et elle atteste que la phénoménologie témoigne de sa présence ; mais la tâche de la phénoménologie est de surmonter ces moments d'insaisissabilité parce que ces moments déstabilisent le pouvoir du sujet qui doit neutraliser ces expériences.⁶⁰⁴ La neutralisation se produit selon Ahmed grâce à la réduction phénoménologique. Dans ses *Idées*⁶⁰⁵, Husserl écrit qu'il est erroné de penser que la perception ne pénètre pas jusque dans la chose elle-même – il n'y a pas de différence entre l'immanent et le transcendant. Cela veut dire que la perception de la chose coïncide avec la chose elle-même. Plus loin dans le texte, Husserl admet la nécessité d'une inadéquation (« nécessité d'essence ») – parce que la chose peut nous être donnée seulement de manière imparfaite, comme une esquisse. Husserl constate alors qu'il y a de l'indétermination dans la perception, ou quelque chose de vague. Mais l'indétermination doit être comprise comme un moment de la détermination, parce que l'indétermination indique en avance les diverses directions de la perception. Les esquisses forment une unité de perception. Par les sensations, comme esquisses, la chose montre toujours une nouvelle face mais sa nouveauté est seulement une répétition des anciennes esquisses. L'indétermination reçoit toujours chez Husserl une détermination plus précise. Donc même si le vécu est un flux, cette indétermination ne signifie rien pour Husserl.

⁶⁰¹ Ahmed, S.: *Queer Phenomenology*, 115.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Cf. Derrida, J.: *Violence et métaphysique*, 177.

⁶⁰⁴ Cf. Ahmed, S. : *Queer Phenomenology*, 159. « I have noted that phenomenology is full of moments of disorientation. And yet, such moments are often moments that 'point' toward becoming orientated. As noted earlier, Merleau-Ponty, following Husserl, suggests that the 'I can' proceeds from overcoming disorientation, from reorienting the body so that the line of the body follows the vertical and horizontal axes. Such a body is one that is upright, straight, and in line. The straight body is not simply in a 'neutral' position: or if it is the neutral position. »

⁶⁰⁵ Husserl, E. : *Idées directrices pour une phénoménologie*, 138.

L'échappement des entités au mouvement de préhension se manifeste à travers la menace que les éléments naturels représentent pour l'homme ; c'est ensuite dans l'expérience esthétique que la décomposition de la saisie a lieu. L'art répète la forme grâce à laquelle nous saisissons des choses et il montre le mystère du monde qu'on ne peut pas associer avec le secret de l'autre personne. L'expérience esthétique permet de percevoir la chose autrement qu'à l'aide des cinq sens qui reconstituent son image comme une réflexion de l'objet et ainsi sa signification. En prenant un crayon à la main pour dessiner la réalité telle qu'elle est, on comprend facilement l'impossibilité d'une telle entreprise de saisir – et dans cette expérience, on se heurte aux limites de la perception. L'attitude esthétique ne transmet pas les informations ou les concepts à l'aide de la main ou à l'aide du langage – elle est plutôt leur propre limite qui nous permet d'observer l'éclatement de l'expérience sensible. Il faudrait alors encore décrire l'expérience esthétique et en même temps éthique, l'expérience sensible des objets où se passe l'inadéquation de l'objet avec sa représentation. Je parle ici de l'expérience de la couleur, du contour de l'objet, de l'impossibilité de la ligne droite, de la fin et du commencement d'une ligne droite, de la fin et du commencement de l'objet, des difficultés de dissocier les objets les uns des autres, de la détermination d'un seul point dans l'espace.

La profondeur du milieu naturel en tant qu'élément implique qu'on ne peut pas en faire tour – quand on lui fait face, il nous semble qu'il ne finit et ne commence nulle part. En vérité, il est impossible d'aborder l'élément – on ne lui fait pas face, mais on s'y baigne et on s'y perd. L'horizon qu'on contemple depuis le sommet d'une montagne est infini. On n'escalade pas des montagnes pour voir le monde entier, pour se faire croire qu'on peut tout saisir. Mais l'expérience de l'horizon nous dit plutôt le contraire – l'ascension en est déjà la preuve. Quand on veut grimper une montagne, on doit faire face au danger qui s'y cache – escalader signifie entamer un processus sans possibilité de retour ; la montagne est une menace. Mais elle ne nous menace pas comme un ennemi, parce qu'elle n'a rien à voir avec nous – elle était là longtemps avant nous. La montagne représente la limite de la puissance de l'homme – il existe encore aujourd'hui des sommets qui restent relativement inatteignables. Ce point est souligné également par Simondon⁶⁰⁶ qui parle des pics des montagnes comme de 'hauts-lieux' qui définissent des contrées, parce qu'ils sont les plis géographiques et ils sont édifiés par la poussé. Dans les montagnes, les pouvoirs naturels se concentrent et elles gouvernent 'la masse qui les supporte' – l'orage, l'eau, les forêts. Même

⁶⁰⁶ Cf. Simondon, G.: *Du mode d'existence des objets techniques*, 229.

si on décide de faire face à la menace, de commencer l'ascension de la montagne, on ne sait jamais si on va vraiment réussir à atteindre son sommet. Pour mieux grimper, il faut se libérer du désir de monter ou de saisir. Parce que si on cherche à escalader la montagne plus rapidement, malgré le risque d'orage ou en poussant trop les limites de nos capacités, on risque d'y périr. L'expérience de la montagne est celle d'une dépendance totale à la nature – l'orage peut arriver à n'importe quel moment, il peut nous empêcher de monter et très souvent il arrive qu'on doive redescendre avant d'arriver au but. Pendant l'ascension, on éprouve la douleur – sans la douleur il n'y a pas de sommet. Il n'y a pas un alpiniste qui n'a jamais connu la souffrance. Peut-être la raison pour laquelle on fait ces expéditions dangereuses réside dans le désir de s'oublier. On s'oublie dans la douleur qu'on éprouve, dans l'épuisement et dans la fatigue. On est libre parce qu'on peut oublier notre existence hantée par des projets et par des aspirations à faire quelque chose. On marche pour arriver à un état où on ne pense plus aux projets de notre existence. On se libère de nous-même, de notre propre existence. On s'oublie. L'activité de marcher est une activité qui mène à l'oubli de l'activité consciente. Dans la *Septième Promenade*, Rousseau⁶⁰⁷ mentionne cet oubli de soi comme un élément de la marche : « Non rien de personnel, rien qui tienne à l'intérêt de mon corps ne peut occuper vraiment mon âme. Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. »⁶⁰⁸ L'activité de grimper représente peut-être encore plus l'oubli de soi – pour grimper un mur, une falaise, il faut s'identifier avec la pierre et penser avec la montagne, se coller à elle et devenir un lézard – parce que ta vie en dépend, une fois tu as décidé de grimper un mur. Pour grimper, il faut non seulement avoir des muscles bien définis, même si les grimpeurs trop musclés sont trop lourds et que les hommes robustes ne sont pas en général les meilleurs grimpeurs – mais il faut également penser autrement, il faut penser la spatialité en termes de 'se coller à' et réactiver ses 'ventouses', penser son corps comme quelque chose qui n'est plus debout et ne maîtrise plus l'espace, mais s'adapte à l'espace déjà défini par la montagne. En grim pant, on utilise bien sûr les mains (surtout les doigts, l'avant-bras), mais aussi les pieds et le ventre, parce que le bassin doit être toujours collé contre la montagne, toujours dirigé vers la montagne. Parmi les règles de l'escalade, il y en a une qui dit qu'il faut toujours monter les pieds avant les bras et aussi qu'il faut savoir

⁶⁰⁷ Cf. Karul, R.: *Vnímanie a obrazotvornost' v piatej Prechádzke snívajúceho samotára*. In: Ostium, roč. 11, 2015, 4.

⁶⁰⁸ Rousseau, J.- J.: *Les confessions. Les rêveries du promeneur solitaire*. In: Collection complète des oeuvres vol.10, Genève, 1780-1789, Peyrou et Moulto J.M. Gallanar, 470.

tomber dans le vide (la technique du ‘click and drop’), savoir comment tomber (les pieds dirigés contre le mur, les mains doivent tout lâcher dès qu’on fixe une dégaine). Il faut certainement réapprendre à penser la spatialité comme quelque chose qui est défini par la montagne et dans laquelle on doit chercher les aspérités presque comme une plante grimpanche. Le grimpeur accepte que la montagne lui précède et il prévoit déjà sa chute. Dans les phases finales d’une ascension particulièrement difficile, on sent seulement la respiration régulière et difficile et on ne peut plus penser – tout devient une pulsation infinie. Il n’y a plus rien, seulement les vibrations de la matière. On disparaît. Conformément à cela, Simondon décrit la montagne comme un lieu où il n’y a pas de distinction entre la réalité humaine et le monde objectif.⁶⁰⁹ L’existence phénoménologique de la conscience elle-même s’arrête, s’interrompt. Il n’y a pas de moi, il y a seulement l’expérience des pulsations de la montagne. Ces interruptions viennent dans les intervalles. Mais si on n’est pas encore totalement épuisé, on peut se laisser prendre par la beauté du paysage, par les odeurs et le vent, on sent que la peau est totalement exposée au soleil. Dans la douleur qu’on peut éprouver en marchant, il y a quelque chose de l’ordre de la limite voire de l’ ‘après limite’, il y a toujours un moment dans lequel on ne sait pas si c’est moi qui marche encore ou bien mes pieds qui marchent tous seuls – à une fois atteint ce point d’épuisement total, il paraît qu’il est possible de marcher à l’infini. Après ce moment ‘limite,’ on est perdu dans la montagne et on est exposés à la montagne, on retrouve le silence infini, impossible d’en avoir expérience ailleurs que dans la nature, étant donné le niveau de pollution sonore de nos villes. Mais ce silence est composé de bruits si intenses que cela nous empêche de dormir la nuit, des vibrations et des bruits qui attestent de la vie nocturne des animaux (ceux-ci sont parfois une menace mortelle pour l’homme).

L’horizon qu’on observe de la montagne représente un infini très concret dans son insaisissabilité, et on peut alors le donner comme exemple d’un infini très concrètement insaisissable. Peut-être arrive-t-on au sommet et contemple-t-on le paysage en bas ; on veut tout comprendre, mais cette expérience nous met seulement face à une ligne d’horizon qui ne finit jamais et ne commence nulle part. Ce qu’on voit n’est pas vraiment une ligne, c’est plutôt l’incarnation de notre volonté de saisir l’horizon pour voir la fin du monde. Cependant, en regardant au loin, on n’arrive pas à fixer notre regard. Mais peut-être est-on justement défini par cette expérience d’impuissance qui se manifeste dans l’impossibilité de fixer l’horizon ? La même chose arrive quand on se trouve face à la mer : plus on approche, plus

⁶⁰⁹ Cf. Simondon, G.: *Du mode d’existence des objets techniques*, 229.

la fin s'éloigne. L'infini va avec nous et on n'arrivera pas à quelque chose de défini. L'infini de l'horizon peut nous hanter, il nous force à fermer nos yeux, comme le soleil brûlant. Le monde s'ouvre devant nous, l'ouverture du monde est alors non pas la compréhension éclairante du monde, mais l'infinité du monde comme sa vibration brûlante impossible à saisir.

Ce dépassement du sens ne constitue pas un nouveau sens – c'est un non-sens radical. Pourtant il s'agit toujours de l'entrelacement du saisissable avec l'insaisissable. Dans l'insaisissable, il n'y a pas de pureté, ni d'exactitude et non plus de domination. Si l'insaisissable de la matière n'est pas absolu, cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait un être ou un étant absolument et exclusivement saisissable. Même si Levinas admet l'existence de l'insaisissable absolu du visage, il ne reconnaît pas la possibilité d'un saisissable absolu. C'est d'ailleurs lui qui démontre que le domaine du saisissable, le Même, n'est pas libre de l'insaisissable ; l'insaisissable traverse partout, et la subjectivité elle-même est insaisissable. Donc même si on admet qu'il n'y a pas d'insaisissable absolu, cela ne signifie pas que tout est saisi. Au contraire, rien n'est parfaitement saisi – parce que la distinction entre ce qui est saisi et l'insaisissable est poreuse.

Levinas insiste sur la distinction entre le désir et le besoin. Dans le besoin, on aurait la possibilité de s'appropriier les choses et d'annuler la différence entre moi et l'autre ; mais dans le désir, il n'y a pas cette possibilité, parce que le désir ne peut jamais être satisfait. Levinas fonde sur cette distinction aussi sa définition de la violence – on ne saurait faire violence à la nature parce qu'en la travaillant, on annule entièrement l'altérité de la matière. On est capable de l'annuler, donc il n'y a pas de violence. Quant à l'altérité du visage, on n'est incapable de l'annuler – c'est exactement pour cela que le meurtre est impossible. Cependant les meurtres arrivent tous les jours – donc le meurtre doit être possible. Il est possible d'annuler le visage et son altérité. Il est possible d'effacer des civilisations ou des espèces entières – cela se passe en ce moment même. Bien que le meurtre devrait être impossible, et le corps humain non-appropriable, en réalité, il l'est (les meurtres, l'exploitation, les viols, la racialisation).

Personne ne pourrait nier qu'on s'approprie les choses, et que c'est pour assurer sa survie (parce qu'on en a besoin). Mais est-ce vraiment le cas aujourd'hui ? Il y a une certaine quantité de choses qu'on doit manger pour survivre, mais ce qu'on mange aujourd'hui l'excède certainement. Mais il nous faut noter autre chose : la distinction entre le désir et le

besoin est maintenue rigoureusement par les philosophes afin de démontrer qu'on ne commet pas de meurtre quand on mange notre petit déjeuner et qu'on peut avoir la conscience morale tranquille. Levinas dit que le désir d'autrui ne finit jamais, qu'il ne peut jamais nous donner satisfaction – donc c'est seulement le désir d'autrui qui est infini et qui fonde ainsi son altérité absolue. Mais est-ce que la faim finira un jour ? Le besoin renaît aussi chaque jour et son mouvement ne s'arrête jamais tant qu'on est en vie. On mange, on a l'impression qu'on est rassasié mais quelques heures après, on doit manger de nouveau. L'altérité des animaux ou des plantes ou des choses inanimées ne peut pas être annulée totalement – que les animaux souffrent est un fait généralement accepté, et leur souffrance est une sorte de résistance.⁶¹⁰ Les choses ou les plantes que l'on consomme nous résistent aussi – on les arrache de leur milieu naturel et on les façonne dans le travail. Même les simples objets dans la maison – ils se couvrent de poussière, on doit tout le temps les nettoyer. Si on néglige nos objets, ils se cassent et deviennent déchets, ils se décomposent. On fait face à la matière – et on doit se battre tous les jours pour que la matière ait la forme souhaitée. Les choses, en tant que déchets, retournent dans le milieu duquel elles sont sorties. La décomposition a lieu aussi grâce aux bactéries – grâce à la fermentation, et les bactéries qui décomposent les plastiques ou le fer ou d'autres matériaux. Mais on ne se bat pas seulement contre la matière, on est nous-mêmes la matière. On cohabite avec les bactéries qui couvrent intégralement notre corps, ou on les utilise pour faire du pain. Ces organismes bactériens sont très complexes et difficiles à entretenir si on veut les cultiver. Dans les divers processus de fermentation culinaire, on peut avoir l'impression qu'il faut prier la matière pour qu'elle coopère avec nous – chacun qui a déjà essayé de faire son pain maison sait comment la matière résiste à l'appropriation et au travail. Et la farine, c'est le grain qui a été transformé en matière puis tamisé. Faire la cuisine, c'est coopérer avec la nature qui résiste. C'est le problème de la singularité – chaque culture de ferments est différente et chaque farine est différente. La singularité de la farine ne dépend pas seulement du processus de fabrication, du moulage, mais du biotope dans lequel les grains ont poussé. La végétation est un peu différente à chaque endroit selon le biotope dans lequel elle se trouve. Et chaque type de farine absorbe l'eau différemment – la recette ne sert à rien dans la plupart des cas, il faut vraiment connaître la consistance souhaitée de la pâte. C'est justement parce que chaque grain est différent et singulier, parce que chaque biotope est singulier. Le thym qui pousse à 1 800 mètres d'altitude est différent du thym qu'on cultive dans le jardin. Par ailleurs, le

⁶¹⁰ Cf. Burgat, *Une autre existence*, 24-26.

processus de fermentation dépend de la température et de l'humidité qu'on a dans la cuisine à un moment donné. Et ces paramètres changent tout le temps – faire du pain signifie essayer de s'adapter à la singularité des processus naturels et d'en faire quelque chose pour les autres humains. Travailler ou saisir la matière est un événement singulier situé à un endroit singulier.

Un autre aspect de la différence entre le désir et le besoin est fondé sur le manque – ce dont j'ai besoin peut me satisfaire, mais le désir ne me satisfait jamais. Levinas dit que l'autrui ne me manque pas et que je ne demande pas sa présence – l'autrui vient malgré le fait que je suis contente et il me dérange dans mon égoïsme. En conséquence, la satisfaction des besoins devrait mener seulement à l'égoïsme et à la confirmation de mon identité. Mais le manger ou le jouir du monde peut aussi résulter d'un acte altruiste – on peut manger soit comme des altruistes soit comme des égoïstes (selon la nourriture qu'on choisit, les politiques d'alimentation plus ou moins éthiques que l'on soutient – qui ne polluent pas ni n'épuisent les sources, qui limitent la consommation d'espèces menacer d'extinction, etc.). Il existe de nombreuses façons de consommer, qui dépendent également de nos conditions de vie. Levinas admet lui-même que dans la jouissance et dans le manger (consommation), on entretient une relation au monde. Mais cette relation au monde ne se produit pas seulement dans l'expérience sensible du manger, elle se produit aussi dans l'oubli de soi, dans la possibilité de se perdre dans le goût et ainsi de s'oublier dans le monde que ce goût représente. Quand Levinas dit que la satisfaction des besoins est toujours égoïste, il veut dire que ce qu'on mange est assimilé dans le processus ; alors que l'autrui, on ne l'assimile jamais entièrement. On peut répondre que le monde avec lequel on entre en relation dans l'expérience du manger, ne sera non plus jamais entièrement assimilé. Manger un morceau du monde ne reviendra jamais à digérer le monde entier. Le problème est que Levinas présuppose que la jouissance doit toujours passer par un acte d'égoïsme – mais peut-être que ce n'est pas le cas. La dimension de la séparation impliquée dans l'égoïsme est non seulement une séparation impossible de l'autrui, mais aussi du monde entier. Or, cette deuxième séparation est impossible, à l'instar de la séparation de l' 'autrui'.

Renaud Barbaras reproche à Levinas d'avoir oublié l'altérité du monde, parce qu'il définit le désir comme jamais absolument satisfait. Pour cette raison, Levinas omet de penser la phénoménalité du désir, et le fait que le désir peut être satisfait, même si sa satisfaction reste toujours incomplète. Barbaras confirme que le désir ne peut jamais être pleinement satisfait car il vise ce qui lui échappe – mais la distance entre le désiré et le visé est selon

Barbaras à la fois une distance, mais également une proximité. Barbaras dit que Levinas annule le désir et le transforme en culpabilité et en bonté. Parce que le désir lévinassien ne veut jamais être appropriation, il ne veut jamais s'approcher de l'objet désiré. Donc selon Barbaras, Levinas ne pense pas correctement l'excès du désir sur l'objet désiré, il n'y voit pas le moment qui constitue la satisfaction. La transcendance comme le manque d'appropriation dans l'objet se donne seulement au sein du processus de l'appropriation. L'appropriation s'entrelace avec la dépossession. C'est l'oubli de cet entrelacement que ne permet pas à Levinas de penser l'altérité du monde pleinement, parce qu'il radicalise la distinction entre le besoin et le désir.

Dans *Désir et le monde*,⁶¹¹ Renaud Barbaras définit le désir aussi comme un manque : le désir est selon lui défini à partir d'une insatiabilité (dans le désir on éprouve la satisfaction qui relance le désir). Le désir est pour lui au-delà de tout manque, mais cela ne veut pas dire que quand on désire, on est stoïque. Dans le désir, on cherche constamment la satisfaction, mais on n'est jamais satisfait, on ne trouve jamais ce qu'on cherche. Le désir est structuré comme un excès ou un débordement : c'est une épreuve de la limite qui revient à l'insuffisance de l'objet. C'est ainsi que Barbaras définit la transcendance : l'excès qui se donne dans l'objet et vient de cet objet lui-même. Ce que l'on désire n'est pas l'objet en tant que tel, mais sa transcendance. Dans cette transcendance, cette profondeur qui est la sienne, l'objet contient son propre dépassement. La transcendance de l'objet ne vient pas d'ailleurs et n'est pas déduite de Dieu, mais elle représente le monde. La transcendance de l'objet comme insatiabilité suscite le désir qui renaît toujours, incessamment. Pour que le désir s'arrête, il faudrait tout posséder de l'objet désiré – mais cela est impossible, et cette impossibilité constitue la possibilité même pour le désir de renaître incessamment. Levinas le définit aussi comme insatiable et transcendant – mais dans sa pensée, la transcendance de l'objet matériel ne vient pas de lui-même, mais de l'altérité de l'autrui. Chez Barbaras, l'excès du désiré vient de l'objet lui-même, et sa transcendance lui appartient – le désir vise toujours le tout, c'est-à-dire le monde, bien qu'il ne soit jamais comblé. Le monde est défini comme l'appartenance des objets – leur 'être là'. Le monde et la subjectivité ne sont pas séparés, car la subjectivité est constituée à partir du monde et lui appartient. Barbaras décrit cette appartenance comme une connexion universelle unique à l'intérieur de ce qui est, comme une connexion de toute expérience. Le manque de l'objet désiré signifie la transcendance du monde – la profondeur de l'objet qui appartient au monde. Qu'on ne puisse

⁶¹¹ Barbaras, R. : *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.

pas se satisfaire de l'objet signifie qu'on ne peut pas englober la totalité du monde à laquelle l'objet appartient. L'objet se présente comme imprésentable – et cet imprésentable est le monde. Le désir est en conséquence toujours un désir du monde – en désirant quelque chose, on désire le monde. Dans le désir, on ne désire pas l'autrui, mais on désire le monde en lui (le désir de l'altérité du monde en l'autrui). Pour Barbaras, le désir est une dimension fondamentale du monde – le désir est constitutif du monde. L'indétermination du désir est l'ouverture du monde qu'on ne peut pas s'approprier totalement (l'altérité du monde). Le désir est transcendantal et originaire, et Barbaras l'identifie avec le vivre. Le désir du monde représente ainsi une modalité privilégiée du Désir, l'essence de la vie.

Barbaras maintient aussi la distinction entre le besoin et le désir⁶¹² – le besoin est selon lui aussi lié à un manque de quelque chose de déterminé. Le besoin peut mener à une assimilation totale de l'objet (possession totale de l'objet désiré), alors que le désir souhaite cette assimilation mais ne l'atteint jamais.⁶¹³ Le besoin est proche de la demande : il n'initie aucune dynamique. Avoir des besoins signifie manquer de quelque chose de défini, et le plus souvent il s'agit d'une chose organique ; ce dont on a besoin est « toujours accessible, au moins en droit. »⁶¹⁴ Le besoin est de l'ordre du supplément ou du complément, mais le désir ne l'est pas. S'il y a dans la satisfaction du besoin un certain plaisir, ce plaisir est confondu avec la disparition d'une souffrance. Le besoin ne comporte aucune singularité – tous les actes de satisfaction se ressemblent. Le besoin est apaisé comme un soulagement, « il n'appelle aucune transformation, il n'implique aucune histoire. »⁶¹⁵ Tout comme Levinas, Barbaras établit que le besoin préserve l'ipséité, il est de l'ordre de l'avoir (appropriation ou expulsion de l'objet). Le désir déjoue l'ipséité ou le 'nous', alors que le besoin le confirme au contraire. Le désir aussi veut s'approprier l'objet désiré, mais il n'y arrive jamais – parce que si quelque chose manque au désir, c'est le monde dans sa totalité. Le besoin ne peut donc pas fonder une transcendance du monde, comme l'établit Hans Jonas ; ce que Barbaras critique en montrant que le besoin ne contient pas d'indétermination. Le besoin ne renvoie pas au monde – « dans le mouvement de satisfaction du besoin, le vivant n'est tourné vers une véritable altérité. »⁶¹⁶ La distinction entre le désir et le besoin chez Jonas est une différence de degré. Le désir diffère du besoin par le type d'objet visé et par l'éloignement de cet objet. Le désir est du point de vue jonassien une modification quantitative du besoin

⁶¹² Cf. Barbaras, R. : *op. cit.*, 63.

⁶¹³ Cf. Barbaras, R. : *op. cit.*, 54.

⁶¹⁴ Barbaras, R. : *op. cit.*, 64.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ Barbaras, R. : *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2018, 209.

– ce que Barbaras réfute. Selon ce dernier, Jonas propose un point de vue objectif, mais non pas phénoménologique, sur la réalité du désir. Pour Jonas, le désir est un mouvement vers l'objet désiré afin de surmonter la distance. Mais pour Barbaras, la différence entre le besoin et le désir est une différence plus fondamentale – dans le besoin, il n'y a rien d'indéterminé. Dans le désir, son objet doit toujours être indéterminé. Quand on désire, on ne sait pas ce qu'on désire, alors que dans le besoin, on sait toujours ce dont on a besoin. Dans le besoin, on assure sa survie, donc on sait de quoi exactement on a besoin. Le désir au contraire, n'a rien à voir avec la survie. Le besoin est subordonné à la connaissance et au savoir, à la représentation.

Dans *The Phenomenon of Life*⁶¹⁷ Jonas définit le désir comme fondé sur la satisfaction. Il ne distingue pas le besoin du désir, et les deux sont intrinsèques aux vivants. Sa notion du désir est non seulement anthropologique, mais il élabore une théorie du désir organique applicable aux animaux (mais pas aux plantes puisque Jonas considère que celles-ci sont statiques). Dans le désir, on surmonte la distance pour atteindre l'objet désiré qui n'est pas à disposition. La distance est la condition nécessaire du désir. La perception liée avec ce désir est la perception de quelque chose qui n'est pas là, mais par-là (« not here but over there »), et de quelque chose qui n'est pas encore arrivé (« not yet but to come »). Le désir de la distance crée la tension et c'est cela l'origine du mouvement. Donc il y a un intervalle entre la faim et la satisfaction, parce que la satisfaction n'est pas sous la main. Le désir s'efforce à surmonter la distance entre le sujet et l'objet. Puisqu'il a un métabolisme, le vivant se maintient en vie grâce à la satisfaction. Le vivant est alors poussé à se préserver et à continuer sa vie, ce qui se manifeste en émotion (la peur, l'appétit). Le métabolisme a la capacité de changer le monde par son désir. Le monde est selon Jonas une altérité absolue (Dieu) sans laquelle l'organisme ne peut pas vivre. Le monde ne se trouve alors pas à l'intérieur du vivant, mais en dehors du vivant qui interagit avec lui. Pour satisfaire son besoin, l'organisme doit sortir de soi et pour qu'il puisse rencontrer le monde en dehors de lui, il doit être essentiellement ouvert (« essential openness for encounter of outer being »⁶¹⁸). Le besoin compris comme désir est transcendance de soi (« self-transcendence »), c'est-à-dire l'ouverture à l'environnement. Grâce à cette transcendance, l'organisme va au-delà de sa composition matérielle pour absorber une matière étrangère à lui-même (« foreign matter »). La source primaire de la transcendance est alors le besoin organique. La

⁶¹⁷ Jonas, H.: *The Phenomenon of Life*, 101-103.

⁶¹⁸ Jonas, H.: *op. cit.*, 84.

transcendance de la vie est liée à l'horizon au-delà de l'identité de l'organisme, au-delà de son ipséité. La peur de l'ipséité qui naît dans le besoin amène l'ipséité à l'horizon du temps sous la forme de pensée à l'avenir. Le vivant transgresse l'immédiateté de son ipséité parce qu'il a peur de périr. L'organisme se situe dans la transcendance parce qu'il sort de soi pour se nourrir. Jonas efface alors la distinction entre le besoin et le désir pour élaborer une théorie de l'altérité du monde – l'organisme est un métabolisme qui avance toujours vers l'autre.

On peut constater avec Barbaras⁶¹⁹ que le problème de Levinas est qu'il souhaite conserver la pureté anthropocentrique de l'altérité et ainsi de la distinction entre le désir et le besoin. On a cependant proposé des exemples d'expériences (de la jouissance) dans lesquelles le besoin arbore certains traits du désir. Barbaras essaie quant à lui de montrer que le désir est satiable et qu'il a quelque chose en commun avec le besoin. Si on démontre cette proximité, il en découle que l'homme a quelque chose en commun avec l'animal et qu'il est fait de la matière du monde. Distinguer entre le désir et le besoin revient à séparer l'humain du reste du monde. Or, à l'instar de Jonas, Barbaras s'efforce de démontrer qu'il y a une continuité entre le monde et l'homme, en postulant que l'homme fait partie du monde grâce auquel il appartient grâce à son corps. Il définit l'appartenance comme une dimension fondamentale du monde. Donc de son point de vue, l'homme est défini à partir de cette appartenance dont il ne peut se purifier. Pour le dernier Levinas, l'altérité absolue est pure et se trouve seulement et exactement dans le visage qui est dominant. Cette pure distinction entre le désir et le besoin ne lui permet pas de penser l'altérité du monde. On l'a déjà dit, Levinas lui-même arrive à la conclusion que l'altérité non-humaine est surmontée – mais selon lui, cette altérité est fautive, parce que non-absolue. Dans *Autrement qu'être*, il admet que le *Dire* de l'altérité humaine est *dédite*, autrement dit, surmontée dans le *Dit*. Cela ne veut pas dire pour autant que l'altérité disparaît dans le *Dit* simplement parce qu'elle est saisie avec des mots. Que l'altérité de quelque chose soit saisie ne signifie pas que son altérité disparaît ou qu'elle peut être niée. Levinas utilise le verbe 'dédire' pour désigner le processus inévitable de préhension – mais ce mot a toujours des connotations négatives qui renvoient au 'trahir.' Cela présuppose qu'il y a toujours quelque chose à trahir et qu'il y a quelque chose d'authentique dans l'altérité pure du *Dire*. Le dernier Levinas recourt à l'absolu, et c'est précisément par ce geste qu'il peut établir une hiérarchie entre les vivants, fondée sur la distinction entre le désir et le besoin. Mais son écriture elle-même montre que son argument ne tient pas et qu'il y aura toujours de la tension entre le saisi et l'insaisissable.

⁶¹⁹ « ...un 'vrai' désir, que Levinas finit par qualifier de 'pur'... » Barbaras, R. : *op. cit.*, 294.

Levinas voudrait que l'insaisissable soit absolu, mais il ne parvient pas à préserver sa pureté et le désigne finalement par le verbe 'dédire', justement parce qu'il n'y a rien à préserver. On pourrait dire que l'absolu dans son écriture pose des problèmes à son texte même, parce qu'il aurait voulu que l'altérité soit absolue, mais il découvre que l'altérité du monde et l'altérité humaine sont toutes deux 'trahies' ou 'dédites.' L'altérité absolue est difficile à concevoir parce que c'est tout simplement une abstraction qui n'existe pas. Peut-être qu'il ne faut pas attribuer de valeur négative à l'altérité 'saisie'. Chaque altérité et chaque insaisissable sont saisis, puisque je les écris ici-même. Si on pense quelque chose, c'est saisi dans la pensée comme un contenu de la pensée. Cela ne veut pourtant pas dire que ce qui est dans la pensée, n'est pas radicalement autre et qu'il n'échappe pas à la pensée. Cela ne veut pourtant pas dire que l'altérité n'est pas radicale, si elle est toujours saisie. Au lieu de chercher l'altérité absolue, il faut comprendre que l'insaisissable et le saisissable sont toujours entrelacés. Leur mode d'être est le mélange. L'altérité du monde est saisie, et chaque altérité individuelle aussi. Et cela ouvre paradoxalement un espace pour l'insaisissable, parce qu'il est impossible de déterminer qui exactement est autre et qui ne l'est pas, parce que la radicalité de l'altérité consiste dans le fait qu'elle envahit tout – parce que tout est autre. On ne saurait pointer du doigt et, en quelque sorte, 'exécuter' une altérité – on ne saurait pas dire où elle se situe exactement, qui ou quoi elle est, ou comment elle est en soi. L'altérité envahit tout et c'est cela son ouverture, rien n'en est exclu.

Si on renonce à l'absolu, à la pureté et à l'exactitude, l'altérité du monde se montre ni fallacieuse, ni illusoire. Le renoncement à l'absoluité de l'altérité ouvre alors une nouvelle dimension de l'altérité – l'altérité de la nature n'a plus de statut inférieur. C'est pourquoi il est important de ne pas réserver l'éthique au visage, car si on néglige les autres altérités, on peut causer la mort de 'beaucoup de visages' – il y a aussi des victimes des catastrophes écologiques⁶²⁰, qui sont le résultat de l'oubli de l'altérité des non-humains, provoquant au final la destruction des humains. Mais ce n'est pas parce que négliger l'altérité des non-humains cause la destruction des humains qu'il faut penser l'altérité des non-humains. On ne devrait pas penser l'altérité non-humaine seulement parce que c'est nécessaire pour préserver l'altérité humaine. En effet, cela reviendrait à oublier l'altérité des non-humains et la penser exclusivement du point de vue égoïste des humains. Penser l'altérité signifie, au

⁶²⁰ Cf. Karn Vohra, Alina Vodonos, Joel Schwartz, Eloise A. Marais, Melissa P. Sulprizio, Loretta J. Mickley: Global mortality from outdoor fine particle pollution generated by fossil fuel combustion: Results from GEOS-Chem, 2021, Environmental Research, 110754, Volume 195. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0013935121000487>.

contraire, essayer d'oublier sa propre identité et ne se pas voir comme des forces absolues de l'univers.

De toute façon, la raison fondamentale de cette destruction des humains par l'environnement n'est pas l'ignorance de l'altérité non-humaine – cet ignorance est seulement une conséquence de la croyance en l'absolu. La raison en est la hiérarchie des entités du monde construite à partir de l'absolu. La hiérarchie des entités du monde est fondée sur l'absoluité du mouvement de préhension – on croit que ce mouvement de préhension est capable de garantir l'ordre raisonnable du monde. Il est souvent perçut par les humains comme un don de Dieu – comme un don de l'absolu. Dans le judéo-christianisme, l'homme est fait à l'image de Dieu, ou bien il fait une alliance avec Dieu qui fait de lui le maître ou le gardien du monde. La hiérarchie est alors fondée sur une certaine idée de l'absolu, duquel le reste du monde est dérivé. Mais ce sont seulement des justifications narcissiques par lesquelles l'humain veut s'assurer une position supérieure dans la nature. La communauté des humains se voit de manière très narcissique à la tête de cette hiérarchie. Les humains sont censés être les plus 'raisonnables' et les plus puissants – il ne nous reste que de nous convaincre de notre invincibilité... Toutefois, savoir si on est vraiment les plus puissants n'est peut-être pas important, car il n'est pas essentiel de définir 'notre identité humaine' ou 'notre' différence avec les autres entités. La question qui touche la différence entre les humains et les autres, les enquêtes sur la capacité des animaux de penser ressemblent à une compétition sans fin dans laquelle on se rapporte à l'autre à partir de ce que l'autre signifie en comparaison avec nous. Peut-être est-il plus important de se demander : comment peut-on effacer l'altérité ? Effacer l'altérité ne signifie pas la saisir (parce que c'est nécessaire), mais l'ignorer. Ignorer l'autre signifie penser le rapport à l'autre à partir de ce qui m'est propre, à ma race, à ma nation, à ma communauté des vivants ; et ainsi se séparer de l'autre. Finalement cela revient à se l'approprier et à le dominer.

Je ne sais pas si on peut décider de la validité de la distinction entre le besoin et le désir. Je ne sais pas s'ils sont identiques ou s'il y a une différence entre eux, mais on peut constater que la description phénoménologique du désir est fondée sur le présupposé que le désir n'est pas constitué à partir d'un manque. C'est du moins ce que disent des philosophes comme Levinas : le désir n'est pas un manque, le désir est au-delà du simple besoin. Les moyens de satisfaction du besoin sont par contre toujours accessibles. Le besoin ne fonde aucune singularité, il ne provoque aucune transformation et il n'entre pas dans l'histoire. Mais ces descriptions du désir sont fondées sur une perspective phénoménologique qui ne

prend pas en compte le manque matériel et réel. Levinas décrit le besoin comme si la satisfaction des besoins était non-problématique, comme si ce n'était pas un problème, comme si on ne pouvait jamais être sérieusement en manque de quelque chose. Comme si satisfaire ses besoins était tellement facile que cela ne pose aucun problème philosophique ou métaphysique... Pourtant la faim (l'insatisfaction des besoins primaires) demeure un problème global et politique de très grande importance, y compris en Europe, comme en France. Néanmoins, Levinas mentionne le problème de la faim comme un problème d'altérité – il décrit très souvent l'acte éthique comme l'acte de s'arracher le pain de sa bouche pour le donner à l'autrui. Or, la satisfaction des besoins primaires est un très grand problème à plusieurs niveaux : sur les plans économique, politique, éthique et écologique. Du point de vue écologique, on constate aujourd'hui que notre espèce a atteint un nombre tel qu'on est en train d'épuiser les ressources afin de satisfaire nos besoins. Les humains doivent faire face à ce dilemme : soit on satisfait nos besoins en tant que carnivores au risque de détruire l'environnement même qui est nécessaire à notre survie ; soit on cherche d'autres possibilités de se nourrir sans détruire l'environnement. Cela concerne le plan politique : il faut inventer des méthodes alternatives de cultiver les plantes afin de préserver l'environnement et les mettre en place. Du point de vue économique, il était peut-être convenable de travailler la terre de manière intense et d'utiliser les pesticides pour avoir le plus grand profit. Mais après quelques années sans laisser la terre se reposer, une telle politique agricole rend la terre absolument inutilisable (par exemple aux États-Unis et en Amérique Latine, les champs se transforment en déserts). Finalement, cette solution paraît mauvaise y compris sur le plan économique, parce que le désert ne donne aucun profit. Un autre problème politique et éthique est la distribution des biens et de la nourriture dans le monde, parce qu'elle est inégale. Une très grande partie de la population souffre de malnutrition causée par l'exploitation de la terre, des animaux et des humains. Je ne suis pas en mesure d'analyser tous les problèmes liés à la satisfaction des besoins, mais il est certain qu'elle est aujourd'hui très loin d'être un événement simple ou non-problématique ou a-historique. Le problème de la satisfaction des besoins constitue aujourd'hui un véritable événement historique (les scientifiques disent que nous arrivons à un ce qu'ils appellent la sixième extinction – une conséquence des processus liés à la satisfaction de nos besoins). Il n'est donc pas vrai que le besoin n'entre pas dans l'histoire – le problème de la satisfaction des besoins de tous les humains est en train de constituer un des plus grands événements

dans l'histoire de la terre – la sixième extinction.⁶²¹ Toute cette problématique présuppose qu'on ne dissocie pas l'histoire humaine de l'histoire de la terre – les séparer constituerait un véritable aveuglement, car l'histoire humaine est conditionnée et déterminée par l'histoire de la terre et par son existence. Suivant cela, mais avant que ces conclusions scientifiques soient établies comme des faits, Hans Jonas efface la distinction entre le besoin et le désir, parce que les deux fondent l'altérité du monde. De son point de vue, le mouvement du métabolisme fonde et conditionne le désir car si on n'est pas satisfait, on ne peut pas désirer puisqu'on meurt. Le métabolisme est ainsi conditionné par l'environnement.

Ainsi peut-on en conclure notre dépendance à l'environnement : on dépend de l'environnement et sa destruction peut mener à la nôtre. Mais du point de vue éthique et philosophique, la dépendance à l'environnement peut être décrite à partir de la notion d'insaisissable. En élargissant le concept d'altérité – comme le fait Jonas, Derrida et, selon une certaine lecture spécifique (qu'on a proposé dans le deuxième chapitre) aussi Levinas – on peut constater que celle-ci concerne toutes les entités autour de nous. Si l'altérité est définie à partir de la dépendance (on dépend de l'autre), de l'insaisissabilité (la résistance au mouvement de préhension) et à partir de l'antériorité de l'autre (l'autre me précède), on peut appliquer la notion d'altérité à l'environnement en tant que tel. Non seulement nous sommes toujours situés dans le monde, mais nous sommes déterminés par lui – l'environnement assure la continuation de notre existence au niveau fondamental. On ne peut pas exister sans l'environnement qui constitue la condition matérielle de notre existence. Que la nature, en tant qu'environnement, nous précède est un fait historique évident – le monde sans l'existence des humains est le symbole même de l'antériorité. Quant à l'insaisissabilité, on a essayé plus haut de décrire la façon dont l'environnement échappe et résiste au mouvement de notre existence qui consiste à saisir, ainsi que les façons alternatives de se rapporter au monde et à la nature (comme l'oubli de soi), et les enjeux de cette problématique.

Mais l'insaisissabilité ne concerne pas seulement la nature comme le mentionne Kant dans sa troisième critique, où il décrit la nature comme le sublime. Cela présuppose une distinction entre la nature et la culture, fondée sur l'idée de grandeur de la nature pure, qui n'a rien à voir avec les humains parce qu'elle en est séparée. Mais la nature n'est pas séparée de la culture, car notre activité en fait partie. Nous faisons toujours partie de la nature et la

⁶²¹ Cf. <https://www.nationalgeographic.fr/environnement/la-sixieme-extinction-massive-deja-commence>
<https://www.sciencealert.com/these-12-signs-show-we-re-in-the-middle-of-a-6th-mass-extinction>.

nature est aussi une culture.⁶²² Il faut également penser l'altérité des choses issues de la production de masse ainsi que l'insaisissabilité de la nature comme un problème de production et de consommation massive des produits, et aussi comme une question de déchets. Comme on l'a déjà souligné, la décomposition des choses constitue une manifestation de la résistance des choses, qui grâce aux bactéries et autres microorganismes retournent à leur source et redeviennent des matériaux de la nature.

Par exemple, dans le paradigme biocentrique, dans le cadre duquel on peut élargir la communauté des humains à la communauté des vivants (cf. la notion de la communauté biotique chez Callicot⁶²³), l'inanimé reste impensé ou n'est pensé qu'à partir de la perspective des vivants. L'inanimé ne désigne pas seulement les choses qu'on appelle les 'minéraux', mais aussi les choses qu'on fabrique, les artefacts et les machines. Ces objets font partie du monde et on en a de plus en plus. Il faudrait les intégrer dans l'éthique, car ces objets jouent un rôle important dans la préservation de l'environnement. Chez Jonas, l'altérité du monde est définie à partir de la relation de l'organisme à l'environnement qui change cet environnement de manière active. De ce point de vue, l'éthique est pensée dans le paradigme du mouvement, de l'activité. Mais est-il justifié d'identifier tout changement actif avec le changement en tant que tel ? L'idée que seules certaines choses ont la capacité de se mouvoir, et que ce sont seulement ces choses qui sont intégrées dans l'éthique, ce traduit par exemple dans le fait que Derrida suit la hiérarchie qu'il cherche pourtant à déconstruire. Jonas privilégie lui aussi l'altérité des étants qui sont capables de changer leur environnement de manière actif. Derrida définit les vivants comme les êtres qui sont capables de réagir, au lieu de les définir comme ceux qui sont capables de répondre avec des mots. Il ne pense pas qu'il faille concevoir l'altérité des étants qui sont en général considérés comme inanimés : l'altérité de la nature inanimée ou des choses artificiellement produites. La réaction devrait être repensée à partir du mouvement ou du changement au sens plus large.

Prenons par exemple une chaise. Elle réagit avec son environnement, c'est indéniable. Et si on l'utilise pendant des années, la forme de l'objet changera. Même si on laisse la chaise dans une maison abandonnée pendant vingt ans, elle va se décomposer. Sa

⁶²² Thierry Paquot dit que les paysages ne sont pas seulement naturels, mais il y a de plus en plus de 'paysages urbains' - les paysages urbains sont ouverts à l'indétermination et ils doivent aussi être protégés contre la disneylisation, de marketing territorial et d'inventions de 'starchitects,' etc. Cf. Paquot, T. : *Le paysage*, Paris, La Découverte, 2016, 79-87.

⁶²³ Cf. Callicott, B. J.: *Éthique de la terre*, 60-62.

forme changera, donc on peut dire qu'une chose fabriquée change. Il est possible que le mouvement (au sens du changement) ne vienne pas d'elle, mais elle est sujette à des réactions chimiques. Le changement qu'elle subira ne provient pourtant pas seulement de l'activité des microorganismes (vivants) ou des influences venant de l'environnement animé. Quant aux microorganismes, sa matière est pour eux une 'nourriture', et donc elle contribue aussi en quelque sorte aux cycles naturels. Cette idée de la décomposition de la chaise pourrait évoquer sa fragilité essentielle. Mais la chaise ne se décompose pas seulement avec le temps, elle est décomposée dans le présent : comme le dit Husserl, la perception de la chaise est décomposée, esquissée. Son altérité (comme sa fragilité et sa résistance) se manifeste dans le présent, et pas uniquement avec le temps ou sous l'influence de quelque chose d'autre. La décomposition des choses est non seulement une réaction qui se manifeste matériellement (sous l'influence du temps ou sous l'influence d'un autre élément) mais la décomposition a lieu dans la perception de la chose sans qu'elle change son état, parce que comme le constate Husserl, l'indétermination fait partie de chaque perception. Chaque chose est invisible et fragile à partir d'elle-même et à chaque instant.

Pour développer plus en détails le concept d'altérité des artefacts, on peut constater que ceux-ci constituent aujourd'hui une très grande partie de l'environnement dans lequel on vit. Il est vrai que les artefacts sont fabriqués par les humains, donc ils sont nos produits. Mais même si nous avons inventé les objets techniques, ils échappent à notre compréhension. Nous savons peut-être comment les utiliser, mais nous ne les comprenons pas car nous ne comprenons pas leur fonctionnement. Il y a quelque chose d'opaque dans notre expérience avec les machines qui constituent la majorité des objets dans nos maisons. Il en est de même pour ceux qui n'en sont pas : on ne comprend pas leur origine et on ne saurait pas les fabriquer nous-même pour la plupart d'entre eux. L'existence des artefacts nous échappe parce qu'ils sont aussi insaisissables. Que les artefacts nous échappent dès leur origine, ne signifie pas qu'il n'y a plus d'authenticité parce que nos relations avec le monde se sont perverties. On n'a pas à revenir en arrière, ni à retourner à nos origines ; peut-être suffit-il de modifier notre attitude envers les objets qu'on fabrique. On ne peut plus les comprendre comme facilement substituables et jetables, car ils ne le sont pas. Les ressources à partir desquelles ils sont fabriqués sont en train de s'épuiser, et cela donne de l'importance à la durabilité des produits, au recyclage et à la réparation. Gilbert Simondon décrit cette insaisissabilité des objets techniques, dans l'introduction de son livre *Du mode d'existence*

*des objets techniques*⁶²⁴, par laquelle les humains se trouvent menacés parce qu'ils craignent que les machines prennent leur place dans l'univers. L'objet technique cesse d'être un simple ustensile. Simondon distingue trois étapes dans la genèse de l'objet technique : l'élément, l'individu, l'ensemble. Dans la première étape, le perfectionnement de l'objet technique ne suscite aucun bouleversement (18^{ième} siècle) – le progrès technique est favorisé parce qu'il est perçu comme une amélioration de la condition humaine. Mais dans l'étape suivante où l'objet devient un individu technique, les humains ont peur qu'il les remplace. Auparavant, l'humain centralisait sur soi le pouvoir technique car il était le porteur d'outils et que sa présence conditionnait leur fonctionnement (le paradigme en était le maniement). Le progrès est à cette époque interprété comme « viol de la nature, conquête du monde, captation des énergies. »⁶²⁵ Ces étiquettes expriment peut-être la réalité, mais ce qui les fonde est problématique : la peur de l'homme de perdre sa dominance sur le monde ainsi que sur les objets techniques. Le problème vient du désir de l'homme de rester irremplaçable et de centraliser sur soi le pouvoir de contrôler l'univers. La troisième étape arrive quand l'énergétisme thermodynamique est remplacé par la théorie de l'information selon laquelle la machine s'oppose à la dégradation de l'énergie (néguentropie). La machine devient ce par quoi l'homme s'oppose au désordre et à la mort, elle ralentit la dégradation de l'énergie et elle « devient la stabilisatrice du monde. » Simondon constate alors une réception positive des systèmes informatiques.

Pour revenir à la question du narcissisme et de la relation aux objets, Jean Baudrillard décrit la différence entre l'objet artisanal et l'objet industriel comme une question de pouvoir. Dans la fabrication de l'objet industriel, la production est systématique et assure la finalité propre de l'objet. L'objet représente un prolongement du corps humain et il est défini à partir de son usage. L'objet a deux fonctions : il est utilisé et il est possédé. L'homme moderne est obsédé par la fonctionnalité, l'ordre et le rangement, et par la propreté des espaces. On a l'impression que l'objet moderne appelle à un découpage de la matière et on lui impose notre calcul avec ce qui est lié selon Baudrillard à « une agressivité anale sublimée dans le jeu, le discours, l'ordre, le classement, la distribution »⁶²⁶ – d'ordre phallique. L'objet industriel est censé être fondamentalement anthropomorphique et phallogocentrique : l'homme moderne est un « cybernéticien, d'hypochondriaque cérébral, obsédé par la

⁶²⁴ Simondon, G. : *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012.

⁶²⁵ Simondon, G. : *op.cit.*, 17.

⁶²⁶ Baudrillard, J. : *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, 41.

circulation absolue de messages. »⁶²⁷ L'objet devient en quelque sorte le miroir de l'homme – les images qu'il reproduit sont apparemment sans contradiction et d'une incroyable fidélité. Les objets (et Baudrillard dit qu'on situe les animaux domestiqués quelque part entre les objets et les animaux) jouent un rôle régulateur de l'angoisse de castration. La relation de l'homme aux choses dans le quotidien est une relation de possession qui peut dans son extrême résulter en une inclination à collectionner les objets afin de créer un « univers domestique narcissique. » Pour relier cette réflexion avec le précédent paragraphe, on peut dire que l'objet technique ou la machine, et même les objets issus de la production de masse échappent à la compréhension et finalement à la saisie de l'homme par leur incompréhensibilité – alors que le désir de l'homme est de les posséder et de les contrôler, du moins de contrôler leur usage. Malgré les différentes approches de Baudrillard et de Simondon, on peut constater que les deux penseurs critiquent le désir de l'appropriation absolue des objets par les humains. Dès que les objets deviennent des automates, ils représentent une menace pour l'humain car ils n'ont plus besoin de sa présence pour fonctionner – et particulièrement une menace pour le narcissisme des humains qui perçoivent les objets qu'ils fabriquent uniquement comme un prolongement de leur corps, comme leur double.

Cependant si un objet industriel, un artefact ou une machine échappent à la compréhension humaine par leur complexité technique ou dans le processus de la décomposition, et si en conséquence cette machine ou ces objets échappent à la maîtrise humaine, cela ne signifie pas pour autant que l'organisation du travail à l'époque industrielle (où le travail humain est souvent remplacé ou comparé au travail de machines) est juste et légitime. Le fait que la machine ou l'objet ne peuvent pas être entièrement maîtrisés ne signifie pas qu'il faut prendre les personnes pour des machines et les traiter comme des objets. S'il y a vraiment de l'altérité jusque dans les entités inanimées, cela n'annule pas l'altérité humaine ni ne la met en danger. Comme on l'a remarqué plus haut, rendre l'utilisation des objets éthique ne mène aucunement à la destruction des humains ; au contraire, c'est une des rares possibilités pour la majorité des humains de survivre au 21^{ième} siècle. D'un point de vue éthique, il est évident que la survie de la communauté humaine ne devrait pas être fondée sur le privilège d'un certain groupe d'humains (par exemple les héritiers de l'aristocratie, ou

⁶²⁷ *Ibid.*

ceux qui profitent toujours de l'héritage colonial.⁶²⁸) La protection de la matière ou de la nature ou la consommation éthique ne peuvent pas être mises en place uniquement dans le but de sauver une certaine communauté, parce que si c'était le cas, il ne s'agirait pas d'éthique – parce que l'éthique ne peut pas se concevoir à partir des fins purement et exclusivement égoïstes d'une communauté ou d'un groupe d'entités. Si la machine ou l'artefact échappe au mouvement de préhension, parce qu'elle se décompose en réagissant avec l'environnement, cela renvoie plutôt à l'importance de l'in-employabilité des moyens du travail et non pas à l'instrumentalisation des personnes qui travaillent en vue de maximiser le profit de quelques-uns. La machine peut dans certains cas se substituer aux humains, mais les humains ne peuvent pas être exploités dans cet échange. Bertrand Ogilvie utilise le terme 'violence industrielle' pour qualifier la violence des sociétés industrielles dans lesquelles les humains sont traités comme 'jetables,' substituables ou 'potentiellement interchangeables.'⁶²⁹ Selon Ogilvie, cette violence est inhérente aux sociétés industrielles – elle y est institutionnalisée et structurelle, exercée dans les écoles, à travers les institutions et surtout dans l'industrie. L'homme n'est pas jetable, mais les objets non plus ne sont pas vraiment jetables : il faut réinventer et repenser la 'jetabilité' des objets. Simondon affirme que non seulement il faut arrêter d'exploiter les humains, mais également arrêter d'exploiter les machines et les ressources naturels. Il faut arrêter l'exploitation de l'autre au sens exhaustif du mot (de l'autrui, de l'autre et des altérités). Baudrillard dit aussi que les objets et les techniques souffrent comme les hommes. Il parle même du cancer des objets et du meurtre des objets dans les sociétés de consommation.⁶³⁰

Malgré le désir humain de posséder les objets, et malgré le fait que l'objet issu de la production de masse est créé par les humains comme résultat de leur travail, les humains ne sont pas les créateurs d'un univers des choses qui serait totalement indépendant et séparé de la nature. L'objet issu de la production de masse est le résultat d'un processus de travail de la matière, à laquelle l'objet retournera forcément. La nature n'est pas maîtrisée, ni soumise

⁶²⁸ Cela est particulièrement frappant dans les relations politico-économiques de la France avec l'Afrique, et très paradoxalement cela passe entièrement sous silence comme un tabou, comme une origine secrète de la richesse de l'UE. Président Macron annonce qu'il va donner des vaccins contre le Covid aux pays d'Afrique, et il présente cela comme un geste d'hospitalité, alors qu'il s'agit clairement d'un acte égoïste parce qu'il faut assurer la fin définitive de la pandémie. Mais il ne se préoccupe nullement du fait que les rues de la Capitale sont pleines de réfugiés et des sans-abris, il se lave les mains, ou bien il envoie les bulldozers pour nettoyer les quais du canal St Martin parce que les jeunes parisiens 'ont besoin' d'un espace de divertissement 'propre' pour boire des verres ou jouer à la pétanque pendant que les gens sont littéralement en train de mourir sur les trottoirs voisins. Quelle scène idyllique, tranquillité sereine, pour moi typiquement parisienne, de dimanche après-midi !

⁶²⁹ Cf. Ogilvie, B.: *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, 109.

⁶³⁰ Baudrillard, J.: *Le système des objets*, 173.

à l'homme, malgré la faculté de ce dernier à fabriquer d'énormes quantités d'objets, qui se multiplient de façon presque monstrueuse. L'artiste n'est pas celui qui est capable d'entrevoir la forme dormant dans la matière, comme s'il avait une obligation morale de libérer les formes divines de la matière basse – comme Michel-Ange qui entrevoit dans la pierre un ange emprisonné, qu'il se sent presque obligé de libérer. La matière n'appelle et n'exige pas la forme que lui impose le corps humain dans le travail ; tout simplement parce que la matière se suffit à elle-même et qu'elle précède l'humain à l'instar de l'environnement dont il dépend. Même si les artefacts sont issus de la production humaine, la matière et les lois de la physique précèdent cette production qui doit les prendre en compte. Le mouvement de la matière est la preuve de sa résistance – comme l'entropie dont le résultat est la décomposition des choses. Quand une machine ou un objet fabriqué se casse, cela renvoie à son retour au milieu et au processus de création de l'environnement qui vit pour soi, dans un équilibre auquel l'homme ne peut que rêver. Pour donner un exemple concret, on peut se rappeler la zone radioactive de Tchernobyl, à présent changée en forêt, où les animaux et les plantes vivent en groupes nombreux et redonnent vie à un endroit absolument inhabitable par les humains.

Simondon distingue le travail manuel et le travail des machines comme deux types de technicité : la technicité artisanale et la technicité mécanique. L'artisan est selon lui un être irrationnel qui vit dans la continuité de la nature, et sa connaissance est un secret pour lui-même, pour sa propre conscience. Son savoir, qui est plutôt une capacité, est acquis par l'habitude et il l'hérite de ses parents. Simondon le décrit comme un savoir subconscient – les artisans sont cependant des experts du point de vue étymologique. Ils font partie de la nature vivante, leur savoir est une participation profonde, directe comme une symbiose – ils se comportent dans le monde comme des animaux. L'artisan se laisse guider par ses instincts. Son savoir vient de la symbiose de plusieurs générations avec la nature grâce à laquelle elles se sont adaptées à son au rythme naturel. Cela est lié au développement des structures mentales nécessaires pour un certain type d'activités. L'artisan hérite son métier comme une certaine capacité. Il acquiert une seconde nature, « comme un pacte ancestral avec un élément ou avec la contrée. »⁶³¹ L'artisanat n'est donc pas selon Simondon une activité de la conscience singulière du *Dasein*, il ne fonde pas une pensée qui se penserait elle-même, ni non plus une pensée de l'essence des choses. Sa capacité de créer quelque chose de la matière est fondée sur son appartenance à la nature, impossible à comprendre comme une

⁶³¹ Simondon, G.: *Du mode d'existence des objets techniques*, 129.

existence qui se pense elle-même. Simondon la considère comme une appartenance animale. Cependant, tout comme la pensée de la technicité mécanique, l'artisanat est fondé aussi sur une certaine maîtrise de la nature. Simondon définit les capacités de l'artisan comme une habileté qui représente une forme de puissance. L'homme habile ou la femme habile sont acceptés par le monde et la matière les aime – elle les autorise à la maîtriser. L'artisan, à l'instar du technicien, forme un couple avec la matière qu'il travaille, parce qu'il l'aime et la respecte. Il s'agit d'une communication entre les humains et l'être technique.

Malgré la multiplication monstrueusement identique des objets dans la production massive, il y a de l'altérité. L'objet issu de la production de masse n'est pas un objet vide en comparaison avec un objet fabriqué à la main. Le travail manuel ne donne pas de l'authenticité à l'objet, parce qu'il est, tout comme la machine, formé à partir de la saisie. La main et l'outil ou la machine sont conformes au mouvement de préhension. L'exactitude correspond à la détermination de la matière et à la localisation de la matière ou d'une idée dans le flux de la pensée. Le travail, qu'il soit intellectuel ou manuel, est aussi division des éléments, comme couper, peler jusqu'à la chair. Il s'agit également de la purification des formes et de la matière, comme laver, séparer et dominer. La domination ou la maîtrise des objets s'exerce dans l'usage de l'objet, de façon responsable ou irresponsable. La domination s'établit d'une manière plus évidente dans l'usage irresponsable – quand l'objet est traité comme un objet jetable, dont on peut se débarrasser, où on veut et comme on veut. L'objet dominé est perçu comme facilement substituable. Une chose se casse, on en achète une nouvelle. L'objet n'a même pas le droit à la réparation. Le mécanique et le manuel sont souvent distingués par l'authenticité – selon Heidegger, on entretient un rapport authentique avec l'essence des choses dans le travail manuel, car la main est le symbole de l'authentique. Le travail manuel est selon Heidegger une activité consciente parce qu'authentique. Aussi parce qu'au travers de ce travail manuel, on retrouve selon lui un rapport authentique à sa propre existence. Tout comme la pensée, le travail manuel est le plus authentique de l'être – Heidegger va jusqu'au dire que la pensée est un travail artisanal. Le travail manuel n'est pas un vide maniement issu de la familiarité avec les matériaux. Heidegger ajoute que la création est un processus conscient parce qu'authentique. Dans le texte *La main de Heidegger*, Derrida affirme que par le substantif *Handwerk*⁶³², Heidegger désigne avant tout la pensée, qui est une pensée de l'être rendue possible grâce à la parole. La pensée est chez Heidegger associée au travail artisanal, qui est en train de disparaître en tant qu'apprentissage, puisqu'il

⁶³² Cela signifie en français courant l'« œuvre » de la main, le métier et l'instrument.

faut apprendre à penser mieux. ‘Apprendre’ signifie ‘rapporter ce que nous faisons avec l’essentiel’ pour qu’il y ait une correspondance entre notre activité et l’essentiel. Pour illustrer cette idée, Heidegger donne l’exemple d’un apprenti-menuisier qui fabrique un coffre et compare l’activité de penser, à l’activité de cette production artisanale. L’apprentissage selon lui ne consiste pas uniquement dans le maniement des outils, il ne repose pas seulement sur une certaine familiarité avec les choses ni sur leur usage. C’est surtout le rapport authentique aux formes qui dorment par exemple dans le bois, c’est-à-dire le rapport à la plénitude cachée de l’essence du bois – dans la production authentique s’entretient une correspondance entre l’essence du bois et l’essence de l’homme. Sans cette correspondance l’activité serait vide, elle serait orientée par le négoce, le commerce et le profit. Le vrai métier selon Heidegger ne se fait pas au profit du public et il n’est nullement à la recherche du profit. La recherche du profit impliquerait un vide du travail : le vide de cette activité est son inauthenticité liée à la production massive. Cette inauthenticité contamine le travail authentique et pur des mains. Le matériel le plus valorisé par Heidegger est naturellement le bois et non pas le verre et le métal des villes. La mécanique est souvent perçue comme une répétition automatique vidée de la présence de l’esprit. L’automatique est compris comme une répétition vide – une maximisation du profit au moindre frais. Mais le travail manuel, comme les activités de tricoter ou de malaxer la pâte levée, contiennent aussi un élément d’automatisme. Qu’est-ce que l’automatique – la possibilité de répéter quelque chose sans y penser ? La reproduction à l’identique ? Prenons par exemple l’activité de tricoter : il y va sûrement d’une répétition à l’identique. Chaque élément doit être identique au précédent, chaque maille doit ressembler aux autres. Il faut travailler le fil avec la même intensité tout au long du processus de création et les gestes doivent être effectués à la même vitesse. Si on se concentrait sur chaque geste et sur chaque maille, on ne pourrait pas enchaîner et le processus de création serait interrompu. En tant que débutante on doit consciemment apprendre à effectuer certains gestes, mais par la suite, on doit les répéter pour apprendre à les faire automatiquement. Un certain automatisme dans le processus de création est alors exigé, et il permet la continuité du processus et la diligence des gestes effectués. La même chose vaut pour l’action de malaxer : pour bien malaxer la pâte levée, il faut effectuer des mouvements exacts et précis, car la texture de la pâte ne supporte pas d’autres mouvements. Les mouvements doivent être exécutés selon un rythme régulier – les gestes doivent s’automatiser pour que le processus de création ne soit pas interrompu. L’interruption du rythme peut dans certaines phases de la fabrication conduire à la destruction du produit (par exemple dans le façonnage du pain). Pour contredire Heidegger,

qui n'a peut-être jamais tricoté ni cuisiné de sa vie, dans l'activité artisanale il ne s'agit pas de l'authentique comme rapport à soi, à son être, mais au contraire d'une certaine discontinuité du sujet avec soi-même. Quand on malaxe le pain, on effectue un mouvement régulier comme si la main se déconnectait de l'unité corporelle en effectuant ce mouvement. La main devient à ce moment-là un outil et se trouve en dehors de la continuité corporelle comme si elle passait du côté de la matière qu'elle travaille. D'autre part, on se concentre sur l'autre que la matière travaillée représente – on essaie de s'unir en quelque sorte à elle. On s'oublie dans le processus du travail pour faire quelque chose avec l'autre et pour l'autre. Donc il y a de la répétition dans le travail manuel, et il y a déjà quelque chose d'automatique – nos mains deviennent des outils.

Peut-être que la répétition et l'automatisme n'empêchent pas l'altérité, qui n'est pas de l'authenticité mais plutôt de la singularité. Même un objet issu de la production de masse a une altérité (qu'on pourrait qualifier de singularité sérielle). La production de masse des objets n'empêche pas leur singularité, parce que la répétition ne mène jamais à la création de l'absolument identique. L'identité absolue n'est pas possible, parce qu'elle est toujours contaminée par l'autre. Derrida introduit la notion d'itérabilité pour résoudre le problème de l'altérité absolue et de l'identité absolue. Il applique cette notion à la réalité linguistique mais il est possible de la soutenir de manière plus générale. Si on applique la notion de spectralité à la phénoménalité des objets issus de la production de masse, on peut dire que l'identité des objets de série est spectrale. Ces objets envahissent nos espaces et nos maisons comme la multiplicité des spectres d'une idée originelle – du prototype. L'espace de la production de masse est, d'une certaine façon, virtuel, comme s'il s'agissait d'un espace d'hallucination qui produit les identités 'absolument' identiques (comme si chaque objet était la copie identique de l'autre). La spectralité comme ressemblance de ces objets facilite leur usage et fonde leur utilité et interchangeabilité. La spectralité des objets est la possibilité de la capitalisation. Mais Derrida souligne que l'itérabilité est la répétition du même qui contient toujours un élément nouveau. Cela signifie que la répétition du même prototype contient, comme chaque répétition de l'autre, quelque chose de nouveau. L'itérabilité conditionne la fabrication des objets mais elle n'est jamais absolue, c'est une répétition qui rajoute toujours un élément neuf. Même si les objets sont produits massivement, ils sont placés dans des contextes différents et donc ils ne sont pas identiques car leurs rapports à l'environnement ne sont pas identiques. La singularité des objets issus de la production de masse est créée aussi par leur position dans l'espace et dans le temps. C'est pourquoi tous les objets méritent

le respect, et qu'on soit à l'origine d'un objet ne signifie pas qu'on peut le manipuler selon la force justifiée par le libre arbitre, parce qu'il fait partie de la nature qui nous transcende comme l'insaisissable.

Bibliographie

1. Audi, P.: L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même, Paris, PUF, 2000.
2. Areopagita, D. : O mystické teologii. O božských jménech. S komentáři Sv. Maxima Vyznavače, traduit par A. Černohous, Praha, Dybbuk, 2003.
3. Pseudo-Denys l'Aréopagite: Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite, traduit par M Darboy, Paris, Maison de la Bonne Nouvelle, Paris, 1845.
4. Ahmed, S.: Queer Phenomenology. Orientation, Objects, Others, London, Duke University Press, 2006.
5. Barbaras, R. : Le désir et le monde, Paris, Hermann, 2016.
6. Barbaras, R. : Introduction à une phénoménologie de la vie, Paris, Vrin, 2018, 209.
7. Baudrillard, J. : Le système des objets, Paris, Gallimard, 1968.
8. Bensussan, G. : Ethique et expérience. Levinas politique, Strasbourg, La Phocide, 2008.
9. La Bible. Nouveau Testament, traduit par J. N. Darby, Paris, BoD, 2020.
10. Bierhaznl, J. : La rupture du sens : corps, langage et non sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas.
11. Burgat, F.: Une autre existence. La condition animale, Paris, Albin Michel, 2012.
12. Carnap, R.: Le dépassement de la métaphysique. In: Le Manifeste du Cercle de Vienne, Paris, PUF, 1985.
13. Callicott, B. J.: Éthique de la terre, Paris, Wildproject, 2010.
14. Chalier, C. : L'Alliance avec la nature, La Nuit surveillée, Paris, 1989.
15. Chalier, C.: L'utopie de l'humain. Paris, Albin Michel, 1993, 42.
16. Chalier, C.: L'utopie de l'humain. Paris, Albin Michel, 1993, 42.
17. Cixous, H: Contes de la différence sexuelle, In: Lectures de la différence sexuelle, Des femmes, Paris, 1994
18. Cohen-Levinas, D.: Ils nous auront obligés. En guise d'introduction, In: Levinas-Derrida: lire ensemble, Paris, Hermann, 2015.
19. Coccia, E.: La vie des plantes, Paris, Rivages, 2016.
20. Derrida, J. : Gramatológia, Bratislava, Archa, 1999. Fulka, J.: 'La présence de Derrida dans la pensée tchèque', Traduire Derrida aujourd'hui, Paris, revue ITER, n 2, 2020. Url : <http://lire-travailler-derrida.org/revue/josef-fulka-la-presence-de-derrida-dans-la-pensee-tcheque/>.

21. Derrida, J. : Théorie et pratique, Galilée, Paris, 2019.
22. Derrida, J. : Adieu à Emmanuel Levinas, Paris, Galilée, 1977
23. Derrida, J. : Marges, Paris, Editions Minuit, 1972.
24. Derrida, J. : Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000.
25. Derrida, J.: Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire, Paris, Galilée, 2013.
26. Derrida, J.: Politiques de l'amitiés, Paris, Galilée, 1994.
27. Derrida, J.: La bête et le souverain I, Paris, Galilée, 2008.
28. Derrida, J. : La bête et le souverain II, Paris, Galilée, 2010.
29. Derrida, J. : Animal que donc je suis, Paris, Galilée, 2006
30. Levinas, E. : Pouvoirs et Origine, In : Parole et silence, IMEC, 2009.
31. Derrida, J.: La main de Heidegger (Geschlecht II), In: Psyché. Inventions de l'autre II., Paris, Galilée, 2003.
32. Derrida, J.: La pharmacie de Platon, In: Disséminations, Paris, Seuil, 1972.
33. Derrida, J. : Donner la mort, In : L'éthique du don Jacques Derrida et la pensée du don, Paris, Métailié-Transition, 1992.
34. Derrida, J.: Donner le temps, Paris, Galilée, 1991.
35. Derrida, J.: Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987.
36. Derrida, J. : Écriture et différence, Paris, Seuil, 1967.
37. Derrida, J.: Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis), In: Oxford Literary Review, Edinburg University Press, 1992, Vol. 14, No. 1/2, 5.
38. Derrida, J. : Spectres de Marx, Paris, Galilée, 1993.
39. Derrida, J. : Points de suspension, Paris, Galilée, 1992.
40. Derrida, J. : Décidément garder l'éveil, In : Le génome et son double, actes du colloque „Analyse du génome humain, libertés et responsabilités", sous la direction de Gérard Huber, Paris, Hermès, 1996.
41. Derrida, J.: Glas, Galilée, Paris, 1974
42. Derrida, J. : Circonfession, Seuil, Paris, 1991
43. Derrida, J. : Politiques de l'amitiés, Paris, Galilée, 1994.
44. Derrida, J.: Psyché. Inventions de l'autre II., Galilée, Paris, 2003.
45. Derrida, J. : Voyous, Galilée, Paris, 2003.
46. Derrida, J., Marges de la philosophie. Paris, Minuit, 1972.
47. Derrida, J., Positions. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
48. Derrida, J., De la grammatologie. Paris, Minuit, 1967.

49. Derrida, J. : Fourmis, In : Lectures de la différence sexuelle, Paris, Editions des Femmes, 1992.
50. Darwiche, F.: Le divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert), Paris, Revue philosophique de la France et de l'étranger, 3(3), 2009, 313.
<https://doi.org/10.3917/rphi.093.0309>.
51. Dastur, F.: Heidegger, espace, habitation, Les Temps Modernes, 650, 2008.
52. Dastur, F.: Heidegger: espace, lieu, habitation, In: Les Temps modernes, «Heidegger. Qu'appelle-t-on le lieu? », n° 650, juillet-octobre 2008.
53. Dastur, F., Déconstruction et la phénoménologie. Paris, Hermann, 2016.
54. Duffy, K. A.; Schwalm R. C.; Arcus, V. L.; Koch G.W.; Liang,L. L.; Schipper, L. A.: How close are we to the temperature tipping point of the terrestrial biosphere?, Science Advances, 2021, 7, 3, eaay1052. Url:
<https://advances.sciencemag.org/content/7/3/eaay1052/tab-pdf>
55. Edelglass, W., Hatley, J., Diehm, CH.: Facing Nature : Lévinas and environmental thought, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2012.
56. Focillon, Henri: L'éloge de la main. In : Vie des formes. Paris : Presses Universitaires de France, 1943. 7e édition, 1981.
57. Fulka, J. : Ruce a svět: Merleau-Ponty, gesto a znakový jazyk, In: Studie z aplikované lingvistiky, Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1/2017.
58. Fulka, J.: La présence de Derrida dans la pensée tchèque, *Traduire Derrida aujourd'hui*, Iter, 2, 2020. Url : <http://lire-travailler-derrida.org/revue/josef-fulka-la-presence-de-derrida-dans-la-pensee-tcheque/>
59. Fulka, J. : Derrida et la notion d'événement, In : L'influence de l'œuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine, Prague, Filosofia, 2007, 207-228.
60. Franck, D. : L'un pour l'autre : Levinas et la signification. Paris, PUF, 2008.
61. Fišerová, M.: Dekonstrukce „není“ kritika, In: Filozofia, 2017, 7, 515-526.
<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2017/7/515-526.pdf>
62. Fišerová, M.: Odložený význam. Derrida o sémantické konštrukcii a deštrukcii. Filozofia, (69) 1.
63. Fišerová, M. : Kafka zvířetem, zvíře Kafkou. Deleuze a Derrida o literární animalitě, In : Gilles Deleuze o literatuře: mezi uměním, animalitou a politikou, Prague, Togga, 2018, 79-157.
64. Fišerová, M. : Fragmentární vidění. Rancièrè, Derrida, Nancy, Praha, Togga, 2019.

65. Fritsch, M.; Lynes, P.; Wood, D.; *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2018.
66. Goldschmit, M. : *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, 2014.
67. Guibal, F. : ...et combien de dieux nouveaux. E. Levinas. Paris, Aubier, 1980
68. Greisch, J.: De la logique philosophique à l'essence du langage : la 'révolution copernicienne' de Heidegger, *Philosophie*, 2001/2 (n° 69), 74. DOI : 10.3917/phil0.069.0070. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2001-2-page-70.htm>.
69. Gritz, D. : *Levinas face au beau*, Paris, Éclat, 2004.
70. Heidegger, M.: *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1986.
71. Heidegger, M.: *Qu'appelle-t-on penser?*, Puf, Paris, 2014.
72. Heidegger, M.: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976.
73. Heidegger, M.: *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964.
74. Heidegger, M.: *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1954.
75. Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
76. Haddaway, N.R., Hedlund, K., Jackson, L.E. et al. How does tillage intensity affect soil organic carbon? A systematic review. *Environ Evid* 6, 30 (2017). Url: <https://doi.org/10.1186/s13750-017-0108-9>
77. Irigaray, L.: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983.
78. Jordan, R.: Soil holds potential to slow global warming, Stanford researchers find, *Stanford News*, october 2017, Url: <https://news.stanford.edu/2017/10/05/soil-holds-potential-slow-global-warming/>.
79. Jonas, H. : *The Phenomenon of Life*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
80. Janicaud, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'éclat, 1998.
81. Karn Vohra, Alina Vodonos, Joel Schwartz, Eloise A. Marais, Melissa P. Sulprizio, Loretta J. Mickley: Global mortality from outdoor fine particle pollution generated by fossil fuel combustion: Results from GEOS-Chem, 2021, *Environmental Research*, 110754, Volume 195. Url: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0013935121000487>.
82. Karul, R.: O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia, *Pusté Úľany, Schola Philosophica*, 2012.
83. Karul, R.: Vnímanie a obrazotvornosť v piatej Prechádzke snívajúceho samotára. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, 4.

84. Karul, R.: Levinasovský „Ion“ (umenie a nereprezentovateľné), Praha, Filosofický časopis, 2014/2.
85. Kenaan, H.: Visage(s). Une autre éthique du regard après Levinas, traduit de l'hébreu par Colette Salem, Mercuès, Éclat, 2008.
86. Keck, F.: Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss, Paris, Archives de Philosophie, 3 (76), 2013, 375-392.
87. Kuchtová, A.: Naozaj nič nejestvuje mimo textu? Vonku a vnútri. In: Ostium, 13, 2017, n 4., Url : <https://ostium.sk/language/sk/naozaj-nic-nejestvuje-mimo-textu-vonku-a-vnutri/>.
88. Lamy-Rested, É.: La trace de l'homme ? Ou ce qu'il en reste d'humain dans la philosophie de Jacques Derrida... In: Homme nouveau, homme ancien. Autour des figures émergentes et disparaissantes de l'humain. Szeged, Jatepress, 2019.
89. Lamy-Rested, E.: Excès de vie...Derrida, Paris, Kimé, 2017.
90. Latour, B.: Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, Paris, La Découverte, 1997.
91. Llewelyn, J.: The middle voice of ecological conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger and Others, New York, Palgrave Macmillan, 1991.
92. Levinas, E.: La réalité et son ombre, Les Temps Modernes, 1948/38.
93. Levinas, E.: De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, Paris, La Différence, 1998.
94. Levinas, E.: Parole et silence, IMEC, 2009.
95. Levinas, E. : Carnets de captivité
96. Levinas, E. : Difficile Liberté. Albin Michel, 1976, 301.
97. Levinas, E.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1967.
98. Levinas, E. : Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas, Philosophie, 2012/1, n° 112.
99. Levinas, E. : Le temps et l'autre,
100. Levinas, E. : De l'existence à l'existant,
101. Levinas, E. : Jean Atlan et la tension de l'art, In : Cahier de l'Herne, Paris, L'Herne, 1991, 620-621.
102. Levinas, Liberté et Commandement,
103. Levinas, E.: Hors sujet, Paris, Fata Morgana, 1987.
104. Levinas, E. : Autrement qu'être, Paris, Le livre de Poche, 2016.
105. Levinas, E.: Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana, 1972.

106. Levinas, E. : Totalité et infini, Martinus Nijhof, La Haye, 1971.
107. Levinas, E.: L’Au-delà du verset, Paris, Minit, 1982
108. Lévi-Strauss, C.: La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
109. Marion, J.-L., l’Idole et la Distance. Paris, Grasset, 1977.
110. Marion, J.-L.: L’expérience esthétique, In: Le souci de l’art chez Emmanuel Levinas, Houilles, Manucius, 2010.
111. Mercier, T. C.: Before the Specters: The Memory of a Promise (from the Archives), Contexto Internacional: Journal of Global Connections, 2020, Vol. 42/1.
112. Marion, J.-L., Dieu sans l’être. Paris, Communio Fayard 1982
113. Marion, J.-L. : Figures de phénoménologie. Paris, Vrin, 2015.
114. Matsuba, R. : La problématisation du vide intentionnel, In : La socialité de la faim chez Emmanuel Levinas, Mémoire de Master 2, 2019, Université Paris Nanterre, Département de la philosophie, 14-18.
115. Mélice, A.: Un concept lévi-straussien déconstruit : le ‘bricolage’, Les Temps Modernes, 2009/5 n° 656, p. 83-98. DOI : 10.3917/lm.656.0083.
116. Marin, C.: L’Œil et la main : la ‘métaphysique du toucher’ dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida, Les Études philosophiques 2003/1 (n° 64).
117. Moati, R. : Evénements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini, Paris, Hermann, 2012.
118. Mauss, M.: Essai sur le don, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
119. Marx, K. : Le Capital,
120. Novosad, F. : Zabudnúť na Marxa, Bratislava, Iris, 2018.
121. Nancy, J.-L. : Une pensée finie, Galilée, Paris, 1990, 14.
122. Ogilvie, B.: Travail à mort. Au temps du capitalisme absolu, Paris, L’Arachnéen, 2017.
123. Ogilvie, B.: La seconde nature du politique. Essai d’anthropologie négative., Paris, L’Harmattan, 2012.
124. Pallasmaa, J. : La main qui pense. Pour une architecture sensible, Arles, Actes Sud, 2013.
125. Paquot, T. : Le paysage, Paris, La Découverte, 2016.
126. Rolland, J.: Pour une approche de la question du neutre, In: Exercices de la patience, Paris, Cahiers de Philosophie, 1981, 11-44.
127. Soysal, A. : Deux études sur la non-donation, Paris, Alter, 1, 1993.

128. Sebbah, D. F.: *L' épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
129. Sebbah, D. F.: *Lévinas, Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les belles lettres, 2000, 84-96.
130. Simondon, G. : *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012.
131. Spivak, G. Ch.: *Notes toward a Tribute to Jacques Derrida*. In *differences*, 2005,16(3).
132. Thompson, S. : *Les arbres se parlent-ils ?*, *The Conversation*, le 10 octobre 2016.
Url : <https://theconversation.com/les-arbres-se-parlent-ils-66779>.
133. Valavandis-Wybrands, H. : *Veille et il y a*, In : *Exercices de la patience*, Paris, Cahiers Philosophiques, 1980, 59.
134. Wood, D.: *Derrida Vert?*, *A Decade after Derrida*, *Oxford Literary Review*, 36, 2, 2014.
135. Wood, D.: *On way to ecodeconstruction*, *Environmental Philosophy*, 3,1, 2006.