

2m11.3469.5

Université de Montréal

La proximité :
corps et espace chez Emmanuel Levinas et Martin Heidegger

par
Tyson Gofton

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Maîtrise* en philosophie.

Août, 2006

©, Tyson Gofton, 2006



B

29

USA

2007

1-27

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé
La proximité : corps et espace chez Emmanuel Levinas et Martin Heidegger

Présenté par
Tyson Gofton

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Dr Iain MacDonald
président-rapporteur

Dr Bettina Bergo
directeur de recherche

Dietmar Köveker
membre du jury

La proximité : corps et espace chez Emmanuel Levinas et Martin Heidegger

La critique levinassienne de l'ontologie de Heidegger dépend d'une rigoureuse interprétation phénoménologique de l'espace. L'espace est un problème central pour l'ontologie de Heidegger, en commençant par l'échec de l'analyse de la spatialité temporelle dans *Être et temps*. Dans cette œuvre, Heidegger peut réduire l'espace pragmatique à la compréhension temporelle parce qu'il ne tient pas compte de la relation spatiale implicite dans la tonalité de l'affection. Afin de critiquer cette faiblesse, Levinas décrit une sensibilité inconsciente sous la forme d'une inéluctable présence du monde ambiant, ce qu'il appelle « il y a ». Cette sensibilité déplace la position du soi en tant que centre de la subjectivité. Heidegger retourne au problème de l'espace dans ses méditations tardives sur la place et le langage. Dans cette description, penser, habiter et parler poétiquement révèlent le Quadriparti dans le lieu de l'être, décrivant ainsi l'orientation et la dimension essentielles de la signification. Levinas répond en élaborant sa description de la dimension de la sensibilité. Dans *Autrement qu'être*, il montre comment la signification créative n'est possible que dans la multiplication des centres intentionnels et la décentralisation de la subjectivité. Levinas soutient que la sensibilité involontaire de la chair ouvre le site de l'intention et de la tonalité à l'invasion, en particulier l'invasion par l'autre homme. La signification que cherche Heidegger afin de garantir le sens de l'être ne peut être trouvée dans l'acte poétique. Le parler qui fonde le sens de la place dépend d'un engagement préalable dans la dimension polycentrique du corps social.

Mots clefs : phénoménologie, corps, espace, Heidegger, Levinas

Proximity : Body and Space in Emmanuel Levinas and Martin Heidegger

Levinas' critique of Heidegger's ontology depends on a rigorous phenomenological interpretation of space. Space is a central problem in Heidegger's ontology, beginning with the failed analysis of temporal spatiality in *Being and Time*. In this work Heidegger is able to reduce pragmatic space to temporal understanding because he fails to take into account the implicit spatial relation of mood. To criticize this weakness, Levinas describes an unconscious sensibility in the form of the inescapable presence of the ambient world or what he calls "there is". Sensibility displaces the position of the self as the center of subjectivity. Heidegger returns to the problem of space in his later meditations on place and language. In this description, thinking, dwelling and poetic speaking reveal the Fourfold in the site of being, thereby describing the essential dimension and orientation of signification. Levinas responds by extending his description of the dimension of sensibility. In *Otherwise than Being*, Levinas shows how creative signification is only possible in the multiplication of intentional centers and the decentralization of subjectivity. Levinas argues that the involuntary sensibility of the flesh opens the site of intention and attunement to invasion, in particular invasion by the other human. The signification which Heidegger seeks in order to secure the meaning of being cannot be found in the poetic act. The speaking which founds the sense of place depends on a prior engagement in the polycentric dimension of the social body.

Keywords : phenomenology, body, space, Heidegger, Levinas

INTRODUCTION	1
I La proximité	2
II L'espace	5
III Le corps.....	8
IV Les textes.....	10
V Le plan du texte.....	12
CHAPITRE I : L'ESPACE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE ÊTRE ET TEMPS	15
VI Le monde.....	16
VII L'espace de la pragmatique : la contrée.....	17
VIII Proximité : é-loignement et orientation.....	19
IX Être et temps : « § 70 »	23
X Espace et compréhension.....	26
XI Affection et espace.....	27
XII L'angoisse et l'espace	31
XIII La situation de la résolution	33
CHAPITRE II : « IL Y A »	38
XIV Existence sans existants	39
XV « Ici » – l'hypostase de la conscience	44
XVI La sensibilité de la situation	49
XVII Le corps synthèse	51
XVIII Temporalité et position	55
CHAPITRE III : L'ESPACE DE LA POÉSIE	58
XIX Langage.....	59
XX Habitation	62
XXI La mesure poétique.....	65
XXII L'espace et l'être.....	70

CHAPITRE IV : L'ESPACE DE L'AUTRE	76
XXIII Penser	77
XXIV Habiter et posséder.....	78
XXV Espace et érotisme	81
XXVI Proximité : dé-position du soi.....	84
XXVII La caresse.....	91
XXVIII La parole et l'espace érotique.....	97
CONCLUSION	101
XXIX Proximité et langage.....	102
XXX La proximité et l'ambiance.....	105
XXXI La proximité et l'éthique	108

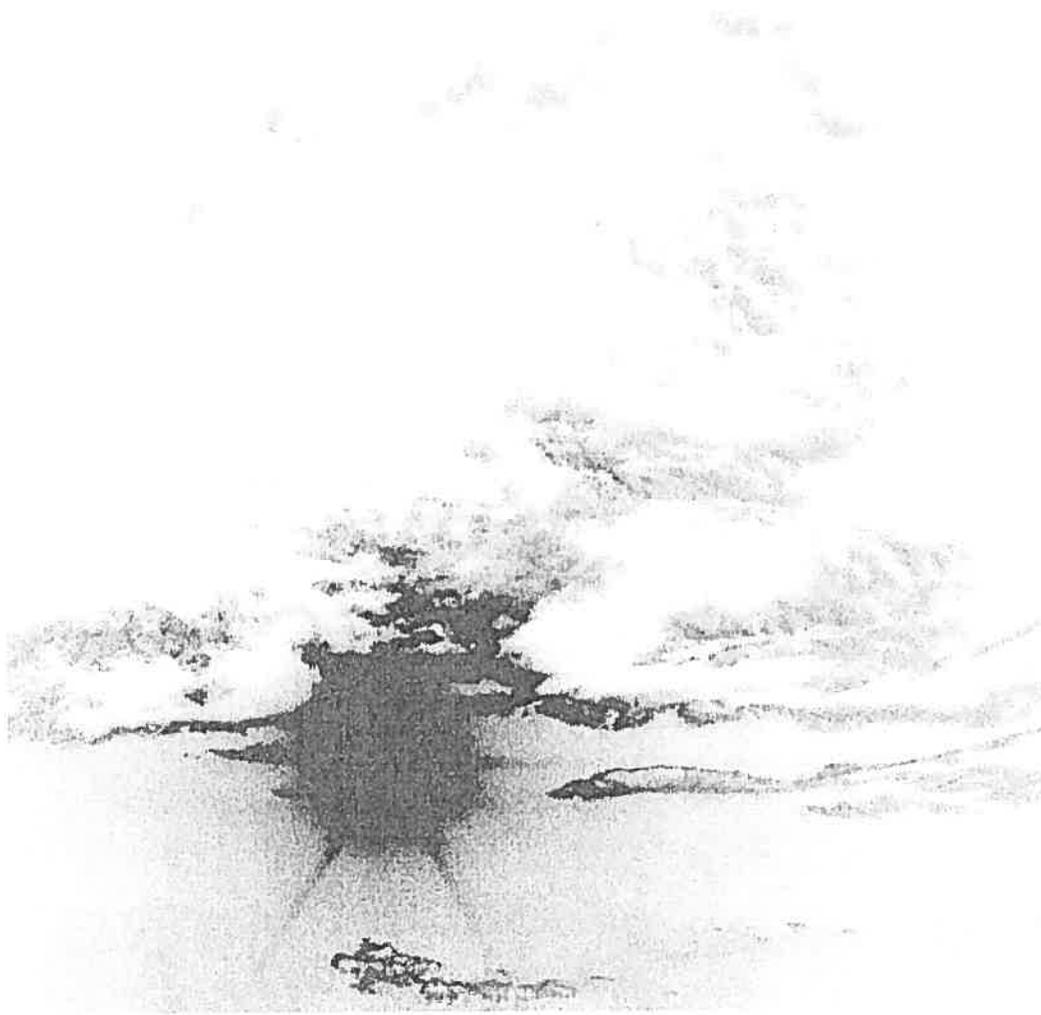
Liste d'abréviations

AE	Levinas, Emmanuel.	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.</i>
DEE	Levinas, Emmanuel.	<i>De l'existence à l'existant (2 ed.).</i>
EC	Heidegger, Martin.	<i>Essais et conférences.</i>
ÉD	Derrida, Jacques.	<i>L'écriture et la différence.</i>
ET	Heidegger, Martin.	<i>Être et temps.</i>
HA	Levinas, Emmanuel.	<i>L'humanisme de l'autre homme.</i>
LH	Heidegger, Martin.	« Lettre sur L'humanisme » in <i>Questions III.</i>
MM	Bergson, Henri.	<i>Matière et mémoire.</i>
MP	Bourdieu, Pierre.	<i>Méditations pascaliennes.</i>
PP	Merleau-Ponty, Maurice.	<i>Phénoménologie de la perception.</i>
TI	Levinas, Emmanuel.	<i>Totalité et infini.</i>

Remerciements

Ce projet a été réalisé avec le soutien du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). Le Centre canadien des études allemandes et européennes (CCEAE) a contribué au financement des recherches effectuées en Allemagne.

Merci à mes rédacteurs qui ont été persévérant et assidus. Merci à Dr Antje Kapust (Rüthr Universität Bochum) pour son accueil et ses conseils. Merci à Dr Bettina Bergo, ma directeur, pour sa patience.



Introduction

On considère sa main sur la table, et il en résulte toujours une stupeur philosophique. Je suis dans cette main, et je n'y suis pas. Elle est moi et non-moi.

En effet, cette présence exige une contradiction ; mon corps est contradiction, inspire, impose contradiction : et c'est cette propriété qui serait fondamentale dans une théorie de l'être vivant, si on savait l'exprimer en termes précis. Et de même, d'une pensée, de cette pensée, de toute pensée. Elles sont moi et non-moi.

- On désire une analyse délicate de ceci.¹

I La proximité

La proximité décrit la position d'une chose qui est à faible distance d'une autre. Toutefois, la proximité n'est pas d'abord une détermination de l'espacement de deux points dans un espace abstrait. Ce qui est prochain n'est pas ce qui est à faible distance, mais ce qui est disponible à partir d'un lieu particulier pour un intérêt déterminé. La proximité demande une perspective et, dès lors, un ordre d'objets et de valeurs. Elle n'est donc pas une détermination métrique, mais une détermination de sens, c'est-à-dire de signification et d'orientation.

Cette enquête propose un examen du sens de l'espace à partir du concept de la proximité dans les phénoménologies ontologiques de Martin Heidegger et d'Emmanuel Levinas. La pensée de Levinas s'inspire de la phénoménologie heideggérienne ; elle ne prend son sens qu'à partir d'une lecture préalable de la contribution heideggérienne, cet « exercice souverain de la phénoménologie »². La critique levinassienne de la philosophie de Heidegger est cependant pleinement polémique. Elle se déploie sur tous les plans : rhétorique, biographique, historique et technique. Néanmoins, elle évite autant que possible les divers niveaux de la critique pour permettre une analyse technique de la phénoménologie de l'espace. Les propos les plus contestés de Levinas – la priorité de

¹ Valéry, Paul. *Tel Quel I*. Gallimard, 1941. p.111.

² Levinas, Emmanuel. *Éthique et infini*. Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. p.30.

l'éthique sur l'ontologique, l'histoire de l'être comme histoire des peuples sédentaires, l'épiphanie du visage, *etc.* – sont des thèmes qui, justifiés ou non, s'enracinent dans une phénoménologie de l'espace, du corps et de la socialité qui est conçue comme une critique du primat de l'être – le trait distinctif, selon Levinas, de toute l'histoire occidentale³. Cette phénoménologie est une phénoménologie de la proximité.

La proximité de l'autre, qui n'est pas la proximité d'un être, conteste le primat du soi et de la position pour l'origine du sens, de l'être et de l'existence. Sous la rubrique de la proximité, nous trouvons autant de coïncidences que de différences entre les pensées de Heidegger et de Levinas. La différence la plus importante est celle de la langue et de la chair. Heidegger évite de parler de la chair. Pour lui, penser le corps veut dire penser l'au-delà du sensible : la métaphysique. À la place d'une enquête sur la métaphysique de la sensibilité, ses analyses s'alimentent d'une réflexion sur le langage, la poésie et le lieu de l'être. Dès lors, la proximité, dans le lexique de Heidegger, n'indique plus une présence sensible, mais significative. Pour Heidegger, seul le langage qui nous reconduit à l'être. Toutefois, le langage a un rapport ambigu avec la chair : les gestes significatifs posés par l'étant ontologique ne sont possibles que pour un étant de chair et de sang qui peut signaler de ces mains ou de sa langue la part de vérité qu'il détient. La chair signifie, mais elle n'est pas la signification. La pensée peut faire abstraction de la corporéité du geste pour nommer les choses et les lieux. Un système de sens est ainsi établi, et la substance charnelle du sens est invisible.

³ Il n'est peut-être pas évident de prime abord que la philosophie phénoménologie de Levinas soit l'élaboration d'une pensée de *l'espace*. Une lecture du dernier chapitre de *Autrement qu'être*, « En dehors », nous rappelle l'importance de concevoir l'espace non comme conséquence de l'ontologie, mais comme possibilité de la signification sociale. La teneur éthique qui est accordée à l'ontologie est la conséquence de l'humanisation de l'espace. C'est-à-dire qu'il y a l'autre avant qu'il n'y ait l'être ou les étants. En effet, Levinas propose l'antériorité de l'espace (le Dire) par rapport à la temporalité de la représentation (le Dit).

D'après Levinas, le détournement de la question de la chair – en effet, sa subordination à la question de la signification – esquive la question de la possibilité de la signification. Le langage en deçà de la signification est geste. Il n'est possible que du fait d'une sensibilité, voire d'une vulnérabilité. Le mystère de l'être n'est rien d'autre que la vulnérabilité de la chair, c'est-à-dire la présence involontaire de la sensibilité sans étants. Dans le lexique de Levinas, cette vulnérabilité est la proximité. La proximité n'est pas la conséquence de l'habitation, mais, au contraire, il n'y a d'habitation que parce qu'il y a sensibilité. Le projet de la phénoménologie de la spatialité est de faire apparaître la couche de chair qui soutient le paraître en tant que sens. Comment cette chair pourrait-elle se retourner et paraître à soi-même ? Comment la chair peut-elle se nommer ?

Dans la pensée de Heidegger, le corps et le sens s'opposent comme la griffe et la main. L'essence de l'homme, dans son sens heideggérien, ne peut être comprise par son voisinage avec son animalité. Selon Peter Sloterdijk, « sur ce point, Heidegger est inexorable – mieux, tel un ange de colère il se place, épées croisées, entre l'animal et l'être humain, afin d'empêcher toute espèce de communauté ontologique entre l'un et l'autre »⁴. La chair rappelle l'homme à ses origines et à la source du langage. La chair rappelle l'homme à son congénère : l'autre ou Autrui. L'effet de la proximité, selon Levinas, est de contaminer la séparation de l'intériorité en rétablissant la continuité du contact avec l'ambiance. La continuité du contact par excellence est la caresse; le contact charnel avec l'autre humain est le phénomène privilégié de la sensibilité.

La caresse est dé-position et dé-possession. Elle multiplie les centres de sensibilité de la chair. Le soi est multiplié et le moi divisé. Ce sujet schizo-topique ou la

⁴ Sloterdijk, Peter. *Règles pour le parc humain*. Mille et une nuits, 2000. p.

« dénucléation de ma substantialité »⁵ est le secret de la signification. À la fois « ici » et « là », le « moi » ne peut plus être subjugué par le « soi ». La signification du pour-l'autre précède l'espace de l'apparaître. Le moi est « dans » Autrui avant de s'installer dans le lieu de l'habitation.

La proximité signifie, pour Heidegger, le « rassemblement » de l'être qui n'est possible que dans la pensée. Pour Levinas, la proximité est la signification de la souffrance, qui n'est possible que dans la vulnérabilité de l'incarnation. De ces deux conceptions de « l'accès » à l'être, découlent deux « espaces » différents. L'un, ontologique, conçoit la « vie » et le lieu comme sites de l'être, c'est-à-dire de la manifestation de la chose sensée. L'autre, éthique, conçoit la proximité comme irruption, c'est-à-dire dispersion du soi dans la signification de la « religion ». Avant de procéder à l'analyse de ces phénoménologies, nous devons préalablement décrire ce que c'est que l'espace, et, bien entendu, ce que c'est que le corps.

II L'espace

Il va de soi – surtout après l'analyse de *Être et temps* – que l'espace est un problème de grande importance pour la phénoménologie. Malgré le fait que l'œuvre maîtresse de Heidegger se veut une explicitation de l'être dans l'horizon de la temporalité, le développement de l'argument dépend d'un développement de l'espace du quotidien. Ce n'est pas très surprenant : le nom donné à l'ouverture de l'être – Dasein – est déjà hybride. Heidegger souligne lui-même sa double nature : être (*sein*) et là (*Da*). L'être du Dasein peut être réduit à la temporalité de la pensée authentique, mais cette réduction n'est possible qu'à condition de faire abstraction de la partie la plus importante de cette

⁵ AE 277.

formulation: le « *Da* ». En effet, la définition du Dasein comme étant situé dans un monde est incompatible avec la définition du Dasein comme être pur pour la compréhension. La question de l'espace, et surtout de ce que c'est que l'espace pour la compréhension, devient un problème de très grande importance. Qu'est-ce que l'espace?

L'espace est relation⁶. Cela pourrait être une thèse de la physique autant que de la phénoménologie. Aucun espace « abstrait » ou « métaphysique » n'est, en soi, une mesure absolue d'espacement ou de position. Une chose « est » là où elle est parce qu'elle est mesurée à partir de ou par rapport à une quelconque autre position. L'espace n'est pas une détermination de l'être absolu de la chose, mais de sa relation dans un complexe. Faire la généalogie de cette relation est un projet proprement phénoménologique. En effet, nous demandons : où et comment la relation de la dimension de l'espace se manifeste-t-elle?

Edmund Husserl écrit que « nous avons un espace environnant en tant que système de lieux – c'est-à-dire en tant que systèmes des fins possibles des mouvements des corps »⁷. Quelques observations sont peut-être importantes :

1) *l'espace est en tant que système de lieux*. L'espace n'est pas n'importe où. L'espace est déterminé par une situation particulière. Il y a des lieux qui sont inéchangeables et irremplaçables. Ces lieux fondent un espace généralisable (théorique) à l'origine d'un espace métaphysique ou symbolique. Pourtant, ils sont toujours des places particulières au centre d'une compréhension déterminée du monde.

2) *l'espace est environnant*. L'espace est centré. L'espace ici auprès de moi n'est pas l'espace là-bas. Je comprends la spatialité de l'au-delà à partir de l'expérience d'un espace prochain qui est l'espace immédiat – ce qui n'équivaut pas à établir une hiérarchie

⁶ Il est peut-être important de rappeler que le mot « relation » renvoie lui-même à un sens spatial et manuel : celui de « porter » (*ferre, pherein*).

⁷ Husserl, Edmund. *La Terre ne se meut pas*. Les Éditions de Minuit, 1989. p.17.

d'espaces. L'espace de l'imaginaire n'est pas nécessairement compréhensible de la même manière que l'espace de la proximité sensible. L'affectivité ouvre la dialectique de la mémoire et de la symbolique, mais c'est l'espace de l'« ici » qui est à l'origine de l'abstraction spatiale. L'espace est d'abord ouvert par la proximité du sensible.

3) *l'espace est un système de fins possibles.* L'extension de l'espace est possible dans l'action ; l'espace n'est pas l'extension dans laquelle l'action est possible. Les frontières du possible dessinent les frontières de l'espace environnant comme espace des gestes possibles.

4) *l'espace est dessiné par les mouvements des corps.* La substance de l'espace est corporelle. Cette substance est la possibilité du pouvoir-faire des corps dans le monde. On ne comprend pas d'abord l'espace à partir de la pensée théorique, mais à partir des gestes de ces corps qui peuvent se mouvoir (ou être mus) et qui peuvent donc se trouver déplacés, c'est-à-dire se retrouver dans de nouvelles relations.

L'espace décrit ci-dessus ressemble à l'espace pragmatique élaboré par Heidegger dans la première partie de *Être et temps*, et, avec certaines modifications, à l'espace de l'« habitation » où les « choses » se manifestent à côté des lieux dans la pensée poétique. Il y a cependant un autre « espace » qui, antérieur à l'espace « ontologique » de la manifestation (le repli) et de l'être, est un « *frémissement de la substantialité, un en deçà de l'Ici* »⁸. Selon Levinas, cet « espace » est « l'envers du repli, le *sans-domicile*, le *non-monde*, la non-habitation, l'étalement sans sécurité »⁹. La sensibilité indifférenciée, c'est-à-dire « avant » la séparation de l'être, est à l'origine de l'éthique et de la signification. La chair qui se retrouve et se positionne dans un monde prépare la possibilité de la conscience

⁸ AE 276.

⁹ AE 276.

séparée. Cependant, le corps se retrouve dans la douleur et la souffrance ; il se retrouve dans la sensibilité involontaire. La conscience ne peut jamais complètement se séparer de l'anonymat qui est à son origine. La position de la conscience (et donc de l'habitation) est toujours contaminée par une extériorité sans rapport. La position est désormais hétérogène et l'espace fondé sur elle n'est jamais univoque; l'affectivité qui lie la conscience à sa position est la même qui la transporte en dehors de soi. Les « dimensions » de l'espace de l'affection ne sont pas « données » ou recueillies; elles sont arrachées à la peau par la sensibilité. Souffrir dans l'ambiance inlassable est la dimension fondamentale de l'espace. C'est la signification.

III Le corps

L'incarnation pose un problème méthodologique pour la phénoménologie. La difficulté que pose le corps propre – et d'une autre manière le corps d'autrui – n'est pas son absence du champ phénoménal, mais, au contraire, sa présence ambiguë. Ni « extérieur » comme objet de la compréhension (comme objet sous-la-main ou à-portée-de-la-main) ni « intérieur » à la compréhension comme élément assimilable à la pensée ou à la parole, la chair résiste à l'amphibologie de l'être et de l'étant. La chair n'est pas pleinement manifeste ni complètement invisible. Elle est la présence de l'absence que Levinas nomme l'« Autre dans le Même ».

Dans le cadre de cette enquête, le « corps » n'est pas le corps biologique ou le « corps étendu » de la métaphysique. Le corps propre n'est jamais manifeste comme un objet pur. La main du corps propre est « mienne », « moi et non-moi ». Celui qui voit sa main fait de cette main l'objet d'une perception. Cette perception est achevée par le corps qui devient l'objet de sa propre activité perceptuelle. Le corps « touche » sa main en la

regardant et s'objectivise avec son regard. La main se meut, mais reste « en dehors » du corps qui le perçoit. Dès lors, la main ne peut pas être un simple outil qui manie des outils parce qu'elle peut se « comprendre » et se saisir dans sa propre prise. La science biologique oublie – *doit* oublier – que la main (qu'elle soit notre propre main ou celle d'autrui) n'est pas un objet parmi les autres. Elle est la compréhension qui se comprend.

Le corps est présent dans les phénomènes dans deux sens distincts qui reflètent les deux espaces élaborés ci haut. D'abord, il y a le monde gestuel qui, comme le monde pragmatique de l'être-à-portée-de-la-main, est composé d'orientations habituelles inscrites dans le corps par la trace de l'histoire. Ce monde, comme le monde « perçu » de Merleau-Ponty, est finalement réductible à l'ordre du sens et du « langage » corporel, et, bien entendu, à l'être et à la manifestation. Dans ce sens, le corps « porte l'histoire », puisque c'est lui qui fonde le langage élémentaire. Le signe est charnel; il n'a pas de sens en dehors de sa substance organique.

En dehors du monde « sensé » du geste ou de la perception, il y a la sensibilité. La sensibilité du corps qui « est mu » par son environnement est ce que Bergson nomme un mouvement « centripète ». La phénoménologie de ces gestes qui peuvent être décrits comme « inauthentiques » – la fatigue, la douleur, ou l'insomnie – découvre des événements qui ne relèvent pas des projets de la conscience ou de la volonté. Dans les mouvements et les sensations qui ne relèvent pas du sens, mais des limites du non-sens, Levinas découvre le corps comme double du soi : « double enchaîné à moi, double visqueux, pesant, stupide mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi »¹⁰. En tant qu'exposition et faiblesse, le corps *subit* la proximité anonyme de l'être sans mener à des « perceptions » de l'être manifeste. Involontaire, l'ouverture du corps sur le monde

¹⁰ Levinas, Emmanuel. *Temps et l'autre*. Fata Morgana, 1979. p.37.

est une vulnérabilité. Elle est la mise en question du sujet et du privilège de la position.

La chose peut paraître parce que le corps sensuel et gestuel le permet. À son tour, la matière de la manifestation n'est pas manifeste comme phénomène. Aux limites des choses, et au-delà de la présence du paraître, le corps dessine les contours de l'être et de la profondeur du sens. Les deux « charnalités » du corps se confondent. Comme le souligne souvent Levinas, il n'y a aucun « geste » qui soit complètement voulu ; chaque geste déclenche des conséquences imprévues et imprévisibles. Sentir et mouvoir ne sont que deux modalités quelque peu artificielles pour parler de la chair multiple.

IV Les textes

Il n'est pas possible de traiter toute l'œuvre de Heidegger dans le cadre de cette analyse. À la place d'un bilan des occurrences de l'espace et de la spatialité dans son œuvre, nous avons choisi deux constellations d'écrits qui correspondent à des périodes distinctes dans sa réflexion.

La première période est celle de la composition de *Être et temps*. Avec *Être et temps*, Heidegger inaugure l'analytique existentielle et développe une phénoménologie du sens quotidien. Le but de ce texte est de retourner les phénomènes à leur sens fondamental en explicitant leur origine dans la temporalité extatique. L'exégèse de l'être-à (*Dasein*) dépend néanmoins de l'espace et, tout particulièrement, d'une « région » (*Gegend*) dans laquelle *Dasein* « fait de la place » (*Raum*) pour l'existence.

Nous examinons une autre série de textes, celle-ci composée après la Seconde Guerre : « Lettre sur l'humanisme », « Bâtir – habiter – penser », « Hölderlin et l'essence de la poésie », « L'homme habite en poète » et « Temps et être ». Ces textes regroupent la pensée de l'événement de l'être et témoignent de l'importance croissante du lieu (*Ort*) pour

cette pensée. L'aménagement du Quadriparti (*das Geviert*) dans l'habitation instaure l'orientation fondamentale de l'homme et prépare le site de l'événement de l'être. Le sens spatial de l'habitation est ici fondamental pour l'appréciation du sens de la chose comme repère de la vie quotidienne. L'examen de ces deux périodes nous permet d'apprécier la portée de la pensée de Heidegger tout en évitant les complexités de sa période « moyenne »¹¹.

Le premier texte de Levinas qui nous intéresse est *De l'existence à l'existant*. Ce texte précoce de Levinas marque la rupture avec Heidegger et contient la première formulation de la coïncidence de la présence et de la position. La polémique levinassienne contre l'ontologie heideggérienne démarre avec une critique du privilège de la position dans la structure intentionnelle de la phénoménologie qui retrace les origines de la séparation de l'intériorité dans l'ambiguïté de la sensibilité.

La deuxième partie de l'enquête favorise *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, où *De l'existence à l'existant* est rappelé dès les premières pages. Ce texte marque un retour à la phénoménologie de la sensibilité qui est la base du renversement de l'ontologie par l'éthique. Au centre de cette analyse est le chapitre III de *Autrement qu'être*, « Sensibilité et proximité », qui décrit la sensibilité charnelle et la subjectivité qui n'est rien d'autre que le corps souffrant. L'espace dévoilé dans ce chapitre est polycentrique et dès lors polysémique. La multiplication des positions dans la sensibilité de la chair ouvre la dimension du sens, c'est-à-dire l'être de l'espace.

Malgré l'importance de *Totalité et infini* dans la pensée de Levinas, le texte ne figure pas au premier plan de notre analyse. Le texte est chargé d'importantes ambiguïtés

¹¹ Cette période contient les écrits politiques de Heidegger et des œuvres intermédiaires comme les cours sur Nietzsche et le *Beitrag*.

dont l'exégèse ne ferait qu'entraver notre enquête¹². Nous privilégions les textes les plus « phénoménologiques » de l'œuvre de Levinas.

V Le plan du texte

Le premier chapitre traite de la spatialité dans *Être et temps*. La critique de l'espace métaphysique est négligée afin de consacrer l'analyse au moment positif de l'analytique existentielle¹³. Nous passons d'abord par la spatialité existentielle avec un intérêt particulier pour l'« éloignement » et l'« orientation » de la proximité. L'analyse se tourne ensuite vers la réduction de la spatialité à la temporalité proposée dans le paragraphe 70 de *Être et Temps*. Afin de bien cerner la logique de la réduction (qui n'est pas abondamment décrite dans ce passage significatif), nous devons considérer de plus près l'affection (*Befindlichkeit*) et le primat de l'angoisse et de l'authenticité. Le privilège accordé à l'angoisse relève du refoulement de la sensibilité et de l'affection dans la considération de la signification.

Dans le deuxième chapitre, nous examinons la phénoménologie de l'événement de la conscience proposée par Levinas dans son *De l'existence à l'existant*. Le « phénomène » de l'« il y a » est la réponse de Levinas à l'*ataraxie* de l'angoisse. Tandis que le retrait du monde dans l'analytique existentielle dévoile un pur pouvoir-être qui laisse Dasein libre de se choisir, le retrait des étants ne signale pas, d'après Levinas, l'absence de sens, mais l'absence de la conscience séparée. Le résidu de la réduction des étants n'est pas l'étant

¹² Jacques Derrida a déjà soulevé beaucoup de ces difficultés dans son texte « Violence et métaphysique » dans *L'écriture et la différence* (ED). Une partie importante de *Totalité et infini* est consacrée à l'exégèse herméneutique de certains phénomènes (« l'infini », « le visage », « la demeure », « le féminin », « la paternité », « la jouissance », etc.). Levinas abandonne certaines de ces analyses et en reprend d'autres dans des termes plus phénoménologiques dans *Autrement qu'être*. L'intérêt de notre analyse n'est pas de contester ou justifier ces propos, mais d'élaborer le fondement empirique qui a conduit Levinas à ses réflexions ethico-religieuses.

¹³ Les critiques de l'*extensio* et du regard « sous-la-main » de la phénoménologie husserlienne ne sont pas détaillées ici du fait qu'elles sont longuement élaborées dans les nombreux commentaires de *Être et temps*.

ontologique, mais l'être sans étants, c'est-à-dire la présence en deçà de la chose ou du Dasein. Sur la base de l'ambiance de l'être anonyme, la sensibilité impersonnelle peut être décrite. L'involutions de cette sensibilité découvre la position de « l'ici » et, dès lors, de la présence à soi, de la conscience et de la représentation.

Le troisième chapitre retourne à la pensée de Heidegger. Après le « tournant », la réflexion de Heidegger cherche la situation de la signification. L'analyse de *Être et temps* a montré la temporalité de la compréhension, mais au prix de transcender la situation affective qui l'avait rendue possible. Dans la réconciliation entre la signification et la situation (ou le monde et la terre), Heidegger découvre le site de l'événement de l'être dans le lieu (*Ort*) de l'habitation. Ce lieu est établi dans le rassemblement des éléments et la redécouverte du Simple. La signification – et donc l'espace sensé de l'habitation – est fondée dans la « mesure » de la « dimension ». Cette mesure est la dimension de sens que découvre l'homme pensant dans l'« entre-deux » (entre les hommes et les dieux ou la terre et le ciel) du Quadriparti.

Le quatrième chapitre retourne à Levinas et à la phénoménologie de la proximité qu'il décrit dans *Autrement qu'être*. En partant du mouvement sans agent de l'ambiance de l'« il y a », Levinas suit la trace de l'altérité en deçà de la manifestation. Dans la vulnérabilité de l'incarnation, Levinas trouve un événement insigne qui change les termes de la compréhension : l'arrivée de l'autre. Tandis que la compréhension réduit la sensibilité au langage, la palpation de l'objet humain résiste à la réduction de la compréhension. Le contact avec autrui – la caresse – est la présence de l'autre dans le même qui n'est pas réductible aux termes de la présence ; la présence de l'autre est irréductible à toute économie ou équivalence. Autrui est donc un « phénomène » à part qui ne se convertit pas en signe représentable. Désormais multiple et irréductible, la

conscience devient signification dans le pour-l'autre de la substitution. La relation avec la transcendance de l'autre est le mouvement fondamental de toute signification. L'orientation originale n'est pas l'entre-deux de l'aménagement des éléments, mais le pour-l'autre irréversible du geste éthique. D'après Levinas, c'est cet espace – l'espace de l'autre – qui fonde l'orientation et le sens. Seul l'étant éthique sait parler ; seul l'étant qui sait parler pour dire la vérité de l'être. L'être parlant est cependant déjà divisé jusque dans son corps propre. La condition de la signification, du langage et de l'être, n'est pas une condition que l'on choisit. C'est la condition humaine. C'est l'errance.



Chapitre I : L'espace phénoménologique de Être et temps

VI Le monde

Comme le titre de l'œuvre en le témoigne, l'espace n'est pas la préoccupation principale de *Être et temps*. Ce qui ne veut pas dire que l'espace est sans importance dans l'œuvre. C'est bien le contraire. Si le grand thème de *Être et temps* est le dégagement de la détermination temporelle de l'être, l'analyse de l'être comme tel retrouve son champ préalable dans l'espace du vécu quotidien : le monde avec ses objets et ses préoccupations, arrière-plan indépassable de l'existence. Même si la question directrice est la question de l'être et si le but de l'analyse s'annonce depuis l'introduction comme la compréhension de l'être sous l'aspect du temps, l'analyse de Heidegger dépend à des moments décisifs d'une spatialité ambiguë. C'est d'abord ce concept de l'espace qu'il faut examiner.

Pour traiter de l'espace – et des difficultés du concept dans *Être et temps* – il convient de garder à l'esprit en tout temps que le chemin de Heidegger mène vers l'être, seule étoile de sa pensée. Si Heidegger traite de l'espace, ce n'est pas pour expliciter le fait de l'espace, mais pour expliciter une question pour lui plus fondamentale : la question de l'être. Cependant, sur le chemin vers l'être, Heidegger écarte peut-être trop vite les phénomènes qui bloquent le passage vers l'unité de l'être. L'espace est un de ces phénomènes.

L'ontologie pose la question de ce qui est. Toutefois, la question de l'être n'est pas posée *a priori* par l'étant questionnant, mais découverte par lui sur le fond de ce qui est toujours déjà là : le monde. Même si la question essentielle de l'être est celle de la vérité ou de la non-vérité, c'est-à-dire de l'authentique et de l'inauthentique, « ces déterminations doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d'un

être que nous appelons l'*être-au-monde* »¹⁴. L'ontologie heideggérienne commence malgré tout avec l'exploration de la chose dans sa relation spatiale au monde. Ainsi, elle traite en premier lieu de l'objet canonique de l'ontologie métaphysique : la chose-en-soi dans son substrat spatial. Même si la métaphysique de la substance étendue et l'optique du sous-la-main s'avèrent être des modes dérivés de l'interprétation de l'être¹⁵, il y a malgré tout quelque chose comme l'espace pour l'étant qui s'interroge sur l'être. En tant que le Dasein est, il est au monde. L'étant ontologique est toujours quelque part : situé, localisé et concret. Jusque dans le retrait de l'être, le Dasein ne cesse d'être au monde et parmi les choses¹⁶. Là où il n'y a plus le « là » de la compréhension, et donc plus un monde ni une ouverture, il n'y a pas plus le Dasein. Ce en quoi subsiste l'être de l'étant est l'être unifié du Dasein, et c'est l'être de cet étant qui est spatial.

La détermination existentielle de la spatialité n'est cependant pas un retour à l'idéalisme de l'espace a priori d'un sujet transcendantal. La spatialité existentielle est déterminante de la mondanéité du monde en ce que le Dasein est l'ouverture de l'être, et donc la substance même du monde en tant qu'apparence ou phénomène. L'espace existe tel qu'il est à partir de l'ouverture de l'être. Ce n'est que là où il y a cette ouverture qu'il y a monde, et donc espace. L'enquête sur l'espace du monde doit donc se pencher sur la mondanéité du monde en tant que structure existentielle du *Dasein* : l'aménagement de l'espace comme lieu de la pratique quotidienne.

VII L'espace de la pragmatique : la contrée

En tant qu'étant essentiellement « être-parmi-les-choses », la totalité objective du

¹⁴ ET 61.

¹⁵ Je n'offre pas ici les détails, d'ailleurs bien connus, de cette critique.

¹⁶ Il reste à voir dans quel sens, précisément, le monde et les choses « sont » dans l'angoisse.

monde existe dans l'ouverture d'une perspective toujours déjà orientée par les objets de la préoccupation. L'abstraction de l'espace « homogène » ou métaphysique est découverte par le Dasein dans le système des renvois pré-donnés de l'activité. L'espace est dorénavant déterminé par une situation sociohistorique. Dans la préoccupation quotidienne, les choses auprès-de-la-main sont disposées selon l'ordre de l'habitude : elles sont là en tant que ce qui à toujours été de cette manière dans toute la force de ce qui doit être tel qu'il est. Le service de table, par exemple, se propose comme une orientation naturelle d'outils pour l'accomplissement d'une tâche, mais cette constellation d'outils recèle une détermination historique cachée par la trop grande force de l'habitude. Les choses se laissent trouver là où elles sont par l'homme distrait comme un ensemble de choses sensées et orientées pour l'activité pertinente, soit-elle manger, bricoler ou dormir. L'activité dans laquelle l'objet est impliqué entraîne un monde de relations spatiales et significatives avec des objets de la pragmatique. Le Dasein ne s'interroge pas sur le sens ou l'origine de ces orientations ; elles sont préalables à toute question.

La pratique habituée se comprend ici comme une série d'orientations successives, chacune visant tel ou tel outil convenable aux gestes nécessaires à l'accomplissement de la tâche principale. Chaque geste a son orientation propre par rapport à l'intention qui rassemble ces gestes dans une activité sensée. L'intention directrice de la tâche généralisée organise le champ dans lequel ces orientations peuvent se déployer. Ainsi, l'espace du Dasein est organisé pour accomplir les gestes et les mouvements qui soutiennent la trame de la vie quotidienne ; inversement, ces gestes et ces mouvements sont organisés par rapport à des ensembles d'objets impliqués dans des structures préexistantes établies par des activités antérieures. Paradoxalement, le sens quotidien et l'orientation du Dasein préoccupé dérivent des ensembles d'objets pragmatiques étalés pour l'activité ;

l'orientation existe dans des rapports réciproques qui sont toujours tenus d'avance par la compréhension d'une activité habitué.

Heidegger nomme l'espace de l'activité généralisée la « contrée » (*Gegend*), à savoir, la « destination utilitaire possible tenue d'avance sous le regard circon-spect de l'usage préoccupé »¹⁷. Toutefois, on découvre la place d'une chose avant tout quand on ne la découvre pas là où elle devrait être. Dasein est rappelé à ce qui se doit dans la manifestation de ce qui ne se doit pas : l'absence. La négativité de l'absent montre la positivité des structures compréhensives de l'attente et de la projection. La projection de la compréhension pragmatique prépare un monde qui dépasse le monde sensiblement présent, ouvrant ainsi une dimension du possible qui échoue dans l'absence de l'objet projeté. L'absence n'est toutefois pas possible pour l'outil singulier. C'est uniquement du fait de sa participation à un ensemble d'outils et à une activité directrice que les relations et rapports dimensionnels d'un outil singulier deviennent visibles comme déploiement d'un sens possible.

VIII Proximité : é-loignement et orientation

L'« espace » est fragmenté en contrées par la multiplicité des activités du Dasein et les lieux possibles de ses activités. L'outil n'a pas en premier lieu un emplacement transcendantal, mais des emplacements déterminés par les structures des orientations pratiques qui conviennent à chaque fois à l'ensemble d'outils visé par l'activité. Toutefois, la possibilité d'un espace unifié dépend de la découverte préphénoménologique d'un espace fracturé par les diverses directions de l'activité préoccupée : les « là bas » implicites dans le « vers où » de l'activité.

¹⁷ ET 92.

Le fait que la compréhension quotidienne soit toujours l'acte en rapport avec le « vers où... » de la destination pragmatique montre que le fond de l'espace n'a toujours pas été sondé ; si l'espace utilitaire est à chaque fois le « là » de la destination, c'est en rapport avec un « ici » implicite et structurant. La situation factice du Dasein est toujours définie par l'ambiance du monde (la totalité des « là bas »), mais l'exégèse de cette ambiance n'explique pas l'essence de l'ambiance en général (l'« ici » primordial). Ce n'est que sur la base d'un « là-bas » que le Dasein peut se tourner vers la question de son « ici » et ce faisant découvrir la spatialité de son espace.

Conformément à sa spatialité propre, le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son ici, et cela, d'erechef seulement dans la mesure où il explicite son être-pour... préoccupé à partir de ce qu'est là-bas-à-portée-de-la-main¹⁸.

Ainsi, le Dasein se découvre déraciné de son être le plus propre ; il ne se trouve pas de prime abord là où il « est », mais là vers où tendent ses projets. Là, déraciné, il découvre la possibilité de retourner vers l'origine de la projection préoccupée pour découvrir l'essence de l'espace ou l'être de cet étant qui est spatial.

La mise en œuvre de l'ensemble des emplacements du là dépend à chaque fois de l'aménagement opéré par la spatialité du Dasein. Cet espace existentiel est déterminé par l'activité compréhensive du Dasein à partir de son être-au-monde originaire, l'être-pour. Le « là-bas » de l'ensemble utilitaire n'est pas d'abord un constat de situation, mais un témoignage du « distancement » primordial de l'être-au-monde dans la projection de l'activité. Dans la projection de l'« être-pour... », le Dasein préoccupé ouvre une contrée et l'horizon utilitaire convenable à l'activité en question. L'ouverture du Dasein s'oriente sur cet horizon dans la circonspection du regard préoccupé. Dans la circonspection (*Um-*

¹⁸ ET 95.

sicht), le Dasein comprend son environnement comme ressource d'objets et d'orientations possibles. L'objet recherché surgit de l'horizon utilitaire pour se montrer comme disponible et, en tant que disponible, à-portée-de-la-main. À-portée-de-la-main veut dire disponible pour l'usage ; l'objet est prochain dans un sens existentiel plutôt que métrique. Cette proximité est l'intention du corps qui se tend vers la chose pour s'en servir. Dans la tension du geste projeté (on pourrait dire l'intention), une distance corporelle est insérée entre l'ici et le là bas. La séparation amène l'objet à proximité.

De ce fait, « *il y a dans le Dasein une tendance essentielle à la proximité* »¹⁹. C'est-à-dire que l'être-là, dans son être-à, est de telle manière qu'il amène auprès de lui ce qui le concerne à partir de l'activité dans laquelle il est engagée. Le Dasein dégage la chose pour s'en servir. Dès lors ce qui est « plus proche » dans ce sens existentiel n'est pas ce qui est objectivement, métriquement ou même sensiblement le plus proche, mais ce qui est le centre de l'activité préoccupée. La spatialité propre au Dasein est cette tendance à amener à la proximité les objets de son activité pragmatique pour l'emprise de la main. Le Dasein « amène à la proximité en ce sens qu'il procure, qu'il prépare, qu'il a « à main » »²⁰. La spatialité fondamentale découle de cette projection par le Dasein d'un monde pragmatique. Le Dasein sépare la chose d'un horizon sensible et procure ainsi des étants comme disponibles à la prise de la main. L'é-loignement n'a donc pas de prime abord un sens spatial, mais spatialisant ; l'é-loignement n'aménage pas l'espace, mais ouvre l'espace comme dimension du pouvoir-faire.

¹⁹ ET 94.

²⁰ ET 94. Et donc, *Vorhandenheit, Zuhandenheit, handeln, etc.* La main est plus importante que la langue dans *Être et temps*. C'est elle qui parle, qui comprend (qui prend), et qui incarne la pragmatique (dans le sens de *pragma*, main) de la première partie de *Être et temps*. Les textes de Jacques Derrida (« Heidegger et la question (Geschlecht II) » dans *Heidegger et la question*. Flammarion, 1993.) et Didier Franck (op. cit.) sont à consulter. Malgré l'intérêt « linguistique » de *Être et temps*, la langue se tait tandis que la main anime la mondanité.

La « prise » de la main sur le monde ouvre l'outil à l'usage, mais l'outil, lui, porte l'ensemble des relations qui déterminent ensuite les destinations possibles du Dasein. Le Dasein qui laisse-retourner l'outil n'éprouve pas la simple sensation de l'objet dans un regard idéal. L'é-loignement crée l'ouverture dans laquelle l'objet peut être rencontré tel qu'il est comme objet é-loigné-orientant. Dans l'ouverture de la rencontre, l'outil surgit dans la totalité de ses relations possibles et montre pleinement ses possibles pragmatiques et existentiels. Le Dasein « s'ouvre » à l'étant pour se laisser-être orienté par cet étant. Ce faisant le Dasein crée l'ouverture primordiale de l'espace en se donnant à la rencontre avec la chose. « Le laisser-faire-encontre de l'étant intramondain constitutif de l'être-au-monde est un « donner espace » »²¹.

La conjonction de l'é-loignement et de l'orientation « donne » l'espace fondamental de l'être-à. Ce n'est plus la compréhension préoccupée qui détermine les orientations implicites de l'objet, mais une rencontre entre les orientations préalables et les relations possibles de l'outil. Ni projection ni substance transcendantale, cet espace n'est pas un espace homogène d'intervalles équivalents. La seule métrique absolue de l'espace existentiel est l'écart créé dans l'é-loignement de l'étant séparé ou la « nomination » de la chose dans la séparation préparatoire à l'usage. L'acte créatif de l'é-loignement est l'ouverture de cette distance entre l'ici et le là dans la séparation de l'étant d'un horizon indéfini et indescriptible. Dans l'é-loignement, la chose se sépare du fond et s'offre comme disponible pour l'activité. Si l'é-loignement-orientant « laisse-retourner » la chose, c'est que la chose a déjà été séparée et thématifiée et, de ce fait, soumise à la compréhension d'une certaine manière. Ce faisant, l'objet est déjà intégré dans le système des sens et orientations possibles tenus d'avance par la compréhension gestuelle de l'habitude corporelle.

²¹ ET 97.

IX Être et temps : « § 70 »

Jusqu'à là nous avons vu les grands traits de l'analyse de l'espace dans la première partie de *Être et temps*. Le but de ce livre est de montrer le temps (en tant que temporalité) comme interprétation fondamentale de l'être. C'est à cette tâche que Heidegger s'applique dans la deuxième partie de *Être et temps* avec la réinterprétation de l'analyse de la première partie dans son nouveau sens temporel (le souci). Le paragraphe 70, « La temporalité de la spatialité propre au *Dasein* », élabore la réduction de la spatialité existentielle à la temporalité ek-statique. Comment cet espace se dévoile-t-il comme primordialement temporel ? Heidegger reconduit l'ensemble des relations entre les outils à la à l'activité, et finalement, à la compréhension :

L'être-au-monde préoccupé est orienté – s'orientant. La pertinence a un rapport essentiel à la tournure. Elle se détermine toujours facticement à partir du complexe de tournure de l'étant offert à la préoccupation. Les rapports de tournure ne sont compréhensibles (*verständlich*) que dans l'horizon du monde ouvert. De même, c'est seulement son caractère d'horizon qui possibilise l'horizon spécifique du vers-où de la pertinence au sein d'une contrée²².

L'espace existentiel n'est pas « en soi », mais dérive des relations orientantes des outils qui sont aménagées par la spatialité de l'ouverture. Avec la contrée, le *Dasein* a déjà ouvert les assignations possibles des étants à-portée-de-la-main, et, ce faisant, la totalité des emplacements possibles. La région pragmatique offre au *Dasein* les orientations possibles de l'étant qu'il s'est déjà proposées d'avance. En effet, l'espace est déjà à chaque fois pré-découvert et projeté dans l'ouverture d'une contrée que se propose le *Dasein*. « *Dans le séjour familier au sein du monde ambiant, il se pro-pose ces rapports comme ce dans quoi son renvoyer se meut* »²³. Pour Heidegger c'est la compréhension qui « tient les rapports

²² ET 255.

²³ ET 83.

indiqués dans une ouverture préalable »²⁴, et ce faisant permet l'aménagement de l'espace selon la spatialité existentielle. Le Dasein ne s'invente pas un monde de toutes pièces ; le Dasein accueille l'espace dans l'ouverture de la compréhension. Cependant, la spatialisation dépend de l'ouverture de l'horizon d'un monde en général, bien avant la détermination factice d'un monde en particulier. Selon Heidegger, ni l'espace ni la spatialisation de l'espace ne peuvent exister sans l'« exister » de l'ouverture de l'être. Ce qui est véritablement le plus proche – au sens du plus original, voire du plus « vrai » – est l'ouverture qui n'est pas un espace ni une spatialité, mais qui donne la possibilité de quelque chose comme l'espace ou la spatialité : la compréhension. Enfin, l'ensemble des liens « objectifs » est tenu d'avance « dans » quelque chose qui n'est point spatial et qui ne peut être spatial que dans l'échéance (la chute dans l'intéressement ontique).

Le lieu du rassemblement de l'être n'est pas un espace, mais « l'espace de jeu » créé par l'être soucieux. Ainsi, « l'« ici » de la situation à chaque fois factice ne signifie jamais un emplacement spatial, mais l'espace de jeu (*Spielraum*), « ouvert » dans l'orientation et l'é-loignement, de la sphère de la totalité d'outils offerte à la préoccupation prochaine »²⁵. C'est l'espace ouvert de la compréhension.

La spatialité n'est pas temporelle. C'est la compréhension comme condition de la possibilité de l'espace qui est extatico-temporelle. L'espace est projection en tant que le Dasein est l'être-jeté projetant, c'est-à-dire, en tant qu'il est sa compréhension. La compréhension déchoit de l'authentique dès qu'elle se préoccupe de l'espace. La compréhension de l'espace est désormais représentation de l'être comme substance hypostatique – le présentifier de la pensée métaphysique – et, ce faisant, elle est l'échéance

²⁴ ET 83.

²⁵ ET 255.

de l'être. Tout espace possible relève de la représentation et retombe dans la métaphysique de la présence dans la séparation de la compréhension de ses possibilités authentiques. « L'approchement, ainsi que l'appréciation et la mesure des distances à l'intérieur du sous-la-main intramondain é-loigné, se fondent dans un présentifier qui appartient à l'unité de la temporalité en laquelle également l'orientation est possible »²⁶. Le Dasein n'est spatial que facticement échéant.

Quelle est donc la compréhension authentique de laquelle dépend l'ouverture ? Rappelons que « le comprendre signifie : *être-projetant pour un pouvoir-être en-vu-de-quoi le Dasein existe à chaque fois* »²⁷. Comprendre le monde, pour Heidegger, c'est projeter ses possibilités spatiales, temporelles, et significatives en les existant. Le sens est sens préalable, projeté dans le fait de vivre ses possibles. Être-au-monde signifie donc comprendre le monde non comme ensemble de faits ou de constats, mais comme lieu de l'habitation de l'être fini. Ce qui est compris dans l'herméneutique du quotidien (le « laisser-être » du souci) est le monde qui est déjà proposé par l'interprétation pour l'interprétation. C'est là même que l'on trouve le cercle herméneutique à l'œuvre comme limite indépassable de la compréhension du monde²⁸. Être authentique signifie comprendre le comprendre comme ouverture abyssale de l'être à partir de la compréhension comme préalable absolu – et fini – de l'habitation terrestre. Cette compréhension de la compréhension constitutive du monde dévoile le monde comme nullité. Le monde est une construction de sens contingent condamné par la finitude inéluctable de l'ouverture. L'espace abstrait, lui, n'est qu'une figuration inessentielle de cette compréhension fondamentale du sens fini, mortalité de l'homme.

²⁶ ET 255.

²⁷ ET 236.

²⁸ ET 224.

X Espace et compréhension

La réduction du paragraphe 70 est semblable dans sa structure aux réductions précédentes et plus élaborées du paragraphe 68, « La temporalité de l'ouverture en général », et du paragraphe 69, « La temporalité de l'être-au-monde et le problème de la transcendance du monde ». En effet, le paragraphe 70 n'est que l'achèvement de certains gestes déjà posés dans la première partie, où déjà l'espace « objectif » est subordonné à la projection de l'être-pour... de l'ouverture du là. Rien d'étonnant dans le passage. L'importance – souvent soulevée – de ce passage pour l'analyse de la spatialité ne vient pas du texte même, mais d'une conférence où Heidegger offre la rétractation explicite du paragraphe 70. Ce désaveu suscite davantage l'intérêt des commentateurs parce qu'il est offert au sein d'une conférence qui porte le titre prévu de la deuxième partie inachevée de *Être et temps*, à savoir « Temps et être ». Mais si Heidegger retire la réduction de la spatialité à la temporalité, qu'est-ce que cela peut bien signifier pour l'œuvre ? Est-ce que cette rétractation n'est qu'un dérapage isolé, ou est-ce qu'elle est le symptôme d'un malaise plus profond dans l'articulation de l'espace dans *Être et temps* ?

Certains commentateurs prétendent que cette rétractation signale un moment décisif pour l'inachèvement de l'œuvre, que l'échec de la réduction de la spatialité à la temporalité est la conséquence d'une faille infranchissable dans la compréhension de l'être à partir de la temporalité²⁹. Pour l'instant, la difficulté que présente cette section n'est pas encore assez claire, et c'est parce que la détermination de l'espace à partir de la compréhension du monde

²⁹ Didier Franck (*op. cit*) et Maria Villela-Petit, par exemple, offrent des analyses lucides de cette problématique, mais il y a maints auteurs qui abordent le problème avec des conclusions variables. L'argument le plus étonnant est celui qui prétend qu'il y a un espace « souterrain » dans *Être et temps*. Si c'est bien le cas que le texte admet de plusieurs interprétations, c'est une mystification de prétendre que la pensée de Heidegger recèle un espace unificateur que Heidegger lui-même n'avait pas su développer. Il vaut mieux, je pense, suivre Hubert Dreyfus (Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World*. MIT Press, 1994.) annonce – sans finesse mais avec beaucoup de vérité – que le développement de l'espace dans *Être et temps* est confus.

n'a pas encore été complètement décrite. En effet, si la spatialité n'est pas réductible à la temporalité ce n'est pas parce que la compréhension de l'espace n'est pas essentiellement temporelle, mais parce que la spatialité n'est pas déterminée exclusivement par la compréhension. Si la spatialité n'est pas déterminée par la compréhension, la constitution de l'ensemble outillitaire n'est pas non plus purement réductible à une temporalité ekstatique. Il faut retourner sur la discussion du « là » et revenir sur la question de la constitution de l'ouverture en général comme accès à l'être afin d'examiner de nouveau la réduction de l'ouverture à la temporalité. Ce n'est qu'à partir de l'élaboration de la réduction de la structure de l'ouverture à la compréhension que l'échec de la réduction de la spatialité prend son plein sens.

XI Affection et espace

Pour Heidegger, l'ouverture puise ses racines dans une trinité d'existentials : l'affection, la compréhension et le parler³⁰. À la constitution de l'ouverture appartiennent à la fois la compréhension et l'affection, unifiées dans le langage. L'être-à comme être compréhensif implique non seulement le fait de comprendre, mais le « comment » de cette compréhension, la tonalité de l'affection. L'affection (*Befindlichkeit*) n'est pas l'*affectio* de la philosophie traditionnelle, mais le « comment-je-suis-quand-je-me-découvre-au-monde » ; je suis toujours « dans » le monde d'une manière particulière et cette manière « que-je-suis » détermine à chaque fois mes possibilités d'interprétation. C'est le là ouvert dans sa totalité avant de s'adonner à la compréhension dans la pensée, et, ce faisant, c'est l'« état d'esprit » indépassable puisque antérieure à et indissociable de la pensée. L'être-à est toujours de manière intonnée (voire affectée) en tant que Dasein est son « là ». « La

³⁰ ET 112.

tonalité manifeste « où l'on est et où l'on en viendra ». Dans cet « où », l'être-intonné transporte l'être en son « Là »³¹. L'être n'est pas d'abord compréhension, mais compréhension intonnée (*gestimmte Verstehen*). « Tout comprendre a sa tonalité. Toute affection est compréhensive »³².

Dans l'affection le Dasein se laisse être abordé par le monde ambiant avant la projection d'un ensemble d'outils³³ ; c'est le moment de la *passivité* de l'être-à. S'il semble par moments que Heidegger tende vers un idéalisme ou une intériorité intellectuelle, ce double aspect de l'ouverture – affection et compréhension – montre que la compréhension n'est pas réductible à la pure projection de la volonté résolue ni même à la pure projection de la compréhension préalable de l'activité préoccupée. L'affection est le non-déterminé de l'être-au-monde, mais elle est en même temps ce qui conditionne la possibilité de l'accès à la vérité de l'être. La tonalité de l'affection est ce par quoi et en quoi le Dasein est hors-de-soi comme monde ouvert à la compréhension :

Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich, sonder ist zuerst ein so und so sich Be-stimmen- und Stimmenlassen in der Stimmung. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesenhaft und stets³⁴.

L'ouverture n'est pas déterminée uniquement par la compréhension du Dasein, mais co-originellement par le monde ambiant qui n'est pas ouvert par la compréhension.

L'être n'est pas oeuvré par la transcendance de la pensée, c'est la pensée qui est mise à l'œuvre par l'être et ouverte primordialement par la tonalité de l'affection. C'est « *la tonalité qui a à chaque fois ouvert l'être-au-monde en tant que totalité* »³⁵. La

³¹ ET 113.

³² ET 236 (traduction corrigée).

³³ ET 115.

³⁴ Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 6.1. Nietzsche, Erster Band*. Vittorio Klostermann, 1996. p.100.

³⁵ ET 115.

compréhension ouvre des objets par voie de leurs usages possibles, mais c'est l'affection qui ouvre le monde ambiant et hétérogène. Les horizons d'activités pragmatiques (des compréhensions préoccupées) peuvent se déployer uniquement sur le fond total d'un « monde » ambiant : le « là » de l'affection. C'est dans cette optique que Michel Haar écrit que « la pensée de la *Stimmung* marque la fin de la philosophie de la volonté et ouvre l'ère de l'attente »³⁶. Au moyen de la tonalité, quelque chose comme « l'ouverture » est tenu « ouvert » et échappe au court-circuit de la philosophie idéaliste de l'unité de la volonté et de la représentation. La compréhension demeure peut-être la détermination fondamentale de la structure du monde possible, mais la tonalité de l'affection assure que l'être demeure au-delà de la détermination de la projection compréhensive. Rappelons que c'est parce que le Dasein est essentiellement ouverture que le monde – et donc l'espace – est là comme fond de sens possible. Mais en même temps il ne peut y avoir « monde » qu'en tant que le Dasein est intonné-compréhensif, c'est à dire à la fois projection préalable d'un monde possible et réception d'un monde déterminant. Quelque aspect de l'affection ouvre le Dasein sur quelque chose qui demeure au-delà de la détermination de la compréhension par la contrée et, ce faisant, qui est irréductible aux conditions spécifiques de la compréhension historique. Mais quoi ?

L'affection est l'ambiance de l'ouverture – le fait d'un monde là qui « est », toutefois en deçà (ou au delà) de la limite des horizons possibles de la compréhension pragmatique. C'est une ambiance qui gêne ou, du moins, qui exige une réponse. C'est une ambiance qui infléchit l'être du Dasein en deçà de la compréhension jusqu'à déterminer sa possibilité de se comprendre. Quelles sont les spatialités possibles de l'affection ? Il n'est pas clair que

³⁶ Haar, Michel. *Le chant de la terre*. Éditions de l'Herne, 1985. p.100. Voir aussi Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Éditions Jérôme Millon, 1990. p.241.

dans l'optique de *Être et temps* il y a une spatialité de l'affection. Les concepts de l'espace et de la spatialité en général sont conçus comme compréhension pragmatique de l'activité préoccupée – une sorte de dialectique des emplacements et des orientations possibles dans la totalité d'un monde ouvert. Mais si la tonalité est véritablement indissociable de la compréhension, pourquoi n'y a-t-il pas de phénoménologie de la spatialité du Dasein dans l'effroi ou dans la joie ? Pourquoi n'y a-t-il nulle part une esquisse de la modification de l'espace pragmatique par les diverses tonalités de l'affection³⁷ ? Heidegger n'écarte jamais la possibilité d'une telle enquête, mais il ne cherche pas à montrer les multiples spatialités de l'être déchu, ni à montrer en quoi la compréhension factice est déterminée par l'insertion dans l'ambiance du monde. Selon Heidegger, ces spatialités « intonnées » sont inauthentiques, c'est-à-dire déracinées de la possibilité originale du Dasein : la compréhension de la compréhension. La question de l'espace de l'affectivité est secondaire à la question de l'ontologie fondamentale.

Heidegger invoque l'affection (et donc la sensibilité) pour subitement écarter cette détermination comme une fausse piste³⁸. Il réduit l'affection à un rapport de l'intérieur avec l'extérieur – ce qui n'est manifestement pas l'intention de l'œuvre de *Être et temps* au départ. L'affection, comme l'espace et la spatialité, s'avère n'être possible que dans les modes dérivés de l'être authentique ; elle est préparatoire à la réduction à l'être authentique dont tout caractère de passivité aura été enlevé. Or, c'est une réduction qui s'amorce depuis l'introduction de *Être et temps*.

Ce qu'écrit Heidegger dans l'introduction du paragraphe 68 semble être décisif : « le comprendre affecté a le caractère de l'échéance (*Das befindliche Verstehen hat den*

³⁷ C'est la question que pose Villela-Petit dans son texte sur l'espace de *Être et temps*, (*op. cit.*).

³⁸ Comme nous verrons plus loin, les affections, à part l'angoisse (où le Dasein n'est pas « affecté »), ne sont pas authentiques.

Charakter des Verfallens) »³⁹. Cependant, tout comprendre est intonné. Est-ce que Heidegger pense que toute compréhension est échéante ? Est-ce qu'il pense que toute affection est nécessairement échéante ? En un mot, oui. Mais précisons. Si l'affection fonde la possibilité de l'accès authentique à l'être, elle est aussi la raison de son échéance. Selon Heidegger le Dasein est de prime abord et le plus souvent échéant, c'est-à-dire inauthentique, parce que préoccupé par son monde d'objets. La plupart du temps, le Dasein sombre dans cette préoccupation, oublieux de sa singularité et de sa possibilité d'être pour son essence. En tant que le Dasein s'ouvre sur le monde pour comprendre ce monde, il est échéant ; en tant que le Dasein est « hors-de-soi » et se laisse être intonné par son ambiance, il est nécessairement inauthentique⁴⁰.

XII L'angoisse et l'espace

L'être authentique – la vérité – est réservé à cet « étant qui, en son être, se rapporte compréhensivement à cet être »⁴¹. Ce n'est pas le Dasein qui s'intéresse aux choses, aux situations ou aux opinions qui accède à l'être⁴². S'interrogeant sur l'être des choses, le Dasein est échéant ; seul l'être qui comprend son être en tant que le comprendre à l'œuvre réalise son pouvoir-être le plus propre et est donc authentique et vrai. Cet accès est à son tour conditionné par une affection particulière : l'angoisse. Ce n'est que dans l'angoisse que le Dasein accède à son essence. Là et uniquement là, le Dasein devient simultanément l'ouverture d'un monde et l'ouvrir de l'ouverture dans la compréhension de la

³⁹ ET 236.

⁴⁰ Dans le sens où il n'est pas l'ouverture sur soi-même en tant qu'ouverture, ou la compréhension de la compréhension.

⁴¹ ET 61.

⁴² Il est sous-entendu que tout enquête « scientifique » est donc « dans la non-vérité » puisque préoccupée par les contingents de l'existence et non l'être en tant qu'être. Heidegger n'est peut-être pas « anti-scientifique », mais il est clair qu'il croit que l'ontologie est plus fondamentale – voire plus importante – que les autres sciences.

compréhension. Il est cette coïncidence.

*L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation*⁴³.

À proprement parler, l'affection est toujours échéante parce qu'elle est essentiellement « être pour l'étant » ; l'affection est un rapport avec l'ambiance du monde en tant que destination ou destiné du rapport, et non pas le rapport comme tel. Cependant, dans le retrait du monde, le Dasein se trouve face à la nullité à la base de son être ; ce n'est qu'en absence d'un monde sensé que l'être se dévoile comme obligation d'être, c'est-à-dire d'agir d'après une compréhension du monde. Face à cette nullité, le comprendre est jeté sur le comprendre comme substance du monde. L'angoisse est une affection insigne puisque c'est dans l'angoisse qu'il n'y a plus aucun monde pour intonner le Dasein. Il n'y a plus de contrée, d'orientation ou d'étant é-loigné ; le Dasein se trouve face au rien qui reste en deçà de la projection de la compréhension et « ne voit pas non plus d'« ici » ou de « là bas » »⁴⁴. Il voit simplement le fait brut du « pouvoir-être » d'un monde et n'est dès lors plus rien que sa compréhension possible : « pouvoir-être isolé, pur, jeté ». C'est « l'angoisse » qui « manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir être le plus propre, c'est-à-dire, *l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même* »⁴⁵.

Dans l'angoisse, le Dasein est son « là », et est « au-monde », mais son « là » et son

⁴³ ET 145.

⁴⁴ ET 144. C'est pourquoi « très tôt après qu'il traite de l'angoisse, Heidegger retraite de toute considération sérieuse de l'espace, la région ou la place » (Casey, Edward. *The Fate of Place : a philosophical history*. University of California Press, 1997. p.256). La pensée naissante de la place que l'on trouve lié aux thèmes de l'habitation et de l'être-à ne sont pas développées après la réduction de l'angoisse. L'angoisse, dans l'analytique existentielle est *atopique*. Heidegger écrit que l'angoisse exprime « l'indétermination » du « rien et nulle part » et que cet « étrang(èr)eté signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi » (ET 145). On contestera peut-être que ce geste montre en quoi l'angoisse de Heidegger ressemble à l'« il y a » de Levinas. Nous verrons comment le fait de retenir le « soi » implique une sorte de « chez soi » intrinsèque au structure intentionnel du Dasein.

⁴⁵ ET 145.

« monde » sont vides et indéterminés. Quelle est la spatialité de l'ambiance de l'angoisse ? Simplement : il n'y en a pas et ne peut y en avoir. Toutefois, même jusque dans l'angoisse – dans le non-sens d'un non-monde –, n'y a-t-il pas toujours la possibilité du mouvement, ou d'un « être mû » à l'œuvre dans le recul qu'est l'angoisse ? N'y a-t-il pas une sorte de spatialité dans l'ambiance du (non) monde dans l'angoisse ou une dimensionnalité de « l'hors-de-soi » implicite à l'insistance de cette menace sans visage ? Il semble que non. Dans *Être et temps*, la spatialité est conçue uniquement sous forme de la projection d'une destination dans la compréhension. L'ambiance du monde n'a aucune spatialité compréhensive pour le Dasein angoissé, puisqu'aucune dimension n'est ouverte en deçà de l'acte de poser le monde.

XIII La situation de la résolution

L'angoisse détermine l'authenticité du rapport à l'être, mais le Dasein n'accède pas à cette tonalité par fiat de la volonté. Haar a raison de dire que la tonalité est un appel à l'attente de l'être dans la mesure où le Dasein ne peut choisir sa tonalité, mais doit attendre la possibilité de l'identité avec soi-même. Toutefois, l'angoisse n'est pas ouverte à tous, mais seulement à celui qui est à l'écoute : « à proprement parler, l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu »⁴⁶. Le projet sous-jacent de *Être et temps* s'annonce avec la résolution⁴⁷.

La possibilité de l'ouverture existe dans la trinité : affection, compréhension et

⁴⁶ ET 241.

⁴⁷ Heidegger remarque que l'authenticité n'est pas à comprendre dans un sens normatif ou « moral-existential » (cf. « Lettre sur l'humanisme », 104). Toutefois, l'authentique paraît trop souvent dans le langage de ce qui devrait être, même dans les œuvres tardives où l'authentique est contraint par le destin de l'être. Il est difficile de décider définitivement entre les dénégations explicites et l'effet du texte. Pour Heidegger, semble-t-il, l'authenticité est à la fois un devoir éthique et une détermination existentielle ; l'ambivalence traverse son œuvre. À ce sujet l'analyse de Theodor W. Adorno dans son *Jargon de l'authenticité* ne semble pas être tout à fait injuste. D'après Adorno, le texte de Heidegger cherche à invoquer par des moyens rhétoriques un argument qu'il n'ose pas explicitement. C'est également ce que réclame Pierre Bourdieu dans son livre *L'ontologie politique de Martin Heidegger*.

parole. Ces constituants peuvent être authentiques ou non, selon la guise résolue ou irrésolue du Dasein. Pour Heidegger, « la résolution est un mode privilégié de l'ouverture du *Dasein* »⁴⁸. En tant que mode de l'ouverture, la résolution n'est constituée ni par l'affection ni par la compréhension, mais, au contraire, conditionne les constituants fondamentaux du « là ». En effet, la résolution est le mode privilégié de l'ouverture selon lequel l'ouverture est ouverte et non pas fermée. Seul le Dasein résolu peut se maintenir « dans » l'ouverture, c'est-à-dire dans la coïncidence de l'ouvrir et de l'ouvert de l'ouverture. La résolution n'est donc pas un nouveau existentiel, mais un mode particulier de ces existentiels selon lequel l'accès à l'être peut être authentique. Heidegger écrit : « la résolution n'« existe » que comme décision qui se comprend et se projette »⁴⁹. Ainsi, le Dasein se tient ouvert pour l'ouverture et se projette dans le monde comme possibilité d'être cette ouverture même. « *La décision, et elle seule, est justement le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice* »⁵⁰. C'est la décision de la résolution qui prépare l'ouverture de l'être et, ce faisant, de l'être-au-monde primordial.

Alors que ces considérations semblent mener loin de la problématique de l'espace, c'est justement là que Heidegger ramène l'analyse au « là » fondamental de tout l'existence⁵¹. C'est la décision de la résolution qui ouvre définitivement le là. « La situation est le Là à chaque fois ouvert dans la résolution – le Là en tant que quoi l'étant existant est là »⁵². Le là fondamental de l'être s'ouvre à partir de la décision. La situation –

⁴⁸ ET 212.

⁴⁹ ET 213.

⁵⁰ ET 213.

⁵¹ Rappelons que pour Heidegger, « la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (ET 48). L'espace n'est jamais absent des analyses de Heidegger et, comme fil conducteur, il mène jusqu'au là fondateur : le là de l'événement de l'être dans la situation de la résolution.

⁵² ET 214.

jusque dans sa teneur spatiale⁵³ – est essentiellement dépendante d'une décision d'être pour la résolution.

Heidegger écrit que « l'angoisse ne peut monter que dans un Dasein résolu ». Ce qui ne veut pas dire que la résolution cause l'angoisse, mais qu'elle prépare la possibilité d'une affection authentique et, en même temps, écarte les autres états inauthentiques. Seule l'angoisse est révélation ontologique du pur pouvoir-être du Dasein. Mais l'angoisse est réservée au Dasein résolu qui, d'une certaine manière, comprend déjà ses possibles, dont l'angoisse est le plus authentique⁵⁴. D'après Heidegger, « Celui qui est résolu ne connaît aucune peur, mais il comprend justement la possibilité de l'angoisse comme cette tonalité qui ne l'inhibe ni ne l'égare. Elle libère de possibilités « nulles » et laisse devenir libre pour des possibilités authentiques »⁵⁵. Puisque la situation est l'ouverture projetée par la compréhension dans la décision de la résolution, l'affection n'est pas co-originale de l'être-à au même titre que la compréhension. La détermination fondamentale de l'ouverture de l'être dérive de la projection compréhensive d'une décision d'être qui est préalable et extérieure à l'affection et qui présuppose une compréhension préalable des possibles de l'étant que l'on nomme le Dasein. La décision de la résolution précède l'affection⁵⁶. C'est elle seule qui est véritablement ouverte, et elle seule qui est la possibilité d'un monde

⁵³ S'il nous semble étrange que Heidegger emploie un terme doté d'un sens spatial pour décrire l'ouverture dans son sens le plus simple, Heidegger, ici comme ailleurs, remarque que le sens spatial n'est que présent du fait que le Dasein est de prime abord et le plus souvent échéant. Si on entend un sens spatial dans les termes de l'analyse ce ne serait qu'un effet de la constitution essentiellement inauthentique du Dasein. L'argument est suspect. Étant donné l'importance du langage pour toute l'analyse et le plaisir que Heidegger semble dériver de ses néologismes et ses étymologies, on a peut-être droit de se demander pourquoi, si « situation » (All : *Situation*) est véritablement le mot convenable, il conserve un sens spatial. Comment, en effet, résonner avec le sens le plus original d'un mot dorénavant doté d'un sens spatial (mais pas véritablement spatial) ? Didier Franck offre une analyse plus approfondie du langage spatial dans *Être et temps* dans son *Heidegger et le problème de l'espace*.

⁵⁴ C'est la position de *Être et temps*. D'autres affections seront développées dans les œuvres entre 1927 et 1935.

⁵⁵ ET 241.

⁵⁶ Dans un sens ontologique et non pas chronologique, logique ou métaphysique. Seamus Carey défend cette position contre les philosophies corporelles de Levinas et Jack Caputo dans son texte « Cultivating Ethos Through the Body » in *Human Studies*, vol. 23 (2000).

authentique. C'est pourquoi Heidegger se permet d'écarter si rapidement l'aspect physiologique de l'affection :

Souvent, l'angoisse est conditionnée « physiologiquement ». Ce fait, en sa facticité, est un problème *ontologique*, il ne fait pas seulement difficulté quant à sa causalité et son déroulement ontique. Le déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que le *Dasein* s'angoisse au fond de son être⁵⁷.

L'angoisse « physiologique » n'est possible qu'à partir de l'angoisse existentielle qui, elle, est ouverte comme possibilité par la résolution. Il en va de même pour toutes les tonalités ; le vécu de l'affection est une possibilité ontique de la situation ontologique à partir de la résolution ou de l'irrésolution. Mais il faut insister là-dessus : la tonalité ne peut être choisie. Alors pourquoi l'angoisse est-elle le privilège de la résolution ?

Ce léger privilège instaure la priorité de la compréhension dans l'analyse de l'être et la subordination de l'affection dans l'optique de *Être et temps*. La réduction de la spatialité à la temporalité ek-statique n'est possible à son tour que sur le fond de cette subordination. Certes, Heidegger résiste à la réduction totale de l'affection à la décision transcendantale de la résolution, mais c'est aussi le cas que le privilège de la décision de la résolution déstabilise l'équilibre de la co-origine de l'être, et écarte la possibilité d'une passivité affective. L'attente de l'être annoncée par l'affection n'est pas une « attente » dans la mesure où la passivité de l'affection est subordonnée à la projection d'une décision⁵⁸. Ce déséquilibre évacue l'affectivité du langage (qui devait faire le noeud entre la compréhension et l'affection) et instaure la domination de la compréhension dans toute l'analyse qui suit, jusqu'au paragraphe 70 et à la réduction de la spatialité à la compréhension. Le monde réduit à la compréhension est donc la projection de la pure

⁵⁷ ET 146.

⁵⁸ Adorno, dans son *Jargon de l'authenticité*, écrit : « de même que le *Dasein* – le sujet – est authentiquement la mort, de même l'être-pour-la-mort est sujet, pure volonté » (152). Il serait impossible de nier que, dans le projet de *Être et temps*, la volonté est au premier rang et qu'une dignité particulière lui est accordée.

possibilité d'être du Dasein en tant qu'ouverture. Le monde vrai est la situation ouverte par la résolution ; il est l'ataraxie de la compréhension non-affectée⁵⁹.

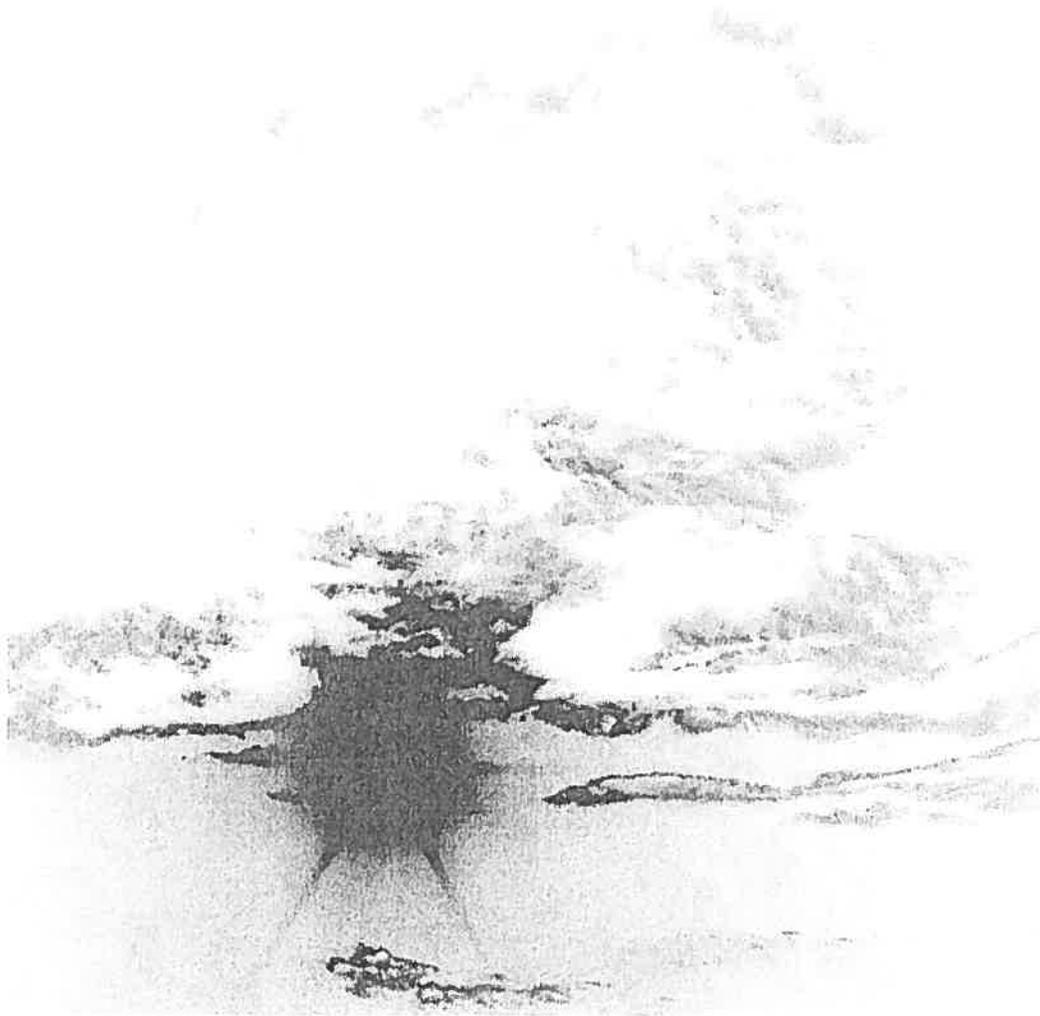
Pourtant, l'espace fait toujours problème. Comment passe-t-on de l'être sans monde (l'angoisse) jusqu'à l'espace aménagé ? Quelle « matière » est façonnée dans la projection de la compréhension⁶⁰ ? Et d'où viennent les structures de la compréhension ? Si la dimensionnalité du monde se comprend dans les destinations possibles des gestes, la « substance » ainsi spatialisée demeure obscure. Le système de renvois ouvre peut-être la totalité des orientations possibles, mais il laisse ouverte la question de comment cette dimensionnalité s'éprouve en deçà de la thématization de la compréhension⁶¹. Quel est l'espace (ou bien, plus simplement, la référence et la mesure) à partir duquel l'orientation de la projection primordiale est possible ? Même si l'« authentique » question de l'ontologie est la question de l'être de l'être, l'être ne s'avère-t-il pas spatial en deçà de la projection de la compréhension ? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose en deçà de la compréhension qui conditionne l'orientation de tout monde possible ? Est-ce que quelque chose dépasse la nullité de l'être-jeté qui n'est tout de même pas un psychisme – une sorte de bruit de fond inouï dans le silence de l'angoisse ? Y a-t-il, enfin, quelque chose de « spatial » au-delà du cercle herméneutique ? Pour répondre à de telles questions, il faut ouvrir un champ « phénoménal » qui ne commence pas avec l'objet (et dès lors avec la compréhension) ; il faut passer en deçà de la relation intentionnelle⁶².

⁵⁹ La formulation est peut-être abusive, mais Heidegger nous laisse certainement croire que c'est ce qu'il cherche. L'inadéquation entre le sous-entendu et l'explicite dans l'œuvre heideggérienne – si souvent l'objet d'un dialogue de sourds – nous permet des formulations qui, sans plaire à tout le monde, ne sont pas pour autant fausses. Bettina Bergo emploie ce mot dans son texte « What is Levinas Doing ? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-conscious » in *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38(2005), no. 2, p. 127.

⁶⁰ L'usage des métaphores de la substantialité serait justifié plus tard.

⁶¹ Nous verrons plus loin comment une « expérience » en deçà de la compréhension est possible selon la phénoménologie de Levinas.

⁶² C'est-à-dire rompre avec la phénoménologie husserlienne.



Chapitre II : « Il y a »

XIV Existence sans existants

Dans son préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant* Levinas écrit que « la notion de l'*il y a* développé dans ce livre vieux de 30 ans, nous en semble être le morceau de résistance »⁶³. Le « phénomène » de l'ambiance anonyme décrit dans ce livre ce positionne en opposition aux analyses de Heidegger dans *Être et temps*, tout particulièrement l'analyse de l'angoisse. Levinas répète dans ce préface, qui date de 1963, qu'« une négation qui se voudrait absolue, niant tout existant – jusqu'à l'existant qu'est la pensée effectuant cette négation même – ne saurait mettre fin à la « scène » toujours ouverte de l'être »⁶⁴. Bref, s'il y a réduction de la compréhension et retrait des étants, et s'il y a même négation de l'ouverture de la compréhension, il n'y a pas pour autant retrait de l'être⁶⁵ ; le monde persiste dans son ambiance même en l'absence des étants. L'être est, sans étants et sans le rapport compréhensif de l'étant ontologique. L'être est auto-suffisant. Aucune ouverture n'est requise. Cet être, le sourd bruissement de l'existence, relève de quelque chose d'en deçà de la compréhension et s'éprouve comme agencement anonyme dans la noirceur de l'inconscient – inconscience qui, à proprement parler, ne peut être comprise comme le double de la conscience. Avant l'être, il y a l'« il y a ».

Levinas inaugure une critique de la phénoménologie ontologique de Martin Heidegger à la fois explicite et implicite. De prime abord, la critique est assez simple :

⁶³ DEE préface.

⁶⁴ DEE préface.

⁶⁵ On se demande – et avec bon droit – s'il n'y a peut-être pas un jeu sur le sens de l'être. Le problème, en partie, est un résultat du concept hautement aporétique de l'être chez *Être et temps*. Avec *Totalité et infini* Levinas cherche à circonscrire un concept de l'« au-delà » ou l'« en deçà » de l'être libre de la réflexivité de la conscience ou de la compréhension qui, comme la trace de Derrida, se montrera en s'effaçant, le visible de l'invisible, ou dans un tournure plus Levinassien, la présence de l'absence.

d'après lui, ce qui n'est jamais mis en question est la structure intentionnelle du Dasein. L'être qui se rapporte compréhensivement à soi-même sans se poser la question du fondement de ce rapport échappe à un questionnement véritable de ses fondements et de sa constitution. Où et comment y a-t-il la compréhension ?

L'angoisse révèle la structure de la compréhension face à une ambiance dépourvue de sens, mais ce n'est pas que là, angoissé, le Dasein n'a plus de monde. Il y a monde ne serait-ce que sous la forme de l'exotérisme d'une affection indéterminée et équivoque. La structure existentielle du Dasein est de se rapporter à son monde ; c'est justement là son « Da » inlassable. Le Dasein ne quitte jamais l'ambiance d'un monde jusque dans l'angoisse du monde dépourvu de sens. Comprendre est comprendre quelque chose à partir d'un quelque part ; Heidegger le rappelle avec tant de force dans *Être et temps*⁶⁶. Le Dasein est ouverture ; en tant qu'il est ouverture, il a en quelque sorte un « monde » sur lequel il s'ouvre. Il est ce rapport.

L'ambiance de la situation du Dasein angoissé n'est pas réductible au néant, même quand elle est dépourvue d'une compréhension structurée. L'ambiance de l'angoisse est inquiétante et, jusque dans sa manifestation physiologique, témoigne d'une présence au monde irréductible. L'analyse phénoménologique de l'angoisse dans *Être et temps* dépend décisivement d'une ambiance affective qui est, en dernière instance, reniée en tant que détermination inauthentique de l'être. L'angoisse s'efface comme origine de la compréhension dès que la compréhension se fait compréhension de la compréhension. L'être s'enroule sur soi-même dans l'involution de l'ipséité (la mort) ; la situation résolue appartient l'indifférence de l'affectivité authentique⁶⁷. Le sens du « se-choisir-et-se-saisir-

⁶⁶ Voir ET §12, surtout ET 62.

⁶⁷ J'insiste sur ce mot « indifférence » puisque, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de vérité pour l'ouverture

soi-même » est la coïncidence qui est la non-différence par rapport à soi-même ; c'est l'identité de l'être et de la compréhension. La compréhension est déjà en quelque sorte l'autosuffisance. Être authentique, c'est s'angoisser et non pas être angoissé. Voilà toute la différence. Mais est-ce vraiment là une explication « vraie » du sentiment de la situation ?

S'il y a du génie dans les analyses de Heidegger, il y a aussi des lacunes. La critique de Levinas s'oriente autour de cette absence d'une phénoménologie satisfaisante de l'affection de la situation. Une phénoménologie de la situation affective exige une nouvelle analyse des expériences irréductibles à la structure de la résolution. La généalogie de l'être doit partir d'une phénoménologie de l'inauthentique afin de « saisir la vraie nature de l'affectivité, plus fidèlement que les analyses phénoménologiques qui lui conservent, malgré tout, un caractère de compréhension et, par conséquent, d'appréhension (Heidegger) »⁶⁸. Les analyses « plus fidèles » proposées par Levinas sont marquées par un retour à l'inauthentique : la fatigue, l'insomnie et même – en s'opposant à l'analyse célèbre de Heidegger – la peur. En même temps, on voit un retour aux autres phénomènes écartés par la réduction à l'authentique : l'espace et la chair.

Dès lors, nous nous trouvons au-delà de *Être et temps*. L'ontologie fondamentale élaborée par Heidegger n'est autre chose que l'élaboration des conditions de l'être à partir de l'ouverture de la compréhension. Pourtant, Levinas place ses analyses sous le titre de l'« Existence sans monde » et donc explicitement en dehors de la région de l'être circonscrite par Heidegger. L'objet de ces analyses, l'« il y a », n'est rien de nommable, de pensé ou de pensable. Pourtant, il y a l'« il y a », même sans le monde et l'ouverture de la compréhension. En deçà de la compréhension d'un monde, puisqu'en deçà de la

qui est à la fois ouverte et infléchie par la proximité de l'ambiance comme rapport de dépendance.
⁶⁸ DEE 121.

compréhension, l'« il y a » est la plénitude de l'extase totale, pré-ontologique, pré-phénoménologique et, bien entendu, pré-historique. Le « phénomène » ainsi décrit n'en est pas un parce que la structure du paraître fait défaut. On ne peut « voir » en deçà de la perspective à partir de laquelle quelque chose est visible et vu. Alors, où, quand et pour qui l'« il y a » a-t-il jamais été ? Nous répondons que l'« il y a », dans sa qualité de condition de l'être conscient, n'a été pour personne. Alors, à quoi bon parler de quelque chose qui n'« est pas » ?

Dans l'« il y a », il y a. « Il y a dire »⁶⁹. Il n'est pour personne. L'« il y a » voit. L'« il y a » sent⁷⁰. Toutefois, il n'est ni n'est pour, aucun agencement, aucune perspective. L'« il y a » est la possibilité même d'une perspective dans l'envers de cette perspective individuelle⁷¹. La perspective se dévoile uniquement dans cette négativité. Mais où et quand l'« il y a » peut-il être rencontré ? C'est précisément ce qui ne peut arriver. L'« il y a » est là, négativement, dans le là comme ce qui n'est pas et ne peut pas être éprouvé à partir de la perspective individuée. Ce n'est pas la négativité de la conscience qui découpe l'ambiance immanente en régions de compréhension⁷², mais la négativité de l'impuissance du sujet. La négativité de l'« il y a » est une déficience de l'agent d'agencer l'au-delà de sa perspective. L'« il y a » est exogène à la conscience, mais il est présupposé par la conscience comme être séparé. La conscience, dans son insistance, est l'incapacité d'être à

⁶⁹ HA 94.

⁷⁰ L'« il y a » n'est aucune perspective, et ne voit aucune chose. Voir ou sentir pour l'« il y a » n'est donc pas phénoménologique au sens husserlien. La sensibilité dépersonnalisée est l'écart entre le visible et l'invisible. L'« il y a » est l'élément anonyme dans la sensibilité qui n'est jamais complètement résorbé par la thématization de la compréhension (Heidegger) ou de la perception (Merleau-Ponty). Il annonce l'impossibilité de la totalisation de la sensibilité dans un sens, et donc l'impossibilité de la totalisation de l'être.

⁷¹ L'envers de la perspective individuelle est la sensibilité anonyme qui ouvre le champ d'un questionnement. Levinas oppose le « stimulus » de l'horreur de l'« il y a » à l'angoisse qui individualise et ouvre la possibilité d'une liberté. Déjà la sensibilité commence à se montrer comme passivité indépassable, préalable au moi et à la volonté.

⁷² Suivant Merleau-Ponty « nommer un objet, c'est s'arracher à ce qu'il a d'individuel et d'unique pour voir en lui le représentant d'une essence ou d'une catégorie », PP 205.

la fois ici et là et, mais elle dépend de cette distinction pour réaliser sa position existentielle comme séparation de la totalité⁷³. Bien avant la réflexion annoncée par la séparation et la thématization de la chose, il y a l'indivisible présence de l'être. L'« il y a » est là en tant que ce qui ne se fait pas objet de la compréhension comme chose comprise ; il subsiste en deçà de la nomination ; il subsiste malgré la nomination. Levinas écrit : « on se détache de toute chose, de tout contenu, mais il y a présence »⁷⁴. L'être indéfini est la positivité d'une présence qui n'est pas une représentation (puisque pas présence-à), mais l'immanence de l'irréfléchi. C'est un devenir extatique et inconscient. La sensibilité se mobilise sans découvrir son centre ou sa localisation. C'est l'ambiance d'un « là devant moi » indéfini qui cède devant la projection d'une compréhension.

Conçu de cette façon, le Dasein, angoissé, n'est pas dépourvu de monde. Il ne comprend plus ce face à quoi il se trouve et, de ce fait, son monde lui semble « nul », mais il n'est pas désormais jeté en deçà de la structure compréhensive de l'intention. Le monde « nul » de l'angoisse ne cesse pas de se mouvoir, mais cesse de prendre son sens à partir de là comme centre et orientation ; la compréhensivité reste la limite de la compréhension et non pas de l'être en tant que sensibilité. Ce n'est pas que le monde face auquel le Dasein se trouve soit nul, c'est qu'il ne se retrouve plus dans ce monde. Malgré la nullité du monde, il y a toujours un petit quelque chose qui investit le Dasein du besoin de la compréhension, même si, en deçà de la compréhension, il n'est aucunement chose. Insensée, non pas absente, la nullité de l'ambiance de l'angoisse est une ambiance positive qui n'est pourtant pas posée par le Dasein pour le Dasein ; l'angoisse est en tant qu'affection imposée par un au-delà irréductible qui demeure inlassablement au coeur de la compréhension. L'exigence

⁷³ D'où mon insistance que l'activité spatialisante du Dasein est la nomination.

⁷⁴ DEE 109.

de comprendre face à la menace d'une ambiance inquiétante et étrangère est le premier don de l'être. En deçà de la possibilité de la manifestation, l'être est « présence » sans compréhension. Antérieure et extérieure à la conscience et à la compréhension, l'étrangeté du là en deçà de la compréhension est, bon gré mal gré, la genèse de la possibilité de la décision de la résolution, et la matière préalable du monde de la compréhension. Aucune compréhension ne précède la sensibilité.

À la racine de la situation authentique se laisse découvrir un être qui n'« est pas ». Rappelons que le souci de la mort en tant que finitude de la perspective n'est pas une vision apocalyptique de la « fin de l'être », mais un souci quant à la particularité de l'ouverture. Le Dasein, jusque dans son être le plus propre, sait qu'il n'est pas le tout et qu'il est dépassé par quelque chose qui ne se livre pas directement à la compréhension. Le Dasein n'est pas la totalité, et Heidegger ne l'a jamais prétendu. Le Dasein authentique se saisit comme compréhension dans la possibilité de comprendre ce qui lui est donné – son angoisse – comme ambiance informelle, attendant l'impression du monde projeté. Le Dasein n'a pas besoin de croire qu'il y a un monde au-delà du sensible ou du compréhensible ; il le sait déjà. L'au-delà de l'être est déjà dans son corps⁷⁵.

XV « Ici » – l'hypostase de la conscience

La facticité du corps comme noeud d'une sensibilité porte déjà une position implicite. « Corps, c'est-à-dire aussi extériorité, localité au sens pleinement spatial, littéralement spatial de ce mot ; point zéro, origine de l'espace, certes, mais origine qui n'a

⁷⁵ Le « corps » dont il est question ici n'est pas le corps de la métaphysique ou de la biologie, mais le corps de la sensibilité inconsciente qui est sous-jacente à la compréhension et à la conscience. Rappelons que, dans l'analyse de *Être et temps*, l'activité déploie des objets pragmatiques qui ne sont pas des objets de l'intention. L'objet absent se découvre non du fait que la compréhension plonge dans un vide, mais du fait que la main rencontre un vide qu'il avait lui-même visé en tant que « griffe ». En effet, toute l'analyse de la première partie de l'œuvre dépend de ce sens habituel ou corporel qui est ouvert pour l'activité mais sombre dans « l'oubli » ontologique.

aucun sens avant le *de*, qui ne peut être séparée de la génitivité de l'espace qu'elle engendre et oriente⁷⁶ ». Elle est déjà sur le chemin de la séparation de la perspective individualisée. Même les états d'esprit les plus éloignés de la « réalité » ne se dévêtissent jamais de leur caractère positionnel. L'insomnie que décrit Levinas s'approche peut-être à l'état anonyme de l'« il y a », mais garde en réserve cette capacité de se différencier de soi-même et de se saisir comme éveil ; dès lors, l'insomnie peut retomber dans la position de l'être séparé. Toutefois, le para-phénomène de la veille anonyme de l'insomnie décrit par Levinas dévoile l'ombre de l'« être » sous-jacent à la continuité de la compréhension. Si l'ombre de l'« il y a » pâlit sous l'illumination de la compréhension, elle ne s'y résorbe pas. En dehors du champ illuminé par le rayonnement de la conscience, l'« il y a » persiste dans son ambiance anonyme.

Dans le réveil, la pression de la situation devient réelle. Le réveil n'est pas le retour de la représentation de la pression du lit sur le dos, mais l'« épaisseur » d'un pouvoir pragmatique d'avant la conscience. L'ambiance de la situation comme substance ou texture de la possibilité redevient accessible, même en deçà de sa thématization explicite. Je n'ai pas nécessairement conscience d'un lit qui me pousse dans le dos, mais je conserve la possibilité d'appuyer sur cette pression et d'échapper définitivement au sommeil et de me lever. Dès lors, le retour du monde comme ambiance des possibilités existentielles dans l'éveil à la position dessine les contours de la corporéité en deçà de la représentation des possibles pragmatiques. L'impuissance du sommeil fuit devant le retour de l'éveil ; cependant, le retour du pouvoir-faire de l'agent unifié n'est pas d'abord éprouvé dans un projet ou une destination de l'intention. La possibilité d'agir se laisse découvrir dans la lourdeur des membres qui se proposent un mouvement. Se réveiller, c'est retourner à ses

⁷⁶ ÉD 169.

possibles en assumant l'épaisseur de l'incarnation et la dimensionnalité du corps comme site d'une activité possible. Le pouvoir-faire d'un monde projeté se confond dans sa genèse avec le corps comme présence et volume qui englobe la sensibilité localisée de la position. « Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggérien, est une base, écrit Levinas, par là, le corps est l'événement même de la conscience »⁷⁷. Il n'y a pas d'abord la conscience d'un emplacement par rapport à d'autres choses ni le sens de l'« ici » comme inhérence de l'identité du soi. La position s'éprouve d'abord comme poids et présence. Être-à est la pression de l'ambiance en deçà du sens figuré par la compréhension. Dans son caractère inlassable, la situation exige. Elle est poids et devoir. C'est ce devoir qui individualise⁷⁸.

Pour Levinas, l'exigence de l'ambiance est l'énonciation du « soi » comme simultanéité du pouvoir-faire et du devoir-faire face au poids du monde. Le sujet est né dans la découverte de la position comme solidité et stabilité de l'existence possible, et c'est d'abord sur la base de cette position comme appui que l'existence est assumée. « Il n'y a, par rapport à l'événement de la position, aucune pré-existence du sujet. L'acte de la position n'est étalé dans aucune dimension dont il tirerait son origine, il surgit dans le point même où il agit. Son action consiste non à vouloir, mais à être »⁷⁹. L'appel à la compréhension de la thématization est donc le baptême de l'agent dans la singularité de sa position. L'« ici » est le « moi » qui assume le réel de l'ambiance comme substance de sa destination. Levinas appelle « sujet » le rapport réflexif indiqué par le baptême de l'« ici ».

⁷⁷ DEE 122. Si Levinas emploie ici le terme « conscience », il devient de plus en plus réticent à la faire au fil du temps. Ce qu'il désigne ici n'est pas la pleine conscience du sujet idéal ni la conscience en tant que réflexivité compréhensive. La conscience du premier ordre n'est que la sensibilité qui se fait localisation, c'est-à-dire sensibilité d'un mouvement désormais anonyme et impersonnel. Elle n'est « conscience » que dans la mesure où il y a le *bios* qui s'affirme en soi, et pour soi.

⁷⁸ Le devoir d'agir (ou de comprendre) dont il est question ici n'est pas un devoir « moral » ou « éthique » mais vital et préhumain.

⁷⁹ DEE 138.

Ce n'est pas le sujet qui découvre la position de son corps, mais la position du corps qui découvre le sujet. « La localisation de la conscience n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet »⁸⁰. À proprement parler, le sujet qui est nommé ici n'est pas encore le sujet signifiant qui, dans les analyses ultérieures de *Autrement qu'être*, paraît à partir de la proximité d'Autrui. Il n'est pas non plus la médiation de la position et de l'intelligible comme la conscience synthétique de Kant ou de Hegel ou même, à la limite, la compréhension spatialisante de Heidegger. Jusque-là, « la conscience » n'est rien d'autre que le sentiment de la place qui s'affirme dans un sentiment rassemblé sur la base d'une position. Ce n'est qu'à partir de la solidité de l'ambiance comme point d'appui que la sensibilité est mise en route vers la conscience réfléchissante.

L'œuvre de la compréhension est de façonner un monde à partir de la situation du Dasein ; cette situation a déjà la densité d'un soutien extérieur aux structures compréhensives et indépendant d'elles. Les métaphores matérielles qui décrivent ici la situation comme matière de la compréhension ne relèvent pas d'un retour à la métaphysique explicite de la substance, mais pointent vers une métaphysique implicite dans la phénoménalité⁸¹. Il faut parler d'une « substance » de la compréhension du fait que la compréhension n'épuise pas la matière sensible. C'est aussi le sens des propos de *Être et temps*. Le retrait du sens n'est pas le retrait de la sensibilité. Il y a une présence indéfinie en l'absence de la thématization. Cette présence sans nom et sans être alimente les phénomènes et les couronne d'une présence grisâtre et ambiguë. La compréhension comme réduction de l'ambient au durable laisse toujours un restant qui n'est ni surplus ni

⁸⁰ DEE 118.

⁸¹ Levinas écrit, par exemple, que « la matière est le fait même de l'*il y a* » (DEE 92). Cette expression n'est pas loin du vitalisme de Bergson, et se prête facilement à des interprétations métaphysiques. La « matérialité » reste, pour Levinas, empirique. Mais les choses sont, pour lui, chargées d'une énergie sensible qui dépasse la thématization du « durable ». Levinas voit cette « vibration primordiale » du monde jusque dans les phénomènes les plus « clairs » qui soient.

supplément, mais qui est l'excès du réel sur la représentation. Nous discernons déjà dans les analyses de la première partie de *Être et temps* quelque chose comme un « restant » dans le fait que l'expérience décisive dans la découverte de la contrée est l'absence. L'absence n'est jamais le rien, mais le néant qui se fait présence dans l'incompréhensibilité qui est, par ailleurs, pleinement là. L'absence de la chose s'éprouve en tant qu'irréalité⁸² ; la compréhension est envahit par le monde gardé à distance dans la projection préoccupée. L'échec de la projection révèle non seulement les structures compréhensives, mais montre le substrat affectif et gestuel de l'organisation d'un environnement. L'absence est là, ni être ni néant. C'est que, selon Levinas, « le surplus de sens n'est pas un sens à son tour »⁸³.

Levinas affirme donc que la pensée n'échappe pas à la situation en tant que position irréductible des structures de la compréhension. Être-à comme emplacement dans un champ de sensibilité est toujours l'excès du réel sur les possibles de la compréhension. Mais n'est-ce pas la leçon de toute la pensée heideggérienne ? Le génie de *Être et temps* tient surtout à cette formulation : « Da-sein ». L'irréductible dualité du là et de l'être (c'est-à-dire, position factice et compréhension) est au cœur de la pensée de Heidegger en dépit de l'involutions de la compréhension dont témoigne *Être et temps*. Certes, la compréhension comme projection « se comprend » comme possibilité de se mouvoir dans un monde qui porte sa mesure de péril et de peine. Toutefois, l'unilatéralisme de la compréhension dans certains passages de *Être et temps* occulte la sensibilité comme envers de l'acte et prépare la réduction de la compréhension à la temporalité résolue. L'assimilation de la sensibilité à la compréhension réduit l'ambiance à la projection. L'ambiance qui ne lâche jamais le corps et ne cesse d'infléchir la posture, et donc la compréhension pragmatique, est absorbée dans

⁸² À ce titre, cf. les belles analyses de *La phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty, surtout dans la section sur « La chose et le monde naturel ».

⁸³ TI 135.

l'ataraxie de la compréhension authentique. L'« espace » de l'au-delà immanent (la sensibilité) est absorbé dans le sujet temporel.

XVI La sensibilité de la situation

Levinas écrit que « le corps est l'événement même de la conscience »⁸⁴ parce que le pouvoir-faire dans le monde présuppose le rapport au corps comme position du faire. Cette position tacite présuppose à son tour la présence silencieuse du corps qui ouvre la possibilité de la coïncidence « authentique ». La position du possible est le corps. « Le corps est l'élévation, mais aussi tout le poids de la position »⁸⁵. Ce qui se fait poids dans la position, c'est la sensibilité comme localisation de l'être anonyme. La perte de l'anonymat à lieu dans l'individuation de la position sensible. Si le corps est site de la transcendance des projets existentiels, c'est aussi en lui comme position que le bruissement anonyme de l'en deçà de l'être se fait pression et sensibilité. Aucun sujet ne précède cette insertion corporelle et spatiale dans l'activité anonyme du monde. Dès lors, « aucune activité ne précède la sensibilité »⁸⁶.

Pour Levinas, la condition de la pensée n'est pas d'abord exprimée par le rapport de l'intention. Avant la saisie du soi comme être-jeté (*Geworfenheit*), l'activité de l'en deçà de l'être est déjà à l'œuvre dans la sensibilité localisée, façonnant un sens du monde avant la compréhension. Comme le dit Merleau-Ponty, « la réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fond irréfléchi qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent »⁸⁷. Le pouvoir-faire de la compréhension repose sur un fond de sens qui n'est pas assumé par la

⁸⁴ DEE 122.

⁸⁵ TI 133.

⁸⁶ TI 169.

⁸⁷ PP 280.

résolution de l'être-jeté, mais qui sous-tend et sous-tient l'« instant » de la compréhension.

Personne n'est auteur de la sensibilité ; elle n'est pas une projection à partir de quelque noeud de compréhensivité. La sensibilité est un constituant indivisible de la compréhension, voire la substance dont la compréhension ne serait qu'une modification. Avant et après la nomination de l'ambiance comme le « là bas » d'une région d'activité et de compréhensivité possible, l'ambiance est un champ indéfini d'affectivité possible. La passivité d'une expérience ne saurait se rapporter à la conscience ou la compréhension. La passivité n'est possible que dans l'anonymité de l'être indéfini. De ce fait, les analyses offertes par Levinas s'opposent directement à l'éthique heideggérienne de la coïncidence de l'ouverture avec la compréhension. Si la compréhension soucieuse est la réalisation la plus pure des possibles de l'être ontologique, cette compréhension ne se fonde pas sur elle-même, mais sur une relation de dépendance indépassable : la corporéité.

En premier lieu, la corporéité de l'être s'avère être la possibilité de subir et non d'agir. La présence de l'ambiance ne subit pas la médiation de la compréhension réflexive, mais précède et rend possible cette réflexivité⁸⁸. Le subir est la réflexivité naissante dans la possibilité d'un phénomène (chaleur, douleur, pression) localisé, c'est-à-dire individuel et, éventuellement, personnel. Désormais, la proximité du sensible est plus proche que la pensée ou la compréhension. Si la compréhension recouvre le son ou la couleur par l'objectivation de la compréhension, les tons et les couleurs ne cessent de déterminer la posture affective du Dasein dans son monde. Le sensible est un mouvement anonyme à l'intérieur de la structure du comportement. Ce faisant, « l'immédiateté du sensible est

⁸⁸ C'est justement cette antériorité du corps et de la chair par rapport à la compréhensivité qui distingue Levinas de Merleau-Ponty. Pour Merleau-Ponty, tout « geste » du corps – dont la sensibilité – est déjà « acte » compréhensif, voire façonnement d'un monde (PP 203-230).

événement de proximité et non de savoir »⁸⁹. Si le monde extérieur me devient intérieur, ce n'est pas principalement comme champ d'objets distincts ou sensés, mais comme « souffle » du sensible qui met en branle le tout de mon corps comme être-au-monde. C'est le volume du sensible qui ouvre la dimension du corps-monde.

XVII Le corps synthèse

Selon Merleau-Ponty, « le corps est notre moyen général d'avoir un monde »⁹⁰. C'est le corps sensible qui recueille et transforme l'ambiance du monde pour la rendre disponible comme matière de l'intelligence. En tant que possibilité de suspens de la totalité de l'immanence, la sensibilité du corps-position est le pouvoir-être conscient qui inaugure la possibilité de l'histoire et de la temporalité. Ce qui fait le corps du corps, ce ne sont pas ses dimensions ou ses accidents, mais sa possibilité de se séparer du monde et de se faire transcendance en assumant une position et une perspective, c'est-à-dire être « moi ». Mais que veut dire « corps » ? Ce n'est pas le corps-objet des sciences ontiques, ni même le corps organique des sciences biologiques. Bergson offre une interprétation de la corporéité sensible : « le corps n'[est] qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis »⁹¹. Deux thèmes sortent de cette formulation :

a) *le corps est lieu* – comme nous insistons depuis le début de cette analyse, corps et lieu sont indissociables. La corporéité n'est aucunement définie par la condition d'être séparable de son environnement. Le corps n'est pas une chose transportable qui conserve une essence transcendantale et indépendante de sa position. Dès lors, il n'est plus possible de parler du corps comme chose en soi ; il n'est chose qu'à partir du soi qu'il est en tant que

⁸⁹ EDE 225.

⁹⁰ PP 171

⁹¹ MM 193.

sensibilité localisée. Être corps, c'est plutôt être lieu comme centre irremplaçable d'un sentiment particulier. Voué à sa situation, le corps ne fait qu'un avec son emplacement.

b) *le corps est rencontre* – Michel Haar, tentant de défendre la réduction heideggerienne de la corporéité, propose que « la spatialité du corps est habitée par une transcendance, par des projets incessants sans lesquels il n'y aurait ni distance, ni rapprochement, sans lesquels le corps serait un pur objet »⁹². Il est vrai que l'agencement de l'activité corporelle est une sorte de transcendance temporelle par rapport à l'objet-site « sous-la-main » du corps-chose, mais décrire le « sens » du corps existentiel par son activité transcendante n'épuise pas les conséquences de l'habitation corporelle. Le corps est rencontre ; il est, au même titre, situation de l'habitation du projet existentiel et contestation de cette identité. Le corps se dévoile comme site du pouvoir-faire dans un monde et ce n'est que du fait que l'ambiance se pose déjà dans les termes de la résistance de l'ambiance. Selon Levinas, « la corporéité du sujet, c'est la peine de l'effort, l'adversité originelle de la fatigue qui pointe dans l'élan du mouvement et dans l'énergie du travail »⁹³. La possibilité du pouvoir-faire est indissociable de l'ambiance comme résistance à la projection. L'être situé est condamné à cette ambiguïté, voire ambivalence, entre l'exposition et la projection. Levinas écrit : « la vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet »⁹⁴. Le corps ne se pose pas d'emblée en tant que « pied-à-terre » et point d'ouverture d'une projection du monde ; le corps, au contraire, n'est ni chose ni compréhension, mais synthèse ou, selon le mot Merleau-Ponty, « synopsis ».

Comprendre n'est finalement possible que du fait qu'être veut dire être corps, et être

⁹² Haar 82.

⁹³ AE 92.

⁹⁴ TI 177.

corps veut dire être l'ouverture en tant que faiblesse et vulnérabilité. La première leçon d'une phénoménologie de l'affectivité c'est que la compréhension ne repose pas dans l'appréhension du « se-donner », mais dans l'accueil du don de l'au-delà⁹⁵. La compréhension est la projection d'un monde maniable sur l'ambiance, mais l'ouverture originale de l'ambiance est la faiblesse de l'exposition autant à la douleur qu'au plaisir. La disposition du « pouvoir-faire » est donc l'envers du pouvoir « négatif » de subir sans vouloir :

On pourrait, par un jeu de mots heideggérien, dire que la disposition est exposition. C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquiescer des dispositions qui sont elles-mêmes ouvertes au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée⁹⁶.

Être son corps c'est véritablement être son monde. Si le corps est site de la transcendance du projet existentiel, c'est un site qui s'identifie à partir de la résistance intrinsèque de l'incarnation. Dès lors, la faiblesse de l'analyse heideggérienne de la corporéité est évidente. Heidegger n'est pas insensible au problème du corps existentiel. Au contraire, il remarque lui-même le problème, ne serait-ce que pour en différer l'analyse⁹⁷. La pensée de Heidegger fait du corps un objet et non un terme de l'analyse phénoménologique⁹⁸. Heidegger résiste à l'objectivation mécaniste du corps métaphysique, mais, dans l'absence

⁹⁵ Cette formulation résonne avec la formulation du « simple » dans la deuxième philosophie de Heidegger. Nous aborderons bientôt le développement de la passivité dans la pensée de Heidegger et les implications de ce développement pour l'espace existentiel. Bettina Bergo écrit au sujet de l'« il y a » que « This undefinable horizon is not that of Heidegger's *es gibt*. It is neither gift nor summons. Instead, it is the open space at the base of our parabolic figures » (Bergo, Bettina. *Levinas Between Ethics and Politics*. Kluwer Academic publishers, 1999. p. 60.)

⁹⁶ MP 203.

⁹⁷ Notamment dans *Être et temps*, mais Heidegger résiste partout à penser le corps. Voir par exemple ET 63, où la corporéité est qualifiée de « être-ensemble-sous-la-main ».

⁹⁸ Malgré que Heidegger insiste souvent sur le fait que le corps n'est pas un objet comme les autres, ses références à la corporéité sont rares et peu développées.

d'une pensée positive du corps, il nous laisse croire qu'il n'y a véritablement pas de corps qui n'est pas déjà déchéance dans l'objectivation de l'être. Pourtant, être corps c'est aussi faire sens et, ce faisant, de faire une unité de la multiplicité de l'expérience. C'est se façonner un monde dans l'instable de l'immanence sensible.

Le corps n'est pas précisément « synthèse », puisque nous ne lui accordons pas des pouvoirs « thétiqes »⁹⁹. Toutefois, l'activité corporelle rassemble certaines « puissances volumineuses »¹⁰⁰. Il a son là-bas du fait qu'il peut se poser corporellement comme pouvoir-être, non seulement ici, mais aussi là-bas. Dans la projection du soi corporel sur l'ambiance indéterminée, le corps-ouverture crée un monde volumineux à partir de la multiplicité des manières possibles d'habiter le monde corporellement. « Mon corps est là où il y a quelque chose à faire »¹⁰¹, mais ce là est à la fois ici et là. Dès lors, un sens actif s'ajoute au sens immanent et indéfini du monde. Être-au-monde c'est avoir un espace, mais aussi être à l'espace, c'est-à-dire se trouver dans l'ambivalence du rapport (avoir) et de l'implication (être à). « Ce qui est compris dans le monde est un corps pour qui il y a un monde, qui est inclus dans le monde mais selon un mode d'inclusion irréductible à la simple inclusion matérielle et spatiale »¹⁰². Le fait de projeter un possible quelconque déstabilise déjà le centre sensible de l'ici et le primat de la position. Le corps qui s'élève jusqu'à la conscience participe à un espace ambigu entre l'immanence (ici) et la séparation (là). Je suis dans un monde et rivé à une ambiance inlassable, mais c'est un monde que je peux mettre à distance dans la mesure où je le comprends comme monde « mien ». Je suis à la fois un avec l'ambiance de l'ici par voie la proximité de la sensibilité, et un avec la séparation du là-bas dans la sensibilité comme involution de l'ipséité. Ce n'est pas la

⁹⁹ À ce sujet, voire la note énigmatique de PP 319.

¹⁰⁰ PP 167.

¹⁰¹ PP 289.

¹⁰² MP 196.

conscience qui instaure l'ambivalence d'un monde à la fois intérieur et extérieur, mais le corps ambigu. Comme le dit Levinas, « l'ambiguïté du corps est la *conscience* »¹⁰³.

XVIII Temporalité et position

L'activité du corps dans l'ensemble de ses habitudes ouvre le double horizon du passé et du futur en deçà de la conscience, de la pensée, ou du langage. Le corps n'a pas de présent qua stasis ou instant ; il n'existe dans aucune substance ; il ne saurait être en repos. Le corps « est » dans le dynamisme organique de l'activité qui, enracinée dans le passé, est toujours une projection vers le futur dans un mouvement irréductible à l'immobilité de l'instant¹⁰⁴. Dans le temps corporel, sans début, sans fin, et sans présent, les activités habituelles s'orientent autour des objets projetés. L'activité préoccupée s'organise dans l'entre-deux du faire où il n'y a conscience ni d'un ici, ni d'un là bas. Le corps à l'œuvre. Le corps n'accède au sujet que dans la mesure où il se heurte contre le monde ambiant et se retire sur sa base et son soutien : l'« ici ». Seule la position comme site du soi individualise. Seule la position installe la présence et la représentation. Selon Levinas, la temporalisation de la conscience n'est possible qu'à partir de la fixité de la position¹⁰⁵.

Dans la temporalité, l'être se débarrasse du monde. Le soi s'isole de sa sensibilité passive et de la détermination sociale et historique de sa compréhension. Le présent de la représentation – là où la relation spatiale existe comme chose stable dans un temps représentable – est l'occultation de l'instabilité d'un présent qui n'« est » jamais dans le

¹⁰³ TI 178.

¹⁰⁴ Voire MM.

¹⁰⁵ Derrida a raison dans son « Violence et métaphysique » de dire que le parler – qui découle, d'après Levinas, de la conscience – est *inscrit* dans la spatialité. Le rapport à l'autre, tel que l'exprime Levinas dans *De l'existence à l'existant et Totalité et infini* est situé dans l'espace qu'elle devrait dépasser. Dans l'exégèse de *Autrement qu'être*, le *Dire* viendrait avant la conscience – la signification serait « pré-consciente », et serait « située » en dehors des relations de la compréhension, de la représentation ou de l'inscription.

mouvement dialectique d'un monde constitué corporellement. Ce n'est qu'à partir du recul du dynamisme dans la pensée de l'instant (la présentification) que la pensée domine l'espace. Heidegger a donc raison de critiquer la conception de l'espace comme substance figée. Heidegger montre – et il est très convaincant – que l'espace métaphysique est irréductiblement soutenu par une couche de temporalité dans la projection des destinations utilitaires à partir d'une histoire qui n'est jamais pleinement présente. Or, ce que Heidegger ne semble pas avoir remarqué dans *Être et temps*, c'est que la réduction de l'espace à la temporalité dans l'auto-saisie de la compréhension est précisément la présentification de l'être qu'il cherche si soigneusement à éviter. Se saisir soi-même, c'est être pleinement présent pour soi-même. Dans la synchronie de l'auto-présence, le Dasein se fait instant et présence à soi. L'involution de la séparation est, dans l'analyse de *De l'existence à l'existant*, la position qui se fait présence, c'est-à-dire « fait » le temps comme objet de la réflexivité. Même dépourvu d'un monde objectivé le Dasein ne cesse de tenir à soi-même ; il est dès lors position et possession. « Le retour du présent à lui-même est l'affirmation du *je* déjà rivé à soi, déjà doublé d'un *soi* »¹⁰⁶. Affirmer la finitude (le soi), c'est clôturer le temps, c'est « faire le temps » et en même temps sortir du temps diachronique dans tout ce que ce dernier recèle d'équivoque et ambiguë. « En tant que commencement et naissance, l'instant est une relation sui generis, une relation avec l'être, une initiation à l'être »¹⁰⁷. L'instant s'ouvre dans le suspens du temps corporel et instaure le temps de la prévisibilité – le temps de l'être, du vrai, et de la conscience. Ainsi, le souci s'annonce comme saisie du futur dans sa prévisibilité : son expression en tant que *logos*.

La pensée se fait dans la parole de l'essence qui est maîtrise et pouvoir ; le pouvoir

¹⁰⁶ DEE 136.

¹⁰⁷ DEE 130.

de la prévisibilité permet le maintien de la chose dans son essence et il permet de la garder contre la fluidité du devenir, de la séparer et de la nommer. Dans le baptême de la chose (ou des éléments, ou de l'être), la pensée affirme sa maîtrise du temps. L'ontologie, liée inéluctablement au langage pensant, se lie à l'être et le présent dans la négation explicite (et très parlante) de sa génération au-delà du temps de la pensée. Penser, c'est se causer soi-même. C'est la liberté de ce qui n'est pas déterminé – avec toute la dignité philosophique que l'on accorde à cette autonomie.



Chapitre III : L'espace de la poésie

XIX Langage

S'il faut parler d'un tournant dans la pensée de Heidegger, les changements paraissent plutôt au niveau de l'expression de ses idées que nécessairement dans la direction de sa pensée¹⁰⁸. Toutefois, Heidegger apporte des changements assez importants au concept de l'espace. La réduction effectuée dans le §70 de *Être et temps* n'est plus possible, en partie du fait que la décision de la résolution n'est plus pensée comme acte indépendant du destin historial de l'être. La possibilité de l'événement de la vérité comme projection de la décision de la résolution se trouve dans cette nouvelle pensée soumise à l'histoire de l'être, et, par voie de cette détermination factice (et peut-être sociale), renouée avec l'extériorité de l'être-jeté et – prenons note – avec l'espace. EN un langage hautement figuré, Heidegger cherche à montrer comment l'être – les choses, le sens, l'espace – subsiste dans une « parole » qui ouvre le lieu de la manifestation de la vérité dans quelque chose comme un « lieu » (*Ort* ou *polis*) de l'événement de l'être¹⁰⁹. Citons, en tant qu'exemple, un passage typique : « le Dire en son projet est Poème ; il dit le monde et la terre, l'espace de jeu de leur combat, et ainsi le lieu de toute proximité et de tout éloignement des dieux »¹¹⁰. Malgré l'expression cryptique, c'est toujours là une pensée que rejoint le corps

¹⁰⁸ C'est l'avis de Gadamer et de maints autres.

¹⁰⁹ La discussion sur l'espace dans la « deuxième philosophie » de Heidegger est dispersée dans plusieurs textes en vue d'expliquer divers aspects du sens et de l'être ; elle ne se rassemble pas dans la pensée unique présentée ici.

¹¹⁰ Gadamer, H.G. *Les Chemins de Heidegger*. Vrin, 2002. p. 83. Nous pouvons remarquer que c'est le « Dire » qu'est poétique. Si intéressante qu'elle soit, la distinction entre le *dit* et le *dire* ne semble pas cerner le phénomène verbal dont parle Heidegger. Il est plus fécond de penser à une linguistique nietzschéenne où l'expression n'a jamais la valeur d'un signifiant, mais se comprend uniquement comme métamorphose de l'immanence en phénomène apparenté, mais distinct. Il est pourtant vrai que chez Nietzsche comme chez Heidegger il y a le désir de retrouver le sens original des mots, ou dans le cas de Nietzsche, sa valeur pour celui qui l'a prononcé la première fois. Même si ce n'est pas là la quête vers un système de représentations idéales, il y a une certaine prétention idéaliste qui s'accorde mal avec les fondements *existentialistes* de leurs pensées respectives. Pour Heidegger et Nietzsche il y a une ambivalence du signe du fait qu'ils cherchent à penser le mot avant sa participation à la communication, tandis qu'il ne peuvent éviter de reconnaître que c'est par la communication que ce mot leur est parvenu et serait retransmis. Les deux distinguent donc « la vérité » de l'essence du mot de son « non-sens »

et l'espace dans la donation de sens : geste, sensation et sens. Ce n'est pas que la pensée de l'espace est complètement renouvelée – au contraire tous les traits de cet espace sont présents dans une forme très peu développée dans *Être et temps* –, mais la relation entre l'espace et l'affection doit être repensée sans la médiation explicite de la décision de la résolution.

Nous avons déjà vu comment l'analyse de *Être et temps* subordonne l'extériorité du monde dans la décision résolue. Après 1930, les thèmes de la résolution, l'authenticité et l'angoisse de la finitude sont moins visibles, si toujours présents dans le discours heideggérien¹¹¹. À la place du thème de l'être authentique, la réflexion de Heidegger offre le langage comme fondement à la fois de la compréhension et de l'affection, site de l'union de la vérité et de la compréhension. C'est puisqu'il y a langage qu'il y a compréhension et affection ; c'est le langage qui devrait accomplir la coïncidence du transcendantal et de l'immanent dans quelque chose comme une compréhension affectée, toutefois authentique¹¹². Mais rappelons, c'est la structure proposée pour l'analyse du langage depuis *Être et temps* (« l'affection et la compréhension sont cooriginaires déterminées par le parler »¹¹³). Déjà déterminant, le rôle opératoire du langage n'est pas dégagé dans *Être et temps* où le parler s'allie soit avec l'échéance du bavardage, soit avec le silence résolu comme « pouvoir-se-taire ». [Rappelons : « l'angoisse est par excellence cette expérience à

linguistique (et communicationnel) pour mettre l'accent sur le premier. C'est un geste hardi pour sécuriser la dignité de l'individu face à sa surdétermination historique. Ce que Levinas doit montrer n'est pas que Heidegger cherche « les mots vrais » comme représentations idéales, mais que le projet d'un mot en-dehors du système social est absurde. C'est-à-dire que le *Dire* qui fonde tout langage et tout parler comme geste du corps est irredevablement social. Langage est social parce que le corps, et donc la vie et le sens, sont déjà d'une certaine manière impliqués dans un drame dont « je » ne suis jamais le seul personnage. Ou, comme le dit Merleau-Ponty, « celui qui parle entre dans un système de relations qui le supposent et le rendent ouvert et vulnérable » (PM 26).

¹¹¹ Cf. *Heidegger et le tournant* de Jean Grondin et *Les Chemins de Heidegger* de Hans-Georg Gadamer.

¹¹² Qui s'oppose aux analyses de *Être et temps* qui font croire que toute affection est inauthentique. Il est vrai que Heidegger accorde plus d'importance à d'autres états affectifs après 1927.

¹¹³ ET 112.

laquelle toute parole est enlevée¹¹⁴ ». Que la résonance authentique du langage est finalement le silence – en effet, la résolution nécessaire pour ne rien dire va de pair avec la réduction du monde « commun » à la projection d'un *Dasein* résolu. La nullité du monde « pragmatique » – et sa totalisation dans la projection d'une compréhension historique – réduit la résonance de l'ouverture au silence.] Avec le tournant, le troisième élément du triptyque existentiel (affection, compréhension, parole) est exploité en tant que « racine » de l'affection comme de la compréhension, de l'espace comme du temps.

Face à la surdétermination de la vérité de l'être dans la projection de la compréhension, Heidegger développe l'idée (par ailleurs déjà exprimée dans *Être et temps*) de la co-appartenance de la vérité et la non-vérité. La parole authentique n'est plus pensée comme silence de l'étant résolu face à la nullité de son monde projeté dans l'être-jeté. La parole se pense plutôt comme le dire ek-statique qui fraie le chemin vers le dévoilement de l'irréductible élémental de l'être en ouvrant l'ouverture de l'événement de l'être. « Garder le silence » n'a plus le sens de la coïncidence de l'ouverture avec le fondement de l'être, mais plutôt celle de la condition de l'attente de l'arrivée de quelque chose d'au-delà la compréhension projetée qui ne saurait se manifester en dehors d'une parole : le mystère du don de l'être. La tâche de l'analyse de Heidegger est dès lors la découverte des conditions de la réalisation de cette ouverture qui garde ouvert l'espace de l'événement de l'être. La condition de l'ouverture de l'événement de l'être est la parole poétique.

Ce dont témoigne la poésie (ou l'art tout court : « *tout art est essentiellement Poème* »¹¹⁵) c'est le monde qui n'est pas « monde » au sens de l'ouverture compréhensive de *Être et temps*, mais ce résidu de la réduction de la compréhension pragmatique dans

¹¹⁴ Haar, Michel. *Le Chant de la terre* (op. cit.), p. 101.

¹¹⁵ Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard, 1962. p.81.

l'angoisse : l'« il y a » dans sa structure originale, le Quadriparti¹¹⁶. Si l'authenticité de *Être et temps* ne se laisse exprimer que dans les termes d'un silence pieu face à sa propre fatalité, la parole poétique est le surcroît de l'objet artistique sur la pure choséité pragmatique qui crée l'ouverture dans laquelle l'élémental peut se manifester, objet dont Heidegger choisit la parole poétique comme cas paradigmatique. Dans la parole poétique, la nouvelle conception de l'espace se dévoile.

XX Habitation

Dans sa « Lettre sur l'humanisme », Heidegger explique que c'est toujours le Dasein qui « accorde la proximité à l'Être »¹¹⁷. La proximité ici accordée par le Dasein ne renvoie pas à l'é-loignement de la spatialisation de l'être préoccupé et à l'analyse de *Être et temps*. Elle réfère d'abord à la proximité du « séjourner auprès des choses, la distance entre la pensée et l'essence. Nous comprenons : être éloigné, c'est l'oubli de l'être. Rien de spatial, semble-t-il, mais une locution quelque peu poétique qui affirme le devoir de penser l'être comme événement. Dès lors, Heidegger parle d'un souci adéquat pour le langage. Être soucieux pour le langage c'est se laisser vibrer dans son essence avec l'essence du mot. Penser pour vibrer (ou « laisser-être ») c'est l'art de l'habitation, la poétique de l'existence. Dès lors, on comprend par « habitation », la redécouverte de la patrie dans la proximité de l'être. « La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Être », une proximité qui signifie le retour au « sacré, seul espace essentiel de la divinité », et là où « une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer »¹¹⁸.

Cette proximité de l'être Heidegger l'appelle « la patrie », non dans un sens

¹¹⁶ Phrase décisive pour Levinas aussi bien que pour Heidegger. Ce dernier préfère « *es gibt* » pour les jeux offerts par le verbe *geben* (donner) à la place du verbe avoir (« il y a ») ou dans l'anglais, être (« there is »). Cf. « Lettre sur l'humanisme » (LH).

¹¹⁷ LH 111-2.

¹¹⁸ LH 114.

patriotique, mais au sens de la « proximité à l'origine », une proximité dont la perte n'est rien d'autre que le « destin mondial » à penser « sur le plan de l'histoire de l'Être »¹¹⁹. La perte de la patrie correspond à l'oubli de ce qui est le plus près dans le sens ontologique courant depuis *Être et temps*, c'est-à-dire l'être en tant que dévoilement (*a-létheia*). Il y a une sorte d'« espacement » à partir duquel l'homme est mesuré comme l'étant capable de mesurer ; la proximité de l'être est ce par quoi et en quoi l'essence de l'homme est mesurable, est mesuré, voire est spatial et spatialisant. Comment donc comprendre la « proximité » de l'habitation ?

La dimensionnalité de l'ouverture de l'habitation n'est pas définie par le rapport compréhensif d'un Dasein centré sur les objets de sa préoccupation, mais dans le rapport entre l'ouverture et une sorte de transcendance. L'habitation est une manière de se tenir entre la compréhension projetée et l'irréductible de l'être. L'étant qui habite crée un espace (poétique) dans lequel l'être peut se manifester dans sa structure « élémentale ». La parole poétique « laisse place » pour la manifestation du vrai qui dessine dans la suite la dimensionnalité des possibles (vrais) de l'homme. L'espace qui « laisse place » pour la manifestation est, pour Heidegger, le langage et la pensée. D'où la célèbre formulation : « le langage est la maison de l'être. Dans son abri habite l'homme »¹²⁰. Dans la parole poétique, l'homme ouvre l'espace d'un sens qui est à la fois signification et orientation. Tandis que l'orientation objectivante cède à la temporalisation dans l'analyse de *Être et temps*, l'orientation et la signification sont véritablement co-originaires sous le sigle de la parole poétique. La sous-détermination du sens (dans les deux sens) crée la marge de manœuvre pour la manifestation d'une vérité abritée par la forme compréhensive de la

¹¹⁹ LH 115.

¹²⁰ LH 74.

parole. Cette marge de manœuvre est la proximité.

Ce qui se manifeste dans l'ouverture c'est l'élémental de l'être : le Quadriparti¹²¹. C'est là ce qu'il y a de vrai dans la parole. Toutefois, c'est uniquement dans la parole qui ne se livre pas à une destination utilitaire que l'être peut se manifester et se manifester librement. La « création » poétique dirigée vers aucune finalité laisse la terre être la terre, c'est-à-dire se montrer dans l'ouverture sans toutefois être soumise à la pré-compréhension d'un régime pragmatique d'orientations préalables. Rappelons que dès l'ouverture de l'analyse du « là » (*cf.*, *Être et temps* §14) le « monde » (*Welt*) donné est décrit comme structure ontique de la vie « publique » du « on » et subordonné à la mondanité ontologique. Cependant, la terre (*Erde*) et les autres éléments sont essentiellement réfractaires à la compréhension utilitaire. « La terre est une notion qui s'oppose à celle de monde dans la mesure où, contrairement au « s'ouvrir » [du monde], ce qui le caractérise, c'est plutôt le fait que quelque chose se recèle ou se referme »¹²². La terre cache ; la terre se cache. Le sens de la terre n'est pas sa destination pragmatique, mais son dévoilement mytho-poétique dans la parole créatrice. La terre, comme site du parler, oriente le sens spatial et significatif de toute parole.

Penser pour habiter, c'est la poétique de l'existence et, selon Gadamer, « un combat entre le monde et la terre, entre l'élévation et le recel »¹²³. Dans ce « combat », l'homme appelle l'être de l'ouverture dans la nomination des dieux et des espaces, la création des

¹²¹ Tandis que la question du langage est élaborée selon des indices déjà présents dans *Être et temps*, les éléments que dévoile la parole poétique n'ont pas d'équivalents dans la première analyse. Toutefois, nous devons rappeler que ce n'est pas sur un espace homogène que la contrée se déploie comme ensemble d'emplacements possibles, mais sur le fond d'un espace orienté selon les rythmes du soleil, sigle spatio-temporel d'une orientation absolue de tout monde possible : « ces contrées célestes, qui n'ont encore nul besoin de posséder un sens géographique, pré-donnent son « vers où » préalable à toute configuration particulière de contrées occupables par des places » (ET 93). Brèves et sous-développées, ces remarques préparent toutefois l'arrivée de l'élémental comme l'orientation transcendante de la compréhension de la mondanité.

¹²² Gadamer (*op. cit.*) p.121.

¹²³ Gadamer (*op. cit.*) p.125. Heidegger, Martin. *Chemins (op.cit.)* p.53.

lieux de l'habitation. Habiter veut dire, « ménager le Quadriparti : sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les divins, conduire les mortels, ce quadruple ménagement est l'être simple de l'habitation »¹²⁴. Dans un sens qui reste à dégager, ménager le Quadriparti est l'origine indépassable de la spatialité du Dasein ; la métrique fondamentale de toute mesure est établie dans la relation entre l'homme et le « simple » des éléments (l'habitation).

XXI La mesure poétique

On ne s'étonne pas de découvrir que le langage fonde l'espace dans la nouvelle pensée de Heidegger ; le langage n'a jamais été loin de sa réflexion. Heidegger écrit dans son Nietzsche I, « die Sprache als lautendes Bedeuten von Grund an zumal in unserer Erde verwurzelt und in unsere Welt versetzt und bindet, deshalb ist die Besinnung auf die Sprache und ihre Geschichtsgewalt immer die Handlung der Daseinsgestaltung selbst »¹²⁵. L'enracinement de la parole exprime la double nature du Dasein : l'irréductibilité de son rapport avec l'élémental et la compréhension socio-historique du monde projeté. L'habitation est toujours pensée comme le retour au fondement du langage qui reconduit la compréhension du monde à sa résonance originale avec l'élémental : « la poésie est la puissance fondamentale de l'habitation humaine »¹²⁶. Toutefois, ce que comprend Heidegger par « langage » est quelque chose au-delà du sens commun. Dans *Was Heist Denken ?*, par exemple, parler (*legen*) a le sens de « *vorliegenlassen* », lié à la pensée (*noein*) qui, elle, à le sens de « *in die Acht nehmen* », les deux en vue de l'être des étants (*Seindes seiend*)¹²⁷. Parler et penser ne sont donc pas de prime abord des faits de langage

¹²⁴ EC 189.

¹²⁵ *Gesamtausgabe Band 8.1 (op.cit.)*, p.146.

¹²⁶ EC 244. Comment ne pas penser entendre la voix de Nietzsche dans ces formulations ?

¹²⁷ La phrase auquel je pense est la suivante : « Denken heißt : vorliegenlassen und so in die Acht nehmen : Seindes seiend. » (Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 8 : Was Heisst Denken?* Vittorio Klostermann, 2002. p.228)

mais des modes du rapport à l'être phénoménal. Évidemment, on n'opère pas ici sur un plan strictement verbal ou « graphologique » ; langage doit être compris dans le sens le plus large possible : la prise de mesure implicite dans l'aménagement (le bâtir) de l'habitation (pensante) sur la terre.

Dans « Bâtir – habiter – penser » Heidegger explique comment cette habitation fonde l'espace du quotidien : « la relation de l'homme et de l'espace n'est rien d'autre que l'habitation pensée en son être »¹²⁸. Mais « penser l'habitation dans son être » veut dire penser l'accueil du Quadriparti, c'est-à-dire penser « la nomination des dieux et de l'essence des choses, nomination fondatrice »¹²⁹ afin que « ce qui demeure soit amené à persister contre le flux qui l'emporte »¹³⁰. Ce qui demeure dans la pensée, c'est le Quadriparti. Le bâtir de l'habitation est une manière de veiller sur l'ouverture et assurer que l'originalité du parler ne tombe pas dans l'oubli. L'accueil du simple est ce par quoi le bâtir de l'être rassemble les éléments dans un espace habitable à partir duquel les activités journalières sont orientées. Pour Heidegger, l'acte de mesurer fonde le lieu comme site de sens et d'orientation. De quel « mesurer » parle-t-on ? Ce n'est pas la mesure banale qui n'est, par ailleurs, qu'une comparaison d'une expérience déjà comprise avec une autre, elle aussi, déjà comprise. La mesure authentique de la dimensionnalité de l'existence se fait à partir du bâtir, à comprendre dans le sens de l'aménagement d'une place (*Ort*) pour l'activité de l'habitation¹³¹.

Le bâtir « prend au Quadriparti les mesures pour toute mesure diamétrale et pour

¹²⁸ EC 188.

¹²⁹ Heidegger, Martin. *Approche de Holderlin*. Gallimard, 1973. p.54

¹³⁰ *Ibid.*, p.52.

¹³¹ C'est peut-être osé de retourner au lexique de *Être et temps* pour parler des conditions de l'accès à la vérité. Toutefois, aussi longtemps que Heidegger emploie un langage et une rhétorique qui invoquent des positions normatives, voire morales, pour parler de la compréhension ou de la vérité, la continuité entre les deux époques de sa pensée est difficile à nier. Même si c'est maintenant la pensée ou l'habitation portent le fardeau normatif de l'authenticité autrefois attribué à la résolution.

toute mensuration des espaces qui sont à chaque fois aménagés par les lieux alors formés »¹³². L'aménagement des éléments dans la fondation des lieux est ce par quoi la mesure originale est possible, fondement de tout espace. Le langage de Heidegger n'est pas innocent. L'homme « prend la mesure », tandis qu'il « reçoit la direction » : « De la simplicité, dans laquelle la terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent les uns les autres, le bâtir *reçoit* la *direction* dont il a besoin pour édifier les lieux »¹³³. L'espace est mesuré à partir d'un espacement ontologique que recèle la structure du Quadriparti ; l'aménagement de cette dimensionnalité dans l'activité de bâtir des « lieux » dévoile une signification et une orientation fondamentale. C'est un ordre de sens qui n'est pas établi par la préoccupation, mais se renouvelle sans cesse dans l'établissement des lieux d'habitation harmonieuse avec l'orientation du Quadriparti.

Là où il y a espace, il y a aussi « homme », non comme corps-étendu, mais comme parole qui ouvre l'ouverture dans laquelle l'espace peut se manifester. D'un bord il y a les espaces liés à des places qui sont créées par l'activité poétique de l'homme : l'habitation, l'aménagement, etc. De l'autre bord il y a l'espace de la physique et le calcul abstrait, qui, « démondanisé », est oublieux de cet être poétique. Cependant, Heidegger indique que l'espace abstrait dérive de l'espace de l'habitation et n'est finalement possible qu'à partir d'une compréhension plus fondamentale des lieux et de leurs espaces¹³⁴. C'est-à-dire qu'il n'y a aucun espace théorique qui ne précède l'espace existentiel. Pourtant, l'individu né pendant la période de l'oubli de l'être ne connaîtrait jamais les espaces de l'habitation puisque l'histoire de l'être (déchu) l'exclut d'une telle pensée. S'il n'est pas conduit par l'appel de la conscience à redécouvrir le sol de l'être, il vivrait déraciné, tout en croyant qu'il

¹³² EC 189.

¹³³ EC 189.

¹³⁴ Cf., surtout, « Batir – habiter - penser ». cf. EC 233.

sait ce que c'est que l'espace, s'attachant à l'étendu du sous-la-main comme substance de l'être, aveugle à l'insertion primordiale de l'habitation dans la dimensionnalité du Quadriparti.

D'après Heidegger, l'espace « métaphysique » – l'*extensio* de Descartes – est bel et bien dérivé de l'espace « authentique ». L'espace abstrait est toutefois accessible à celui qui n'a jamais authentiquement éprouvé le Quadriparti. L'oubli de l'espace de l'habitation est seulement possible puisque la mécompréhension de l'être prône dans le sens commun sous la forme d'un espace abstrait. L'homme peut comprendre un espace errant même dans l'absence d'un accès propre aux fondements de cet espace théorique¹³⁵. Ainsi, une fausse conscience du monde est soutenue par l'opinion, et bloque le dévoilement du Quadriparti comme source de la dimensionnalité originale. Le projet éthique de Heidegger s'annonce comme devoir de résister à cette errance afin de redécouvrir la vérité de l'ouverture originale. C'est la redécouverte des dimensions originales qui, comme activité du poète (ou bien de celui qui pense) annonce le retour du vrai. Toutefois, au poète-philosophe qui réalise pleinement son essence est accordé un destin tragique : « il est rejeté au-dehors – dehors dans cet *entre-deux*, entre les dieux et les hommes »¹³⁶. Celui qui combat la mécompréhension de l'être dans le sens commun se trouve « rejeté au-dehors », et, semble-t-il, condamné à un destin solitaire d'exceptionnalisme social¹³⁷. La solitude de « l'*entre-deux* » résonne profondément dans l'œuvre tardive de Heidegger. L'*entre-deux* est

¹³⁵ C'est-à-dire que, même si j'ai toujours vécu dans l'errance, je peux employer un quelconque instrument de mesure (tel une règle) pour « mesurer » une pièce. J'ai un concept de l'espace qui dépend de l'espace de l'habitation que je n'ai cependant jamais éprouvé. Je vie dans les structures et concepts qui m'ont été légués. Ces concepts portent l'histoire de l'être, voire l'habitation, même si le sens « vrai » de l'espace est « rabattu par le sens commun sur une incompréhensibilité...qui fonctionne comme source de faux problèmes » (ET 163).

¹³⁶ Holderlin (*op. cit.*), p.59.

¹³⁷ Cette idée de l'exceptionnalisme du philosophe/penseur/poète est partout en évidence dans l'œuvre de Heidegger. On le découvre également dans ses écrits sur le polis, terme dont il évacue tout sens social.

finalement la mesure primordiale à partir de laquelle l'espace est possible dans son essence.

Quoique invisible, « la Divinité » « est « la mesure » avec laquelle l'homme établit les mesures de son habitation, de son séjour sur la terre, sous le ciel »¹³⁸. L'homme s'agenouille sur la terre comme sur un point d'appui fondamental pour chercher les dieux dans les cieux. Même s'ils demeurent « invisibles », l'homme vise les dieux dans l'acte de regarder vers le haut, dans la séparation qu'il instaure entre l'ici (la terre, la finitude) et le là (le ciel, les dieux). C'est ce rapport qui instaure la « Dimension », le rapport primordial qui fonde à son tour l'espace essentiel du Quadriparti. Le geste qui s'accomplit (« physiquement », vulgairement parlant) est la figuration du geste spirituel qui cherche les dieux. À la recherche de la Divinité, l'homme instaure les mesures « naturelles » du haut et du bas. Le geste « symbolique » du mesure de l'entre-deux est le premier geste du corps qui donne sens¹³⁹ au monde ; il dépasse à la fois les simples gestes habituels du corps animal et les gestes irréfléchis de l'*habitus* social. Non seulement une constellation corporelle, mais au même titre une constellation spirituelle¹⁴⁰, ce premier geste « sensé » est celui qui cherche le sens en visant l'au-delà. Dans cette posture, le monde est ouvert comme site de la vie (l'habitation), mais se dévoile en même temps comme site de la quête spirituelle de la signification. La posture corporelle dessine une orientation spirituelle (en

¹³⁸ EC 234.

¹³⁹ Encore une fois, sens est à la fois orientation et signification. Il y a aussi ici évidence de la priorité (voire l'antériorité) du geste corporelle sur la parole linguistique. Selon Jean Gresich « il faut comprendre que l'Ereignis, en tant qu'il s'exprime par la donation du es gibt, fonde un « geste » primordial qui se retrouve dans toute parole » (Gresich, Jean. *La Parole Heureuse*. Beauchesne Éditeur, 1987.).

¹⁴⁰ L'usage du mot « esprit » et de ses dérivés dans ce contexte n'est pas un effort pour faire de Heidegger un idéaliste. Derrida montre, dans son texte *De l'esprit* que l'esprit est « revenant » chez Heidegger. C'est-à-dire que le terme « hante » les textes de Heidegger comme un phantôme (le mot anglais « ghost » est moins ambigu, tandis que l'allemand « Geist » l'est d'avantage). Victime de multiples effacements, l'« esprit » fait surface assez souvent chez Heidegger à des moments décisifs. En même temps, d'après Derrida, le mot « esprit » n'est pas nécessairement à comprendre dans le sens d'une *res* transcendante. Il y a un certain dualisme dans l'argumentation de Heidegger, mais ce dualisme n'est peut-être pas fatal pour son argument. De toute façon, ce que Heidegger cherche, et ce vers quoi le Quadriparti pointe, est la réunion des substances « métaphysiques » (âme, dieux, terre et histoire) dans un seul terme – le simple – et non pas la réification d'une seule comme origine des autres.

effet, implante le spirituel) dans le se-mesurer par rapport à l'« invisible ». Ce n'est pas que l'homme dans la posture d'adoration soit en rapport avec un être transcendantal, mais que son geste donne le sens de la quête à tous ses autres gestes. Ce n'est que dans la coïncidence du geste charnel et du geste herméneutique que l'homme réalise son essence d'homme : *quêteur* de sens. Cette quête est bien la mesure du vrai, donc de l'espace.

L'homme est « entre » le ciel et la terre comme il est « entre » les hommes et le divin. Enraciné dans l'un, il cherche à voir l'autre dans l'au-delà invisible. C'est ainsi que l'homme réalise son essence d'homme. « Cette mesure diamétrale n'est pas une chose que l'homme entreprenne à l'occasion, mais c'est en elle seulement que l'homme, d'une façon générale, est homme »¹⁴¹. La tension (spirituelle et physiologique) de ce geste est le sens original de l'homme qui cherche le sens de sa vie. Ce faisant, l'homme est en tant qu'il se mesure avec la Divinité, qu'il mesure la Dimension, qu'il aménage les éléments, qu'il a, enfin, l'« espace » en tant que la dimension de l'« entre-deux ». L'homme mortel mesure sa situation entre les dieux et « les hommes » ; c'est en tant qu'il se rapporte à quelque chose de divin pour se mesurer (l'invisible, c'est-à-dire l'insensible) qu'il est « homme ». Ce rapport avec le spirituel a pour Heidegger un sens normatif pleinement évident : « c'est seulement pour autant que l'homme de cette manière mesure-et-aménage (*ver-misst*) son habitation qu'il peut-être à la mesure de (*gemäss*) de son être »¹⁴². Dans le langage de *Être et temps*, c'est sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire authentique.

XXII L'espace et l'être

Dès lors la « mesure » est un concept hybride. Ni un « espace » ni une « spatialité » soumise à la temporalité, la dimensionnalité existentielle qui est la mesure originale est au

¹⁴¹ EC 234.

¹⁴² EC 234.

même titre corporelle et spirituelle, spatiale et temporelle. C'est une dimension à la fois de l'espace (l'écart infranchissable entre l'ici et le là, figuré par le ciel « hors-la-portée-de-la-main ») et du sens (l'écart entre la finitude et le sens « vrai », *c.-à-d.*, transhistorique). Le corps et l'espace, et le temps et l'esprit ne fondent pas ici des oppositions parallèles. L'opposition de ces termes doit céder afin de laisser place à l'unité qui est source de ces distinctions métaphysiques. Les gestes du corps et les gestes de l'esprit se rassemblent dans un temps et un espace qui s'enracinent à leur tour dans la substance de l'être pour donner sens à tous nos autres gestes. Cependant, et voilà peut-être la clef de toute cette pensée, ces distinctions se replient sur elles-mêmes dans la parole qui, en tant que *poésis* du monde, ouvre l'espace de la manifestation de la dimension authentique de l'existence. Il faut s'approprier ce parler authentique pour participer au vrai.

Il est vrai que le tournant introduit une passivité dans la pensée de Heidegger, mais c'est une passivité bien contrôlée. Ce n'est pas, malgré tout, l'être qui vient à l'homme, qui l'ouvre sur un monde inéluctable ; la pensée reste la condition de l'accès à la vérité. La pensée poétique de l'habitation est la limite de la passivité en tant qu'accueil. Sans la pensée qui anime l'habitation et la parole, l'être ne se manifeste pas et l'homme est dès lors exclu de la vérité. L'homme « envahi » par le monde n'est pas passif, mais flâne dans la non-vérité ; il est errant. Dans la mesure où il n'arrive pas à transformer ses « griffes » en « mains », il ne réalise pas son essence comme être pensant¹⁴³. Errant, il n'est plus « homme ». À partir de *Être et temps*, l'espace se dévoile comme ce dans quoi on se trouve en tout temps : l'ambiance inlassable du là. Après le tournant, l'espace est possible à partir d'un saisi préalable de la possibilité de la manifestation : le là soumis à la thématization de

¹⁴³ La distinction entre « griffes » et « mains » est le sujet d'un passage du *Nietzsche I*. Cette distinction dépend d'un privilège explicite de l'esprit sur le corps, de l'humain sur l'animal, *etc.* Ce passage a été longuement commenté dans la littérature secondaire, notamment par Jacques Derrida dans son texte « La main de Heidegger » (Derrida, Jacques. *Heidegger et la question*. Flammarion, 1993.).

la pensée. Ce n'est pas le Dasein qui détermine la structure intrinsèque de l'espace, toutefois c'est lui seul qui peut saisir sa possibilité d'habiter authentiquement¹⁴⁴.

Un exemple tiré de « Bâtir – habiter – penser » démontre clairement ce rapport. Heidegger raconte que si on pense au vieux pont de Heidelberg, la pensée du pont ne se tient pas « dans sa tête », mais « il appartient à l'être de cette pensée qu'en elle-même elle se tient dans tout l'éloignement qui nous sépare de ce lieu »¹⁴⁵. Le fait de penser à une chose à distance (c'est-à-dire au-delà du champ sensible) « l'amène à l'être ». C'est la pensée qui fait que l'homme « se tient » dans l'éloignement entre l'ici et le là. L'existence de l'espace entre l'ici et le là dépend du « penser pour habiter » qui aménage les lieux et les espaces. Peu importe si le lieu de la chose que l'on vise est proche ou lointain, la pensée l'amène à proximité et ouvre l'éloignement comme un espace qui peut être parcouru. Heidegger écrit : « il n'arrive jamais que je sois seulement ici, en tant que corps enfermé en lui-même, au contraire je suis là, c'est-à-dire me tenant déjà dans tout l'espace ; et c'est seulement ainsi que je puis le parcourir »¹⁴⁶. La pensée nous amène auprès du pont en ouvrant la totalité de la distance entre l'ici et le là. « Nous pouvons même, sans bouger d'ici, être beaucoup plus proches de ce pont et de ce à quoi il « ménage » un espace qu'une personne qui l'utilise journallement comme un moyen quelconque de passer la rivière »¹⁴⁷. La proximité de ce pont n'est *nullement* conditionnée par sa facticité sensible, mais dépend d'une pensée qui se rapporte au pont. L'accueil des éléments semble être quelque chose de « spirituel » du fait que « les éléments » rassemblés dans un lieu ne sont pas accessibles à la sensibilité immédiate (et encore moins à l'affectivité) et ne s'offrent qu'à la proximité de la

¹⁴⁴ « Comment les mortels pourraient-ils répondre à cet appel autrement qu'en essayant pour *leur* part de conduire d'eux-mêmes à la plénitude de son être ? Ils le font, lorsqu'ils bâtissent à partir de l'habitation et pensent pour l'habitation » (EC 193).

¹⁴⁵ EC 187. C'est toujours Heidegger qui souligne.

¹⁴⁶ EC 187.

¹⁴⁷ EC 187.

pensée soucieuse dans le rapport de la thématization. En effet, la « chose » n'a jamais réellement pu « se montrer » à la compréhension sans la médiation de la pensée. C'est parce qu'il y a pensée que le pont « est ». C'est parce qu'il y a pensée qu'il y a espace dans la distance entre l'ici et le là.

En effet, l'homme « insouciant » qui passe journallement sur le pont est dépourvu d'espace puisqu'il est dépourvu d'être. Mais ne doit-il pas, au fond, avoir une sorte d'espace dans lequel il flâne, même s'il n'en est pas conscient ? Du moins, il marche, il se meut, oublieux peut-être, et même distrait, mais toutefois « là ». Il est contraint à parfois regarder devant soi-même – même en deçà d'un regard thématized –, faute de quoi il risque une chute très convaincante dans la présence, une chute qui le ramènerait subitement en contact avec « la terre » et le souci. N'est pas cet espace dans lequel le corps distrait se meut qui fonde la possibilité de « voir » la terre et de « voir » le ciel, condition préalable de la nomination de l'être (prendre la mesure de la Dimension) ? N'y a-t-il pas nécessairement un « espace » sensible, le fond sur lequel l'homme s'oriente afin de se mesurer, d'aménager, de poétiser ? Bref, n'y a-t-il pas un espace « brut » et irréductible qui puisse être aménager (parcouru comme la distance entre l'ici et le pont) par la pensée ? N'est-ce pas à partir de cet espace innommable que l'homme accède à l'être ? Comment comprendre cette ambivalence de l'espace, qui est là, mais toutefois n'y est pas ?

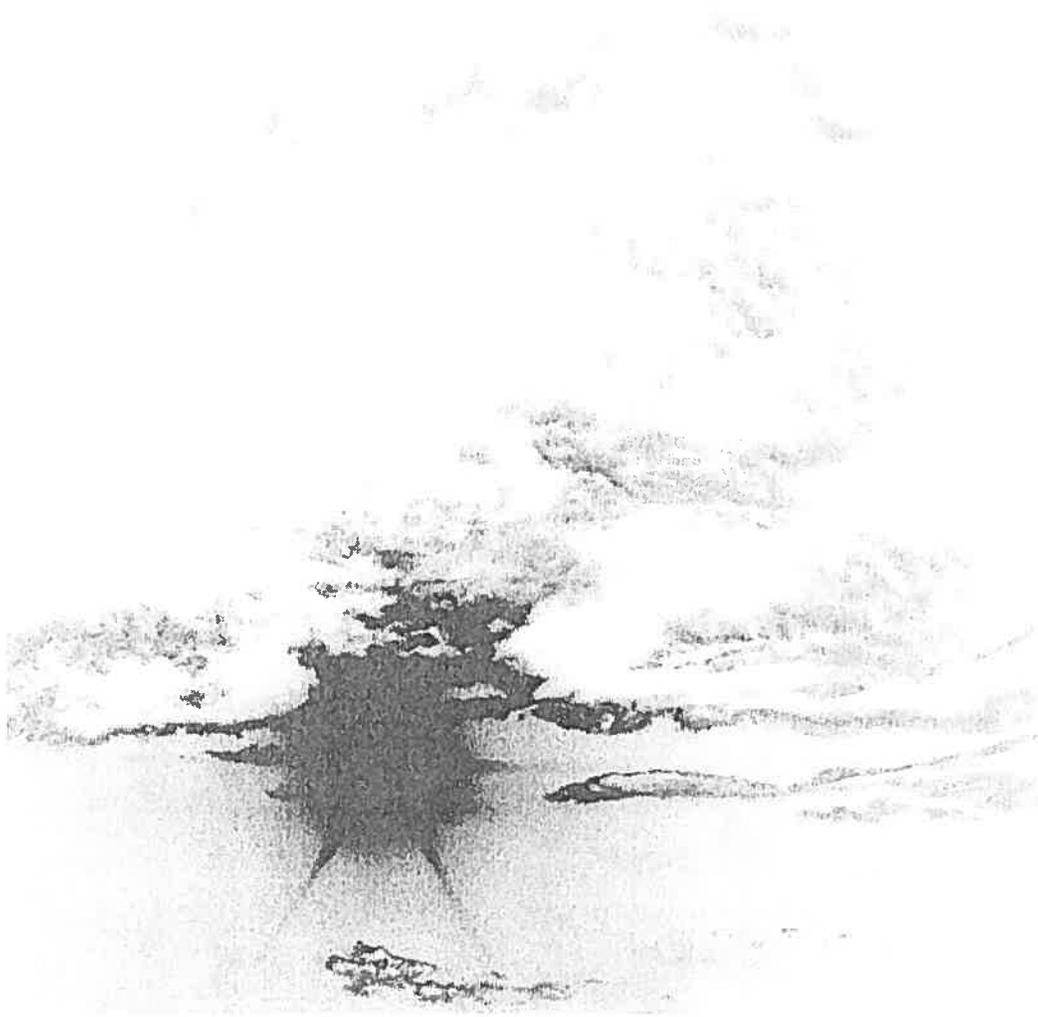
Finalement, Heidegger ne parle pas de l'espace du quotidien. Il n'en a jamais parlé. Tous les espaces de Heidegger sont des espaces « ontologiques », c'est-à-dire des espaces de l'être. Tout rapport de l'homme avec l'espace est subordonné à la pensée qui, seule, est capable de fournir les ressources nécessaires à l'ontologie : le rapport de la manifestation. La pensée est maître de l'espace dans le sens où elle gouverne sa vérité ou sa non-vérité à partir d'un rapport dont Heidegger semble nier ou occulter l'existence. C'est seulement

parce que l'homme pense qu'il peut vivre poétiquement et ainsi prendre mesure de la Dimension. Là où il n'y a pas la pensée, il n'y a pas plus l'être. Cependant, l'homme est voisin de l'être – il n'est pas l'être. Il ne peut se comprendre dans son rapport avec l'être qu'à partir de la structure préalable de « l'intention », instaurée dans la mise à distance de la séparation. Distancement infime (et virtuel) peut-être, mais gouffre infranchissable pour la pensée.

Refaisons le chemin de l'évolution de l'espace chez Martin Heidegger. Dans *Être et temps*, Heidegger critique l'espace « métaphysique ». Ce n'est pas que l'espace n'est pas une représentation utile – voire « adéquate » – c'est que la pensée de l'espace oublie l'ouverture qui est sa possibilité de manifestation. Heidegger développe le sens pragmatique de la chose dans sa spatialisation pour dévoiler la structure significative de l'espace qui précède l'abstraction métrique¹⁴⁸. Après le tournant, Heidegger ne parle plus explicitement d'un espace pragmatique projeté par le Dasein. La dimensionnalité de l'espace est décrite comme le « don » de l'être qui vient de l'au-delà (l'invisible). On ne peut toutefois pas affirmer que Heidegger ouvre l'espace de la sensibilité. Cet espace, en tant qu'il « est », n'est pour l'homme que dans un sens métaphysique, comme substance qu'il imagine ou se représente. En deçà du monde sensé, il n'y a plus rien qu'oubli, perte de soi, perte de sens, retour à l'animalité et à l'inconscience. On le voit très clairement dans l'exemple de l'homme qui, oublieux, passe sur le pont qui fonctionne comme soutien oublié de son activité. Cet homme comme corps animal a son espace de fonction corporelle, mais ce n'est pas un « espace humain ». C'est que, pour Heidegger, « l'homme » est finalement « sens ». Il est en tant qu'il donne sens au monde. Le sens du monde est un sens humain

¹⁴⁸ Dans ce contexte il faut remarquer que la première analyse de l'espace « inconscient » de la compréhension pragmatique décrit un espace qui n'« est » pas, mais qui est manié par l'inconscient. Cet espace a donc une position assez ambiguë dans la pensée précoce de Heidegger.

puisque'il est soucieux de la mortalité. L'être est dans la mesure où l'homme pense ; l'homme est parce qu'il pense l'être ; l'homme est l'être qui pense. En dehors de ce cercle il n'y a ni être, ni pensée, ni homme. Comment sortir du cercle ? Après tout, n'est-ce pas nécessairement un retour à la métaphysique que de présentifier l'irreprésentable en deçà de l'être ? Voilà justement le pari de Levinas.



Chapitre IV : L'espace de l'autre

XXIII *Penser*

Dans la « dernière philosophie » de Martin Heidegger, certains gestes corporels continuent à déterminer le sens d'une façon peu définie. Si le sens spirituel prime dans l'élaboration du Quadriparti, c'est toutefois dans la simultanéité du geste corporel et du spirituel que quelque chose comme l'unité de l'être s'achève. Le geste proprement ontologique est l'extase du regard à la fois spirituel et corporel qui pose la question du sens au-delà du sens pragmatique prédonné. L'homme reste sur terre et, depuis son enracinement, surveille l'au-delà du ciel qui s'offre comme objet pour la contemplation. Que demander de plus d'une pensée de l'espace, du corps, de l'au-delà (l'autre), de la passivité, et, ce faisant, d'une ontologie plurivoque, plurielle et même pacifique, voire quiétiste ? Si la compréhension est ouverte par l'affection – une présence corporelle irréfléchie –, la séparation de la conscience de la totalité immanente ne devrait-elle pas justement marquer la distinction sur laquelle Heidegger insiste : griffe/main, animal/homme, *etc.* ? N'est-ce pas le Dasein (ou l'homme) qui réalise cette séparation (corps/âme avant la lettre) qui *est pleinement* son là qui *est véritablement* pour la vérité ?

Or ce que la phénoménologie de Levinas met en question est justement la possibilité de cette distinction. La parole dans sa genèse, que Levinas nomme le « Dire », est un geste corporel incité par la proximité de l'autre. C'est d'abord un rapport à la sensibilité insensée et ensuite le germe d'une éthique dans la prise en charge de ma chair par l'autre. L'intérêt de la distinction levinassienne entre le *Dit* et le *Dire*, comme nous l'avons déjà suggéré, n'est pas d'avoir élaboré la distinction possible entre « espace symbolique » et « espace corporel », mais d'avoir montré qu'une telle distinction est impossible. Que le *Dit* soit

toujours contaminé par son *Dire* – sens¹⁴⁹ préalable dont le *Dit* dépend – découle du fait que la séparation entre la réflexivité de la compréhension et la sensibilité corporelle (contact, continuité) n'est jamais réalisée. Comme les analyses de Merleau-Ponty le suggèrent, il y a jusque dans les concepts les plus purs la trace de l'inflexion corporelle qui les a rendus possibles¹⁵⁰.

Bien qu'il soit peu probable que « la pensée » dont Heidegger fait l'éloge soit vraiment la pensée telle qu'elle se pense dans les thèses dualistes de la séparation substantielle du pensant et de la pensée, l'éthique résurgente de la pureté de la pensée dans la proximité ontologique semble inévitablement reconduire vers de tels dualismes. Comme la compréhension avant elle, la pensée poétique semble vouloir participer à deux systèmes. Dans l'un elle est la passivité de l'attente, ne pensant rien sinon le laisser-être de l'attente pieuse, alors que dans l'autre elle se pense comme un « vouloir-et-pouvoir-penser-pour-soi-même ». Quelle est la vraie pensée ? Le lecteur ne peut pas s'empêcher de sentir que, du moins par moments, le discours de Heidegger devient l'éloge de la pensée dans la dignité de son autonomie, son pour-soi non-dérivé, bref, comme le dit Levinas, l'esprit comme *causa sui*¹⁵¹.

XXIV Habiter et posséder

« Le seul avoir qui ne soit pas encombrant, mais qui est la *condition* : la conscience, *est ici* »¹⁵². Le siège de la conscience est aussi la patrie de la possession. C'est à partir de la localisation de la conscience comme possibilité de se rapporter à la situation sensible que la

¹⁴⁹ « Sens » est ici orientation et « signification », dans le sens de Levinas. La signification du dire est l'ouverture charnelle de la co-corporalité. C'est un « contact » qui n'est pas thématiquement dans le mot (pour Levinas, le « Dit »), mais reste en deçà de la compréhension.

¹⁵⁰ Une idée peut-être plus clairement visible dans *La prose du monde*.

¹⁵¹ Mais c'est peut-être là, disons nous avec quelque peu d'insolence, le trait distinctif de la *philosophie* comme amour de la sagesse.

¹⁵² DEE 120.

compréhension s'oriente comme emprise. Selon Levinas le rapport de possession s'ouvre dans la possibilité de se faire perspective en s'installant dans un *quelque part* pour assumer ce quelque part comme son « ici ». Être « ici », c'est avoir sa position comme son « moi ». Ce qui est pour moi à partir d'ici est *mien*. Selon Derrida « l'espace est lieu du Même... le Lieu est toujours lieu du Même »¹⁵³. Le sens des éléments n'est pas leur orientation intrinsèque, mais, comme les directions cardinales, leur sens à partir de la position depuis laquelle on les mesure. Dans la pensée de Heidegger, la parole exprime le lieu et fait le noeud du Quadriparti. Nous comprenons alors qu'être corps comme corps-site c'est aussi une manière de prendre possession du monde en l'exprimant comme langage. « Le corps n'est pas seulement ce qui baigne dans l'élément, mais ce qui *demeure*, c'est-à-dire habite et possède »¹⁵⁴. Déjà, le corps se rassemble comme continuité et inhérence du sentiment d'une situation ; dans l'orientation qu'il assume par rapport à son ambiance et dans les régions de possibilité qu'il ouvre, le corps s'approprie un monde à partir de l'appui de la position comme base et ipséité. Il tient à cet emplacement comme site de son être individuel – la terre, sa patrie, son soi. Dès lors, ce monde-ci se fait demeure et abri ; l'habitation est le retrait de la pensée dans la séparation du monde.

L'homme est inauthentique parce qu'il est tout d'abord en fuite du monde. Le sens même de la conscience est cette prise de distance par rapport à l'ambiance environnante. C'est une habitation qui n'est pas un accueil, mais une tentative d'évasion. Je me détache du monde comme ambiance immanente en me façonnant comme être séparé et séparable. C'est l'insolence de la conscience. Dès lors l'élémental du Quadriparti (ou de l'« il y a ») s'éprouve comme objet d'un rapport dans l'auto-saisi de la conscience. Si Heidegger trouve

¹⁵³ ÉD 165.

¹⁵⁴ TI 145.

un sens « existentiel » dans l'habitation comme retour à la proximité de l'élémental, ce n'est, selon Levinas, que du fait que le sens immanent (si on veut, animal) de l'abri est déjà un rapport de fuite et de distancement. Pour Levinas, le rapport primordial avec l'élément est celui d'envahissement : on n'aborde pas l'être, on « est » dans la mesure où l'on est abordé par lui. La séparation de la sensibilité localisée installe sa permanence grâce à l'habitation. La mise à l'abri de l'accueil de l'élémental est partenaire de l'ipséité. D'après Levinas, « La fonction originelle de la maison ne consiste pas à orienter l'être par l'architecture du bâtiment et à découvrir un lieu – mais à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie où le « je » se recueille en demeurant chez soi »¹⁵⁵. Dans la pensée qui se pense, l'homme se fait condition de la vérité.

Selon Levinas, « le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme *habitation dans une demeure* ou une Maison »¹⁵⁶. En tant que l'homme habite, il maîtrise l'être et peut de ce fait l'accueillir – non dans la mesure où il le déploie selon la représentation de sa volonté propre, mais dans la mesure où la pensée réserve à soi-même l'agencement de la pensée, c'est-à-dire se propose comme condition (même si elle n'est pas la seule) de la vérité. L'agencement de l'ouverture n'est pas une chose subie, mais le privilège de la « liberté » de celui qui assume sa mortalité et, ce faisant, s'ouvre sur le sens général de l'incarnation. Or, là où l'homme peut se choisir, il est déjà à l'abri ; il « habite » déjà dans l'auto-suffisance. S'il n'est pas « maître du monde », il est toutefois maître du rapport. C'est lui qui se choisit, qui s'ouvre, qui pense « pour » l'être, qui accueille l'élémental, qui, finalement, est libre pour la vérité. L'habitation est pensée et liberté là où l'homme est capable de maintenir sa distance du monde – la séparation de l'abri – tout en

155 TI 167.

156 TI 161.

s'ouvrant pour le contact avec l'être. L'ambiguïté des lieux cède devant la liberté de la pensée¹⁵⁷. L'abri de l'habitation est la suffisance du moi par rapport au soi ou la séparation du monde de la terre qui l'alimente. Levinas écrit : « le Dasein chez Heidegger n'a jamais faim. La nourriture ne peut s'interpréter comme ustensile que dans un monde d'exploitation »¹⁵⁸. L'anorexie du pour-soi de l'involution de la pensée est une fuite dans l'intériorité qui se vante de « laisser-être » la terre¹⁵⁹.

XXV Espace et érotisme

C'est à partir de la « frontière » de la séparation du monde que l'homme éprouve le besoin. Si l'homme est maître de son habitation, l'abri qu'il s'est fait – sens, orientation, séparation – est fait d'un excès d'être qui « dépasse », pour ainsi dire, l'être de la manifestation. Selon Levinas, « l'intériorité de la maison est faite d'extra-territorialité au sein des éléments de la jouissance dont se nourrit la vie »¹⁶⁰. Si le Dasein n'a jamais faim, c'est que la pensée se pense comme indépendante par rapport à l'ambiance qui est la condition de l'être séparé. La faim, l'avidité et la faiblesse sont des « affections » (au sens

¹⁵⁷ Loin d'être un résultat surprenant, l'ambiguïté de la liberté et la séparation est la conséquence de l'héritage nietzschéen (ou bien spinoziste) de la pensée de l'être comme conscience *et* immanence. L'immanence de la vérité chez Nietzsche et Spinoza n'est pas la coïncidence de l'être avec la conscience, mais une concordance locale, voire temporaire, entre l'être et soi-même. Pour Levinas, cette pensée est un panthéisme, une pensée païenne et l'ennemi de la raison. Elle est la pensée de la totalité, et de possession. Ce débat, qui dépasse notre enquête est poursuivi par Levinas dans sa critique de la Spinoza dans son *Difficile Liberté*.

¹⁵⁸ TI 142.

¹⁵⁹ Un mot de Franz Rosenzweig résonne d'une manière toute à fait particulière avec une autre interprétation de la sérénité du laisser-être : « L'humilité repose dans le sentiment d'être cachée. Elle sait que rien ne pourra lui arriver. Et elle sait aussi qu'aucune puissance ne pourra lui arracher cette conscience. Cette conscience la porte où qu'elle puisse aller. Toujours elle l'environne. Seule l'humilité est un orgueil tel qu'il est en sûreté devant tous les bouillonnements, qu'il n'a guère besoin de s'extérioriser et que pour l'homme qui le possède, il signifie tout simplement une propriété nécessaire, dans laquelle il se meut parce qu'il ignore purement et simplement comment il pourrait en être autrement. Et cette humilité, dans son évidence pleine d'orgueil et de respect à la fois, n'est toutefois rien d'autre que le défi sortant de sa clôture muette et entrant en scène » (Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Éditions du Seuil, 1982 et 2003. p.240.). Pour Rosenzweig le silence de l'humilité n'est que la préparation pour la parole adressée à l'autre (soit-il Dieu ou homme – ambiguïté peut-être voulue) qui est l'ouverture « vraie » dans la négation de la négation.

¹⁶⁰ TI 161.

classique) qui expriment la déficience de l'intériorité par rapport à l'ambiance ; elles sont des rapports qui ne se réduisent ni aux relations du pouvoir-faire ni à la parole poétique. La séparation jette un regard jaloux sur le monde comme possibilité de satisfaction ou, dans les termes de *Totalité et infini*, de jouissance. L'homme jouit de ce sentiment de proximité à l'être dont témoigne le plaisir comme satisfaction d'un besoin. La « liberté » de la pensée dépend de la séparation du monde, mais la condition de cette séparation est le besoin implicite et double de la dépendance. Levinas écrit :

La partie de l'être qui s'est détachée du tout où était ses racines, dispose de son être et son rapport avec le monde désormais n'est que besoin. Il se libère de tout le poids du monde, des contacts immédiats et incessants. Il est à distance. Cette distance peut se convertir en temps et subordonner un monde à l'être libéré, mais besogneux¹⁶¹.

La pensée ne peut penser sa faim sans penser son corps et sa faiblesse. La faim dérange la clarté (et désormais la vérité, soit-elle cartésienne ou heideggerienne) et bouleverse la suffisance de la séparation ; elle incite à l'action sans réflexion – l'être sans conscience.

Le monde ambiant est désormais passion et affection. Je ne suis pas neutre par rapport à mon ambiance et je ne pourrais l'être. Depuis la séparation de la position, le monde est imprégné du besoin matériel du lieu ; le rapport à soi instauré dans l'habitation est une prétention à l'éternité de la position (la présence). Toutefois, le soi est contraint à retomber sur ses fondements « extra-territoriaux » : le sens corporel de la fatigue et de la faim, voire de la mélancolie de la solitude. Incitée par le besoin, l'avidité du regard affamé transforme le monde en objets de possession, de satisfaction et de jouissance. Depuis l'intériorité, la sensation paraît être l'« accès » d'un sujet à son « monde » et le support de la séparation. Mais la sensation est poreuse. Le monde n'est pas un « là bas » docile, mais la pression de l'invasion. À la rigueur, il faut digérer le monde pour s'y différencier. Il

¹⁶¹ TI 120.

faut absorber le monde pour l'habiter et en faire volume et présence. Levinas écrit : « La saveur est la « façon » dont le sujet sensible se fait volume ; ou selon sa façon irréductible, l'événement où le phénomène spatial de la morsure se fait l'identification appelée moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie même dans un *frueri vivendi* »¹⁶². Dans la pensée qui pense l'objet comme objet séparé, il y a toujours et déjà refoulement de la foi dans un pouvoir du goût de transformer la chose alimentaire en substance charnelle, c'est-à-dire d'éloigner le là en affirmant l'ici comme terme d'un rapport.

Ainsi, manger peut être un acte métaphysique. S'intégrer au schéma de l'intérieure-extérieure est la condition de la transformation du Dire en Dit. Dans le goût, le pain qui touche mes lèvres cesse de m'être étranger ; il devient ma chair et ma substance. Trope du corps, le goût est la métamorphose de l'exogène comme ambiance en site d'épanouissement et de réalisation du soi. C'est donc le goût – ou bien la sensibilité d'après le goût – qui réalise le potentiel du corps comme « puissance volumineuse », s'investit dans le monde qu'il vise pour le transformer en objets qu'il peut s'approprier, et qui peuvent devenir son intériorité en l'alimentant¹⁶³. Il n'est point nécessaire de « manger » l'ambiance pour l'intégrer dans son schéma compréhensif. Le goût au coeur de la séparation est déjà l'intériorisation de l'extériorité qui se répète dans l'insistance du Même. Le premier rapport de puissance comme possession se dévoile dans l'objet alimentaire qui se dépouille de son étrangeté en devenant le volume du corps-site et l'insistance de la position. La transsubstantiation de l'« extérieur » en « intérieur » se fait invisiblement, mais inlassablement. La condition de la vie intérieure est la séparation et le rapport qu'elle instaure.

¹⁶² AE 118.

¹⁶³ Le goût est comparé avec « la jouissance » dans *Totalité et infini*. Dans l'analyse de la jouissance, la sensibilité est subordonnée à l'aspect jouissif de l'être-à. L'éthique du visage de l'autre en dehors de la sensibilité est par conséquent quelque peu mystique.

L'ici de la séparation de l'habitation est donc pour Levinas déjà le lieu de la jouissance, le plaisir de la vie dans la vie qui vit pour vivre et jouit de ce pouvoir. Le maintien de la séparation est satisfaction dans le réapprovisionnement perpétuel de l'intérieur avec des éléments exogènes. L'extériorité de l'aliment n'est toutefois pas à comprendre dans le sens d'une altérité substantielle. Au contraire, la possibilité de la transsubstantiation témoigne de l'homogénéité de l'intérieure avec l'extérieure à ce niveau-ci qui n'est la synthèse d'aucune dialectique¹⁶⁴. L'extériorité est désignée par le rapport intentionnel institué dans la situation. Dans la mise à distance de la Demeure s'opère l'objectivation de l'ambiance comme substance de l'accomplissement et de l'apaisement pour la proto-compréhension. C'est le goût qui est l'instrument privilégié de la transformation instantanée et miraculeuse de l'objet en pouvoir-faire de la compréhension. Le monde « là-bas » ouvert par la situation de la sensibilité dans son ici est déjà un monde chargé d'une valeur posée par le rapport, et cela avant la réflexivité de la pleine conscience. Antérieur au geste de la gémissement questionnante (qui est déjà réflexive), un sens est déjà à l'œuvre qui n'est ni sens ni transcendance, mais désir. Comme l'avait dit Levinas avec beaucoup plus de finesse, « ce qui est antérieur à toute question, n'est pas à son tour, une question, ni une connaissance possédée a priori, mais Désir »¹⁶⁵. Habiter c'est avoir le monde qu'on se donne dans la séparation : un monde qui exige un renouvellement perpétuel.

XXVI Proximité : dé-position du soi

Le corps instaure la séparation et inaugure l'ontologie dualiste avec la localisation

¹⁶⁴ Dans le sens qu'aucun mouvement ne tend vers l'unification sous un moyen terme, plus général, de cette distinction. La conscience est en effet ce qui tend vers l'affirmation de cette distinction et n'arrive pas, en tant que conscience – à ne pas l'affirmer.

¹⁶⁵ TI 193.

de la sensibilité unifiée. C'est aussi le corps qui cache l'élosion du sensible au monde dans l'abstraction de la jouissance. Ici, l'ingestion se comprend comme la trans-substantiation de l'exogène par la thaumaturgie du goût. L'inhérence du sujet qui s'alimente d'extériorités dépend de la récurrence du soi comme renouvellement de l'involution de la position. La proximité de l'autre rompt la récurrence à cause de l'impossibilité de maintenir la distance entre le sentant et le sensé. La proximité est le piétinement de la sensibilité dans la folie « schizo-topique » de la multiplication des centres de sensibilité.

Toutefois, la proximité n'est rien de spatial (en effet, elle est la « suppression de la distance »¹⁶⁶). La proximité, pour Levinas, est plutôt l'intensité du réel qui n'admet d'aucun relatif, aucune mesure et aucun équivalent. Ce qui n'est pas spatial n'est pas non plus non-spatial, mais « proto-spatial ». C'est l'ambiance qui fait la profondeur de l'expérience par la pénétration de l'abri de l'habitation. L'exogénéité ne s'éprouve pas comme une quelconque modification de la « perception de... » ou de la « compréhension de... », mais comme l'extensivité extrinsèque à la position. Autrement dit, c'est un là en dehors du rapport ici-là du rapport intentionnel et qui s'éprouve dès lors comme menace à l'intégrité de l'ici de la sensibilité située. Ce qui s'éveille dans la proximité n'est pas l'espace de la représentation ni non plus l'espace des gestes pragmatiques et sensés. Le « monde » sous-phénoménal de la phénoménologie levinassienne est fait d'ambiguïtés qui ne se dévoilent pas pleinement à la conscience, mais sous-tendent la compréhension quotidienne dans la profondeur de son ombre. La proximité est « l'espace négatif » du contact avec l'au-delà. Ni phénomène manifeste ni « néant », ce que Levinas décrit n'« est » pas. C'est la proximité de l'autre.

L'autre n'est pas nécessairement à comprendre dans un sens anthropomorphique. L'idée que l'« autre » chez Levinas est nécessairement anthropomorphique est très

¹⁶⁶ AE 142.

répandue dans la littérature secondaire. Il n'y a rien qui exige une telle lecture dans *Totalité et infini* ou dans *Autrement qu'être*. Il est toutefois vrai que Levinas développe une « éthique » à partir d'une ontologie de l'ambiguïté des sujets. L'« il y a » que décrit Levinas dans *De l'existence à l'existant* n'est pas à la base anthropologique; c'est plutôt la sensibilité qui, en deçà d'une structure définie, est toutefois « présence ». À la différence de Merleau-Ponty – qui fait de toute sensation une perception proto-linguistique¹⁶⁷, Levinas trouve dans cette sensibilité informe un élément irréductible aux relations langagières de la compréhension. Cette irréductibilité est une *transcendance*, mais cette transcendance s'efface dans la lumière et la temporalité. Elle n'est pas assimilée, mais écartée et oubliée par la pensée qui cherche l'être durable au-delà du devenir de la chair. L'autre de la sensibilité est l'élément sensible réfractaire à la résonance puisqu'il reste en dehors de toute relation intentionnelle.

L'autre est toutefois la trace de ce qui, ni être (au sens de manifestation) ni néant (au sens de l'absence absolue, trope de la conscience), fonde la possibilité du paraître. L'autre est l'envers de l'être ; c'est l'affirmation sans contenu qui précède et rend possible la négation de la conscience et dès lors la séparation de l'ici et du là, de l'intérieur et l'extérieur¹⁶⁸. La proximité est l'autre qui se fait présence en dépit de la séparation ontologique instaurée par le rapport intentionnel. Elle est la présence de ce qui *ne peut être présence à*. La proximité est l'envahissement par la sensibilité informe. C'est l'annexion de l'intérieur par l'extérieur qui fait du « moi » un exil dans son propre « foyer ». Le corps comme intériorité et site de la sensibilité unifiée est fracturé par la présence d'une

¹⁶⁷ Cf. *Le visible et l'invisible*, pp.198-201. Par exemple : « si l'on explicitait complètement l'architectonique du corps humain, son bâti ontologique, et comment il se voit et s'entend, on verrait que la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données » (*op.cit.* 200).

¹⁶⁸ L'affirmation préalable renvoie, sans doute, à la logique ontologie décrite dans le premier livre de *L'étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig.

extériorité qui n'est ni être ni néant, mais la présence du non-manifeste. Comme un visiteur qui n'a pas été invité, la proximité « gêne ». Elle exige et oblige sans permettre à l'hôte (le soi) de se poser comme celui qui accueille. Envahi dans son foyer, le soi est chez soi, mais dérangé, mal à l'aise. L'identité entre le corps et le soi comme site d'une sensibilité unifiée à des possibilités de jouissance est déchirée. Le corps envahi n'est plus incontestablement l'outil de l'ipséité comme volonté rassemblée sur le site du soi. La pression de la proximité met le corps en branle, inaugure des mouvements qui n'ouvrent aucun monde, mais qui sont le monde qui s'ouvre comme ambivalence. C'est la « responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question »¹⁶⁹. Le corps se fait réponse à la sensibilité : il est matière en mouvement, mais ne s'organise autour d'aucun centre de signification définie.

L'ouverture première de l'être n'est donc pas la passivité de l'attente (qui est déjà compréhension et position), mais la plus-que-passivité de la réponse involontaire incitée par la proximité. L'ipséité de la position est mise en question par l'invasion de l'extériorité inassimilable, contestation de l'inhérence de l'ici comme position privilégiée de l'apparence. Obsédé par la sensibilité, le soi risque de perdre son inhérence et d'errer dans l'ambiance de l'« il y a » et l'« être partout » de l'inconscience¹⁷⁰. « La proximité n'est pas un état, un repos, mais, précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu du repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu »¹⁷¹. L'excès de la sensibilité dérange l'équilibre de la position. Mais d'où vient cette sensibilité irréductible qui, à

¹⁶⁹ AE 47.

¹⁷⁰ « Inconscience » au sens particulier que développe Levinas dans *De l'existant à l'existence*. Non pas une « conscience intentionnelle » qui opère en deçà de la conscience, le concept d'inconscience de Levinas est la dispersion de la position comme de l'identité consciente (la temporalité, le présent). « L'inconscient que couve la conscience n'est pas à son tour une intention qui prolongerait, en l'intégrant dans un système de finalité plus vaste, la sincérité même de l'intention dirigée sur le monde, comme si un monde obscure, en tous points identique au monde clair, se survivait sous le voile de la nuit » (DEE 116).

¹⁷¹ AE 131.

l'encontre des phénomènes ordinaires, n'est réductible ni au rapport de la jouissance ni à celui de l'« utilité » ? Comment le phénomène sensible devient-il plus que sensible, excès du sensible sur le réel, voire le contact métaphysique ? La réponse de Levinas, comme c'est souvent le cas, est cryptique :

l'immédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité, *l'immédiateté* – ou la proximité – de l'autre. La proximité de l'autre, c'est *l'immédiat* épanchement pour l'autre de *l'immédiateté* de la jouissance – *l'immédiateté* de la saveur – « matérialisation de la matière » – altérée par *l'immédiateté* du contact¹⁷².

L'excès de la sensibilité est *l'immédiateté* de la saveur, c'est-à-dire le moment de la matérialisation de la matière en substance digérable, domaine du répétable dans la « conscience de... ». Toutefois, ce contact primordial est modifié par « le contact » : une *immédiateté* encore plus immédiate que *l'immédiateté* du goût. Mais qu'est-ce que c'est, le contact¹⁷³ ?

Le contact dépasse la sensibilité comme le goût. La sensibilité et le goût sont réductibles au rapport de la digestion, mais le contact ne l'est pas. Pour Levinas le contact est le sens insigne, puisque c'est lui, seul, qui montre clairement la structure de la sensibilité. La vision et l'ouïe, et même à la limite l'odorat et le goût, se laissent comprendre comme sens objectivants qui peuvent maintenir la séparation de la position et donc de la conscience, mais c'en est autrement pour le toucher. Tandis que les sens, en général, peuvent être pensés comme « séparés » de l'objet senti, le toucher est lui-même

¹⁷² AE 120. Cette fois, c'est moi qui souligne.

¹⁷³ On remarque ici une rupture dans l'explication de Levinas. Si l'autre n'est pas de prime abord personnel, voire anthropologique, il devient subitement « humain » en tant que « prochain » dans la transformation du contact en caresse ; cette transformation n'est pas clairement expliquée. Des commentateurs reprochent à Levinas de parler parfois de l'arrivée de l'autre comme d'un événement mystique, et il y a certes plusieurs endroits dans l'œuvre levinassienne où une telle conclusion semble être justifiée. Dans *Autrement qu'être*, par contre, Levinas évite le glissement entre l'autre comme altérité indéfinie et l'autre dans son « humanité » immanente. Est-ce que l'autre est une épiphanie dès qu'il est façonné (métaphysiquement) comme celui qui me ressemble, ou n'est-ce pas plutôt le cas que, dans le phénomène de l'autre incarné, une particularité est présente allusivement ? Il faut faire violence au texte de Levinas pour trouver une réponse à ces questions.

impliqué dans le contact qui fonde la sensation tactile. Le toucher n'échappe pas à la résistance du « dehors » sans perdre son contenu sensuel. Tandis que le « voir » voit la chose, le toucher ne touche rien d'autre que le toucher. Le toucher est contact, voire continuité de l'intériorité et de l'extériorité. Le contact ne se résume pas à la perception passive (ou plutôt impassible) de la chose à distance ; le corps est impliqué dans le sensible tactile comme exposition. À proprement parler, on ne « voit » pas la chose ; la chose n'est jamais pour la vision une pure sensation. La chose est constituée à partir d'une multiplicité de « visions », à partir du renouvellement du soi comme centre de la sensibilité. Avant le jaillissement de la chose, avant même la répétition du soi dans l'involution de la position, la vision est déplacement du soi ou, dans le langage de Levinas, « déphasage » du soi. La sensation visuelle est un envahissement ; les termes de cette sensibilité impure ne peuvent se transformer en termes « visibles » que dans le façonnement d'un champ sensé et langagier, c'est-à-dire, d'après Merleau-Ponty, dans « la perception »¹⁷⁴.

Ce que le contact dévoile dans la perception de la chose n'est donc pas un trait particulier du toucher, mais la double structure de la sensibilité. Le contact est la présence de l'autre en deçà de la séparation de l'habitation. C'est le mouvement du corps comme ipséité qui s'étend pour rencontrer une résistance qu'il ne meut pas et qui, de ce fait, résiste à la transformation compréhensive du « goût ». La texture de l'ambiance ne commence pas à partir de l'« ici » de la position, mais à partir d'un « là-bas ». L'ambiance n'est pas d'abord la « destination-pour... » du rapport intentionnel, mais l'« exposition-à... » de l'être dé-centré ; le contact s'éprouve à partir de l'« ici » dans un mouvement qui est la mise en question de l'« ici » comme « centre » de sens et de sensibilité. Le toucher est touchant-touché, c'est-à-dire, ici et là, ambigu et indéchirable.

¹⁷⁴ Autrement dit, « le regard, disons-nous, enveloppe, palpe, épouse les choses visibles » (VI 173).

La critique heideggérienne de l'espace cartésien rappelle que le contact comme résistance n'est pas réductible à un déplacement positionnel de l'objet étendu. Au contraire, le toucher ne se comprend que comme « site » de la manifestation d'une certaine sensibilité. Cependant, cette sensibilité n'est pas en premier lieu un champ de possibilités pragmatiques et elle n'est pas découvrable à partir d'une sensibilité centrée, comme le veut Heidegger. Le contact est la dé-position du centre sensible. Le contact du toucher ouvre la sensibilité et la garde ouverte dans l'embaras d'un phénomène qui attend sa séparation du champ phénoménal pour devenir un objet et une possibilité d'action. Ce n'est pas autrement pour les autres sens. La vision et l'ouïe (en particulier) sont parfois privilégiées par Heidegger comme des accès purs aux possibilités existentielles (et donc aux choses) au prix d'écarter le fait que la sensibilité est en excès sur le sens. Enfin, ce qui est senti est toujours plus et toujours plus menaçant que le sens que la perception y trouve¹⁷⁵. La proximité qui se dévoile dans le contact est l'insistance du contact : la chaleur qui brûle, la pression qui pique. Elle résiste à la séparation thématique et est dès lors à la déposition et la dépossession du soi comme itération du centre sensible. Le soi se préserve dans la séparation, mais n'arrive pas à expulser l'altérité de l'autre sans nier sa propre sensibilité. Le primat de la position tout comme les tropes rhétoriques du rapport (résonance, orientation, mesure, etc.) ne sont possibles qu'à partir du refoulement de la dé-position de la sensibilité primordiale. La sensibilité est diffuse et ne se rassemble pas dans un seul « à-partir-de » ni non plus dans un « en-vue-de ». Il n'y a aucune relation qui peut subsumer la

¹⁷⁵ Chez Levinas « la transcendance » commence avec l'irréductibilité de la sensibilité à la perception. Merleau-Ponty, lui, cherche l'évasion du sentir et du juger dans l'« acte » de la perception qui est l'origine d'une « grammaire corporelle » de l'être. Chez Levinas, la sensibilité trouble la continuité de la perception et, au même titre, les structures compréhensives qui trouvent leur soutien dans le « texte » de la perception. De ce fait, le « soi » de Levinas reste hétérogène jusque dans le parler et ne se réduit à aucun moyen, pas même la co-extensivité ambiguë du corps et de son monde développée par Merleau-Ponty.

pluralité de la sensibilité sous un sens plus général. La proximité est l'« arrachement à soi, moins que rien, rejection dans le négatif – en arrière du néant – maternité, gestion de l'autre dans le même »¹⁷⁶. La proximité dévoile la dimension diffuse du sensible qui imprègne le champ du possible.

XXVII *La caresse*

Le contact est dé-position. Dans la vulnérabilité du contact sensible avec le monde, le soi risque sa déposition et la dépossession de soi-même. La menace de la sensibilité est une contestation perpétuelle de la répétition de la position : le soi, sa « stance » et son temps. Toutefois, le contact est en même temps la possibilité de ressaisir la position en s'appropriant un monde ; toucher peut devenir goûter dans la transformation de la chose-aliment. Le contact est le fondement d'un soi qui digère l'autre et se fait maître de l'altérité dans l'intériorisation de l'extériorité. Cependant, il y a une résistance au fond du contact. Il y a quelque chose d'indigeste dans le contact qui est irréductible à la perspective de l'« ici ». Ce quelque chose, Levinas l'appelle « la caresse ».

Dans la caresse, on rencontre l'Autre¹⁷⁷ qui – plus que l'autre « minéral », sensible mais inerte – est réfractaire à la thématization de l'être. C'est la présence d'un autre humain qui ne peut être maîtrisée ni par la transsubstantiation ni par la séparation. Face à l'excès de la proximité, le soi s'affirme dans l'assimilation de l'ingestion. Comme la volonté de la puissance chez Nietzsche, la vie peut s'affirmer contre la dissolution en englobant le phénomène qui lui résiste, en le faisant sien, en le digérant (le thématisant), mais quand l'excès de la proximité vient du prochain humain, l'involution du goût ne réussit pas.

¹⁷⁶ AE 121.

¹⁷⁷ Avec une majuscule cette fois. Levinas n'est pas toujours constant dans l'usage des majuscules pour ce terme. Il semble y avoir une distinction à faire entre l'« autre » et l'« Autre », entre l'ontologiquement autre et l'autre homme.

Autrui est indigeste. Il est chargé de sa propre inhérence – sa position – qui est irréductible à la position. Selon Derrida, « l'autre n'est absolument autre qu'en étant un ego, c'est-à-dire d'une certaine façon le même que moi¹⁷⁸ ». Le contact avec autrui est d'une épaisseur qui dépasse l'assimilation du regard puisque chargée d'une transcendance irréductible à la perspective individuelle. Autrui vient toujours « d'ailleurs » : un « site » irréductible au schéma intentionnel de l'« ici » et le « là ». Il est impossible de goûter l'autre et le réduire à un autre dans l'ensemble de la projection de la situation. On ne peut pas énoncer l'essence de son être. On ne résonne pas *avec* lui. Il résonne dans le « moi ». Si Autrui s'offre à la compréhensivité de la sensibilité, il préserve un noyau d'altérité irréductible à la patrie du soi : son ici. L'autre m'advient non point comme chose ou concept, mais comme un centre intentionnel « autre ». La subjectivité de l'autre est indigestion.

L'Autre, avant d'être un objet défini du champ sensible, est le corps animé par deux « transcendances » : « la possibilité des circuits intersubjectifs de l'empathie et la mimésis discutée par Merleau-Ponty et d'autres »¹⁷⁹. C'est par mon corps, et seulement par mon corps, que l'autre est pour moi. Merleau-Ponty écrit : « c'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des choses »¹⁸⁰. Je prête mon corps à autrui pour comprendre ses gestes ou, mieux, mon corps se prête à Autrui. C'est en tant que mon corps reprend et répète les gestes d'Autrui – que je les « perçois » dans l'ambiguïté du sensible et du compréhensible – qu'il « est » pour moi. L'Autre existe dans le même, dans et par les gestes sympathiques de la sensibilité compréhensive¹⁸¹. Comme l'a déjà écrit Husserl dans *Les Méditations Cartésiennes*, « je perçois avec les mains (c'est

¹⁷⁸ ÉD 187.

¹⁷⁹ Bergo, Bettina. « What is Levinas Doing ? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-conscious » in *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38(2005), no. 2, p. 140. Ma traduction.

¹⁸⁰ PP 216.

¹⁸¹ Ce qui rappelle un mot de Merleau-Ponty, en marge dans son *Prose du monde*: « sympathie des totalités ».

par les mains que j'ai – et que je puis toujours avoir – des perceptions cinesthésiques et tactiles)...¹⁸² ». Le « sens de l'Autre » se déploie sur le plan de l'aperception du corps propre, et au risque de confondre les deux termes. Nous avons une compréhension corporelle de la présence sensible de l'autre comme nous comprenons les objets qui me sont disponibles par mon corps.

La compréhension d'Autrui n'est toutefois pas réductible au rapport de la compréhension. Quand Autrui nous regarde, ce sont nos yeux qui regardent, mais de là, non pas d'ici. Quand Autrui se déplace, c'est mon corps qui se déplace, mais dans un espace de possibilité qui n'est pas l'espace immédiat de mon ici sensible ou pragmatique. Les gestes d'« Autrui » et les gestes du « moi » se confondent à un certain niveau de la sensibilité. Voir Autrui est une manière de subir une « animation par l'extérieur ». Le « là » dans lequel Autrui se meut n'est cependant pas le « là bas » du rapport compréhensif. Le centre de sens de ces gestes n'est pas plus ici qu'il n'est là bas. La position (siège du soi) est fissionnée par la rencontre avec autrui.

Le fait de voir (ou tout simplement de sentir) Autrui risque de défaire la séparation du soi en déplaçant le centre de sa sensibilité ; si Autrui est pour moi par mon corps, c'est en tant que contestation de l'hégémonie de l'immédiateté sensible de ma position (l'involution de l'ipséité). Selon Levinas, c'est « la substitution opérant dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité et mettant en faillite sa récurrence »¹⁸³. Avec la sensibilité d'Autrui, mon corps s'anime d'une autre dimension, d'une autre intention, d'une autre position. Je suis lié à ce mouvement avant même d'accéder à la possession du soi corporel. Levinas écrit : «le sensible – maternité,

¹⁸² Husserl, Edmund (tr. G. Peiffer et E. Levinas). *Méditations Cartésiennes*. Vrin, 1953. p. 81.

¹⁸³ AE 188.

vulnérabilité, appréhension – noue le nœud de l’incarnation dans une intrigue plus large que l’aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d’être noué à mon corps¹⁸⁴ ». Les gestes corporels cessent d’être organisés autour d’un centre unique de sens – la position de la séparation –, mais prennent leur sens à partir d’une pluralité de positions possibles. Le « centre » du moi est *multiplié* par le regard d’Autrui. « Je » ne suis pas « ici », mais « ici » et « là ». Je suis « non autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons¹⁸⁵ ». L’autre « est » dans mon corps et hors de celui-ci comme inflexion de ma chair. Le soi et l’autre sont dans une communauté corporelle qui est la sensibilité.

La publicité de la chair est sa vulnérabilité à l’autre et à l’intention d’Autrui : la caresse. La caresse n’est pas limitée au contact de la peau qui touche la peau, pas plus qu’elle n’est un érotisme au sens ordinaire. L’érotisme de la caresse est ce qui, au fond du contact comme de toute sensibilité, fonde la possibilité de résonner avec le monde dans la co-présence de l’ici et du là¹⁸⁶. À partir de la sensibilité du corps comme donation et substitution le soi est déplacé. Parce que le corps est déjà besoin et désir, il se livre au sacrifice de l’amour. « Je » deviens le « là » (*c.-à-d.*, l’« ici » *et* le « là ») dans la mesure où la chair se livre à la position transcendante de l’Autre, à son ipséité et à son besoin. La corporéité inaugure la métaphysique de la signification dans l’érotisme du pour-l’autre. Cet érotisme rappelle un mot de Merleau-Ponty : « La métaphysique – l’émergence d’un au-delà de la nature – n’est pas localisée au niveau de la connaissance : elle commence avec l’ouverture à un « autre », elle est partout et déjà dans le développement propre de la

¹⁸⁴ AE 123.

¹⁸⁵ AE 145.

¹⁸⁶ Ici le mot « présence » gêne, comme l’a montré la critique de Jacques Derrida dans « Violence et métaphysique » in *ÉD.*

sexualité »¹⁸⁷. La caresse est la donation de l'intention dans le schisme de l'unité du soi comme position et centre spatial. C'est le schisme subi dans le soi dans la donation qui orne le monde de l'épaisseur significative : le sens original de l'être de la chose. « Signification possible uniquement comme incarnation. L'animation, le pneuma même du psychisme, l'altérité dans l'identité, est l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant « pour l'autre » : la possibilité du *donner* »¹⁸⁸.

Jusque dans les objets les plus banals, la compréhension s'organise autour de la simplicité de la corporéité érotique. C'est la choséité de la chose même. Dans une note sur la « quiddité palpable des choses », Levinas explique :

c'est en tant que possédées par le prochain – et non pas en tant que revêtues d'attributs culturels – c'est en tant que relique que, au premier chef, les choses obsèdent. Au-delà de la surface « minérale » de la chose, le contact est obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole. Le contact purement minéral est privatif. L'obsession tranche sur la rectitude de la consommation de la connaissance. Mais la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible (*cf.* note précédente) : le thématique disparaît dans la caresse où la thématisation se fait proximité. Il y a là, certes, une part de métaphore et les choses seraient vraies et illusoires avant d'être proches. Mais la poésie du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain ou de la proximité du prochain par excellence¹⁸⁹.

La connaissance (l'être) se comprend ici dans les termes de la consommation (l'ingestion) d'un monde qui est disponible. Même si l'élémental du Quadriparti se comprend comme « excès » sur le sens pragmatique, c'est un sens excédent qui peut être dans la mesure exacte où la conscience s'ouvre à une transcendance. Pour Heidegger, la pensée n'est rien si

¹⁸⁷ pp 195.

¹⁸⁸ AE 111.

¹⁸⁹ AE 122. Certains auteurs semblent penser que la relation érotique (désir, reconnaissance, donation) ne s'applique uniquement au cas « anthropologique ». D'après cette citation il semble que la caresse fonde tout contact, même minérale, du fait que le désir métaphysique anime la sensibilité en tout temps. Le sens de ce passage cryptique n'est toutefois pas évident, et nous ne pouvons insister. Il est aussi important de remarquer comment Levinas reprend le vocabulaire de Heidegger (par exemple, la « poésie ») pour lui donner un nouveau sens.

elle ne se réserve pas sa souveraineté, c'est-à-dire la possibilité du retour, de se rapatrier, malgré son étrangeté. Selon Levinas, c'est la pensée païenne de la pleine présence de l'au-delà, conservée sous la forme d'une pensée autonome qui s'ouvre pour la vérité¹⁹⁰. Mais dans la caresse une telle pensée est impossible. L'être séparé n'arrive pas à garder sa distance. Levinas écrit : « le thématisé disparaît dans la caresse où la thématisation se fait proximité »¹⁹¹. Là où il y a caresse, il ne peut en même temps y avoir thématisation. Là où il y a contact avec l'autre en tant qu'Autrui, il n'est plus possible de parler de manifestation puisqu'il n'y a plus de rapport, il n'y a que substitution. Ce contact n'est pas réservé à l'immédiateté du contact entre corps vivants. Selon Levinas, la chose comme obsession est déjà mémoire du contact charnel. Sa « choséité » ne relève pas de la chose comme outil ni non plus de la capacité de « rassembler » le sens de l'élémental dans un lieu d'activité. La chose est chose parce que l'autre qui me meut s'y pointe, s'y affaire, s'y obsède lui-même. L'objet culturel, l'artefact, n'est pas une chose qui supporte l'attribution de valeurs sociales. La chose est du fait de sa valeur sociale. Son sens est social.

Avec l'arrivée d'autrui, le monde gagne une nouvelle dimension de profondeur. Dès lors, la disponibilité de la chose n'est pas seulement à partir d'« ici », mais à partir d'« ici » et de « là ». Je « vois » la chose comme chose qui est publique – qui est pour moi, mais aussi pour l'Autre. La chose obsède, fascine et invite un nom, puisqu'elle est fascination pour l'Autre. Si la chose peut devenir aliment et, ce faisant, ressource pour l'intériorité du pour-soi, elle peut également rester en dehors de l'économie de l'intériorité. Elle ne peut le faire qu'en tant que signification. La chose, de par Autrui, acquiert toute l'ampleur de ses dimensions. Elle n'est plus « simple aliment » pour le soi dans son auto-affirmation, mais

¹⁹⁰ TI, « Introduction ».

¹⁹¹ AE 122.

« chose » publique et, dès lors, dotée de sens et de valeur. Certes, c'est là une chose qui peut devenir l'objet d'une contestation, mais elle est d'abord la communauté de la fascination dans et pour le corps partagé. Et là, divisé, le moi qui se rapporte compréhensivement à sa position comme inhérence du soi ne coïncide jamais avec la profondeur de sa sensibilité. Le « corps organique » ne se distingue plus en tant que « corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde ... seul corps dont je dispose d'une façon immédiate¹⁹² », comme le pense Husserl. Le corps réserve toujours sa part de la sensibilité de l'autre. Inexacte ou incomplète, la coïncidence (spatiale et temporelle) du soi et du moi – l'authenticité – est déjà non-vraie puisqu'aveugle à l'origine du sens, du signifier à soi-même qui est signification avant le sens de l'être. « Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la dé-stitution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant ; un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrance, de souffrance et de traumatisme »¹⁹³. Le sens est la schizo-topie d'un sujet *plurivoque*.

XXVIII La parole et l'espace érotique

Parler n'est pas exprimer la vérité de l'« ici ». Dans *Être et temps*, Heidegger avait raison de conclure que la parole de la résolution est finalement le silence. L'ici n'a rien à dire. Parler est le geste du corps qui cherche à passer de son ici à l'ici de l'autre et qui cherche à habiter deux positions irréductibles l'une à l'autre. Le geste éthique et préconscient donne le pain de sa bouche, la chemise de son dos et, dans un sens qui n'est

¹⁹² Husserl. *Méditations Cartésiennes*, p. 80.

¹⁹³ AE 86.

pas du tout métaphorique, donne sa peau à l'autre¹⁹⁴. « Signification à l'autre dans la proximité qui tranche sur toute autre relation, pensable en tant que responsabilité pour l'autre et que l'on pourrait appeler humanité, ou subjectivité, ou *soi* »¹⁹⁵. Avec l'espace ouvert par la rencontre avec l'autre, la profondeur de l'espace inter-subjectif et inter-corporel se dévoile comme la dimension de la signification. Désormais, l'essence et l'être sont possibles. La conscience ou la compréhension n'ouvrent pas cette dimension : la conscience n'est que le témoin dernier venu d'un processus qui est à l'œuvre dans l'histoire de la chair sociale.

Le corps est corps total¹⁹⁶, intercorporéité. Nous comprenons donc la subjectivité comme « intersubjectivité » dans le sens de Merleau-Ponty : « La subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité »¹⁹⁷. C'est une intersubjectivité qui ne présuppose aucun sujet délibérant, mais une « inter-corporéité » éthique. La pensée de « l'homme » est construite sur le fond de la corporéité propre qui est déjà la publicité de l'âme dans la sociabilité de la souffrance. Dès lors, ma chair est site de multiples transcendances – du moi, et de l'autre, du monde qui me transperce. Je ne me rassemble pas en aménageant les fragments de ma vie car je suis déjà fragmenté jusqu'au sein de mon intériorité. C'est la condition de ma

¹⁹⁴ Je « donne ma peau à l'autre » non dans un sens d'un « sacrifice » volontaire ou d'un masochisme inconscient. « Donner sa peau » veut dire qu'Autrui habite ma corporéité ; il vit en moi à partir de la sensibilité de la chair. Il « a » ma peau dans le sens que « je » la lui ai déjà donnée.

¹⁹⁵ AE 78.

¹⁹⁶ On s'étonne peut-être de découvrir que la pensée de l'intercorporéité soit véritablement au sein de la pensée de la pensée, même chez un auteur voué au rationalisme comme Hermann Cohen. Nous découvrons, par exemple, que la pensée de la justice est née de l'affectivité du *mitleid* dans un passage tout à fait inattendu, tiré de son chef-d'œuvre posthume : « C'est la nouvelle conception que développe le vrai monothéisme : l'indigent est ta propre chair. Ce que tu es toi-même, ce n'est pas ton corps, et ta femme, objet de ton amour sexué, n'est plus seule à être chair de ta chair, car c'est l'indigent qui devient ta propre chair. C'est lui qui révèle autrui ; et autrui, en tant qu'indigent, est celui qui le premier amène aux hommes l'amour de Dieu, sous une juste lumière et dans une vraie intelligence » (Cohen, Hermann. *Religion de la Raison tirée des sources du Judaïsme*. PUF, 1994.

¹⁹⁷ PP 415.

signification, de la signification à moi-même dans ma solitude. L'espace du corps qui se meut est en même temps et au même titre espace de signification¹⁹⁸. Les tendances du corps (ses intentions) tendent vers des objets et des corps puisqu'ils tendent vers au-delà de l'altérité. Le sujet se découvre dans l'acte signifiant qui cherche la réconciliation de l'ici du moi et de l'ici de l'autre (le Dire). Il se découvre en train de signifier ; il se découvre comme l'entre-nous de la donation ou ce que l'on peut nommer « la métaphysique ». La corporéité est la possibilité du corps de se façonner un monde, mais à la condition de s'ouvrir sur le monde comme ce qui l'alimente, ce dont il dépend et ce dont il n'est pas maître. Dans cette condition, il y a l'Autre qui sommeille et qui se réveille dans la caresse. Le sens inaugure le monde humain, monde d'emblée signifiant et chargé de valeurs humaines. N'est-ce pas, après tout, ce que Heidegger nous rappelle, de sa manière, depuis *Être et temps* ?

La condition de la subjectivité c'est l'Autre qui, dans la caresse, déchire le privilège de l'ici et, ce faisant, de la consommation. Dans le pour-l'autre de la substitution l'espace devient pleinement réel comme milieu chargé de valeurs et de sens que l'on connaît quotidiennement. L'espace devient un espace de signification, de mouvements et de gestes qui peuvent avoir un sens par rapport à l'altérité de l'événement du social¹⁹⁹. Même si le monde est ouvert par la sensibilité comme site de l'inhérence du soi, le soi est fracturé par le contact social. Dans le sillage du contact avec Autrui, le sujet est né et avec lui le sens. Il y a sujet, puisqu'il y a sens. Il y a sens et sujet puisqu'il y a Autrui qui n'est pas moi, mais

¹⁹⁸ L'espace de la signification développé par Levinas mérite une explication plus nuancée. La signification, dans *Autrement qu'être*, n'est pas un sens « langagier », à la manière du sens perceptif de Merleau-Ponty. La signification de la chair sensible est la dé-position du pour-l'autre. Cet espace n'est pas encore l'espace du sens, de la symbolique ou de la représentation, mais la base sur laquelle la pensée et la représentation (à soi ou à Autrui) deviennent possible.

¹⁹⁹ Certes, le social prend un autre densité de sens avec l'arrivé du Tiers, l'exigence de la justice, *etc.* Il suffit pour les besoins de ce projet d'esquisser l'espace tel qu'on le trouve quand la raison (la justice) cherche à régulariser un espace qui n'est pas, de prime abord, mesuré par la règle, mais par l'amour.

qui est là pour moi, réel, troublant, fascinant et désiré. L'espace premier est un espace de sens non parce que « l'ouverture » se mesure par rapport à la dimensionnalité qui lui est ouverte, mais parce que le sens est installé par ravissement dans l'ici à partir d'un au-delà. Avant d'avoir un sens ontologique, linguistique ou artistique, l'espace de l'ambiance est chargé d'un sens éthique – éthique que nous devons comprendre au sens d'« humain intersubjectif » de la signification, et non pas au sens de règle de la conscience. C'est finalement du fait qu'il y a l'Autre, qu'il est là-bas, qu'il y a distance et séparation pour la signification qu'il y a moi, celui qui répond à l'appel. C'est pour franchir l'abîme entre mon ici et l'ici de l'autre que mon corps devient parole, geste et signification. Parce qu'il y a séparation de soi et de l'Autre, il y a le « moi », et finalement, qu'il y a signification réfléchie, c'est-à-dire *Être*. L'être se dessine dans un espace qui n'est possible que dans la vulnérabilité du corps sensible, à la fois corps amoureux et corps métaphysique. Cet espace n'est pas mesuré par la temporalité de la finitude, comme la « mesure » de l'habitation. L'espace mesure plutôt l'alternance entre les besoins de l'immédiat et les besoins d'Autrui. Une telle ambivalence n'est pas « l'échec » de l'homme, c'est l'humanité de l'homme ; c'est le sens de l'espace ; c'est le sens même. Être, c'est être-à, mais être-à de par les Autres. Le sens ne connaît pas d'autres révélations qu'Autrui.

La proximité est l'un-pour-l'autre : non pas telle ou telle signification, mais la signifiante même de la signification, l'un pour l'autre en guise de sensibilité, ou de vulnérabilité ; passivité ou susceptibilité pure, passive au point de se faire inspiration, c'est-à-dire précisément altérité-dans-le-même, trope du corps animé par l'âme, psychisme sous les espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche. Psychisme comme corps maternel²⁰⁰.

²⁰⁰ AE 109.



Conclusion

XXIX Proximité et langage

Le langage est la maison de l'être et l'abri de l'homme. La parole poétique laisse la chose être ce qu'elle est. La parole « donne » l'espace en créant de la place (*Raum*) pour la manifestation. Cet espace est créé dans la fondation des lieux, c'est-à-dire l'aménagement du Quadriparti ou le bâtir de l'habitation. L'homme qui pense pour l'habitation « ouvre » l'espace dans le recueillement. Il reçoit les éléments et il prend la mesure de l'entre-deux des dieux et des mortels. Poète et penseur, l'homme qui réalise son essence et veille sur l'être est « à proximité de l'être ».

La parole poétique fonde les lieux (*Orte*) et rappelle que le sens spatial (le sens de la place ou de la dimension) est essentiel à la signification du sens. La question du sens de l'être est donc indissociable de la question de l'orientation de l'existence. L'être-là est *situé* ; être situé quelque part veut dire être *orienté*. L'orientation originelle de l'être est dissimulée dans la relation des « éléments » : les dieux et les mortels, le ciel et la terre. Cette orientation fondamentale reste cependant cachée aussi longtemps que l'homme, oublieux de son essence, ne recueille pas les éléments pour les aménager dans le bâtir de l'habitation. Le retour à l'être n'est possible que dans la mesure où l'homme assume sa possibilité d'être l'animal pensant – dans le sens très particulier de « penser » que décrit Heidegger dans, par exemple, « Que veut dire « penser » ? ». L'ontologie – la science de ce qui est – doit retourner au « lieu » et au « sens de la place » afin de redécouvrir le sens de l'habitation humaine : la signification. La signification est la présence de l'absent. La question de la signification cherche l'origine de l'au-delà (le signifié) qui se dévoile dans la présence (le signe). Pour saisir le signe dans ses deux moments, il faut être transporté en dehors de soi-même ; il faut être multiplié. De ce fait, la question de la signification va au-

delà du langage, mais reste en même temps contrainte par le mot dans son expression.

Dans le système de renvois – verbaux ou gestuels – la « chose en soi », ou le signifié, est à chaque fois différencié de la présence. Essentiellement irréprésentable, la chose est voilée même dans l'immédiateté de la proximité spatiale. L'altérité est néanmoins présente dans le geste de la signification, même si elle échappe à tout jamais à la pleine présence. Comment la signification ouvre-t-elle sur cette altérité qui n'a jamais été un terme dans l'économie de la représentation ? Comment la transcendance du signifié est-elle « dans » l'immanence de la conscience sous la forme d'une absence radicale ? La réponse à cette question révèle l'orientation fondamentale de tout sens possible. La réponse à cette question, Heidegger ne la fournit pas. L'espace des lieux, l'espace dans lequel les dieux absents se font malgré tout présence dans la relation, est un espace clos, ou, selon le lexique de Levinas, une économie de l'intériorité.

La critique levinassienne de l'ontologie heideggérienne est une critique du sens, ou plus précisément, de l'origine de l'orientation qui est le sens de toute signification. Comme Heidegger, Levinas cherche l'orientation fondamentale de l'existence humaine et, comme Heidegger, il accepte que le langage soit en quelque sorte la condition de la manifestation de la chose²⁰¹. Cependant ni le langage ni la pensée ne sont la source de la signification. Ces deux formes de l'être charnel ne sont possibles que dans la coïncidence de l'expression avec l'exprimé. Tout ce qui est manifeste ou se manifeste pour l'être séparé fait déjà partie de l'économie de l'intériorité. Le rassemblement des éléments n'est possible que sur le plan de la manifestation et dès lors le recueillement des éléments est soumis aux structures

²⁰¹ Dans un passage qui rappelle Merleau-Ponty, Levinas écrit que « la signification – en tant que totalité éclairante et nécessaire à la perception elle-même – est un arrangement libre et créateur : l'œil qui voit est essentiellement dans un corps qui est aussi main et organe de phonation, activité créatrice par le geste et le langage » (HA 25). On voit que « perception » et « langage » sont deux gestes sensés qui peuvent être réduits à un seul système de renvois internes. La signification est la relation pédagogique qui renouvelle le système de l'extérieur, mais qui complique au même titre sa dynamique intérieure.

relationnelles de la présentification. Heidegger, semble-t-il, ne va pas assez loin dans la quête du sens de la signification. Comme l'écrit Levinas : « *Recevoir du donné*, ne serait pas la façon originelle de se rapporter à l'être »²⁰². L'ontologie laisse intacte la structure du soi qui se rapporte au moi, tout en dissimulant la non-coïncidence de la conscience et de la sensibilité qui la rend possible. Le recueillement des éléments – malgré la passivité que l'on trouve dans la réception du « don » de l'être – ne libère pas le sujet de la possession de soi-même, et donc de la séparation, de l'habitation et de la possession de la patrie.

En réunissant la présence sur la terre et sous le firmament du ciel, l'attente des dieux et la compagnie des mortels, dans la présence auprès des choses, qui équivaut à bâtir et à cultiver, Heidegger, comme toute l'histoire occidentale, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien²⁰³.

D'après Levinas, même le mystère de l'être se dérobe à son altérité dans le dévoilement. La structure intentionnelle de la pensée subjectiviste retourne dans « le mystérieux manège de l'essence de l'être où, malgré tout l'anti-intellectualisme de Heidegger, se retrouve la corrélation gnoséologique : l'homme appelé par une manifestation »²⁰⁴. L'autre est reconduit au même dans le recueil, c'est-à-dire à lui-même. Dès lors, « la transcendance se rend suspecte d'artifice »²⁰⁵. La visibilité de l'invisible – par exemple, le ciel qui témoigne des dieux – reconduit la relation avec la transcendance à l'immanence de l'intériorité, de la compréhension et du sens. Dans l'attente de l'être, le don se convertit en désir. D'après Levinas, le Quadriparti n'est pas une véritable transcendance, mais la sacralisation de l'immanence. La transcendance qui se convertit en immanence (c'est-à-dire en sens ou en « Dit ») n'est pas et n'a jamais été « autre »; elle n'est que le reflet de notre propre

²⁰² HA 29.

²⁰³ TI 37.

²⁰⁴ AE 281.

²⁰⁵ AE 279.

intérieurité, projeté sur le monde. La solennité de l'attente est le même panthéisme que combat Levinas dans la pensée hérétique de Baruch Spinoza quand il écrit que « l'histoire des idées est, de nos jours, la théologie sans Dieu qui fait vibrer religieusement les âmes incroyables »²⁰⁶. La pensée pieuse de la proximité n'est donc rien d'autre que le court-circuit du retour à soi. La transcendance et la proximité perdent leur sens quand le monde advient par la médiation de la pensée.

L'ontologie – c'est-à-dire la parole et la pensée – est une tentative d'appriivoiser la violence de l'ambiance envahissante. Le Dire se transforme en Dit lorsque la « position » de la conscience affirme sa permanence dans la séparation. Ainsi, le langage abrite l'homme dans l'indifférence. Le mot est l'idole du culte de la présence et de la permanence. La permanence n'est possible que dans une fondation des lieux qui ne s'achève à son tour qu'à condition de la séparation. La sécurité du lieu est la promesse de la présence et du présent, c'est-à-dire la conscience ou l'itération du soi²⁰⁷.

XXX La proximité et l'ambiance

L'apparaître des phénomènes – soit-il la « perception » de Merleau-Ponty ou la « parole » de Heidegger – n'est pas l'horizon ultime de la subjectivité. Le sens de la subjectivité n'est pas épuisé dans l'exégèse des rapports concrets de l'intention ou du « langage » et les questions de la signification et de la présence de l'altérité restent ouvertes dans l'optique d'une ontologie qui ne fait de place que pour la manifestation. En deçà de la présence du « sens » ou de la « conscience de... », n'y a-t-il pas cependant l'« être »

²⁰⁶ DL 166.

²⁰⁷ On peut répondre à la critique de Levinas que la méthode phénoménologique ne permet pas de savoir plus que ce qui est révélé dans la manifestation. Où rencontre-t-on les phénomènes impersonnels sinon dans la manifestation ? Levinas en est conscient. Il écrit dans *Autrement qu'être* que « c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie » (AE 281). Comment ce problème est contourné n'est pas démontré dans la suite du texte.

informe et ambiant, mais irréductible à aucune relation ? L'ambiance de la situation est indissociable de la position de la pré-conscience. Cette ambiance inlassable n'est toutefois pas visible pour la compréhension. Elle n'est pas non plus lisible comme « invisible » du visible. « L'endroit de l'être comporte un envers qui ne peut pas se retourner »²⁰⁸. L'envers invisible au sein du moi – au sein même de la conscience séparée – est la possibilité de la présence de l'absent. Être multiple est la condition de pouvoir signifier.

L'élan de la signification ne part pas de l'intériorité ni d'une extériorité convertible en perception ou en expression. Le mouvement au fond du geste de l'aménagement du Quadriparti ne puise pas son énergie de la réflexivité du retrait ni de la passivité orgueilleuse du « laisser-être ». Antérieur au rassemblement de la position (et même, d'une manière qui reste à expliquer, à l'intérieur de cette économie) le soi est ouvert à l'autre par le moi charnel. Sans l'intervention de la volonté ou de la pensée, l'intériorité de la position est ouverte au monde par la passivité du subir. La chair est souffrance avant de se choisir ; « l'exposition précède l'initiative »²⁰⁹. Signifier n'est possible que du fait que la chair est vulnérabilité.

La vulnérabilité est la condition inlassable de l'homme. En deçà de son « être », il est impliqué dans l'être et, en dépit de la conscience, il est exposé à la souffrance. Il n'a pas de chez soi, pas même dans le « volume » de son propre corps. Être charnel est en même temps *souffrir* le monde. Souffrir le monde veut dire accueillir l'altérité dans son chez-soi, mais dans un chez-soi où l'on est déjà un invité. Selon Derrida, « l'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-originel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non-appropriable dans une « intériorité » ouverte dont le maître ou le

²⁰⁸ HA 75.

²⁰⁹ AE 276.

propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner»²¹⁰. Jusque dans la « demeure » de sa propre chair, le « soi » est dérangé par l'ambiance de l'être. Il n'y a aucun abri qui soit quitte de l'« il y a ». Nous n'échappons pas à la vulnérabilité, pas même dans la fuite du sommeil. L'être veille en nous avant même l'avènement du repli de la conscience et, après le repli, malgré lui. Être, c'est être exposé et expulsé du soi. Finalement, l'intériorité de la conscience est la condition d'être à la fois expulser de soi-même (« hors-lieu ») et, paradoxalement, « insufflé » de l'extérieur. Ce paradoxe témoigne de l'état primordial de l'être : l'être-à. Être, c'est être à l'espace. Cependant, cet « espace » de la vulnérabilité n'est pas réductible à l'espace de la compréhension ou à l'espace de la parole poétique. En effet, ces espaces ne sont pas véritablement homogènes. Tout espace, même l'espace ouvert par la compréhension, est « rempli d'air invisible »²¹¹ qui sans projet ni intention est tout le volume de la présence irréductible et inlassable de l'exogène. L'exogénéité qui insuffle à la chair un mouvement et un sens sans maître ici-bas est la possibilité de la signification.

Signifier, c'est être de fond en comble donné à l'ambiance dans une donation sans retenue, sans équivalence et sans réversibilité. Aucun terroir ne peut être mis en réserve par l'être signifiant ; aucun pied-à-terre n'est conservé dans la donation du soi. L'être signifiant est apatride. La proximité n'est pas la fondation du lieu, mais l'explosion de la position. Elle est en même temps le fondement de la signification et l'orientation originelle du sens. La proximité peut être la transcendance de la signification parce qu'elle *ne rassemble* pas la conscience et sa position, mais fissionne la subjectivité et multiplie les transcendances de la chair. Le mouvement éthique vers la transcendance est le geste

²¹⁰ Derrida, *Adieu* (op. cit. p.85).

²¹¹ AE 276.

fondamental de la signification. La proximité éthique est le fait même de signifier. « Proximité comme dire, contact, sincérité de l'exposition : dire d'avant le langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne serait possible »²¹².

XXXI La proximité et l'éthique

La vulnérabilité de la chair est à la base de toute signification. La « diffusion » du soi dans l'ambiance de l'« il y a » n'est cependant pas la signification. L'ambiance s'avère être digérable ; l'altérité est réductible à l'économie de l'intériorité dans la séparation ; le langage sépare le sensible de son immanence dans la fondation des lieux, ou dans ce qui s'appelle l'ontologie. La donation à l'ambiance est nécessairement incomplète du fait qu'elle est réversible. Dès lors, l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) est essentiellement convertible en « autochtonité » par la parole. Le destin ontologique de l'être-jeté est de se rassembler et de fonder des lieux dans l'habitation, mais, dans la signification, la relation avec l'altérité absolue et irréductible.

La relation avec l'ambiance ne prend son plein sens qu'avec l'arrivée d'autrui. Autrui n'est pas un phénomène signal. Il n'« apparaît » pas. Autrui arrive avant que « je » n'arrive. De plus, dès qu'il est installé, autrui ne quitte pas. Il anime la chair d'un sens qui n'est pas « mien » et qui n'a pas son origine dans le système des lieux et des fins. Tout autre, la position d'autrui devient « mienne » sans jamais signifier la coïncidence du moi et du soi. Otage dans son propre corps, le corps est son « moi », mais *pour* l'autre. Dans le mouvement vers l'autre de la « substitution », le geste de la signification se dessine. Ce geste marque la première dimension du sens : c'est l'orientation inaliénable de l'être incarné. Être incarné c'est être

²¹² AE 32.

(l')ouverture du soi à l'autre, qui n'est pas un conditionnement ou une fondation de soi dans quelque principe – fixité d'habitant sédentaire ou nomade – mais relation toute différente de l'occupation d'un lieu, d'un bâtir, d'un *s'installer* – la respiration est transcendance en guise de dé-claustration ; elle ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui, dans la proximité du prochain, qui est responsabilité pour lui, substitution à lui²¹³.

Avant le recueillement des éléments et la mesure de la dimension de l'être, l'« homme » mesure déjà son humanité dans le geste de la donation. Le mouvement du sujet, de l'inhérence de sa position jusqu'à la transcendance de l'au-delà, n'est pas motivé par la volonté, mais par la proximité d'autrui. Le besoin d'autrui investit le corps propre d'une transcendance et ouvre la dimension de la signification. La signification n'est possible que dans la souffrance de l'exposition.

La peine de la blessure est la condition de l'expression et le langage est donc éthique avant d'être ontologique : « l'expression, avant d'être célébration de l'être, est une relation avec celui à qui j'exprime l'expression et dont la présence est déjà requise pour que mon expression se produise »²¹⁴. Le sens primordial du langage n'est donc pas de fonder les lieux et fixer les choses dans un système de sens. Parler, c'est la communauté de l'éthique du pour-l'autre dans la substitution. Le rapport de la substitution inaugure l'éthique, mais en même temps permet la spontanéité de l'enseignement. Les gestes d'autrui investissent mon corps d'un sens exogène. Je donne mon corps à autrui et il investit ma chair d'un sens qui devient « mien » dans la séparation. Même les gestes primordiaux du recueil et de l'aménagement ne sont-ils pas des gestes qui nous sont enseignés par la promiscuité de la chair ? « C'est parce que la nouveauté vient d'autrui

²¹³ AE 278.

²¹⁴ HA 46.

qu'il y a dans la nouveauté transcendance et signification »²¹⁵.

L'orientation établie dans le système des lieux dessine peut-être le sens du manifeste, mais cette orientation « fondamentale » est interrompue par l'arrivée d'autrui. L'arrivée de l'autre est une mise en question radicale de la permanence de l'être, de la position et de l'espace du sens langagier. Le besoin d'autrui nous arrache au lieu et nous introduit dans espace de sens qui n'est pas l'espace de l'être, mais l'espace de l'éthique. Levinas ne nie jamais la possibilité ou la nécessité de l'ontologie. L'homme habite la terre ; il fonde des lieux ; il nomme les choses. Ainsi, il se fait maître et possesseur de la terre ; il est la mesure de toute chose. L'homme est cependant vulnérabilité. Sa chair l'arrache de la permanence de l'ontologie. Le site est périssable parce que l'homme est lui-même fait de chair et de sang. Il est de toutes pièces en dehors de soi-même et en dehors de l'être. Cette double nature le condamne à l'errance.

La perte du sens n'est pas une conséquence de l'oubli de l'être. En effet, Heidegger a montré à plusieurs reprises que le sens n'est pas possible en dehors des lieux. Même distrait et préoccupé, l'homme chemine entre des lieux, s'affaire à des activités et s'engage dans un monde de sens. Le monde du sens quotidien est peut-être « dérivé », mais son orientation dépend tout de même de l'espace dessiné par l'habitation. Sans il y a, même si l'on oublie l'origine de ce sens. L'errance de la chair a un autre sens que l'oubli. Elle signale une orientation autre que celle du système des lieux.

D'après Levinas, la chose à deux orientations : elle est une chose pragmatique qui s'insère dans l'économie des fins et des équivalences, et elle est en même temps la trace d'autrui. Le regard qui frôle la chose voit plus que l'être de la chose, plus que son utilité. Il y trouve aussi la trace d'autrui. La chose est signification, histoire et socialité parce que

²¹⁵ AE 279.

le regard a toujours le sens d'un mouvement vers la transcendance d'Autrui. La chose est signe en tant que renvoi à d'autres signes et à d'autres présences, mais la chose suscite davantage le mouvement vers la transcendance du « pour-l'autre ». Entre le monde des fins et le monde de la donation, la chose participe à l'un et pointe vers l'autre. Ainsi être son là est toujours être-Là-avec comme le dit Heidegger dans *Être et temps* : « le *Dasein* « est » donc essentiellement en-vue-d'autrui »²¹⁶. La promesse irréalisée de ce genre de formulations de *Être et temps* nous a mené vers une réflexion nécessaire sur le sens de l'être-avec. D'après Levinas, c'est un sens qui passe en deçà de l'être et en deçà de la relation de l'« avec ».

La dualité essentielle de l'incarnation – l'être pour l'être et l'être pour l'autre – est réfractaire à l'ontologie. Le corps n'est pas réductible à l'unité de la coïncidence. Sa relation avec la transcendance de l'autre ne le reconduit pas à soi même comme à un « doublet » de sa propre intériorité, mais l'entraîne en dehors de toute patrie et de toute sécurité. L'être incarné ne peut nommer sa relation à Autrui ; il doit la vivre. L'incarnation est « passivité inassumable, qui ne se *nomme* pas ou qui ne se nomme que par abus du langage »²¹⁷.

²¹⁶ ET 106.

²¹⁷ HA 75.

Bibliographie

Adorno, Theodor.

Jargon de l'authenticité. Éditions Payot, 1989.

Bergo, Bettina.

Levinas Between Ethics and Politics. Kluwer Academic Publishers, 2003.

« What is Levinas Doing ? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Unconscious » in *Philosophy and Rhetoric*, vol. 38 (2005), no. 2.

Bergson, Henri.

Matière et mémoire. PUF, 1939.

Bourdieu, Pierre.

Méditations pascaliennes (2 ed.). Éditions du Seuil, 2003.

L'ontologie politique de Martin Heidegger. Éditions de minuit, 1988.

Carey, Seamus.

« Cultivating Ethos Through the Body » in *Human Studies*, vol. 23 (2000).

Casey, Edward.

The Fate of Place : a philosophical history. University of California Press, 1997.

Cohen, Hermann.

Religion de la raison tirée des sources du judaïsme. Presses universitaires de France, 1994.

Dreyfus, Hubert.

Being-in-the-World. MIT Press, 1990.

Derrida, Jacques.

Adieu. Éditions Galilée, 1997.

Heidegger et la question. Flammarion, 1993.

L'écriture et la différence. Éditions du Seuil, 1967.

Franck, Didier.

Heidegger et le problème de l'espace. Les Éditions de Minuit, 1986.

Gadamer, H.G.

Les chemins de Heidegger. Vrin, 2002.

Grondin, Jean.

Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger. PUF, 1987.

Greisch, Jean.

La Parole Heureuse. Beauchesne Éditeur, 1987

Haar, Michel.

Heidegger et l'essence de l'homme. Éditions Jérôme Millon, 1990.

Le chant de la terre. Éditions de l'Herne, 1985.

Heidegger, Martin.

Approche de Hölderlin. Gallimard, 1973.

Chemins qui ne mènent nulle part. Gallimard, 1962.

Essais et conférences. Gallimard, 1958.

Être et temps (tr. E Martineau). Édition hors commerce, 1986.

Sein und Zeit. Max Niemeyer, 1972.

Being and Time. Harper and Row, 1962.

Questions III. Gallimard, 1966.

Gesamtausgabe Band 8: Was Heißt Denken?(1954). Vittorio Klostermann, 2002.

Gesamtausgabe Bande 6.1 : Nietzsche(1961). Vittorio Klostermann, 1996.

Der Ursprung des Kunstwerks. Phillip Reclam jun., 1960.

Husserl, Edmund.

Méditations cartésiennes. Vrin, 1953.

La terre ne se meut pas. Éditions de Minuit, 1989.

Levinas, Emmanuel.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Martinus Nijhoff, 1978.

De l'existence à l'existant (2 ed.). Vrin, 1963.

Difficile Liberté. Albin Michel, 1976.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, 2002.

Entre nous. Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

Éthique et infini. Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982.

L'humanisme de l'autre homme. Fata Morgana, 1972.

Positivité et transcendance. PUF, 2000.

Temps et l'autre. Fata Morgana, 1979.

Totalité et infini. Martinus Nijhoff, 1971.

Merleau-Ponty, Maurice.

Le visible et l'invisible. Gallimard, 1964.

Phénoménologie de la perception. Gallimard, 1945.

Signes. Gallimard, 1960.

La prose du monde. Gallimard, 1969.

Rosenzweig, Franz.

L'étoile de la rédemption. Éditions du Seuil, 1982 et 2003.

Sloterdijk, Peter.

Règles pour le parc humain. Mille et une nuits, 2000.

De Towarnicki, Frédéric.

Martin Heidegger. Éditions Payot & Rivages, 2002.

Valéry, Paul.

Tel Quel I. Gallimard, 1941.

Vallega, Alejandro.

Heidegger and the issue of space : thinking on exilic grounds. Penn State University Press, 2003.

Villela-Petit, Maria.

« Heidegger's conception of Space » in *Martin Heidegger : Critical Assessments*, ed. Chris Macann. Routledge Press, 1992.

