

Université de Montréal

L'utilisation du concept de 'corrélacion' pour la compréhension du
rapport homme-nature : Cohen, Buber et Lévinas

par
Gabriel Malenfant

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
en philosophie (2-195-1-0)
option « philosophie au collège » (recherche et enseignement)

Avril 2007

© Gabriel Malenfant, 2007



B

29

USA

2007

V-044

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 :

L'utilisation du concept de 'corrélation' pour la compréhension du
rapport homme-nature : Cohen, Buber et Lévinas

présenté par :

Gabriel Malenfant

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Bettina G. Bergo
directrice de recherche

Iain Macdonald
membre du jury

- Résumé français -

Emmanuel Lévinas, Martin Buber et Hermann Cohen participent d'une lignée philosophique visant à donner à la relation à l'autre homme une place centrale au sein des réflexions métaphysiques, épistémologiques et éthiques. Partant de leurs thèmes et manières particulières de poser ces problématiques, la présente étude s'inscrit néanmoins dans le récent courant éco-phénoménologique. Elle a pour but de comprendre le rapport de l'homme à son environnement par le biais du concept de 'corrélacion', mais en tenant compte des conclusions auxquelles arrive cette philosophie juive contemporaine pour ce qui est de la prévalence du lien interhumain. Comment est possible un rapport de l'homme au monde qui soit de l'ordre de l'éthique si le rapport diachronique à autrui est le point d'ancrage privilégié pour toute éthique ? Ce travail propose une ébauche de réponse à cette question.

Mots clés : nature, corrélacion, éco-phénoménologie, Lévinas, Buber, Cohen, bioéthique, environnement, phénoménologie, éthique

- English Abstract -

Emmanuel Levinas, Martin Buber and Hermann Cohen are part of a philosophical lineage that aims at placing the relation towards the other human being at the center of their metaphysical, epistemological, and ethical thoughts. Starting from their themes and particular ways to address these issues, the present study is within the scope of the recent eco-phenomenology. It seeks to understand the connection between the human beings and their environment through the concept of 'correlation'. It does this, nevertheless, while remaining faithful to the prime tenet of Jewish philosophy: the prevalence of the inter-human bond. However, this poses a conundrum of questions for the environment. How is an ethical tie possible between man and the world if our diachronic connection with another person remains the privileged ethical starting point? The present work provides the outline of an answer to this question.

Key words: nature, correlation, eco-phenomenology, Levinas, Buber, Cohen, bioethics, environment, phenomenology, ethics

**L'UTILISATION DU CONCEPT DE 'CORRÉLATION' POUR LA
COMPRÉHENSION DU RAPPORT HOMME-NATURE :
COHEN, BUBER ET LÉVINAS**

- Table des matières -

Introduction.....	1
PREMIÈRE PARTIE: LE CONTEXTE LÉVINASSIEN ET L'ENJEU CORRÉLATIF	5
I. De la diachronie lévinassienne comme d'une réponse à Husserl et Heidegger ou de la (cor)relationalité comme primant sur l'ontologie.....	6
II. Buber et Lévinas : la Rencontre corrélative <i>Je-X (Tu ou Cela)</i> est-elle formaliste ?	10
SECONDE PARTIE: LE RAPPORT DU MOI AU MONDE PAR L'AUTRE	17
III. Finitudes de l'Autre et du Monde	18
IV. Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la corrélation environnementale : une nouvelle approche du thématisé	24
i) Mouvement, transcendance du Monde et trans-ascendance d'autrui	24
ii) L'Autre et l'in-attendu	30
iii) La corrélation environnementale comme moment du premier thématisé.....	35
V. Pourquoi conserver la primauté du face à face lévinassien dans le cadre d'une éthique environnementale ?.....	40
i) Les éthiques environnementales, l'accusation 'spéciste' et le langage.....	41
ii) L'Autre, moi et le Monde	47
DERNIÈRE PARTIE: SYNTHÈSE THÉORIQUE DU CONCEPT DE 'CORRÉLATION ENVIRONNEMENTALE'	54
VI. Les deux 'espaces-temps' de la corrélation environnementale.....	55
i) L' 'espace-temps' corrélatif du face à face	55
ii) L' 'espace-temps' corrélatif de la submersion par le Monde – de l'in-attendu	57
Index onomastique	61
Bibliographie	62

À Monique.

À Hélène.

*Parce qu'on n'est pas au monde, on naît au monde,
Et qu'elles sont les deux meilleures manières d'y être amené.*

- Remerciements -

Le travail de recherche et les idées présentes dans ce mémoire n'auraient pu être menés à bien sans le support académique constant, les commentaires pertinents, les discussions animées et la grande liberté que m'a données ma directrice et amie, la Professeure Bettina G. Bergo de l'Université de Montréal.

Aussi, chacun à leur manière et pour diverses raisons, les Professeurs Claude Piché (Université de Montréal), Jean-Pierre Marquis (Université de Montréal), Iain Macdonald (Université de Montréal), Greg Mikkelson (Université McGill) et Frédéric Bouchard (Université de Montréal) ont tous alimentés en des moments précis, au cours des deux dernières années, les réflexions qui ont menées à la rédaction de ce texte.

Je tiens enfin à remercier Alexis Nuselovici (Nous), Directeur du Groupe de Recherche multidisciplinaire *POexil* et Professeur au département de linguistique et de traduction de l'Université de Montréal, ainsi que René La Fleur, Coordonnateur de ce même groupe et Professeur de littérature au Collège de Saint-Laurent, de leur accueil au sein de leur groupe de recherche, lequel m'a permis de répondre des idées contenues dans cet essai lors de leur dernier colloque international « Les temporalités de l'exil » ayant eu lieu en février 2007 à l'Université de Montréal.

La différence entre un désert et un jardin, ce n'est pas l'eau,
c'est l'homme.

Proverbe touareg

- Introduction -

Ce mémoire a pour but de traiter de la relation homme-nature sous la loupe éco-phénoménologique du concept de corrélation. Celui-ci propose traditionnellement qu'un lien éthique prend place de manière inhérente entre les hommes – que l'éthique reposerait par là non pas sur un rationalisme égocentrique, sur un pragmatisme conventionnel ou sur un programme législatif, mais plutôt sur un état de fait vécu dans un entre-deux affectif et langagier. Chez Hermann Cohen d'abord, cette vision de l'éthique issue de sa logique religieuse s'incarne par l'écart de l'intersubjectivité humaine, mais aussi par celui prenant place entre l'homme et Dieu; logique qui aura un écho chez Martin Buber, pour qui la spiritualité et la désignation langagière de l'homme en relation exaltent ce caractère éminemment éthique de l'homme. C'est néanmoins chez Emmanuel Lévinas que la logique corrélatrice acquerra une postérité qui lui assure dorénavant une importance certaine dans l'histoire philosophique du vingtième siècle. C'est que Lévinas a approfondi le volet phénoménologique de l'éthique d'avant l'éthique instaurée en loi écrite eu égard au langage et au temps; les deux fondements inamissibles de la relation à l'Autre comme aux choses du Monde.¹ C'est donc sur ces bases conceptuelles que nous prendrons de front la question éthique, mais ce, en fonction des implications que la logique corrélatrice peut avoir dans le cadre précis de l'élaboration d'une éthique environnementale.

Ici est donc visé le développement d'une description phénoménologique de la relation homme-nature à partir de la corrélation comme concept clé. Concept relevant d'un certain « humanisme » de fait, il est au départ question de voir en

¹ Je tiens ici à préciser que les majuscules utilisées dans ce travail ne sont pas présentes pour assurer une quelconque originalité conceptuelle, ni pour donner à ces termes une signification particulièrement pointue, ni même pour référer au divin ou à un quelconque théisme. Plutôt j'utilise simplement les majuscules pour référer aux conceptions héritées de Lévinas, de Buber, ou alors, lorsqu'elles sont absentes, de Cohen (dans le cas du « tu » [chez Cohen], par rapport au « Tu » [chez Buber], par exemple; mais aussi dans le cas du « Monde » [chez Buber] et de l'« Autre » ou de l'« Infini » [chez Lévinas]). S'il est courant de voir des lectures sécularisées de la philosophie lévinassienne, celles de Cohen et de Buber nous permettent quant à elles moins de liberté à cet égard. Pourtant, tout en demeurant fidèle à leurs pensées respectives, les conclusions éthiques que nous tirerons des dires de ces trois philosophes ne se veulent ni religieuses, ni confessionnelles mais bien séculières, entreprise rendue possible notamment grâce au travail que Lévinas et Derrida ont pu effectuer sur les mêmes thèmes.

quoi cette relationalité interhumaine peut avoir un impact sur l'élaboration d'une éthique pouvant paraître complémentaire à celle qui existe entre les hommes – comment la corrélation de l'homme avec l'autre homme, par le langage et les affects qu'ils partagent, peut-elle nous aider à décrire phénoménologiquement l'«autre» corrélation, celle tenant à notre thématisation première, au lieu, à l'environnement, à cet entourement que nous savons maintenant existentiellement nécessaire ? Comment penser cette nécessité vitale d'un environnement qui ne soit meurtrier ni pour l'Autre, ni pour moi, alors que seul l'Autre lui-même (par son Dire) est ce qui assure la présence entre lui et moi d'une « éthique comme philosophie première », d'après Lévinas ? Voilà ce à quoi s'attardera ce travail : à faire du concept de corrélation environnementale le terme pouvant désigner le passage de l'éthique diachronique à la thématisation du monde pouvant être en mesure de prendre acte de l'en deçà éthique qui la sous-tend.

Mais puisque ces questions concernent d'emblée la co-relationalité interhumaine – celle qui, chez Lévinas, ne s'annonce dans le vécu existentiel que par la diachronie –, il nous faudra tout d'abord passer par une explicitation de cette curieuse proto-éthique dans son aspect temporel, et brièvement, par la relation de cette temporalité propre à la philosophie lévinassienne aux autres pensées phénoménologiques et/ou corrélatives de son époque pour être en mesure de dessiner un cadre formel au sein duquel travailler : toute éthique – environnementale ou autre – doit en premier lieu s'assurer des conditions de possibilité de son élaboration. Ainsi, la présente étude sera presque strictement descriptive, ces conditions concernant : (1) le rapport corrélatif de l'homme avec l'autre homme tel qu'établie par la tradition juive de laquelle participent Cohen, Buber et Lévinas; (2) le rapport de l'homme au Monde en tant que premier thématisé (ce qui nous amènera à considérer la constitution du corps par l'ipséité en formation comme premier rapport à la thématisation) mais aussi en tant qu'est possible ou non de considérer la finitude de ce rapport au Monde; et (3) le rapport de l'homme avec l'animal comme cas limite, ce qui nous amènera à toucher certains débats plus contemporains, sans pour autant délaissier les auteurs qui constituent le point nodal de notre argumentation. C'est selon ces trois moments

conceptuels que doit être abordée la problématique environnementale d'après l'angle éco-phénoménologique ici privilégié. Le premier de ces trois moments sera en premier lieu abordé succinctement comme horizon théorique différé par rapport à d'autres penseurs contemporains de Lévinas, alors que les deux autres moments viendront au cours d'un trajet théorique visant moins à élargir le spectre éthique proposé par Lévinas qu'à prendre acte des conséquences que celui-ci colporte pour le lien existant entre l'homme et son environnement.

L'originalité de ce propos réside en la possibilité d'une approche ne reposant d'emblée ni sur un anthropocentrisme 'traditionnel', ni sur un formalisme niant la primauté éthique que possède l'homme face à l'autre homme (que ce formalisme soit zoo-, éco-, ou bio-centriste). Il s'agit plutôt de considérer l'éthique comme n'ayant pas de prime abord une base contractuelle ou conventionnelle – évitant par là d'avoir à faire un 'choix' de point de vue, anthropocentriste ou objectivant –, mais plutôt comme s'appuyant sur une corrélation inhérente à la réalité humaine parce que participante à la création de l'ipséité même de l'homme. L'an-archie de cette constitution est ainsi marquée par Lévinas dans ce rapport à l'Autre sans 'origine stable' ou *fundamentum* assurant un point de départ objectif. Après ce 'premier moment' passé, les thématizations du Monde comme de l'Autre seront rendues possibles, notamment parce que l'Autre et le Monde ne seront ni agglomérés en un tout unifié (comme certaines éthiques environnementales radicales ont tentées de le faire), ni séparés par une différence de nature ou d'essence (comme il a parfois été cru avant que l'éthique environnementale ne devienne une discipline philosophique propre). Aussi, l'Autre est éthiquement premier parce qu'il est à la base de la constitution de l'ipséité (sans pour autant être un point d'éclosion objectif) sous les angles affectifs et langagiers, mais aussi parce qu'il participe d'une temporalité spécifique au rapport humain (ce que Lévinas nommera, justement, la 'diachronie'). Sur cette fondation sans fondement se trouvant en deçà de la dichotomie sujet-objet, je propose donc qu'il est possible de construire une réflexion proto-éthique ayant trait aux autres rapports de la réalité humaine (avec le Monde et les animaux) à partir d'une thématization des différents moments

subséquents de la constitution épistémique de l'ipséité, notamment dans ses rapports au temps et à l'espace, par le biais du langage.

- PREMIÈRE PARTIE -

LE CONTEXTE LÉVINASSIEN ET L'ENJEU CORRÉLATIF

I. De la diachronie lévinassienne comme d'une réponse à Husserl et Heidegger ou de la (cor)relationalité comme primant sur l'ontologie

Ce que Buber laisse à notre méditation au point de vue de la philosophie générale, c'est la recherche du mode même, selon lequel une présence qui n'est pas objectivité, qui n'est pas davantage dévoilement de l'être, peut se présenter.

- Emmanuel Lévinas²

Ce mémoire doit, pour atteindre son but, passer inévitablement par une courte présentation de la conception du temps lévinassien (à tout le moins, de l'une des temporalités présentes chez Lévinas, soit la diachronie). Aussi, cette étude nous amènera rapidement à considérer le rapport homme-monde de Buber et de Lévinas, dans la mesure où la diachronie est, chez Lévinas, la modalité sous laquelle se comprend non seulement une certaine temporalité existentiellement vécue par l'homme, mais surtout, l'événement premier de la (cor)relation éthique, et par là, toute 'connaissance' non thématifiée – ou plutôt, selon Lévinas, toute 'révélation'. Ainsi, après avoir jeté les bases conceptuelles des philosophies lévinassienne et bubérienne, nous devons remonter à la source cohenienne pour nous situer en deçà des débats qui ont pris place entre les deux philosophes et ainsi considérer d'une manière différente l'héritage de la philosophie juive contemporaine, dans le cas qui nous occupe, en ce qui a trait à la relation homme-nature. Nous nous baserons donc au départ sur des argumentations issues de débats ayant eu cours au vingtième siècle, mais sortirons par la suite de l'interprétation traditionnelle de celles-ci pour tenter d'asseoir les fondements d'une manière éco-phénoménologique de penser cette problématique du rapport de l'homme à son environnement.

² Emmanuel Lévinas, « La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain » in *Martin Buber : L'homme et le philosophe*, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas et André Lacocque, dirs., Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968, p.57.

La diachronie fut utilisée par Ferdinand de Saussure pour distinguer deux types d'approche en linguistique. Une langue étudiée de manière synchronique (συν-, « avec » et χρόνος, « temps ») est ainsi considérée pour permettre au linguiste de la comprendre à partir d'un point fixe de l'histoire – il s'agit donc de l'étude des normes régissant une langue à un moment précis de son développement. *A contrario*, l'approche diachronique (δια-, « à travers » et χρόνος, « temps ») est ainsi nommée parce qu'elle étudie l'évolution d'une langue. Il faut toutefois se garder de comprendre la diachronie lévinassienne dans ce sillage, comme continuité, mais la saisir plutôt comme rupture, comme vecteur diagonal coupant de biais le 'flux' temporel horizontal non plus entendu comme originel pour la conscience, mais comme thématiqué et supposant donc un travail cognitif. La comparaison avec elle-même d'une langue à différentes époques pour en comprendre l'évolution (ce dont Saussure parle lorsqu'il traite de diachronie) est essentiellement un travail de reconstitution d'une continuité à partir de moments fragmentés d'une histoire objectivée en fluidité sur un continuum linéaire. Or, ce continuum n'est que thématiqué, jamais immanence immédiate du monde (ni de l'homme d'ailleurs). Heidegger a tenté de faire un travail de déformalisation du temps pour éviter cette thématiqué temporelle objectivée plutôt qu'existentielle, mais Lévinas n'y souscrit pas, considérant ses ec-stases temporelles insuffisantes. Elles ne permettent pas, selon lui, de rendre compte d'une part de la fluidité temporelle (le *Dasein*, comme pro-jet, est toujours à-venir), ni d'expliquer d'autre part, la temporalité particulière vécue au moment d'une interruption subie par la présence d'un Visage, par l'avènement d'un face à face.³ L'éthique n'ayant pas une teneur fondamentale dans l'oeuvre heideggérienne,⁴ Buber critiquera lui aussi Heidegger d'une manière accablante :

³ La tripartition du temps en ec-stases ne satisfait pas Lévinas, et ce, dès le début de son parcours philosophique. Par exemple, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, Paris, 1957), Lévinas termine le chapitre *L'ontologie dans le temporel* par le constat suivant : « [L]'ontologie de Heidegger (...) devient le témoignage d'une époque et d'un monde qu'il sera peut-être possible de dépasser demain » (p. 89). L'absence de 'fondation sur un Éternel' (comme le dit Lévinas), ou l'absence d'un transcendant outre que l'être, mène Heidegger à poser le *Dasein* comme trouvant son fondement dans la relation de sa structure ontique à celle ontologique; cette

Heidegger has so bound his thought to the truth of being, and the truth of being to history, that when the critical hour came to judge history rather than to embrace it, Heidegger embraced it along with the 'sinister leading personality of the then current history'.⁵

La temporalité historique – devenue historique chez Heidegger – ne peut suffire à comprendre l'homme ni selon Lévinas, ni selon Buber, puisque l'histoire de l'Être intègre la relation à l'Autre sans lui donner un statut particulièrement fondateur. Pire, cette relation est plus souvent 'inauthentique' qu' 'authentique' pour Heidegger, qui voit plutôt l'authenticité dans la considération solitaire de la propre finitude radicale de chacun. Avant Heidegger, Husserl tenta de traiter de l'autre en effectuant une réduction, l'époché, jusqu'à l'ego transcendantal, puis, en retournant à lui par la constitution de cet autre (par l'intersubjectivité) à partir du propre. Or, cette tentative d'assimiler l'autre à un contenu noético-noématique est un échec. L'autre semble déborder ma capacité cognitive tant sur le plan formel que sur celui du contenu.⁶ Avec ce constat, l'ego transcendantal perd sa primauté; excédé, il voit sous lui le temps duquel il ne peut s'échapper – qu'il ne peut 'réduire' à sa sphère égologique – parce qu'appuyé sur lui, parce que toujours distant de l'autre par cette diachronie première et sous-jacente à toute

dernière l'habitant tout autant, et le déterminant aussi (par la radicalité de l'être-pour-la-mort, notamment). Pour Lévinas, cette vision de l'homme comme d'un « lieu où s'accomplit la compréhension de l'être » (*Ibidem*) ne pourra trouver un sens que par la relation, primordiale et précédant celle ontologique, à l'Autre. La compréhension est sens, mais sens est essentiellement langage, et langage est en fin de course 'dialogue' – c'est cette rencontre avec autrui (et donc, par la temporalité diachronique) qui manque à la philosophie heideggérienne selon Lévinas.

⁴ « La relation éthique chez Heidegger, le *Miteinandersein*, être-avec-autrui, n'est qu'un moment de notre présence au monde. Elle n'a pas la place centrale. » (Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset / Figures, 1991, p. 134-5).

⁵ Richard A. Cohen, « Buber and Levinas – and Heidegger » in *Buber & Levinas, Dialogue & Difference*, P. Atterton, M. Calarco et M. Friedman, eds., Duquesne University Press, 2004 p. 240. La partie citée de Buber vient de Martin Buber, *Eclipse of God*, M. Friedman et al., trad., Atlantic Highlands, New Jersey Humanity Press, 1988, p. 77.

⁶ Si Martin Buber nous intéresse, c'est justement parce que sa philosophie « consistera à montrer que la vérité n'est pas un contenu » (Emmanuel Lévinas, « Martin Buber et la théorie de la connaissance », in *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976 p. 30) parce que toutes les relations ne sont pas intentionnelles – ne se réduisent pas à un vecteur sujet-objet. Nous y reviendrons dans la discussion des corrélations Je-Tu et Je-Cela telles qu'explicitées par Buber.

existence, à toute rencontre. Ceci est particulièrement important pour saisir en quoi le projet husserlien a pu échouer, toujours selon Lévinas :

Si la constitution de l'autre à partir du propre suppose toujours le temps, alors le propre est destitué de son privilège par la diachronie, l'écart, l'étrangeté que suppose le temps.⁷

C'est donc sous cette modalité diachronique que la rencontre avec l'Autre se produit, et c'est ce dont ni Husserl, ni Heidegger n'ont pu traiter dans leurs phénoménologies respectives.⁸ C'est aussi pourquoi l'Autre échappe toujours à l'objectivation qu'il m'est possible d'en faire : l'Autre n'est pas un objet comme un autre, il n'est même pas 'objet' *du tout*. C'est en ce sens que Buber fut une influence précieuse pour Lévinas. Ce dernier affirmera même que « les Rencontres sont pour Buber des instants fulgurants sans continuité ni contenu »⁹ – ainsi échappent-ils à la thématization que l'idéalisme avait pourtant considérée primordiale. À l'inverse, la binarité sujet-objet est secondaire *de facto* puisqu'elle nécessite un effort de positionnement détaché de la corporéité pour laquelle les donnés thématisés ne sont *jamais d'emblée* 'objets', mais d'abord contacts, relations. Et le 'phénomène' qui est étudié par la phénoménologie de Lévinas correspond d'abord à ces derniers plutôt qu'au caractère objectif venant après coup. La connaissance, selon cette dernière, ne peut être que phénoménologique, et donc relationnelle, avant de devenir objectivale :

⁷ Paul Olivier, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie » in *Noesis*, Dominic Janicaud, dir., n°3 (La métaphysique d'Emmanuel Levinas), Vrin, 1999. À consulter en ligne à l'adresse : <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=10&format=print>.

⁸ Marc Richir dira au sujet de la diachronie : « Dans la mesure où la diachronie s'ancre dans un passé immémorial, pré-originel, inthématisable, irréductible au Même de la tautologie, elle n'a pas, en effet, selon Lévinas, d'origine ou d'archè : incommensurable avec la présence, non synchronisable, elle est la trace d'un infini qui est le radicalement Autre par rapport à la stase de l'essence, c'est-à-dire aussi *anarchique* » (Marc Richir, « Phénomène et Infini » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, dirs., *Cahier de l'Herne / Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne / Biblio Essais, Paris, 1991, pp. 32-33). C'est de cet Infini, de cet insondable du sens qui est chez l'Autre que Lévinas a voulu traiter et que les autres phénoménologues avant lui n'avaient pu approcher.

⁹ Emmanuel Lévinas, « La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain », *Op. cit.*, p. 59.

Ce qu'il y a de radicalement original dans le fait d'être homme, c'est la façon qui est la sienne de poser en face de lui le monde dans son indépendance. Mais il faut ajouter que : 'Être-en-face-du-monde' n'est pas pensable, s'il n'y a déjà un 'comportement-envers-lui-en-tant-que-monde', c'est-à-dire l'esquisse d'un comportement relationnel.¹⁰

En cela, Buber et Lévinas s'accordent. C'est d'ailleurs cette position – cette esquisse corrélatrice – qui permettra à Lévinas de voir le caractère non-représentationnel de la rencontre avec l'Autre et de penser un tissu temporel qui, sans être pour autant 'synthétique' au sens linéaire et totalisant du terme, permet d'accueillir l'Autre en lui laissant une place au sein d'interruptions diachroniques tout en montrant comment ce tissu est en quelque sorte 'unifié' pour chacun :

Dans ma responsabilité pour autrui le passé d'autrui qui n'a jamais été mon présent, 'me regarde', il n'est pas pour moi représentation. Quant au futur - ce n'est pas mon anticipation d'un présent qui m'attend déjà tout prêt et semblable à l'ordre imperturbable de l'être, 'comme si déjà il était arrivé', comme si la temporalité était une synchronie.¹¹

II. Buber et Lévinas : la Rencontre corrélatrice *Je-X (Tu ou Cela)* est-elle formaliste ?

L'Autre surgit. Brusque ma pensée. Il l'*in-quiète*¹² – la sort de sa quiétude. Cette in-quiétude de la pensée qui est la mienne arrive par l'autre qui ne peut surgir face à ma face que dans et par la diachronie – moment ou événement de la responsabilité. L'Autre est le garant d'une responsabilité sans forme représentable, mais seulement *présente* parce que discontinue et affective avant

¹⁰ Gabriel Marcel, « L'anthropologie philosophique de Martin Buber » in *Martin Buber : L'homme et le philosophe*, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas et André Lacocque, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968, p.26. Les parties entre guillemets simples sont tirées de Martin Buber, « *Schriften zur Philosophie* » in *Werke*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, Heidelberg, 1962, p. 414.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset / Figures, 1991, p. 133-4.

¹² L'*in-quiétude* est le thème utilisé par Jacques Rolland pour décrire phénoménologiquement la diachronie. Voir Jacques Rolland, « Subjectivité et an-archie », in *Cahiers de la nuit surveillée*, Jacques Rolland, dir., n°3, Verdier, Paris, 1984, p. 192.

d'être conceptuelle. Cette manière d'« en-visager » la Rencontre, – le mot est choisi – ou plutôt l'absence d'un tel « en-visager », est en fait le reproche principal que Lévinas adressera à Buber. Ce dernier n'étant pas phénoménologue, c'est peut-être là où se départagent phénoménologie et existentialisme, car Buber est profondément existentialiste – et cela, Lévinas ne le niera jamais, malgré ses critiques. Buber semble alors à cheval sur (i) une vision traditionnelle du monde – pensée formelle visant la totalité et l'unité (contrairement à Rosenzweig à la même époque) – et sur (ii) une pensée nouvelle, propre au vingtième siècle. Clarifions d'abord : la totalité et l'unité visées par Buber ne sont en rien systématiques, mais belles et bien existentielles, liées à la vie spirituelle de l'individu humain plutôt qu'à un fondement qualifiable de rationaliste ou d'idéaliste (tel l'ego transcendantal). Néanmoins, il demeure vrai que le discours bubérien est empreint de la recherche d'un rapport à la totalisation, d'un particulier à un tout – et en cette manière, Lévinas a peut-être raison (même si cela est à mon avis polémique) de dire que Buber a un certain penchant « plus platonicien qu'existential »¹³ (bien qu'il ne soit pas clair, à mon sens, que l'un puisse exclure l'autre sans appel).

Mais il n'est pas suffisant, et il me paraît même réducteur, de ne mentionner que cela. C'est qu'il est, chez Buber, trop peu dire que d'affirmer sans autre assise que l'« existence précède l'essence » : plutôt, *elle la détermine*. C'est donc dire que la vie est pure indéterminité,¹⁴ et qu'en cela Heidegger pourrait se rapprocher de Buber par un formalisme que Lévinas récuse :

Ce qui compte [chez Buber], c'est l'accentuation de l'instant, l'exaltation décrite d'une façon purement formelle.¹⁵

Mais est-ce vraiment le cas ? La question est légitime.

Il est vrai que Buber n'a pas travaillé sur les contenus temporels et spatiaux d'une manière aussi affective – et pourrions-nous même dire « affectée » –

¹³ Emmanuel Lévinas, « La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain », *Op. cit.*, p. 48

¹⁴ « [C]ette indétermination et liberté que Buber met dans la vie hassidique, serait le reflet de la philosophie « existentialiste » de Buber lui-même où, à sa façon, l'existence détermine l'essence » (Emmanuel Lévinas, « La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain », *Ibidem*).

¹⁵ Emmanuel Lévinas, « La pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain », *Ibidem*

que celle qui se manifeste, par exemple, dans *De l'existence à l'existant* (1947). Pourtant Buber incarne sa pensée dite 'formelle' dans ses récits hassidiques dans lesquels des temporalités différentes (oniriques, interpersonnelles, solitaires, corporelles, etc.) se croisent et s'actualisent dans une vie spirituelle particulière.¹⁶ Même Gabriel Marcel dira de Buber que sa pensée, « faut-il le rappeler, est entièrement fondée sur l'expérience ».¹⁷ Seulement, l'expérience mentionnée est celle de la Rencontre, celle du couple verbal *Je-Tu*. En ce sens, Lévinas pourrait bien être aussi formaliste que Buber – si ce n'est sur le temps, à tout le moins sur le rapport à l'Autre; qui est cet Autre, si supérieur à moi? Quelle est cette féminité, par exemple, ce Féminin qui ne devient jamais femme, mais qui passe, de 1947 à 1961, dans la modalité de la demeure au cœur de *Totalité et Infini* (1961)? Accuser de formalisme n'est pas chose ardue; se débarrasser de celui présent en sa propre philosophie paraît l'être un peu plus.

Il faut aussi souligner que si Lévinas, parlant de Buber, le rapproche subtilement de Heidegger,¹⁸ c'est qu'il voit l'indéterminité foncière de la vie comme trouvant preneur dans toute philosophie où le 'monde' peut être pris dans une relation fondamentale, dans une relation à un 'Être' sous lequel l'homme peut se trouver subsumé pour être finalement assujetti – frayeur on ne peut plus légitime à la suite des événements génocidaires auxquels Lévinas a dû faire face. Toutefois, si Heidegger voit le principe d'individuation de chacun dans la considération de la mort de ce 'chacun' (et qui devient par là, nous pourrions l'affirmer sans craindre de trahir sa pensée, 'chacun-pour-soi'),¹⁹ Buber le voit à

¹⁶ Martin Buber, *Les chemins de l'homme*, Éditions Rocher, Monaco, 1998, p. 50-2.

¹⁷ Gabriel Marcel, « L'anthropologie philosophique de Martin Buber », *Op. cit.*, p. 19.

¹⁸ L'idée de Lévinas, que l'on interprète ici à partir de certains commentaires tirés de la conférence sur Martin Buber citée plus haut (1968, Centre national des hautes études juives), est que Buber – par son formalisme, certes, mais conséquemment, par la symétrie et la proximité des objets comme des hommes face à l'individu – aurait omis d'attribuer à l'homme un statut primordial au sein des rapports éthiques, mettant hommes et choses au même niveau. En cela, Lévinas semble voir une autre expression de la même 'erreur' qu'il reprochait à l'ontologie heideggérienne.

¹⁹ Précisons que le principe d'individuation heideggérien est aussi vu par Heidegger lui-même comme se situant dans l'existence. Par contre, celui-ci est problématique dans la mesure où l'individu ne sort de la neutralité impersonnelle que par sa dimension d'être-pour-la-mort. Ainsi, interpréter cet être-pour-la-mort, qui est fondamentalement angoisse, devient extrêmement difficile parce qu'il constitue à la fois, chez Heidegger, la possibilité de l'authenticité humaine, mais aussi, celle de sa fin toujours imminente : « Le souci angoissé doit fournir la condition ontologique de l'unité de la structure du *Dasein* » (Emmanuel Lévinas, « Martin Heidegger et l'ontologie » in *En*

l'opposé dans l'existence même; non pas dans celle du *Je*, mais dans celle de la relation à laquelle le *Je* ne peut échapper. Le temps discontinu est Rencontre, d'où le caractère existentiel de sa philosophie, et aussi celui de la philosophie de Heidegger qui refuse la primauté d'une relation entre étants dialogiques sur celle de l'Être comme ouverture, mais surtout comme *monologue* pour le *Dasein*.²⁰ Pourtant, Buber a raison de dire :

Il n'y a pas de *Je* en soi; il y a le *Je* du mot-principe *Je-Tu* et le *Je* du mot-principe *Je-Cela*.²¹

Ainsi la Rencontre – qui n'est jamais représentation ni pour Buber, ni pour Lévinas – est ce qui in-carne tout en in-formant, ce qui rend un contenu spirituel (chez Buber) et/ou affectif (chez Lévinas) à la temporalité discontinue de la diachronie. Et de cette temporalité brisée commune aux deux penseurs – temporalité qui est celle de mon interruption par l'Autre – naît justement la division de ce qui peut être pensé comme 'remplissant' l'«espace» diachronique (l'«espace»-temps)²² de la relation avec l'autre. Le remplissement n'est cependant jamais complet puisque c'est l'écart, sans lequel les termes se joindraient en une synthèse unifiée, qui assure la corrélation (et le sens, dans le langage). Mais l'absence, telle que décrite par Buber, d'un '*Je* en soi' au profit de la relation *Je-X* (où *X* réfère ici à un *Tu* ou à un *Cela*)²³ est ce qui ne peut être accepté par Lévinas

découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1957, p. 75). *De l'existence à l'existant* (1947) constituera peut-être la meilleure réponse à Heidegger en ce qui a trait à cette problématique puisque Lévinas y montrera que de nombreuses autres modalités affectives de l'existence peuvent constituer des principes d'individuations tout aussi pertinents.

²⁰ "(...) Heidegger's *Dasein*, despite its attachment to the whole of historical being, remains 'solitary'" (Richard A. Cohen, *Ibid.*, p. 243).

²¹ Martin Buber; Avant-propos de Gabriel Marcel, préface de Gaston Bachelard, *Je et Tu*, Aubier - Bibliothèque philosophique, Paris, 1969, p. 20.

²² Soyons assurés de la précaution que nous devons prendre quant à l'utilisation de ce terme lorsque adjoint au terme 'temps'. Il faut faire attention de ne pas spatialiser le temps. Néanmoins, j'utilise cette expression pour désigner l'écart que constitue la diachronie.

²³ Lévinas lui-même parle de cette relation à un *X* dans « Martin Buber et la théorie de la connaissance » in *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, pp. 29-50. Il y critique justement l'absence de particularisme dans la corrélation de la Rencontre interhumaine décrite dans ce texte comme un 'entre-les-deux' (*Zwischen*). De plus, une autre objection lévinassienne pertinente pour notre propos consiste à remarquer le manque important, chez Buber, d'une prise en considération d'« un processus de subjectivation qui n'est pas seulement le choc en retour du mot *Tu* », et ce, malgré le fait qu'« il [soit] impossible à l'homme d'oublier son avatar de subjectivité »

et que Derrida analysera avec brio dans « Violence et métaphysique »²⁴ – non pas que Lévinas accepte le ‘Je en soi’, pas plus qu’il ne rejette la préséance de la relation sur les termes. Au contraire, c’est plutôt le *X* indéterminé de la relation formelle *Je-X* qu’il doit refuser par crainte de ce formalisme. Reprenons le dire de Derrida :

Lévinas reproche en essence à la relation *Je-Tu* : 1. d’être réciproque et symétrique (...); 2. d’être formelle, pouvant ‘unir l’homme aux choses autant que l’Homme à l’homme’ (TI); 3. de préférer la préférence, la ‘relation privée’, la ‘clandestinité du couple’ oublieux...[de la] requête du tiers.²⁵

Derrida note aussi au passage que la dernière critique lévinassienne (3.) obtint une réponse de la part de Buber qui affirma se situer, dans son exégèse au sujet de la relation, en deçà de toute possibilité d’entrer en contact avec un tiers²⁶ – rejoignant par là le dernier Hermann Cohen et son primat du ‘religieux’ sur l’‘éthique’ de la tradition.²⁷ Mais cela étant, il est maintenant plus aisé de comprendre la critique d’un certain formalisme qui choque Lévinas; la symétrie du rapport éthique proposé par Buber (l’absence d’inflexion du rapport éthique

(*Ibidem*, p. 50). Il nous faudra ainsi tenir compte de ces critiques pour la suite du travail que nous tentons d’effectuer ici : d’où la nécessité des sections traitant de la formation de l’ipséité (IV-iii) et du dégagement du caractère primordial et singulier de la corrélation prenant place entre les hommes par rapport à celle ayant lieu entre les hommes et les animaux (V-i).

²⁴ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique » in *L’écriture et la différence*, p. 156, voir note I.

²⁵ Jacques Derrida, *Ibidem*.

²⁶ « [Buber] n’avait-il pas précisé que le rapport je-tu n’était ni une préférence ni une exclusivité, étant antérieure à toutes ces modifications empiriques éventuelles? Fondé dans le Je-Tu absolu qui nous tourne vers Dieu, il ouvre au contraire la possibilité de tout rapport à autrui » (Jacques Derrida, *Ibidem*).

²⁷ Il est important de voir que pour Cohen, la religion se distingue de la morale comme de l’éthique, ces deux dernières se trouvant subsumées sous le même idéal d’« *éducation par lui-même* du genre humain » (Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny, PUF-Questions, Paris, 1994, p.158). La religion est cette *incarnation* de l’éthique qui s’actualise dans le monde et entre les hommes, mais d’abord entre eux et Dieu de manière primordiale. Il dira même que l’éthique « n’est tout simplement pas en mesure de comprendre ni de reconnaître l’individu autrement que sous l’espèce d’humanité » (*Ibidem*, p. 28). Par là, l’éthique est davantage le propre d’une réflexion rationalisant les rapports humains alors que la religion est plutôt considérée comme un rapport interhumain vécu dans le monde et en ce sens, toujours selon Cohen, l’éthique a besoin de la religion pour s’actualiser dans les rapports humains alors que la religion n’a pas forcément besoin d’une éthique strictement philosophique comme fondement nécessaire à son application ; d’où le primat d’une certaine religion comme ‘exister-ensemble’ par rapport à l’éthique selon Cohen.

vers l'Autre), additionné du fait que celui-ci puisse être dirigé vers les 'choses' du Monde *autant que* vers l'Autre, n'est-il pas problématique ? Cela ne revient-il pas à proposer une 'valeur' ou une 'responsabilité' éthique égale aux hommes et aux 'objets' mondains – poussant du coup Buber et Heidegger du même côté, soit celui d'un primat de l'ontologie plutôt que de celui de l'éthique ? Vu de l'optique lévinassienne, un point est certainement marqué ici. Mais du point de vue de Buber, la relation *Je-X* n'est pas formelle, mais signifie plutôt qu'une Rencontre est possible avec un autre homme, certes, mais aussi avec d'autres entités (Buber mentionne en exemple un chat et un arbre dans *Je et Tu*) – elle est de toute façon toujours *incarnée*, et en ce sens jamais formelle *comme telle* puisqu'elle est toujours vécue. Néanmoins, le problème de cette 'réciprocité' bubérienne reste entier.²⁸ Il m'est pourtant d'avis que Buber n'était pas formaliste en lui-même; la Rencontre n'est jamais, selon lui, formelle, puisqu'elle est toujours contact en deçà de la thématization (comme chez Lévinas d'ailleurs), bien qu'elle ne puisse être décrite que de manière formelle dans le cadre d'un essai philosophique comme *Je et Tu*. Mais Lévinas reconnaît, lui, un certain arbitraire en cette manière de poser le rapport éthique face aux choses du monde car pour lui, seul l'Autre est réellement accessible dans la non-thématisation, dans la diachronie. Il considère quant à lui la relation au monde (et à ses composants) comme étant ou bien 'possibilité de l'art' – « tout art est plastique »²⁹ –, ou bien 'obstacle' – « l'élément nous sépare de l'infini »³⁰ –, ou enfin, 'jouissance' et du coup 'travail', ce qui mène inévitablement à la possession et à la maîtrise du monde.³¹ Plus tard, il sera certainement question de revenir sur cet aspect de la pensée de Lévinas car si ce que nous voulons est établir une éthique environnementale

²⁸ La réciprocité est essentiellement politique et, par conséquent, non fondamentale pour Lévinas. Ce qui est fondamental, en revanche, c'est « [c]et appel, en l'autre, venu de l'autre,... depuis son visage dont la fragilité me soumet par la hauteur transcendante d'où elle m'assigne à l'urgence, à l'immanence d'une aide.... [l]éthique est éthique parce qu'elle est asymétrique : elle qualifie une relation où le sujet est ordonné à la proximité d'un prochain » (Gérard Bensussan, « Lévinas et la question politique » in *Noesis*, Dominic Janicaud, dir., n°3 (La métaphysique d'Emmanuel Lévinas), Vrin, 1999. À consulter en ligne à l'adresse : <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=9>).

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Biblio essais, Paris, 1964, 1971, p. 149.

³⁰ Emmanuel Lévinas, *Op. cit.*, p. 140.

³¹ Emmanuel Lévinas, *Op. cit.*, pp. 169-175.

partant des avancées philosophiques de ces penseurs, il faudra considérer une manière d'appréhender la nature qui soit à la fois corrélative (puisque nous sommes bel et bien corrélés au monde, nous le verrons) tout en permettant un passage au thématisé – ne pouvant pas être diachronique *de facto*. Voilà le réel défi qui nous attend.

Par suite, il sera tout indiqué de voir de quelle manière il nous est possible de concilier certaines des conclusions au sujet de l'éthique auxquelles arrivent Buber, Lévinas, mais aussi Cohen, pour assurer à la fois, d'une part, (a) l'importance première et absolue du rapport éthique à l'Autre dans le face à face (Lévinas), et ce, sans pour autant nier, d'autre part, (b) l'existence d'un rapport éthique qui peut (et doit) être vécu avec le Monde (Buber) non plus considéré comme amas d'objets (ou de 'biens') « *desquels je vis* » et qui m'apparaît sans appel comme maîtrisable, utilisable et réductible à moi,³² mais vu plutôt comme ensemble thématisé duquel l'*Infini*³³ *lui-même dépend* (Cohen).

³² « L'abord du monde se produit dans le mouvement qui, à partir de l'utopie de la demeure – parcourt un espace pour y effectuer une prise originelle, pour saisir et pour emporter....Comme dans une 'nature morte'. Cette saisie opérée sur l'élémental – est le travail....Dans la jouissance, le moi n'assume rien. D'emblée il vit de... (...) Le travail dans son intention première, est cette acquisition, ce mouvement vers soi....Le travail maîtrise ou suspend *sine die* l'avenir indéterminé de l'élément....La chose à moi ou à un autre n'est pas en soi. La possession seule touche à la substance, les autres relations n'atteignent que les attributs....La propriété seule instaure la permanence dans la qualité pure de la jouissance (...) » (Emmanuel Lévinas, « Possession et travail » in *Totalité et infini*, *Op. cit.*, pp. 169-175).

³³ Parler d'Infini, ici, ne désigne pas un Dieu ni ne peut constituer une preuve de mysticisme : il s'agit uniquement d'un constat des limites de la phénoménologie lorsqu'elle est vue sous la loupe de l'intentionnalité, comme rapport noético-noématique. Le rapport à l'Autre ne peut entrer dans ce dernier, car l'Autre n'est pas strictement un 'objet' ; il est bien autre chose que Lévinas tentera d'approcher dans toute son œuvre, notamment par ses modalités adverbiales et affectives. Dire l'Infini, c'est donc dire la personne face à moi dont les angles intentionnels ne permettent jamais de faire, à son sujet, une explicitation phénoménologiquement exhaustive, notamment à cause du langage. Nous reviendrons plus longuement sur la particularité du rapport corrélatif à l'Autre dès le prochain chapitre.

- SECONDE PARTIE -
LE RAPPORT DU MOI AU MONDE PAR L'AUTRE

III. Finitudes de l'Autre et du Monde

L'Infini (qu'il soit l'Autre ou le *Tu*) dépend du Monde et de sa finitude parce que *Je* dépend du Monde – parce que notre corrélation, le trait d'union qui lie nos existences, est primordiale, mais suppose implicitement le Monde. Celui-ci m'imposera ce constat de la manière forte lorsqu'un glissement de terrain emportera ma demeure. Or, si je précise l'apport phénoménologique d'un tel 'phénomène naturel', il ne s'agit pourtant pas ici de déterminer une *origine* qui soit sous-jacente à la diachronie de la Rencontre – ce serait impensable puisque la diachronie est « an-archie, sans commencement et sans principe »³⁴; la diachronie n'a pas de lieu pour Lévinas. Cette dernière ne peut reposer sur un principe transcendantal, *a priori* ou égologique, car son primat est dû à l'interruption que requiert la présence du Dire (même sans dit) instauré par la présence d'un Autre face à moi. Mais alors (et nous sortons ici du strict développement lévinassien de cette éthique), il s'agit de comprendre que la co-originarité de moi et de l'Autre dans notre relation éthique première – ce par quoi naît la responsabilité – n'est pensable qu'à condition que l'Autre vive lui aussi « de bonne soupe », comme moi, et comme le tiers aussi d'ailleurs. L'Autre *ne vit pas simplement* « de la bonne soupe », il *dépend* de celle-ci. Sa relation au Monde qui le nourrit en est une, très complexe, se situant à la croisée du mutualisme, du commensalisme et du parasitisme.³⁵ Que l'Infini dépende du fini de la sorte, c'était déjà entendu chez Lévinas : la corporéité de l'Autre, malgré le caractère Infini de sa transcendance par rapport à moi, lui donne sa finitude. Mais il faut, il me semble, faire un pas de plus que Lévinas n'avait osé marcher, et que Buber a pu arpenter, lui.

Le fini, ce n'est pas uniquement (le corps de) l'Autre qui mourra si je ne répons pas de ma responsabilité éthique, c'est aussi le Monde de ce même

³⁴ Stéphane Habib, *Lévinas et Rosenzweig, Philosophies de la Révélation*, PUF / Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 2005, p. 250.

³⁵ Le mutualisme se caractérise par une relation biologique ou économique basée sur un partage de ressources entre deux entités où celles-ci gagnent à maintenir cette relation. Le commensalisme est aussi un type de relation biologique où une entité profite des ressources d'une autre sans pour autant lui porter préjudice, contrairement au parasitisme.

Autre; Monde qui mourra aussi – et l'Autre avec lui – si ma responsabilité ne s'étend pas jusqu'à lui. Si je ne suis pas responsable du Monde, ma relation à ce dernier (comme à l'Autre d'ailleurs) en sera une d'amensalisme,³⁶ marquant le *Tu* du sceau d'une condamnation d'intoxication à mort (bien que celle-ci puisse se dérouler à très long terme) – insouciance du fait que l'homme puisse être un antibiotique pour l'homme.

On pourrait m'accuser de sortir ici d'une phénoménologie de type lévinassien (ou 'juif', c'est-à-dire plus traditionnellement préoccupée par la relation que par les hypostases), favorisant du coup une logique totalisante profitant au concept de 'Monde' comme elle avait profité à celui d'Être' heideggérien, et plaçant du coup l'ontologie en deçà du rapport à autrui tout en lui assurant un primat. Mais, comme nous le verrons, il n'en est rien. Lévinas a eu raison de dire que tout ce nous pouvions *vouloir* tuer est autrui – les camps de concentration constituèrent un exemple marquant, pour Lévinas comme pour le monde entier, de cette affirmation. Mais hors des camps, à la même époque, des civils et des militaires étaient tués autrement; non pas par *détermination* (non pas parce qu'ils étaient déterminés comme juifs, tziganes ou homosexuels), mais parce qu'ils étaient au contraire *in-déterminés* (ils pouvaient être ennemis ou non, civils ou non, peu importait). Sans visages, des millions d'humains furent « bombardés ». Mais à bien y réfléchir, on se rend compte que l'on ne bombardait pas des gens lors de ces attaques, *on bombardait un territoire, une parcelle de monde*; une puissante preuve du fait que de détruire le Monde, c'est aussi détruire l'Autre. Bien sûr, les territoires bombardés portaient, eux, un nom; ils étaient étiquetés dans la langue d'un ennemi. Mais du haut des airs, lorsque les soldats larguaient leurs explosifs, ni un Visage, ni un nom propre n'était entrevu – n'était

³⁶ L'amensalisme est – comme les commensalisme, mutualisme et parasitisme expliqués à la note précédente – un type de relation biologique, mais qui dans ce cas marque l'inhibition par une espèce (parfois microbienne, bactérienne ou virale) du développement d'autres espèces du fait d'une trop grande altération du milieu qui l'entoure en dégageant des substances toxiques. Les antibiotiques fonctionnent de cette manière, mais on retrouve aussi cela dans la nature, par exemple, entre un noyer (*juglans* sp.) rejetant une substance nommée 'juglone' et les plantes environnantes. Dans les cas où l'amensalisme s'applique à une relation de compétitivité communautaire végétale, le même procédé prend par contre le nom d'allélopathie'. Tous ces concepts biologiques sont clarifiés dans Robert Leo Smith et Thomas M. Smith, *Elements of Ecology*, 6th Edition, Benjamin Cummings Publishing Company, Toronto, 2004, pp. 239-268.

détruit qu'un sol, qu'une carte géographique grandeur nature. Seul le moyen-terme de ces meurtres est différent, mais cette manière de tuer est extrêmement plus radicale qu'un homicide à bout portant parce qu'un seul geste devient incroyablement meurtrier (Nagasaki et Hiroshima en sont des exemples patents), mais surtout, beaucoup plus *facile* – tuer une seule terre (avec petit ou grand 'T') pour atteindre des milliers de sans-visages.

Et pourtant, c'est une affirmation qui a une portée terrible pour Lévinas parce que ma responsabilité, qu'il a dressée face à l'Autre de manière si forte, devient par là d'une astreignante lourdeur. Et pourtant, si cela est vrai, le poids du Monde – et le fragile Visage de l'Autre du même coup – sont véritablement sur mes épaules. Qui peut être tenu responsable du Monde pour le Monde sinon l'homme – ce qu'avait d'ailleurs très bien compris Heidegger, à sa façon, par son « berger de l'Être » ? En conséquence, la logique proposée est la suivante : l'Autre peut mourir face à moi sans que le Monde ne meure, *d'où la primat éthique que Lévinas a eu raison d'accorder à l'Autre, si fragile dans sa transcendance*. Et pourtant, inversement, le Monde ne peut mourir sans que l'Autre ne meure aussi. Voilà la parfaite mesure de la corrélation immanente à notre état de finitude radicale – or, ainsi considéré, le problème du rapport éthique envers le Monde se situe, en retour, sur un plan temporel, et ce parce que la diachronie lévinassienne ne peut être en-visagée d'un point de vue mondain, mais seulement d'un point de vue humain : d'un point de vue à un autre, où le 'à' est un vecteur bidirectionnel asymétrique, chez Lévinas. Comme le dit Paul Olivier, le « temps est la transcendance ou, ce qui dit la même chose, la transcendance est diachronie »³⁷; ainsi, la diachronie ne peut être considérée que dans la mesure où un écart se fait sentir; écart qui ne peut être rempli que par le langage en tant que fait (ou univers sémiologique) proprement humain :

(...) [L]e temps n'est pas le seul fait d'un sujet isolé et seul, mais il est la relation même du sujet avec autrui.³⁸

³⁷ Paul Olivier, *Ibidem*.

³⁸ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 17.

Comment, puisque seule l'absence de l'Autre dans sa présence face à moi, puisque seule la distance de la trans-ascendance, dans sa proximité face à ma face, est investie par la diachronie – comment, donc, est-il possible de penser une relation éthique avec la nature (ou le Monde) si la responsabilité n'éclôt qu'avec la diachronie, possibilité restreinte au contact d'autrui ? C'est toute la difficulté de l'entreprise d'une éthique environnementale se basant sur une philosophie à la fois bubérienne et lévinassienne.

Dans une optique contemporaine de changements climatiques importants, et surtout déjà bien amorcés, il ne me semble pas suffisant de traiter l'éthique environnementale selon une visée strictement 'anti-spéciste',³⁹ tirant le visage animal du côté du Visage de l'Autre lévinassien (à la manière de Peter Atterton⁴⁰), voulant en bout de ligne relier Buber et Lévinas dans une responsabilité envers un genre plutôt qu'envers une espèce. Ce geste m'apparaît arbitraire en ce qu'il consiste simplement à élargir la portée de l'éthique déjà proposée par Lévinas. Même s'il était concevable, comme a tenté de le montrer Atterton, que le 'Visage' puisse inclure des instanciations animales, cela ne freinerait en rien le problème fondamental de notre lien à la nature en général; et avec raison, puisque parler de 'nature' est déjà conceptualisation et réification, ce que Lévinas aurait refusé (c'est d'ailleurs pourquoi il parle d'« élémental » plutôt que de « nature » dans *Totalité et Infini*).

Pourtant, bien qu'il soit sûrement souhaitable d'interagir éthiquement avec les animaux, n'est-il pas aussi souhaitable de faire de même envers un patrimoine naturel beaucoup plus complexe que simplement réduit à celui de la faune ? Dire que le 'visage animal' peut s'intégrer à une éthique lévinassienne, n'est-ce pas d'emblée conceptualiser, et par là sortir de la primauté éthique, puisque « toute définition logique – *per genesim ou per genus et differentiam specificam* – suppose déjà cette thématization »⁴¹? Bref, il semble que d'autres questions

³⁹ Nous reviendrons plus en profondeur sur cette question à la section V du présent essai.

⁴⁰ Peter Atterton, "Face-to-face with the other animal?" in *Buber & Levinas, Dialogue & Difference*, P. Atterton, M. Calarco et M. Friedman, eds., Duquesne University Press, 2004, p. 240. La partie citée de Buber vient de Martin Buber, *Eclipse of God*, M. Friedman et al. Trans., Atlantic Highlands, New Jersey Humanity Press, 1988, p. 77.

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 101.

restent en plan en ce qui a trait au réel bien fondé d'une pareille entreprise tant du point de vue de la fidélité à la pensée lévinassienne (ce qui serait plus ou moins grave) que d'un autre relié à l'échec du but pragmatique visé par celle-ci (ce qui est plus dommageable) : agir de manière éthique envers les animaux – et il en est de même pour les humains – n'atteint pas son but si l'environnement auquel cette relation est corrélée – le Monde dont traite Buber dans *Je et Tu* – est quant à lui anéanti.

Or, face aux écosystèmes – qui eux aussi (autant que les 'espèces' ou les 'genres', il faut bien le dire), sont des constructions conceptuelles – aucune responsabilité directe ne nous incombe dans une éthique ou *seul* un visage touche ma responsabilité primordiale. Lévinas avait raison de dire que tout ce nous pouvions *vouloir tuer*, par le meurtre, est un visage; mais dans une guerre, par exemple, oublier que l'Autre a un visage est si facile lorsque le Monde le recouvre de sa grandeur qui semble infinie (sans l'être pourtant). La finitude de l'Autre, nous la pensons et y sommes confrontés tous les jours; la finitude du Monde, nous l'oublions, la nions, la refusons – elle pointe pourtant la nôtre. D'où la nécessité d'asseoir une relation au Monde qui soit non pas 'supérieure' ou 'plus fondamentale' par rapport à celle décrite par Lévinas lorsqu'il parle du rapport à l'Autre comme relation éthique première, mais plutôt comme une éthique prenant forme en tant que relation seconde, et ce, sans pour autant être inessentielle. Buber, bien qu'il ne parle ici que d'une relation avec un arbre, avait raison de dire magnifiquement :

[L'arbre] n'est pas un *Il* ou *Elle*, limité par d'autres *Ils* ou *Elles*, un point détaché de l'espace et du temps fixé dans le réseau de l'univers. Il n'est pas un mode de l'être, perceptible, descriptible, un faisceau lâche de qualités définies. Mais sans voisins et hors de toute connexion, il est le *Tu* et il remplit l'horizon. Non qu'il n'existe rien en dehors de lui; mais toutes choses vivent dans sa lumière.⁴²

⁴² Martin Buber, *Je et Tu*, *Op. cit.*, p. 26.

Ainsi en est-il du Monde – pas comme préséance ontologique⁴³, mais comme relation éthique possible *en plus* du face à face diachronique, tout en demeurant *en dehors* de la jouissance possessive. Cependant, et nous le verrons dans la section suivante, cette relation éthique n'est pas 'prioritaire' au sens métaphysique, contrairement à celle purement diachronique du rapport à l'Autre. Il faut néanmoins qu'il soit possible d'avoir une autre relation au Monde que celle constituée de jouissance, de maîtrise et de possession, car l'utilisation des ressources étant en constante croissance (nous pourrions aller jusqu'à dire 'de manière exponentielle'⁴⁴) – et ce, devons-nous le rappeler, dans un monde qui, lui, est fini –, il est d'une impossibilité logique et d'une simplicité évidente que la finitude du Monde ne pourra supporter à l'infini le rythme que nous lui imposons. C'est peut-être où la responsabilité, qui est aussi liberté pour Lévinas, devient nécessité de ne pas tuer *tous-les-Autres*. C'est peut-être là où la corrélation interhumaine doit, comme l'avait conçu Hermann Cohen en 1918, être complémentarisée par une autre s'appuyant sur la première tout en dégagant une possible thématization des termes de la relation. Sans permettre de s'affranchir de l'Autre, la corrélation au Monde ouvre à plus :

Si désormais..., le « tu » a été révélé dans l'homme, le « je », libéré des ténèbres de l'égoïsme, peut de nouveau réapparaître.⁴⁵

⁴³ Je tiens ici à préciser qu'il n'est pas question d'ontologie pour la simple raison que la question de ce travail ne se situe pas autour de l'Être ou de l'essence des choses du Monde, mais elle se situe bien plutôt autour du rapport entretenu avec celui-ci, rapport à partir duquel nous pouvons par la suite dériver des 'choses'. Chez Lévinas (et, d'une certaine manière, comme dans la philosophie religieuse de Cohen), il y a d'abord un lien avec un Autre qui permet ensuite les désignations d'essence, d'objet et de sujet. Le langage ontologique lui-même me vient de l'Autre. Ainsi, l'analyse du rapport au Monde qu'il s'agit d'étayer ici en est une qui tente de partir de cette relation première à l'Autre pour aller vers une description proto-éthique du Monde.

⁴⁴ Pierre Dansereau parle quant à lui d'une « escalade de l'impact humain » (Pierre Dansereau, « Une projection éthique sur la prise de possession de la planète » in *Violence et coexistence humaine, Actes du IIe congrès mondial de l'ASEVICO*, Éditions Montmorency, Montréal, 1992, tome I, p. 158).

⁴⁵ Hermann Cohen, *Op. cit.*, p. 36.

IV. Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la corrélation environnementale : une nouvelle approche du thématisé

i) *Mouvement, transcendance du Monde et trans-ascendance d'autrui*

S'il est clair que la nature peut interrompre un individu lors d'événements particuliers et destructeurs (tornades, inondations, etc.) – comme l'avait d'ailleurs compris Lévinas dans *Totalité et Infini* – il est aussi vrai que cette interruption ne se situe pas sur le même plan que celle provoquée par l'Autre parce que n'intervenant pas par la temporalité diachronique, et parce que marquée, du coup, par l'impossibilité du langage dialogique. La nature ne m'impose aucune réponse. Il n'y a ni Dire, ni dit dans la nature. Ce que je dis de la nature est un Dire pour l'Autre, mais jamais 'dialogue' avec un élément naturel (contrairement à ce que pouvais croire Buber mais qu'avait compris Lévinas⁴⁶) :

Les choses acquièrent une signification rationnelle et non seulement de simple usage, parce qu'un Autre est associé à mes relations avec elles.⁴⁷

Or, à la page précédente, je disais que 'face aux écosystèmes, aucune responsabilité directe ne nous incombe'; c'est que, plus justement, notre corrélation au Monde n'est pas un face à face, mais un entourement, une *immersion*. La temporalité en cause ici est donc radicalement différente de celle de la diachronie, mais elle est liée à celle-ci. En suivant Lévinas tout en divergeant de sa pensée, nous pouvons affirmer que l'éthique de la relation homme-nature est liée à la diachronie puisque la signification des choses naturelles – comme toute signification nécessitant un langage – dépend de cette temporalité, sans se situer à son niveau. Nous nous retrouvons donc plongés en un tout autre registre, second par rapport à la relation éthique lévinassienne; relation

⁴⁶ « Si nous reprochons donc à Buber l'extension du Je-Tu à la chose, ce n'est pas qu'il nous semble animiste dans sa relation avec la nature – Il nous semble plutôt artiste dans sa relation avec les hommes » (Emmanuel Lévinas, « Martin Buber et la théorie de la connaissance », *Op. cit.*, p. 48). Ainsi, selon Lévinas, Buber ne considérerait pas la nature de manière trop humaine (ce qui pourrait néanmoins être débattu), mais il considérerait plutôt l'homme de manière trop 'cognitivist' puisque finalement, pour Buber, « tout se dit en terme de savoir et que le Je-Cela ronge le Je-Tu » (*Ibidem*).

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, pp. 229-230.

gardant pourtant son importance et sa primauté – c'est ce chemin qui avait été anticipé plus haut pour éviter la symétrie de la responsabilité éthique envers l'homme et le monde, symétrie qui avait justement été reprochée au rapport corrélatif tel que décrit par Buber. Reste maintenant à voir comment aborder pareil chemin sans abandonner l'intuition humaniste (de l'Autre) de Lévinas.

En revanche, Hermann Cohen traite de la nature dans *Religion de la Raison* (1918) d'une manière novatrice pour nos propos, en y intégrant une part de kantisme, mais interprétée à certains moments sous la lentille d'une philosophie médiévale juive.⁴⁸ Il met en oeuvre un conceptualisme que l'on pourrait dire à la frontière de la relation issue de son éthique religieuse et de celle plus rationaliste, plus traditionnellement philosophique, en tentant de montrer que l'éthique peut être vue ailleurs que dans la corrélation du « je » au « tu » :

[Le concept de substance] ne se réalise...qu'en rendant possible la causalité qui, ainsi, ne pourrait sans lui se mettre à l'oeuvre.

Voilà ce qui en est de la connaissance de la nature. Elle est l'être en tant que présupposé du devenir, de ce qui se produit selon la loi de la causalité : elle est l'être pour le mouvement. (...)

On n'a pas affaire à un devenir qui soit toujours le même. Cette identité ne vaut que pour l'être. Ce qui est fini est toujours nouveau....Le terme nouveau [possède] une signification positive qui est à même de transférer la problématique métaphysique de l'être et du devenir à une problématique d'ordre éthique.⁴⁹

La question légitime est donc la suivante : *Comment* ce 'terme nouveau' peut-il être à toujours 'à même de transférer' un problème d'origine métaphysique (dans ce cas, la création [comme nature créatrice, comme *natura naturans*], le devenir qui n'est pas fixe) à un autre qui soit d'ordre éthique ? Je prétends que

⁴⁸ Voir en quoi consiste cette intégration d'éléments de philosophie médiévale juive chez Cohen demanderait un tout autre travail que celui dont nous nous acquittons ici. Néanmoins, cette manière cohenienne « d'approfondir les points de divergences » pour mieux « dégager les points d'accord » entre raison, éthique, foi et religion est déjà ce qui faisait l'originalité de Maïmonide (voir la description de Maurice-Ruben Hayoun in *La philosophie médiévale juive*, Paris, Que sais-je ? no. 2595 / PUF, 1991, p. 87).

⁴⁹ Hermann Cohen, *Op. cit.*, pp. 91, 102-103.

c'est à cette question que Lévinas réussit une réponse magistrale en ce qui a trait aux relations inter-humaines; par exemple, lorsque l'on transpose son éthique diachronique au registre de l'enfantement.⁵⁰ Le terme nouveau, l'enfant qui naît, est en relation immédiate, diachroniquement, avec un Autre – sa mère. La corrélation entre l'enfant et sa mère est au départ relation fusionnelle (le cordon n'étant pas encore coupé et la conscience de soi n'étant pas encore constituée chez l'enfant, ce dernier *est* sa mère) – la mère, lors de l'enfantement, est interrompue par elle-même, ou plutôt, par une part d'elle-même qui n'est pas elle au sein du devenir. Par cette relation primordiale avec l'Infini (les deux termes sont subjugués l'un par l'autre dans la génération et le sens), et, à la fois, par la fragilité et la force de celle-ci, l'enfant est déjà dans l'éthique. La corrélation étant définie par Robert Gibbs comme étant le lien entre deux termes non assimilables l'un à l'autre tout en étant en relation de dépendance mutuelle (au sens logique),⁵¹ l'enfantement constitue peut-être, dans cette interruption diachronique extrême, la première corrélation imaginable phénoménologiquement. L'enfant est à la fois sa mère et ne l'est pas. Ainsi, donc, naît cette possibilité de l'éthique en chacun de nous – à la fois responsabilité et liberté – par le rapport à l'Autre, ou bien par le « tu », ou alors par le *Tu* : que l'on soit respectivement chez Lévinas, chez Cohen ou chez Buber, cela demeure toujours acceptable. Mais si, chez Cohen, la relation causale est connaissance de la nature par le devenir et que ce devenir est *mouvement*, chez Lévinas :

⁵⁰ Je ne suggère pas ici que Lévinas aurait élaboré son éthique en fonction d'un registre développemental ou psychologique – ce serait, justement, psychologiser la pensée lévinassienne à outrance. Néanmoins, il m'est d'avis que l'on peut trouver – sur les plans corporel et affectif – une représentation concrète du fondement éthique lévinassien au sein de ce questionnement entourant l'enfantement et la relation mère-nouveau-né. Ce passage de *De l'existence à l'existant*, sans l'appuyer de manière irrévocable, légitime à tout le moins mon interprétation : « [D]ans le fait d'exister, en dehors de toute pensée, de toute affectivité, de toute activité dirigée sur les choses et les personnes, qui constituent la conduite de la vie, s'accomplit un événement non pareil et préalable de participation à l'existence, un événement de naissance » (Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963, p. 26.).

⁵¹ Au sujet de la corrélation chez Hermann Cohen, Gibbs nous apprend : « Knowledge of God, and in that sense God's existence for us, depends on our rationality; conversely, our rationality and existence depend on the relationship we have to God as our creator ». La même logique est à l'oeuvre ici. Voir l'explication complète dans Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, New Jersey, 1992, p. 19.

Le 'mouvement' du temps entendu comme transcendance à l'Infini du 'tout Autre', ne temporalise pas d'une façon linéaire, ne ressemble pas à la droiture du rayon intentionnel. Sa façon de signifier marquée par le *mystère* de la mort, fait un détour dans l'aventure éthique de la relation à l'autre homme.⁵²

Mouvement, transcendance et éthique sont par là liés chez Lévinas dans ce rapport à l'Infini – par quoi la transcendance devient trans-ascendance lorsqu'il est question du rapport à l'Autre. Il faudra donc voir de quelle manière une corrélation est pensable entre le mouvement que constitue la nature (mouvement à la fois temporel et spatial) et une transcendance ne se situant pas au niveau diachronique mais pouvant tout de même assurer une relation éthique. Il s'agit alors de comprendre la temporalité selon laquelle s'actualise la *corrélation environnementale*.

Précisons d'abord que cette corrélation existe bel et bien; elle n'est pas une chimère dont ce travail viserait à *créer* l'existence. Déjà, en 1945, Merleau-Ponty disait que « si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe...et une transcendance de fait ».⁵³ C'est sur cette « transcendance de fait » que nous élaborerons ici, mais de manière à nous rapporter aux philosophies dont il est question, soit celles du courant reliant Cohen à Buber à Lévinas.

Une phénoménologie de notre rapport à la nature démontre clairement l'existence d'une corrélation au sens où Gibbs la définissait par le truchement de la philosophie cohenienne puisque cette relation ne peut être réduite à une assimilation de l'un par l'autre des termes. L'homme et la nature ne peuvent se comprendre mutuellement : la nature à la fois nous traverse (par notre corporéité faisant partie de celle-ci) et nous transcende (la nature est aussi, en majeure partie, extérieur à cette même corporéité). Notre appartenance non-synthétisable à la nature est claire – nous ne sommes pas nous-même porteurs de

⁵² Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 11.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, « Immanence et transcendance » in *Phénoménologie de la perception*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1945, thèse de doctorat d'État, pp. 417-418.

notre propre création, ni de notre maintien (ou de notre renouvellement constant) dans le devenir que constitue la nature (besoins de nourriture, d'eau, de chaleur, etc.). Mais la raison (créatrice du langage complexe) ainsi que l'affectivité sont des réalités éminemment humaines, non-réductibles à la nature.⁵⁴ Il n'y a pas de rapport d'identité entre nature et homme – l'homme n'est pas identifiable à un déterminisme naturel, et la nature n'est pas contenue entièrement dans l'homme. Ainsi, la transcendance de la nature est prééminente. L'extériorité de la nature vis-à-vis moi – vue ici comme une certaine transcendance – est quadruple : spatialement, (1a) elle me contient *et* (1b) je la contiens; temporellement, elle me dépasse tant (2a) en amont (2b) qu'en aval (dans le passé comme dans l'à-venir). Et la nature échappe elle aussi, contrairement à ce que la science contemporaine a parfois tendance à laisser sous-entendre, à nos efforts de conceptualisation : la nature non plus (pas plus que l'Autre) ne se laisse pas comprendre noético-noématiquement par les visées intentionnelles (tant dans l'infiniment grand que dans l'infiniment petit).

Cette quadruple transcendance de la nature doit pouvoir se comprendre autrement que selon une temporalité qui serait linéaire d'emblée et issue d'une conceptualisation aplanissant le temps en durée continue – à preuve, en me retrouvant près d'un vieux séquoia, cet arbre prend un sens du fait de ce que sa désignation langagière venue de l'Autre (par la temporalité diachronique) évoque chez moi comme respect d'un patrimoine ou d'un palimpseste, comme signifiant. Il ne s'agit pas d'un visage, mais d'un être vivant qui me dépasse. *Or ce dépassement ne sera jamais trans-ascendance, seulement transcendance*; cela vu l'absence de visage, d'affectivité, de souffrance, de raison, de langage – l'arbre n'est pas un Autre. En cela, Lévinas a clairement raison sur Buber : la transcendance de l'arbre est conçue et thématisée, non-immédiate; toutefois, cela ne signifie en rien qu'elle n'ait aucune valeur. Au contraire.

⁵⁴ Je tiens ici à préciser que nous ne sommes pas enclin par cette affirmation à développer un panthéisme, ni à proposer par la bande une nouvelle réponse métaphysique à notre devenir – cela reviendrait à oublier les objections nietzschéennes à ce sujet (voir *Le gai savoir*, section 109); objections on ne peut plus pertinentes. Le but n'est pas, rappelons-le, de trouver *une cause* ou *une origine*, ni d'esthétiser la nature.

Ce qui est argumenté ici, c'est en fait qu'il est nécessaire de prendre conscience de la portée philosophique de certaines découvertes physiques récentes (comme Bachelard nous l'a déjà proposé en 1932, concernant le temps, dans son *Intuition de l'instant*) : non seulement existe-t-il un non-thématisable par lequel est envisagé l'Infini, mais de surcroît, ce que nous thématisons est lui-même dépassé, et le thématisé est, de ce fait, lui aussi marqué du sceau de l'Infini. De plus en plus, on tend à affirmer l'impossibilité d'atteindre un quelconque fondement 'ontique' en physique; il n'y a pas d'atomes' au sens étymologique du terme, il n'y a plus d'« indivisible » à proprement parlé – et par là, non plus de substance, de fixité ontique ni de stabilisation irréductible. Les super cordes, la mécanique quantique, ou alors, l'existence récemment démontrée de la 'matière noire'⁵⁵, semblent désigner non pas 'ce' qui existe comme ontiquement circonscrit, mais plutôt que l'insondable – autant en ce qui nous est extérieurement lointain qu'en ce qui nous est intérieurement abyssal – échappe à notre conceptualisation, à notre thématisation, à nos visées intentionnelles, aussi poussées soient-elles. N'est-ce pas là un Infini (au sein de ce que nous avons appelé le fini) dont nous devons tenir compte en philosophie ?⁵⁶ Prendre acte de l'Infini qui est en nous – et pas ici au sens d'une 'âme', mais plutôt d'un gouffre dans lequel se perd toute stabilité physique et ontique –, n'est-ce pas un geste visant à ramener l'homme à ce qu'il est – une question – par opposition à ce que l'on voudrait qu'il soit – une définition ou une enceinte ? La nature qui nous compose et nous expose : n'est-ce pas là une transcendance qui demande exploration sur le plan éthique ? Bien sûr, cette transcendance est thématisée, mais cette thématisation est marquée d'un cul-de-sac intentionnel pourtant lui aussi dépassé par ce qui est face à nous :

⁵⁵ La matière noire s'impose à nous ontiquement, mais 'ce' qu'elle est demeure inconnu. Pour une explication succincte de la matière noire ainsi que de la méthode utilisée pour démontrer son existence : http://www.nasa.gov/vision/universe/starsgalaxies/dark_matter_proven.html.

⁵⁶ Par là, il me semble, nous prenons justement acte des critiques nietzschéennes mentionnées dans la note 40 sur la tendance esthéticisante de l'homme par rapport à la nature en nous accordant avec elles. En explorant les relations homme-homme et homme-nature pour en tirer des considérations éthiques sans *telos*, sans faire de ce monde un « monde de lois »; en prenant acte de l'insondable au sein de la nature, ne sommes-nous pas en train de la « dédiviniser » et d'abattre certaines « ombres de Dieu »? Ne sommes-nous pas en droit de « *naturaliser* les hommes » (Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Gf-Flammarion, Paris, 1998, section 109) ?

Ne pas pouvoir tenir dans un thème, ne pas pouvoir apparaître – cette invisibilité qui se fait « contact » et obsession, tient non pas à l'insignifiance de ce qui est approché, mais à une façon de signifier tout autre que celle qui relie ostention (sic) à vision : ici, au-delà de la visibilité ne s'expose aucune signification qui serait encore thématifiée dans son signe ; c'est le *transcender* – même de cet au-delà de la signification.⁵⁷

La thématification est certes effectuée par un sujet dans un monde d'objet. Mais ce que la tradition phénoménologique (après Husserl) nous apprend, c'est que cette thématification n'est qu'expression, au sens où le langage ne peut venir à bout, par la visée, de la noèse. L'intentionnalité participe bel et bien comme l'avait cru Husserl d'une « tâche infinie », si l'on comprend cette tâche comme étant l'épuisement des angles intentionnels possible. Mais c'est aussi une tâche à laquelle il manque une critique plus radicale du rapport sujet-objet puisque ce dernier est en lui-même – malgré l'approche intentionnelle de Husserl – un obstacle à la compréhension de la transcendance, que celle-ci soit lévinassienne (et donc dirigée vers l'Autre) ou buberienne (ouverte au Monde).⁵⁸

ii) *L'Autre et l'in-attendu*

Compte tenu de ces prémisses, je propose qu'il y ait une temporalité mitoyenne qui ne soit pas pour autant celle de la science, mais qui prend acte de la transcendance dont celle-ci nous apporte les preuves empiriques. Il y a certainement une temporalité selon laquelle l'attente – la modalité selon laquelle l'à-venir est un présent pour nous comme « présupposé du devenir » – possède un attendu, et que cet attendu soit le Monde. L'attendu ne serait ici que présence à-venir. Mais cette présence pas encore présente est elle aussi marquée par le 'mystère de la mort', comme l'a dit Lévinas plus haut, tout comme le temps messianique ou la relation à l'Autre (mais pas sous la même temporalisation) – la

⁵⁷ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio Essais / Livre de Poche, Paris, 1974, p. 158.

⁵⁸ Nous aurions aussi pu dire « heideggérienne », mais dans un autre contexte.

signification du mouvement que constitue la nature est empreinte de sa *propre finitude*. Nous nous attendons à ce que le Monde revienne le lendemain lorsque nous nous couchons le soir, et il revient. La temporalité de la causalité naturelle, comme mouvement du devenir qui nous entoure et dans lequel nous sommes immergés, est une attente satisfaite, toujours remplie, et qui ne nous angoisse pas, qui ne nous inquiète que rarement (lors de catastrophes naturelles); d'où notre oubli de la finitude du Monde, d'où notre comportement souvent éhonté envers celui-ci. Mais l'événement extraordinaire d'un ouragan, par exemple, est la manifestation de la possibilité de la mort du Monde (à tout le moins, du monde tel que viable pour nous, par quoi nous sommes toujours dans une phénoménologie). Cette manifestation est le 'transfert' (pour reprendre l'expression de Cohen) d'un état d'*immersion* à un autre de *submersion*. Dans pareille catastrophe, je ne suis plus 'immergé dans', mais 'submergé par'. Dans pareille catastrophe, l'attendu n'arrive pas. Se substitue à lui un in-attendu, une interruption, un 'obstacle' qui n'est pas une clôture ou un empêchement, mais qui caractérise plutôt l'impossibilité de la continuité thématique telle qu'elle s'était présentée depuis lors; une interruption non diachronique, mais qui demande une réflexion éthique néanmoins. La catastrophe n'interrompt pas ma pensée – nous sommes loin de la discontinuité de la diachronie – elle interrompt toute attente, elle interrompt tout, tout court. La temporalité à laquelle cette attente se réfère – souvent satisfaite par l'attendu mais parfois, lors d'une catastrophe, attente déçue par l'in-attendu – est celle de la transcendance de la nature. Il ne faut pas confondre 'in-attendu' et 'attente sans attendu' – cette dernière référant au temps messianique tel que défini par Bensussan et Agamben, pour ne nommer que ceux-là. L'in-attendu est primordial puisqu'il constitue une non-attente plutôt qu'une attente qui ne sera jamais remplie. Cette non-attente est pourtant ce qui fonde notre relation au Monde puisque la corrélation environnementale se caractérise par une insouciance, par une confiance aveugle en la transcendance et le renouvellement de ce Monde pourtant fini, comme nous. « Toujours là, il se laisse oublier ».⁵⁹

⁵⁹ Le 'il' réfère ici à l'air pour Irigaray – élément le plus essentiel, mais le plus 'oubliable' selon elle. Mais l'oubli et qu'elle dénote et dénonce est tout aussi vrai pour ce qui est de la fragilité du

Cette corrélation s'actualise toujours dans le mouvement du devenir-transcendant – parce que renouvelable, et par là, (faussement) infini – du Monde. Nous *n'attendons pas* le changement radical ou la 'mort' du Monde tel que nous le connaissons – nous agissons, dans l'attitude naturelle, en fonction de cette non-attente puisque, par elle, nous nions la possibilité de la mort du Monde. Mais même s'il peut être concevable de *s'attendre* à une catastrophe naturelle, il faut comprendre que, paradoxalement, l'in-attendu dont il est question ici ne peut *jamais être attendu*, même lorsqu'il est considéré comme 'possibilité' (comme événement possible d'une 'fin du Monde'). Puisqu'on ne peut l'attendre comme tel, on ne peut que le subir s'il survient. Mais subir n'est pas attendre – si l'on peut se préparer minimalement à une catastrophe naturelle, on ne peut pourtant s'en garantir, on ne peut la *tenir en respect*. On peut s'attendre à sa propre mort ou à celle de l'Autre, mais on ne peut s'attendre à celle de *tout* – plus justement, on ne peut s'attendre à *l'arrêt de toute relation*, on ne peut s'attendre à ce que toute « transcendance de fait » disparaisse ou n'assure que la mort au sein du devenir. Ma mort ne peut aussi certes qu'être subie, mais elle peut prendre un sens pour moi par ce qui restera de ma vie (une œuvre, une famille, des amis, etc.). La mort du Monde – ou plutôt, la mort de notre possibilité d'y vivre en tant qu'espèce – est le seul in-attendu parce qu'il ne permet rien. Rien ne reste à penser s'il survient.⁶⁰ C'est la mort du sens. La mort du Monde n'est pas que la possibilité de l'impossibilité, c'en est la radicale condition; condition de l'impossibilité de *toutes* les possibilités.

Monde en général (Voir Luce Irigaray, *L'oubli de l'air*, Les Éditions de Minuit / « Critique », Paris, 1983, p.15).

⁶⁰ Pourtant, s'il ne reste rien à penser dans le cas d'une fin du Monde, ce n'est pas parce que « dans la ruine du monde, je serais encore conscience intentionnelle, mais visant le chaos » comme l'a dit Husserl, mais plutôt, parce qu'aucune réduction phénoménologique ne peut assurer la vie d'un penseur. La dimension heuristique de cette méthode husserlienne est certes intéressante, mais peu utile lorsque vient le temps de penser la fin non pas 'méthodologique' du monde, mais celle belle et bien possible et existentielle *du Monde qui nous assure la vie*. Le Monde qui nous intéresse ici n'est pas d'abord éidétique ou épistémologique comme c'est le cas chez Husserl, justement (tel que le note Ricoeur). Il est pour nous et en premier lieu une stricte condition vitale. (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paul Ricoeur, trad., Tel – Gallimard, Paris, 1913-28, 1950, « §49. – La Conscience absolue comme Résidu de l'Anéantissement du Monde », p. 160, n. 1. Voir aussi, les sections 44, 46 et 47 à ce sujet.)

Le transfert de l'immersion à la submersion dans et par le Monde en est un, comme le disait Cohen, « de la problématique métaphysique de l'être et du devenir à une problématique *éthique* ». ⁶¹ La puissance associée à la possession, au travail et à la jouissance n'est actualisée que lorsque l'attente est possible et que l'attendu arrive en effet. Lorsque l'attente s'atrophie pour n'être assujettie qu'au surgissement d'un in-attendu, notre puissance face à la nature est perdue. La problématique éthique est par suite cinglante de prééminence :

(...) C'est l'exigence de la finalité, comme on le voit dans l'étude du fondement de l'induction, qui commande la systématisation croissante et indéfinie des faits et des lois de la nature, de même que la connaissance de l'éthique serait elle-même dépourvue de sens si la nature, champ d'action de l'homme, n'existait pas. ⁶²

Certes, la diachronie et la responsabilité envers l'Autre ont préséance sur tout fondement épistémologique parce qu'elles se situent au cœur d'une temporalité première par laquelle l'affectivité entre toujours en jeu. Mais ce que Sylvain Zac note ici au sujet de la philosophie cohenienne, c'est que cette responsabilité éthique n'a plus sa place au sein de la simple raison – qui arrive toujours seconde, mais qui est néanmoins essentielle – si la nature ne trouve aucune place en cette responsabilité. C'est en ce sens que la liberté éthique, qui ne s'acquière qu'avec l'Autre, dépend aussi du Monde et de la temporalité d'une attente de transcendance toujours renouvelable envers le Monde – attente qui ne se constitue qu'en fonction d'un attendu toujours en acte (sauf dans les cas limites de catastrophes) et sans lequel prime le chacun-pour-soi et l'angoisse de l'être-pour-la-mort attribuée plus haut à Heidegger par Lévinas. Pour ne pas sombrer dans la solitude de cet être-pour-la-mort, nous avons besoin de l'Autre *et* du Monde, la révélation du premier permettant la connaissance du deuxième. En ce sens, la corrélation environnementale s'explique comme une apologie de la communauté plutôt que de l'individu, du dialogue plutôt que du silence

⁶¹ Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Op. cit., p. 103.

⁶² Sylvain Zac; Avant-propos de Paul Ricœur, *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Vrin, Paris, 1984, p.26.

contemplatif ou du monologue rationnel, mais sans pour autant en nier l'importance épistémologique.

L'Autre est dans le langage; Buber et Lévinas en conviennent tout à fait. Mais le langage a, en ceint en lui-même, une corrélation dont le Dire et le dit sont les termes sécables sémantiquement, mais dont seule l'unité, lors de la saisie intentionnelle du phénomène de la parole, est perceptible. Le Dire est à l'origine de la relation diachronique (bien que la diachronie soit an-archique parce que non située en un lieu ni en un moment objectivable) car il est ce qui interrompt l'Autre; peu importe ce qui est dit, mon Dire requiert une réponse. C'est cette requête qui actualise l'interruption et la trans-ascendance. Or, la transcendance de l'Autre est incluse dans sa trans-ascendance.

And as much as the transcendence of the other person is performed in speaking to me, so the reality of the world is performed and produced in the words the other person speaks.⁶³

Le Monde, retenons-le bien, est corrélé à la Rencontre de l'Autre (dans le dialogue) et assujettie à elle. Cette corrélation est deuxième parce qu'elle nécessite une thématization, mais elle constitue la *première* thématization dont la rencontre avec autrui est la condition de possibilité. Nous conservons ainsi les principales conclusions lévinassiennes, mais au sens où l'ontologie arrive toujours derrière non plus une seule relation éthique, mais derrière deux; la deuxième reposant de fait sur la première. L'Autre est toujours trans-ascendant, asymétrique dans la responsabilité que j'ai envers lui, tel que nous l'a appris Lévinas. Mais la trans-ascendance donne aussi à la transcendance du Monde – et ce sera la contribution de cet essai – un statut éthique. Il serait en effet absurde que ma corrélation éthique envers l'Autre soit, elle, sans corrélat avec ce qui assure à l'Autre son devenir, son à-venir.

Cohen l'a lui-même dit : la nature est l'être présupposé du devenir. En revanche, ce présupposé *ne peut plus* – depuis l'avènement de la société post-

⁶³ Robert Gibbs, *Why Ethics? Signs of Responsibilities*, Princeton University Press, New Jersey, 2000, p.37.

industrielle, des booms démographiques, énergétiques et économiques du XX^e siècle – demeurer simplement ‘pré-supposé’, supposé avant toute chose comme stabilité ontologique. Il faut maintenant penser la transcendance au sein du ‘fini’ du Monde; il faut penser notre finitude radicale non pas comme liée à celle d’un fondement ontologique, mais comme liée à celle d’un possible devenir sans à-venir *pour nous*, à un in-attendu. L’éthique, en ce sens, serait la pensée de la *fragilité* de l’Infini au sein du fini, quelle que soit cette finitude et quel que soit l’Infini en question (en tant que l’Infini est ce qui ne peut être objectivé, ce qui est non-thématisable – que ce non-thématisable soit l’Autre ou l’in-attendu). L’éthique ainsi considérée devient une philosophie de la ‘relation-au-sein-du-monde’, où la relation à l’Autre est première en tant que non-lieu, diachroniquement parlant, mais où le lieu, le ‘sein-du-monde’, est nécessairement second et n’est pas pour autant occulté au profit de la relation première. Ce travail éthique basé sur les percées récentes de la philosophie continentale pourra soit constituer le fondement d’une nouvelle manière de considérer le rapport homme-nature ou bien, d’autre part, une nouvelle justification théorique – une base conceptuelle – des efforts déjà en place pour parvenir à agir selon un comportement différent envers notre environnement. Cela ne pourra être déterminé qu’au terme du chemin philosophique entamé ici.

iii) La corrélation environnementale comme moment du premier thématisé

J’ai dit plus haut que la corrélation environnementale reposait sur la *première* thématisation faite après que le non-thématisable ait été considéré dans l’Autre par la diachronie. Dire cela seul n’est cependant pas complet puisque, certes, la thématisation est nécessaire pour constituer ce qu’est un ‘écosystème’ ou ce qu’est la ‘nature’; mais la transcendance que ces ‘objets’ peuvent avoir par rapport à moi me traverse aussi (tel qu’il a aussi été mentionné). Ainsi, cela permet de considérer un autre problème, celui-là se situant au sein de la pensée lévinassienne : l’immédiateté de la conscience par rapport à elle-même. Je propose ici que ce soit cette part de nature ou de Monde qui se trouve en moi qui ne soit pas immédiate par rapport à ma conscience puisqu’elle nécessite

thématisation, puisqu'elle est une part d'extérieur thématizable en moi. Pour exister, notre relation épistémique au Monde a besoin de cette thématization première, dans la formation de l'ipséité, qui est celle de l'environnement comme d'un lieu sans topologie précise; l'imprécision de cette topologie résidant dans le fait qu'aucun point de repère ne puisse être considéré avant cette première thématization. C'est pourquoi le Monde est à la fois non-thématizable (anarchique et infini pour notre appréhension intentionnelle) et thématizable (issu de notre première thématization comme d'un 'lieu', d'un 'horizon' ou d'un 'paysage'). Étant sans point de repère, la conscience thématizante considère donc son premier Monde comme étant son corps (la dérivation du fondement égologique que Heidegger reprochait à Husserl et à la tradition pourrait, peut-être, trouver ici une résonance particulière).⁶⁴ La corrélation environnementale serait, considérée sous cet angle, la relation qui est en moi avant qu'un trait d'union puisse être tiré par moi entre 'moi' et 'même'. La première thématization est donc celle qui fonde le 'moi-même' avant qu'il soit possible pour l'ego de se séparer conceptuellement de l'Autre, mais qui survient tout de même après la diachronie; c'est celle qui a lieu avant qu'il y ait conceptualisation de toute parenté ou dissemblance entre ce qui constitue et ce qui *me* constitue; c'est la corrélation du moi et d'un site, en un espace d'où jaillit la relation à l'Autre qui était pourtant déjà là.

Dans cette optique, la modalité temporelle de la corrélation environnementale doit à la fois être ce qui permet (a) de rendre compte du positionnement au sein du monde (d'un *il y a* toujours présent à mon réveil, comme l'a dit Lévinas en 1947) et aussi, (b) ce qui rend possible de penser la possibilité de l'in-attendu malgré l'attente toujours remplie du renouvellement de

⁶⁴ La phénoménologie, comme méthode philosophique, se doit pour Heidegger de traiter de « l'être de l'étant ». Il pourrait être trop facile de conclure par suite que Heidegger ne fait que reprendre l'*epochè*, la réduction husserlienne, d'une manière différente. Mais s'il n'en est rien, c'est que chez Husserl, « le principe est en réalité déjà 'dérivé', il ne s'avère lui-même légitime que parce que la subjectivité transcendantale a déjà été présumée comme l'affaire véritable de la philosophie » (Jean-François Courtine, « Phénoménologie et science de l'être » in *Cahier de l'Herne*, Michel Haar, dir., 1983, Centre National des Lettres, p. 212). C'est d'ailleurs cette pétition de principe que Heidegger rejettera pour effectuer une réduction qui ne se ferait plus jusqu'au sujet transcendantal, mais bien plutôt jusqu'à l'être lui-même – projet que Lévinas lui-même admire même s'il n'adhère pas à la primauté que Heidegger lui accorde.

ce même positionnement dans le monde – *c'est la localité du moi-dans-le-même comme de ce moi-même dans le ce-qui-n'est-pas-moi, mais qui est malgré tout ce-qui-est-le-même-en-moi, c'est-à-dire ce qui est chez moi et externe, et interne, et les deux à la fois sans pour autant aboutir à une totalité*⁶⁵ :

(...) [L]e fait de désigner du doigt un ici et un maintenant, suppose des références à la *situation* ou s'identifie, du dehors, le mouvement de l'index. L'identité de l'individu ne consiste pas à être pareil à lui-même et à se laisser identifier *du dehors* par l'index qui le désigne mais, à être le *même* – à être soi-même, à s'identifier de l'intérieur. Il existe un passage logique du pareil au même (...).⁶⁶

Ou encore, mais cette fois chez Merleau-Ponty :

L'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au-dedans et je suis tout hors de moi.⁶⁷

La corrélation environnementale n'est, par ce passage « du pareil au même », ni une ontologie, ni une primauté éthique – elle n'est *que* condition de possibilité (pour l'individu) des deux autres, mais aussi condition de toute relation au Monde et à sa possible fin; condition, donc, à la fois de l'attente sans cesse remplie et de l'in-attendu. La temporalité de cette corrélation a ceci en commun avec la diachronie qu'elle est discontinuité. Et c'est de cette discontinuité qu'il faut prendre acte pour comprendre notre rapport au Monde si l'on demeure conséquent avec la primauté accordée à l'Autre par Lévinas tout en admettant,

⁶⁵ Buber, avant Lévinas, dira sur le rapport du dedans au dehors et sur la particularité de l'homme dans ce rapport : « Le trait décisif chez cette créature [c'est-à-dire, l'homme] n'est pas qu'entre toutes, elle ose s'approcher du monde pour le connaître – quelque étonnant que cela soit déjà; le trait décisif, chez elle, est qu'elle connaît le rapport entre le monde et elle-même. Ainsi, du dedans et du dehors du monde, un vis-à-vis s'est constitué pour le monde. Or, cela signifie que ce 'du dedans' a sa problématique particulière » (Martin Buber, *Le problème de l'homme*, Jean Læwenson-Lavi, trad., Aubier, Paris, 1962, p. 26). Cette problématique particulière, c'est justement celle, éthique, qui est explorée par Lévinas eu égard à ce que l'Autre permet comme ouverture de ce 'dedans'. Gardons aussi cette citation en tête pour la partie qui a trait, dans ce travail, au spécisme – nous en verrons toute la pertinence dans les pages à venir.

⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 321.

⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty, « Situation du sujet » in *Existence et dialectique*, PUF – SUP, Paris, 1971, p.73.

avec Cohen et Buber, la possibilité de penser le Monde dans une corrélation éthique. Le Monde doit cesser de n'être pour nous qu'une étendue, qu'une 'durée', comme nous l'a appris Bachelard :

Précisons notre pensée par une métaphore. Dans l'orchestre du Monde, il y a des instruments qui se taisent souvent, mais il est faux de dire qu'il y a toujours un instrument qui joue. Le Monde est réglé sur une mesure musicale imposée par la cadence des instants. Si nous pouvions entendre tous les instants de la réalité, nous comprendrions que ce n'est pas la croche qui est faite avec des morceaux de blanche, mais bien la blanche qui *répète* la croche. C'est de cette répétition que naît l'impression de continuité.⁶⁸

La discontinuité est donc à la fois caractéristique de la diachronie et de la corrélation environnementale puisque si l'affectivité de la diachronie est première, elle survient néanmoins par le premier thématique – par ce passage « du pareil au même ». Comprendre la temporalité peut se faire par une thématisation (toujours secondaire) pour en arriver à la considération du temps comme 'flux'. Mais si l'on pense ce flux comme primordial, alors on oublie ce constat de Bachelard, soit qu'il n'y a de 'flux', de continuité, que lorsque le temps est posé comme objet, alors que le vécu affectif, lui, n'a de cesse de nous rappeler le discontinu de l'existence (par les modalités affectives dites 'adverbiales' par Lévinas).

Si nous reprenons le titre de l'œuvre majeure du Lévinas d'avant *Autrement qu'être*, nous y voyons deux termes à considérer : totalité et Infini. Il m'est d'avis que nous devons accepter le deuxième pour mieux apprécier les limites du premier, comme Lévinas lui-même l'a en fait considéré. L'Infini, comme transcendance et trans-ascendance, est partout et nous l'avons vu (respectivement dans le Monde et chez l'Autre). En revanche, la totalité n'est nulle part, sauf dans la possibilité de thématisation. Toute totalisation est marquée d'une faillite de penser la perméabilité des 'objets' que nous considérons finis après maints efforts de conceptualisations souvent utiles, quelques fois difficiles,

⁶⁸ Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Éditions Gonthier / Bibliothèque Médiations, Paris, 1932, p.46.

parfois erronés, mais toujours plus ou moins arbitraires selon les buts pragmatiques visés. Lorsque Lévinas dit que « l'être est extériorité », ⁶⁹ il a certes raison. Mais l'être est extériorité parce que la considération de l'être a pour passage obligé l'étant – ce que le premier Heidegger nous a d'ailleurs éloquemment montré (*Être et temps*, §7) – et que, par conséquent, même l'homme doit se considérer comme 'étant', *comme extérieur et comme objet pour lui-même*, pour tenter de le rencontrer. L'être, l'étant, l'objet; mais aussi le sujet et l'homme – toutes ces appellations sont déjà des extériorités, et donc, des conceptualisations totalisante (au sens où elles visent à faire, à partir de relations infinies, des unités finies). Elles sont toutes sémantisations, certainement légitimes, mais surtout tertiaires par rapport aux corrélations que sont, premièrement, le face à face, et, deuxièmement, celle que je défends ici et que je nomme la corrélation environnementale.

La corrélation environnementale, c'est donc le premier pas, dans la constitution de l'ego, franchissant l'écart situé entre la diachronie première (le premier rapport avec autrui dans le développement de l'ipséité) et la première thématization, soit le positionnement de frontières conceptuelles entre autrui et moi, puis entre ce moi et le même. C'est en ce sens que la diachronie fonde la corrélation environnementale sans pour autant que cette dernière prenne place dans la même temporalité. Mais toutefois, les deux temporalités se font écho puisque la corrélation à l'Autre prend place dans et par le Monde et que ces 'temps' différents ne se distinguent que phénoménologiquement. Les temps diachronique et celui du rapport à l'environnement ne s'expriment eux aussi que par une conceptualisation. Cette dernière temporalité est peut-être celle que Bachelard voulait décrire lorsqu'il disait que « [l]e Monde est réglé sur une mesure musicale imposée par la cadence des instants ». ⁷⁰ L'instant vécu est là (c'est la diachronie dans le cas où cet instant surgit par l'Autre), mais à cette description, la cadence des instants manque. Or, c'est cette cadence thématized que la corrélation environnementale peut désigner phénoménologiquement, après

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 322.

⁷⁰ Gaston Bachelard, *Ibidem*.

avoir connu un rapport préalable à autrui. Si, comme chez Husserl, la noèse et le noème sont divisibles, ce n'est que par la phénoménologie comme méthode, et non pas comme réalité existentielle. Il en va de même pour les temporalités propre au rapport à l'Autre et au rapport au Monde – que ce dernier soit restreint à la corporéité comme premier environnement ou qu'il soit étendu à ce qui me dépasse de fait.

V. Pourquoi conserver la primauté du face à face lévinassien dans le cadre d'une éthique environnementale ?

S'il me faut revenir sur cette problématique, c'est que la raison d'être de la corrélation environnementale comme *deuxième* moment éthique (ou proto-éthique) peut sembler floue à ce point de la présentation. Cette section tend ainsi à montrer l'implication, pour l'éthique environnementale, de ce qui vient d'être dit. Or, tant chez les anti-spécistes se réclamant d'une éthique plus 'traditionnelle' (comme Singer,⁷¹ Leopold ou Naess) – d'inspiration déontologique ou conséquentialiste –, que chez certains autres, actuels tenants de la très récente 'éco-phénoménologie' (comme Atterton, Abram ou Llewelyn⁷²), il semble subsister un danger parfois évité par les représentants de ces éthiques, mais jamais vraiment résolu : celui de placer l'homme à égalité éthique avec l'animal (ou même, avec l'objet inanimé; un paysage ou un écosystème, par exemple). Certains écologistes convaincus diront que l'homme *est*, justement, un animal. C'est certainement vrai. La question posée par les anti-spécistes est par conséquent légitime et nous devons y répondre : s'il n'est pas concevable

⁷¹ « Il est toujours difficile pour des racistes d'ascendance européenne d'accepter que la douleur importe autant quand elle est ressentie, par exemple, par des Africains plutôt que par des Européens. De la même façon, ceux que j'appellerai les 'spécistes' accordent une plus grande importance aux intérêts des membres de leur propre espèce lorsqu'ils entrent en contradiction avec ceux des autres espèces. Les spécistes n'acceptent pas que la douleur soit aussi grave lorsqu'elle est ressentie par des cochons ou par des êtres humains » (Peter Singer, *Question d'éthique pratique*, Bayard Éditions, Max Marcuzzi, trad., Paris, 1997, p. 66).

⁷² « The mutuality is not or not only the mutuality of sympathy or intimate love, and it is a mutuality which does not fall into the violence of purely political universality as long as there is someone who recognizes that before the mutual responsibility as justice and of its impossibility as principle, is the anarchic, dissymmetrical responsibility toward human and non-human beings of which he or she says 'This responsibility falls on me' » (John Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Consciousness*, St. Martin's Press, New York, 1991, p. 196).

d'admettre les distinctions éthiques entre lesdites 'races' (concept que nous savons maintenant erroné) ou, plus justement, entre différentes 'ethnies' ou 'nations', comment peut-il être acceptable d'admettre celles prenant place entre les espèces, toutes aussi vivantes et sensibles que l'homme ? Il sera donc question ici de discuter de la place du rapport éthique envers l'environnement au sein de l'éthique en générale de manière à asseoir plus solidement l'argumentation qui vient d'être proposée.

i) Les éthiques environnementales, l'accusation 'spéciste' et le langage

Il convient d'emblée de dire que la position on ne peut plus controversée argumentée par Peter Singer et par d'autres ne pourra être débattue ici sur son terrain habituel puisqu'il s'agirait d'un autre travail. Son éthique étant fondée sur des principes conséquentialistes (douleur / plaisir, conscience / inconscience) – et étant parfois catégorisée parmi les 'conséquentialismes de la règle' –, nous ne pouvons réfuter ou infirmer ses propos puisque nous nous situons au cœur d'une autre tradition. Contrairement à ce qu'il défend, il n'est pas question ici de savoir si un cochon et un homme ressentent ou non la douleur de la même façon (voir note 71) – question insoluble, de toute façon, pour un phénoménologue. Il est plutôt question d'affirmer que l'Autre – étant doté d'affectivité, de capacités langagières développées, de rationalité, et surtout, de la même constitution temporelle que celle qui m'est attribuée – est à la fois trans-ascendant face à moi dans l'écart qui nous sépare, et qu'il est aussi à proximité de moi dans l'approche du Dire et de l'interruption qu'il provoque au sein de ma subjectivité thématifiée. L'animal a un visage. Il ressent la douleur. Mais il ne peut m'interrompre diachroniquement parce que l'animal est tout entier dans l'*action*. Or :

L'action n'exprime pas. Elle a un sens....On peut, certes, concevoir le langage comme un acte, comme un geste du comportement. Mais alors, on omet l'essentiel du langage : la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage, qui s'accomplit en se situant en hauteur par rapport à nous – en enseignant. (...)

La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est 'respecté'. L'invoqué n'est pas ce que je comprends : *il n'est pas sous catégorie*. Il est celui à qui je parle – il n'a qu'une référence à soi, il n'a pas de quiddité.⁷³

Il n'est donc pas question d'« espèce » pour Lévinas. La diachronie n'est ni spéciste, ni anti-spéciste – elle a lieu *en deçà* de toute désignation de genre ou d'espèce. C'est donc la distinction entre le langage vu comme 'acte' – qui assimile alors les langues et systèmes de codes humains au langage animal – et le langage vu comme impossibilité d'assimilation de l'Autre à moi, et aussi vu par là comme respect 'obligé' de la trans-ascendance de l'Autre, qui est au fondement des deux corrélations traitées en ces pages. L'Autre est trans-ascendant parce qu'il est non-thématisable, inassimilable à la perception, à la connaissance empirique, logico-sémantique, ou même, éthique (au sens traditionnel) que je peux avoir de lui : c'est la raison de l'utilisation du concept d'« Infini » pour le désigner. Pour le dire de manière husserlienne : l'Autre peut *aussi* effectuer l'épochè, l'Autre est *aussi* (en puissance) un ego transcendantal. Si l'animal (ou la nature plus généralement) m'apprend des choses, c'est que *je m'apprends ces choses à moi-même* par la connaissance que je possède lui – ou alors, c'est que l'Autre me les a apprises. De fait, *seul* l'Autre peut *m'enseigner*, seul l'Autre peut m'implorer, par un enseignement justifiant cette demande, de ne pas le tuer, de ne pas tuer l'animal en question ou de ne pas détruire la nature. La proximité avec un animal souffrant peut certes m'atteindre affectivement et me faire changer d'avis sur l'importance de protéger des espèces animales, mais, le cas échéant, c'est en fait

⁷³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 63, 65. Pierre Kaufmann, philosophe et psychanalyste français, le dit aussi en cette manière : « L'Autre créé sera donc code si l'on veut mais code d'une parole qui soit acte (...). Mais cette parole-là n'épuise pas l'abîme. L'Autre toujours est cet au-delà, qui laisse en-deçà (sic) de lui cette insécurité d'un vide » (Pierre Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris, 1987, p. 63).

moi-même qui me fait changer d'avis parce que je suis touché affectivement,⁷⁴ parce que je tisse un lien entre cet animal mourant et un désir de le sauver, d'abrèger ses souffrances, ou de ne plus permettre pareilles souffrances à l'avenir. Mais si cela est vrai, c'est parce que je considère à juste titre ces souffrances comme in-humaines : l'humain demeure toujours le comparatif. La souffrance « est un fait de première grandeur au sein de la conscience », ⁷⁵ comme l'a dit Cohen, mais elle est un fait affectif qui ne tient uniquement qu'à ma capacité subjective de ressentir de la pitié. La relation avec l'Autre (bien qu'elle puisse parfois se présenter sous cet aspect) est différente puisqu'elle est corrélation diachronique avant d'être relation. *Par son Dire, l'Autre m'atteint directement parce qu'il peut dire et dédire, parce que dans son Dire – dont l'actualisation est impossible sans mots dits, d'où la nécessité de dédire le dit – naît la possibilité du dialogue.* Ce n'est pas que l'effet affectif qu'a sur moi la souffrance animale n'ait aucune valeur, ou soit, quant à elle, un 'simple thématisé' par opposition à la souffrance humaine qui me frapperait diachroniquement depuis le Visage de l'Autre; c'est plutôt que l'animal n'a pas la possibilité de discourir, de dialoguer, ni de m'imposer une réponse. Par conséquent, même si l'on peut considérer l'animal comme un 'révélateur' (comme l'a fait Atterton, justement) – pour revenir à la dernière citation tirée de Lévinas – il ne peut y avoir de coïncidence entre ce dernier et un 'révélé' puisqu'il n'y a, de la part de l'animal, ni enseignement, ni ascendance – seulement transcendance de fait.

Si Lévinas rejette le langage thématissant sur le plan éthique – en critiquant à la fois la durée bergsonienne et l'ontologie heideggérienne – c'est que l'existence humaine s'exprime par l'adverbial; par le *comment*, plutôt que par le *quid*. L'adverbial est le monde sémantique du vécu puisque n'est jamais vécu

⁷⁴ Dans un contexte à la fois similaire et différent – parlant de l'homme qui souffre de remords –, mais de manière toute aussi pertinente pour notre propos, Cohen affirme avec Maïmonide (Tehouva, II) que « *c'est cette possibilité de se transformer soi-même qui fait de l'individu un je* » (Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, *Op. cit.*, p. 275; en italique dans le texte). Mais rappelons que ce 'je' ne peut être affirmé qu'après qu'il ait été corrélié à un 'tu' – le 'je' ne peut être sensible à la souffrance d'autrui que s'il y a d'abord approche de l'*alter ego* comme d'un *autrui*, chez Cohen. C'est donc la possibilité, et même, la nécessité de la communauté que Cohen pose ici avec la considération de la souffrance d'autrui.

⁷⁵ Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée de sources du judaïsme*, *Op. cit.*, pp. 193-194.

l'essence, n'est jamais vécu un 'en tant que', n'est jamais vécu un 'nom'; le sont plutôt des modalités affectives auxquelles nous rattachons des nominalisations par la suite – nous substantifions. Or, l'animal vit probablement selon des modalités affectives qui lui sont propres, mais qui ne sont pas adverbiales puisqu'elles ne peuvent être, pour lui, « adverbies du verbe être »⁷⁶ – l'animal n'a ni verbe ni adverbe. L'animal n'a pas de sens autre que celui que nous lui donnons; *ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait aucun sens* (ce qui a pourtant été cru trop longtemps). Nous inférons un adverbe à partir du comportement animal qui se présente à nous. Mais cet adverbe adjoint à un nom ou à un verbe qui 'dit' l'animal, qui « consacre ceci en tant que cela »,⁷⁷ ne peut être affirmé comme étant relatif à l'animal que comme objet – non pas que l'animal soit une chose dépourvu d'intérêt, mais qu'il soit bien plutôt un thème *pour nous*.

Certains pourraient être tentés d'affirmer la présence d'un Dire et/ou d'un dit chez l'animal. Mais cela reviendrait à affirmer une 'substance qui pense' qui ne serait qu'en défaut de pouvoir nous communiquer un dit 'en notre langue', « comme si parler consistait à traduire des pensées en mots et, par conséquent à avoir été, au préalable, *pour soi* et *chez soi* comme consistance substantielle (...) »⁷⁸. Et affirmer l'égalité éthique de l'homme et de l'animal dans une transcendance qui serait commune, ce serait prendre l'Autre pour un simple « dévoilé » au sens cognitif, ce serait faire que « l'Autre rentre dans le même »⁷⁹ – subsumer « celui à qui je parle », ici et maintenant, sous une catégorie d'espèce commune plutôt que de le prendre comme un « invoqué » se révélant, ou prendre la pitié que nous avons quant au sort réservé aux animaux pour une responsabilité diachronique relevant d'un Dire qui appartient pourtant à l'Autre homme.

Un éthicien adhérant à une forme ou une autre de conséquentialisme de la règle ajouterait ici qu'il n'y a pas simple égalité entre homme et animal au sein

⁷⁶ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 61.

⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 62.

⁷⁸ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 81. Or, comme nous l'a montré Jacques Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre* (Galilée, Paris, 1996), l'ipséité et la création de l'ego chez l'homme naît avec la langue et par elle alors qu'inversement, l'ipséité est aussi porteuse de la seule langue avec laquelle je puisse m'exprimer, soit la mienne, mais qui me vient de l'autre.

⁷⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 279.

d'un système éthique de ce genre grâce à la considération de 'conscience' plus ou moins grande (selon une gradation dite scientifique) de la douleur ressentie par l'individu. Néanmoins, selon cette conception, animal et humain sont considérés en fonction du même critère d'évaluation éthique, soit la souffrance : et cette évaluation ne peut se faire qu'en fonction d'une caractérisation objectivée (parce que comparative) des souffrances interhumaines et animales au sens large. Or, ceci correspond à un aplanissement de la réalité humaine en ses composantes anthropologiques, puis biologiques; aplanissement de même nature que celui s'insérant au sein d'une éthique qui ne tiendrait compte que de l'objectivation qui peut être faite du corps dans les technosciences. La psychologie qui entre en jeu dans le phénomène de 'conscience de la douleur' ne peut en fait qu'être dépendant d'une psychologie empiriste limitée – comment, en effet, faire une psychologie 'animale' exhaustive? qu'est-ce que la 'conscience d'une souffrance'? que faire de la possibilité d'un inconscient ou du refoulement, tel qu'exposé par Freud par exemple? – et, en bout de ligne, cette psychologie ne reposerait que sur une conscience mécanisée, rendue comme stricte 'fonction' interprétative de la souffrance du corps biologique. Bref, *toute éthique deviendrait par là bioéthique*⁸⁰ :

La technoscience se met bien, comme le veulent les discours dominants [en science, en bioéthique ou dans les entreprises de biotechnologies], au service de la vie, mais d'une vie où les relations entre les êtres humains apparaissent comme secondaires.⁸¹

⁸⁰ Sébastien Mussi donne en exemple V.R. Potter qui a lui-même inventé l'usage du terme de 'bioéthique' dans son œuvre majeure, *Bioethics : Bridge to the Future* : « 'La bioéthique, comme je la conçois, tenterait de produire la sagesse (...) à partir d'une connaissance réaliste de la nature biologique de l'homme et du monde biologique'. L'être humain est ainsi réduit à ses fonctions 'zoologiques', et la meilleure connaissance de ces fonctions peut et doit mener à une plus grande sagesse pour le plus grand bien de tous » (Sébastien Mussi, « La vie entre éthique et technoscience : l'*ab-sens* bioéthique » in *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Isabelle Lasvergnas, dir., Liber – Éthique publique hors série / Cahier de recherche sociologique, Montréal, 2003, p. 42 ; la partie citée de Potter vient de V.R., Potter, *Bioethics : Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, N.-J., 1971, p. 10-12).

⁸¹ Sébastien Mussi, « La vie entre éthique et technoscience : l'*ab-sens* bioéthique » in *Le vivant et la rationalité instrumentale*, *Op. cit.*, p.40.

Prendre le savoir scientifique comme fondement de l'éthique, et ce, même si on ajoute à celui-ci la considération de conscience de ce savoir (tout comme on ajoute à l'éthique conséquentialiste la considération de 'conscience de la souffrance' comme critère d'évaluation éthique des individus) serait refuser de prendre acte « que *ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermer dans son lieu* »⁸² grâce à la relation à l'Autre. Ce serait oublier que l'éthique *est*, justement, la relation à l'Autre, et rien d'autre; c'est cette simplicité sans thème que Lévinas a voulu sortir du marasme de la tradition éthique qui rationalise, codifie et 'scientifise' le rapport à l'Autre. Ainsi, affirmer l'égalité de considération éthique envers l'homme et l'animal – comme si toute relation 'éthique' pouvait entrer dans un discours scientifique, comme si la relation éthique était à tout coup un choix rationnel et individuel – ou dénoncer le soi-disant spécisme de l'un envers l'autre correspond toujours à abaisser le Dire de l'homme à un acte comme un autre, ou alors, à rehausser l'action animale au rang d'une expression adverbiale plutôt que d'accepter sa simple capacité de signification.⁸³

La souffrance de l'animal est réelle et m'affecte, mais elle ne peut être dite parce que, même si elle peut être signifiée, elle ne peut être dite *par lui*, ne peut qu'être dite *par moi*. Seul l'Autre peut m'imposer de répondre à son Dire, et de la même manière, lui seul peut m'*enseigner comment et pourquoi* ne pas détruire le Monde duquel nous tous dépendons. C'est pourquoi, d'après moi et en suivant de près les arguments lévinassiens, Llewelyn a tort de parler d'une « dissymetrical responsibility toward human and non-human beings »⁸⁴. N'est asymétrique que l'inflexion de la responsabilité que j'ai face à l'Autre homme – et cela est déjà suffisamment important pour que l'on puisse considérer, conceptuellement et dans un deuxième temps, cette responsabilité comme valant aussi pour le Monde qui le

⁸² Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 282.

⁸³ Encore une fois, Derrida nous éclaire sur ce point. La langue parlée par l'homme demande une réponse, mais constitue aussi la promesse d'un témoignage vrai. Elle est la projection d'une véricité qui ne peut qu'être crue. Or, il n'y a pas de complexité de ce genre chez l'animal : l'animal ne témoigne pas, ne peut me mentir et n'a donc pas à être cru. C'est peut-être, d'ailleurs, ce qui fait toute l'innocence de l'animal, et la sympathie ressentie envers lui par l'homme. Pour la discussion sur l'importance du témoignage, voir *Le monolinguisme de l'autre*, *Op. cit.*, pp. 39-63.

⁸⁴ John Llewelyn, *Ibidem*.

nourrit et le supporte. Monde, d'ailleurs, duquel font partie les autres animaux et l'homme mammifère, thématise cette fois.

ii) *L'Autre, moi et le Monde*

Dans une citation de Lévinas que nous avons vue plus haut, il est dit que l'Autre de la corrélation éthique « n'a de référence qu'à soi ». ⁸⁵ De la même manière, l'individu n'a de référence qu'à lui-même. C'est justement pourquoi était déployée, à la section IV, une argumentation visant le corps comme premier *topos* pour une ipséité en formation – non pas que ce soit le cas ontologiquement (ce serait substantifier la conscience en retournant à Descartes), mais plutôt phénoménologiquement, dans le cadre de la première thématisation que constitue la corrélation environnementale. La référence à soi-même en est une, d'abord, à son propre corps – l'enfant mâchouillant ses propres doigts de pied pourrait constituer un exemple charmant de cet état de fait puisqu'en faisant cela, il prend acte des limites de son premier chez soi en thématisation, de son premier 'même', de son premier environnement. Vite, l'enfant apprend l'importance de la conservation de cet environnement : les premières douleurs et les premières manifestations de quelques maladies lui montreront la fragilité de son corps, ainsi que l'endurance qu'il est possible de lui faire acquérir.

L'environnement au sens large n'est pas si différent. Sauf qu'à ce niveau – et il s'agit bien ici d'un niveau distinct et supérieur en étendu comme en importance – le soi n'est pas seul dans la constitution de son soi-même : il est aussi dépendant de l'Autre, de tous-les-Autres. Il s'agit, en quelque sorte, d'un 'soi' constituant un 'même' collectif, un lieu qui nous permet d'être-ensemble autant que d'être solitaire. Et c'est en ce sens que la nécessité de ce qui a été dit au sujet du langage doit être comprise : l'Autre m'enseigne le Monde. C'est aussi en ce sens que le lien entre corrélation environnementale et corrélation à l'Autre (que Lévinas a nommé le face à face et que Buber a appelé la Rencontre) peut être affirmé.

⁸⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 65.

Quant aux animaux, ils ne m'apprennent que peu de chose eu égard à ce qu'il faut faire concernant la nature. Nous tirons d'eux des faits bruts qui relèvent de la simple recension de processus naturels (recension néanmoins très utile), de la disparition d'espèces et de la destruction bien amorcée de leurs habitats ou de leurs 'niches écologiques'. Mais comme nous venons de le voir, il faut cesser de croire que la nature sera sauvée par les sciences (et les technologies en découlant) qui l'étudient. Il faut éviter de penser que la promesse bioéthique puisse être totalement rencontrée, que cette éthique de la vie strictement biologique puisse nous amener à élucider des questionnements qui relèvent de notre relation aux autres plus qu'à la matière organique qui compose les termes de la relation parce que celle-ci est à coup sûr corruptible et que le sens, lui, demeure. Les sciences de la nature ont d'importantes vertus, mais elles semblent mener soit à la 'possession' ou à la 'jouissance' dont a parlé Lévinas, ou alors à l'« Arraînement » qu'a analysé de manière critique le second Heidegger.⁸⁶ Les technologies – et les sciences naturelles les soutenant – ne peuvent que nous montrer (par une explicitation) à manipuler la 'mécanique' naturelle, ce qui est sans aucun doute utile, mais qui ne pourra jamais nous enseigner (encore une fois) ce qu'il faut décider ou non quant aux enjeux pratiques qui lui sont associés :

Le danger couru par la science, et déjà dénoncé par Husserl dans la *Krisis*, n'est donc pas seulement de détourner l'homme des interrogations philosophiques mais de les exclure par principe dans le processus même de sa constitution, sans retour sur ses propres présupposés et sur sa conception de l'être humain. Or, que penser d'une bioéthique qui entend maîtriser un développement technoscientifique dont la caractéristique est non seulement de repousser la limite, mais éventuellement de la refuser, de l'effacer comme catégorie ?⁸⁷

La science de la nature peut donc nous orienter, mais uniquement dans l'optique où elle nous montre ce qui est nocif ou dommageable pour certaines

⁸⁶ Voir Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, Collection Tel, Gallimard, André Préau, trad., pp. 9-48.

⁸⁷ Florence Vinit, « Les corps poreux de la bioéthique » in *Le vivant et la rationalité instrumentale*, *Op. cit.*, p. 74.

parties de la nature. Conséquemment, seul un Dire peut permettre l'amélioration d'une situation où la coopération et la coordination sont nécessaires; la science ne nous donne pas de solution, les animaux non plus d'ailleurs. Mais les humains le peuvent lorsqu'ils sont accueillis en Autre par un hôte hospitalier. Si un homme nie l'existence du péril environnemental actuel, seul un Autre homme peut le convaincre du contraire. Il faut donc cesser de croire que les problèmes environnementaux sont essentiellement des problèmes de 'technologies' ou de 'sciences naturelles', ou alors – ce qui constitue une réaction inverse, mais participant de la même logique –, qu'il suffit de parler de 'Gaïa', d'une 'planète vivante' ou de principe(s) d' 'égalité(s) biocentrique(s)' pour parvenir à enrayer pareils périls; affirmer une 'réalité ontologique' différente ne change rien au fond du problème.⁸⁸ *C'est la relation qui doit changer, pas la substantification qui est faite des termes de la relation* – cette dernière ne désignant au fond qu'un parti pris sur l'angle par lequel l'environnement est objectifié. Les problèmes environnementaux sont au contraire des enjeux éminemment humains (et donc aussi de sciences humaines, mais pas uniquement) à la fois parce qu'il tend à être prouvé qu'ils sont en bonne partie causés par l'homme, mais surtout, *parce qu'ils ne peuvent être réglés que par lui*. Il s'agit de la survie de l'Autre, ou à tout le moins, de la qualité de vie de tous-les-Autres qui est en cause. Il s'agit d'un inattendu dont nous refusons d'entrevoir la possibilité par habitude de l'attendu survenant toujours comme *il y a*. Si l'orientation éthique⁸⁹ qui nous dirige vers

⁸⁸ Sur l'invocation de 'Gaïa', ainsi que sur l'évocation de la technique comme salvatrice, notamment dans la *deep ecology* : « Sans doute peut-on [affirmer] qu'une chute dans l'abîme de l'essence est toujours possible. Que la peur face aux dévastations de notre éco-système en précipite certains vers le réconfort d'un paysage-nature, abri de la pureté, et refuge. Que la *deep ecology* prône le paysage édénique d'avant les catastrophes planétaires, voire d'avant l'ère historique. Et qu'en invoquant Gaïa, ils semblent retourner à un statut 'naturel' du paysage et lui accorder les droits d'un sujet. [Mais] le paradoxe auquel la *deep ecology* ne peut cependant échapper, c'est l'obligation d'avoir à utiliser toutes sortes de technologies plus pointues les unes que les autres pour obtenir ce miracle : Gaïa ressuscitée! » (Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, PUF / Quadrige, Essais-Débats, Paris, 2000, 1989, p. 5.)

⁸⁹ Si je parle ici d'une 'orientation éthique', c'est que dans une perspective commune à l'éthique, la logique dite 'religieuse' permet à l'individu de choisir, selon Cohen, ou à tout le moins, de « mettre en question l'ensemble de [son] orientation dans le monde moral » (Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, *Op. cit.*, p. 35) et d'opter ainsi pour une véritable connaissance de soi-même et de l'autre en dehors des limites théoriques imposées par le raisonnement éthique (au sens de la tradition contractuelle et conventionnaliste). En cela, Cohen est clairement précurseur de Buber, de Rosenzweig et de Lévinas.

l'Autre était une acceptation de la hauteur de cet Autre – si je choisisais de ne pas tuer l'Autre par crainte ou ressentiment de sa trans-ascendance –, alors (et seulement à cette condition) le Dire de l'Autre pourra être considéré, et de là pourrait naître non pas une 'nouvelle' théorie en éthique environnementale, mais un prolongement des éthiques humanistes déjà existantes. En fait, ce qui est argumenté ici et qui semble devoir être réaffirmé constamment, notamment pour les milieux politique et surtout économique, c'est que *l'éthique environnementale n'entre pas de prime abord en conflit avec l'éthique des relations humaines*, ni ne se trouve à l'extérieur d'elle. Plutôt, elle la complète en en démontrant sa portée :

[Le Monde] est le seul objet sur lequel tu puisses t'entendre avec autrui, bien qu'il se présente différemment à chacun, il est toujours prêt à vous servir d'objet commun, mais il n'est pas le lieu où tu puisses te rencontrer avec autrui. Tu ne saurais vivre sans lui, c'est sa solide réalité qui te conserve.⁹⁰

C'est aussi pourquoi, s'il a été dit plus haut (à la section III) que de 'tuer le Monde, c'est tuer l'Autre', il faut aussi comprendre cette expression comme corrélation bidirectionnelle, au sens où *tuer l'Autre, c'est aussi tuer le Monde*. Et cela, parce que nous ne sommes jamais 'seuls'. Nous ne pouvons être qu'esseulés ou solitaires, et cela par choix, par rationalité, par abandon de l'Autre (ou alors par assujettissement à un rejet de la part de certains Autres) :

Le sujet n'est donc pas seul, il s'est mis en position de solitaire, et c'est de cela qu'il jouit, de s'être exclu du champ de l'Autre, tandis que l'Autre est à la merci de son regard. Autrement dit, lorsque nous affirmons du personnage qu'on décrit, qu'il est seul, nous sommes dupes de la jouissance qu'il se donne, oubliant que la clandestinité n'est qu'un moment second et qui supprime la prévalence d'un rapport préalable à l'Autre.⁹¹

⁹⁰ Martin Buber, *Je et Tu*, *Op. cit.*, p. 56.

⁹¹ Pierre Kaufmann, *Op. cit.*, p. 67.

La solitude ou la position de ‘sujet’ n’est acceptable que dans la mesure où il est question de thématiser – et même alors, cette thématisation se doit d’être comprise à l’orée d’une corrélation à l’Autre et à l’environnement dont il dépend. Seule une collectivité, seule une éthique environnementale ayant comme appui l’éthique *tout court* peut avoir la capacité et la puissance de renverser la vapeur en ce qui a trait à la relation homme-nature. Si l’Autre, comme le dit Buber, ne se Rencontre pas ‘dans le Monde’, ce n’est qu’au sens où Lévinas a entendu la diachronie. Passé cet instant sans lieu, le Monde est commun parce qu’il est un thème partagé. Ce partage ouvert par la diachronie en un deuxième temps est le seul chemin par lequel nous puissions passer ensemble, la seule langue par laquelle nous puissions nous ‘entendre’ – et ce, dans tous les sens du mot, à la fois comme Dire et comme dit –, que ce soit sur la nature ou sur autre chose. Mais Cohen, avant Buber, avait lui aussi vu l’importance de la nature au sein du questionnement éthique. L’intuition parcourant ce travail vient d’ailleurs de lui, puisqu’il semble être le premier de la lignée philosophique qui nous occupe à remarquer à quel point les problématiques interhumaines sont liées à leurs rapports avec l’environnement, mais sans pour autant abandonner la réflexion éthique comme philosophie première :

Ce n’est pas à cause d’elle-même que la nature fait l’objet de mon inquiétude éthique, mais au nom du bien : il ne faut pas qu’il se flétrisse en un vœu pieux, mais au contraire qu’il apparaisse comme une réalité florissante dans la vigueur d’une constante jeunesse. Que deviendrait le bien si la nature était anéantie, si son maintien persistant ne constituait pas l’assise existentielle sur laquelle le bien peut s’accroître et s’étendre éternellement ?⁹²

Voilà le questionnement devant être conçu à l’aune de la corrélation environnementale une fois saisie dans toute son acuité et sa pertinence. Il s’agit peut-être d’une forme d’anthropocentrisme, mais uniquement parce que le seul ‘centre’ dont nous disposons est bel et bien celui d’un *anthropos*, d’un homme

⁹² Hermann Cohen, *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. Marc B. de Launay et Carole Prompsy, La nuit surveillée/Cerf, Paris, 1990, p. 69.

qui vit l'éthique non pas d'un point de vue spéciste ou anti-spéciste, mais qui la vit plutôt à partir de la perspective du rapport primordial aux Autres – Autres qui lui ont donné l'unique langage qui permette quelque créature que ce soit de poser un questionnement éthique : le langage humain, dont le témoignage est la clef. L'*anthropos* dont nous parlons ici n'est pas celui de la science et n'est pas éthique grâce à d'un choix rationnel. Il est plutôt celui qui est né d'un Autre et qui naît constamment des Autres.

Mais ce que nous apportent Buber et Lévinas, par la suite, c'est le renversement de cette problématique pouvant être vue comme 'subjectiviste' (par rapport à la science qui serait 'objective') : si le danger de l'in-attendu promet de reléguer la corrélation humaine aux oubliettes, il faut voir que c'est précisément par ces dialogues ouverts dans la fragilité du face à face qu'il peut être possible d'esquiver le danger – face à face qui est de toute façon préexistant au sujet, à l'ipséité constituée. La corrélation du face à face est sans cesse menacée (que ce soit par l'in-attendu ou par la possibilité du meurtre), mais c'est cependant toujours par elle que s'ouvrent toutes les autres possibilités, y compris celle qui consiste à contrecarrer la venue de l'in-attendu par la coopération :

Si tant est que la crise est *globale*, elle ne pourra être projetée que sur un vaste écran diachronique et elle a besoin du trésor entier des cultures humaines.⁹³

Que Pierre Dansereau, écologue et écosociologue québécois, ait été conscient ou non de la portée 'diachronique' (au sens lévinassien) de son affirmation, il est important de considérer l'apport qu'elle peut faire à notre compréhension de l'enjeu environnemental. L'homme et l'homme – la corrélation de l'un avec l'autre – sont non seulement essentiels l'un pour l'Autre dans leur rapport exclusivement humain, mais ils le sont tout autant pour le rapport que tous deux entretiennent avec le Monde dans lequel ils sont immergés et par lequel ils pourraient être submergés.

⁹³ Pierre Dansereau, *Ibid.*, p. 153.

- DERNIÈRE PARTIE -
SYNTHÈSE THÉORIQUE DU CONCEPT DE
'CORRÉLATION ENVIRONNEMENTALE'

VI. Les deux 'espaces-temps' de la corrélation environnementale

Pour bien terminer ce travail, il est important de saisir en quoi l'éthique environnementale est fondée sur une corrélation qui n'est pas gnose, qui n'est pas connaissance, malgré le fait qu'elle traite d'une thématique complexe partagée par le face à face (ou par la Rencontre, chez Buber). Ce dont est constitué le Monde est transcendant, nous l'avons vu. Et il n'est pas pour autant transcendant, contrairement à l'Autre. Mais la dimension éthique du rapport au monde ouverte par sa transcendance (telle qu'envisagée par Cohen dès 1915) se situe en deux 'espaces-temps' vécus.

i) L' 'espace-temps' corrélatif du face à face

Le témoignage éthique est une révélation qui n'est pas une connaissance.⁹⁴

Ce premier 'espace-temps' se trouve entre les hommes, dans le dialogue dont l'(an)-archè proto-éthique est diachronique, tel que l'a déjà décrit Lévinas. En revanche, comme nous l'avons vu, la fragilité du monde, à laquelle nous avons accès par la connaissance lorsqu'elle est objet de discussion ou de travail scientifique, ne peut être protégée par ces objectifications; si le monde n'est qu'objet, il est possédable d'emblée (Lévinas et Heidegger se seraient entendus sur ce point). L'éthique serait par là reléguée à jouer un rôle de chien de garde face à l'appropriation du monde et de ses ressources; un rôle ancré dans la proscription, dans la coercition. Pourtant, selon Cohen, Buber et Lévinas, l'éthique est d'abord et avant tout (avant les systématisations éthiques de la tradition) possibilité de l'ouverture – révélation avant d'être connaissance. Comme dans l'étude des relations humaines, la science nous apprend à considérer et à circonscrire la transcendance. La psychologie et la physique ont approfondi et circonscrit négativement la transcendance comme ce qui ne peut être thématiqué; par exemple dans la psychanalyse (par l'analyse symbolique et métaphorique) ou

⁹⁴ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard – France Culture / L'espace intérieur, 1982, p.114.

dans la mécanique quantique (par la proposition d'un savoir probabiliste comme fondement). Cela ne signifie pas que la transcendance sur laquelle se fonde la corrélation environnementale puisse être un objet de connaissance, bien au contraire. Si la science – entreprise d'étiquetage et de classification ontique par excellence – doit se satisfaire de discours apophantiques pour décrire et expliquer la réalité, c'est justement parce que le type d'approche épistémique dont elle est tirée ne peut y avoir accès dans son intégralité (c'est la problématique étudiée en philosophie depuis le 'renversement copernicien' effectué par Kant). Et c'est justement pourquoi Lévinas parle de 'révélation' lors du contact d'autrui :

La divergence entre les événements et l'ordre rationnel, l'impénétrabilité réciproque des esprits opaques comme la matière, la multiplication des logiques, absurdes les unes pour les autres, l'impossibilité pour le *moi* de rejoindre le *toi*, et, par conséquent, l'inaptitude de l'intelligence à ce qui devait en être la fonction essentielle – autant de constatations qui, dans le crépuscule d'un monde, réveillent l'antique obsession de la fin du monde.⁹⁵

Or, si nous considérons aussi le monde comme transcendant, il faut qu'il soit du coup possible de parler d'une révélation pouvant venir de ce monde; révélation (pas pour autant religieuse ou surnaturelle) passant par le Dire d'autrui lorsqu'il m'enseigne sa fragilité (la sienne comme celle du monde, qui, comme nous le savons maintenant, vont de pair), mais passant aussi par le monde lui-même – révélation qui n'est pas heideggérienne, qui n'est pas de l'ordre de l'ontologie (puisque'il ne s'agit pas ici d'un 'appel de l'être'), mais de l'ordre de l'éthique comme philosophie première. *Cet 'espace-temps', c'est le « corrélatif de la corrélation diachronique », soit le rapport entre les hommes où l'entre-deux, le trait d'union, est le monde – 'entre-deux' qui ne peut être conçu que dans la corrélation environnementale, et ce, puisque existentiellement, la diachronie est toujours vécue comme un non-lieu. La délimitation d'un lieu, d'un topos, est ce qui survient en deuxième lieu, et qui constitue pourtant le lieu premier objectif,*

⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. 25.

l'abord spatio-temporel thématé. Une fois vécués la diachronie et la corrélation environnementale, les thématéations subséquentes nous permettrons de convenir de la nécessité, pour ces relations sans dimensions (instants sans durées), de reposer sur (ou plus justement, 'dans') un support physique duquel nous pouvons traiter en science.

Autrement dit, « l'objet perceptif (...) est l'objet que nous visons en tant que nous sommes ouvert à une communication, il est l'objet repérable en notre propre champ en tant qu'autrui concourt avec nous à en fonder le sens ».⁹⁶ L'objectivité comme modalité de connaissance naîtra donc après que l'Autre eut été lié à moi – c'est le rapport à l'environnement comme deuxième temporalité qui entre en jeu par la corrélation avec le face à face diachronique. Ainsi, le temps objectivé n'est pas à proprement parler 'erronné' par rapport à une diachronie qui posséderait un degré de réalité supérieur. Plutôt, le temps conçu comme flux continu, issu du passage par la corrélation environnementale, correspond à une certaine réalité partagée parce qu'il repose sur la diachronie, parce que le temps conventionnel a besoin, pour être pertinent pour un individu, d'un rapport à l'Autre qui non seulement le précède, mais permette toute conventionalité. Il s'agirait donc, pour l'essentiel (et ailleurs, peut-être), de revoir jusqu'au monde la portée éthique de ce que les argumentations lévinassiennes et derridiennes ont tenté de montrer au vingtième siècle.

ii) L' 'espace-temps' corrélatif de la submersion par le Monde – de l'inattendu

(...) Le souci de baser l'expérience sur la rencontre – telle est la contribution fondamentale de Buber à la théorie de la connaissance.⁹⁷

Le deuxième 'espace-temps' se situe entre le Monde et l'homme en tant que tels. Non pas que le Monde soit un 'partagé' dès la première thématéation

⁹⁶ Pierre Kaufmann, *Op. cit.*, p. 39.

⁹⁷ Emmanuel Lévinas, « Martin Buber et la théorie de la connaissance », in *Op. cit.*, p. 36.

(cela viendra dirons-nous, 'plus tard'), mais en tant qu'il perd toute neutralité lors d'événements in-attendus de par la relation à l'Autre qui est d'abord *nécessaire* à toute thématization d'un Monde, d'un lieu dans lequel l'Autre vit. Chez Lévinas :

The 'transascendence' toward the human other is similar in its form to the 'transcendence' toward participation in the elemental and ultimately, in the continuous being which is the *il y a*. It is, however, only in regard to the ethical that we may speak of true transcendence. Thus no real transcendence occurs in the experience of the *il y a*.⁹⁸

Le rejet de la transcendance de ce qui n'est pas humain est acceptable pour Lévinas pour les raisons qui ont été évoquées et débattues à la section II. Mais bien que nous y ayons vu l'importance d'admettre l'impossibilité de Rencontrer le Monde pour ce qui est des rapports éthiques interhumains, il est ici de mise de se questionner sur la neutralité de cet *il y a* lévinassien que l'auteur associe à l'impersonnel du 'il'.

Cette mise en question de la troisième personne au profit du 'tu' de la deuxième est déjà présente chez Cohen dans *Religion de la Raison* (1918)⁹⁹ pour qui l'éthique traditionnelle (fonctionnant justement sous le mode du 'il') doit être considérée comme étant un idéal rationaliste par nature et rationalisant par conséquent (à l'excès) le vécu humain. Au demeurant, pour Cohen, l'éthique doit être complémentarisée par la religion pour échapper à cette aridité de l'éthique :

En s'opposant méthodiquement à tout ce qui est sensible et empirique chez l'homme, l'éthique en arrive à cette brutale conséquence qu'elle arrache d'emblée le moi humain à toute *individualité* pour la lui restituer, à un niveau plus élevé, sous une forme non seulement supérieure, mais aussi plus épurée. *Ce moi de l'homme devient en elle le moi de l'humanité.* (...) En tant que tel, [l'homme] ne perd pas la caractéristique d'individualité en devenant le symbole de l'humanité; c'est uniquement

⁹⁸ Bettina Bergo, *Levinas between Ethics and Politics, For the Beauty that Adorns the Earth*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2003, p. 63.

⁹⁹ Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme, Op. cit.*, p. 29.

l'humanité qui lui confère, à travers ce symbole, une véritable individualité¹⁰⁰.

Bien que le religieux ne soit pas notre propos ici, il faut noter que ce que Cohen veut montrer, c'est que par l'attention portée aux conditions empiriques des individus, la religion incarne le 'il' éthique (dans le culte par exemple). Malgré le fait que la méthode intellectuelle demeure quant à elle éthique, l'*alter ego* ne peut devenir un 'tu' pour moi que dans la mesure où ses réalités sensible et affective sont tenues pour importantes, sans passer par des abstractions (qu'ils soient principes, maximes ou calculs), ce à quoi se refuse l'éthique traditionnelle pour des motifs structurels.¹⁰¹

Lévinas, dans sa description phénoménologique du *il y a*, voit dans la nature une neutralité s'inspirant de cette conceptualisation de Cohen : « (...) pour reprendre une métaphore de Blanchot, [l']*il y a* impersonnel, [est] comme un 'il pleut' ou un 'il fait nuit' ». ¹⁰² Cette impersonnalité, chez Lévinas comme chez Cohen, ne permet pas la prise en compte de la dimension éthique primordiale et n'ouvre pas à ce qui, au sein des relations éthiques, constitue leurs fondements : la corrélation ou le face à face issu de la passivité profondément affective (ou encore, de l'affectivité profondément passive). Il est pourtant important de comprendre, pour notre entreprise, que nonobstant l'impersonnalité du Monde – ou de l'*il y a* qui ne peut être Rencontré par moi –, le Monde peut néanmoins

¹⁰⁰ Hermann Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, *Op. cit.*, pp. 27-8. Lévinas aussi souscrit à cette vision de l'éthique de la tradition comme en fait foi le dixième chapitre d'*Éthique et infini* (*Op. cit.*), pp. 120-132, « La dureté de la philosophie et les consolations de la religion ».

¹⁰¹ Dans les différentes doctrines déontologiques, ces motifs sont évidents puisque cette éthique repose entièrement sur des principes établis par la raison (impératif catégorique, Kant). Mais bien que le conséquentialisme prenne en compte la réalité empirique, il tombe néanmoins sous la critique de Cohen. C'est que même si, pour John Stuart Mill, l'utilitarisme est vu comme concret puisqu'il repose sur des observations empiriques, il reste qu'un « calcul », qu'il soit 'de conséquences' ou autre, est toujours une mise en relation d'entités abstraites. Or, même si ces abstractions sont tirées de faits empiriques, le calcul demeure idéal et vise d'entrée de jeu l'universalisation; d'où la critique cohenienne de l'éthique en générale, et non pas d'une éthique (déontologique, par exemple) en particulier. Je développe cette thèse de manière plus approfondie dans « Pourquoi l'existentialisme est-il né de penseurs religieux ? Religion et éthique chez Hermann Cohen », in *Horizons philosophiques*, volume 16, no. 2 : Héritage et réception de la pensée existentialiste, Printemps 2006, pp. 9-16.

¹⁰² Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p.10; « Préface à la deuxième édition ».

devenir beaucoup moins 'neutre' (même s'il ne me répond pas) lorsque le 'il pleut' submerge ma demeure, que le 'il vente' détruit le pont sur lequel je dois passer pour atteindre l'autre rive, ou que le 'il neige' me bloque le passage, empêche la parole de l'Autre et la mienne, ruine le dialogue. En fait :

[D]e cette trans(des)cendance cruellement et abstraitement anonyme, la parole partagée de l'exister-ensemble ne nous a-t-elle pas toujours déjà fait sortir ?¹⁰³

Dans tous les cas évoqués, le Monde m'interrompt, me possède sans interlocution, sans m'interpeller, en coupant court à l'exister-ensemble qui nous évitait jusque là la soumission à l'anonymat pourtant nécessaire du Monde. C'est un cas limite d'in-attendu, une catastrophe naturelle. Ainsi, malgré l'hypostase permise par l'ontologie ou la science (c'est-à-dire, même si je substantifie un objet, même si je le nominalise et l'explore intentionnellement pour le connaître), *le Monde ne me parle pas*. Il me déborde et me dépasse; *il m'a* et *m'est* tout à la fois.

Pourtant, si ce second 'espace-temps' est un horizon éthique, c'est parce qu'il est transcendant pour moi sur le plan empirique, affectif et temporel, mais aussi et surtout parce que *c'est ce deuxième 'espace-temps' qui dégage la pertinence de discourir sur la fragilité du premier, par où l'impersonnalité du Monde se réfère toujours à la personnalité de l'Autre*. La possible perte du Monde rend manifeste la nécessité du sens – sens que seul l'Autre peut transmettre au-delà de ma vie, mais pas au-delà de celle d'un Monde propice à notre vie en tant qu'espèce, pas au-delà de l'in-attendu. La 'corrélacion' du face à face est ce à partir de quoi il sera maintenant possible de dialoguer sur le Monde, de le révéler (éthiquement, vu la fragilité étayée dans le deuxième 'espace-temps') et de le faire connaître (thématiquement) à l'Autre. La neutralité ou l'im-personnalité du Monde ne peut être considérée comme telle que parce que ce dernier est un support et un constituant de la 'personnalité' de

¹⁰³ Cette phrase conclut la section « La provenance du monde » de l'article de Francis Guibal, « La transcendance » in *Positivité et transcendance*, Emmanuel Lévinas, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, Jean-Luc Marion, dir., PUF - Épiméthée, Paris, 2000, p. 215.

l'Autre qui s'approche adverbialement de moi dans la diachronie. Et c'est là où la diachronie lévinassienne – la coupure, en vecteur diagonal, du continuum temporel objectivé – peut rejoindre la diachronie de la tradition : par la corrélation environnementale, le Dire d'autrui 'parle de', acquiert un objet, traite de l'activité du Monde en évolution, mais toujours en demeurant plongé dans la responsabilité face à l'Autre qui est corrélé à ce Monde. C'est l'instant par lequel 'les instants' deviennent cadence – cadence toujours rompue chez moi lorsque arrive l'Autre. Mais si l'adverbe – reflet de l'affectif – ne peut être dit par le Monde (ni par l'animal), *il est cependant senti et dit par l'homme par le Monde*; ce qui s'exprime mieux en anglais ici : *the adverbial is felt and said by man through the World*. La corrélation environnementale est ce 'through', ce 'par' qui désigne un 'passage à travers' formant la thématization première qui donne un dit au Dire, qui donne une 'soupe' de laquelle l'Autre peut vivre, et qui donne, en fin de course, l'Autre tout court – et moi, de surcroît, dans la langue qui m'est offerte par l'Autre et que je lui offre en retour dans les soubassements de nos ipsités.

- Index onomastique -

N.B. : Les auteurs principaux qui sont traités de manière directe par cet essai – soit Emmanuel Lévinas, Martin Buber et Hermann Cohen – ne sont pas inscrits dans cette liste vu le trop grand nombre de mentions les concernant. De plus, ont été laissés de côté les noms ne se trouvant qu'inclus dans les notices bibliographiques.

- | | |
|--|--------------------------------------|
| David Abram: 40 | Aldo Leopold: 40 |
| Giorgio Agamben: 31 | John Llewelyn: 40 et 46 |
| Peter Atterton: 21, 40 et 43 | Maïmonide : Notes 48 et 74 |
| Gaston Bachelard : 29, 38 et 39 | Gabriel Marcel : 12 |
| Gérard Bensussan : 31 | Maurice Merleau-Ponty: 27 et 37 |
| Pierre Dansereau : 53; note 44 | John Stuart Mill : Note 101 |
| Jacques Derrida : 14, 57; notes 1, 78 et 84 | Sébastien Mussi : Note 81 |
| René Descartes : 47 | Arne Naess : 40 |
| Robert Gibbs : 26, 27; note 51 | Friedrich Nietzsche : Notes 54 et 56 |
| Francis Guibal : Note 103 | Paul Olivier: 20 |
| Edmund Husserl : 8, 9, 30, 36, 40, 42, 48; notes 61 et 65 | Platon : 11 |
| Martin Heidegger : 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 19, 20, 33, 36, 39, 43, 48, 55; notes 3, 4, 18, 19, 20 et 64 | V.R. Potter : Note 80 |
| Luce Irigaray : Note 59 | Marc Richir : Note 8 |
| Immanuel Kant : 25, 55; note 101 | Jacques Rolland : Note 12 |
| Pierre Kaufmann : Note 72 | Franz Rosenzweig: 11; note 89 |
| | Ferdinand de Saussure: 7 |
| | Peter Singer : 40 et 41 |
| | Sylvain Zac : 33 |

-Bibliographie-

- ABRAM, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, 1st Vintage Books ed., New York, 1996, 326 p.
- AGAMBEN, Giorgio, *L'Ouvert, De l'homme et de l'animal*, Joël Gayraud, trad., Rivages poche / Petite Bibliothèque, Paris, 2006, 153 p.
- ATTERTON, Peter, Matthew CALARCO et Maurice FRIEDMAN, dirs., *Buber & Levinas: Dialogue & Difference*, Duquesne University Press, 2004, 325 p.
- BACHELARD, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Éditions Gonthier / Bibliothèque Médiations, Paris, 1932, 150 p.
- BENSUSSAN, Gérard, « Lévinas et la question politique » in *Noesis*, Dominic Janicaud, dir., La métaphysique d'Emmanuel Levinas, n°3, Vrin, 1999. En ligne : <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=9>.
- BERGO, Bettina G., *Levinas Between Ethics and Politics: for the Beauty that Adorns the Earth*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2003, 209 p.
- . « Emmanuel Levinas » in *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Stanford University Press. Texte par Bettina Bergo, sections “Chronology” et “Bibliography” par Gabriel Malenfant, 2006. En ligne : <http://plato.stanford.edu/contents.html>.
- . « Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy » in *Research in Phenomenology*, Vol. 35, Brill Academic Publishers, Leiden, 2005, pp. 141-77.
- BERRY, Donald L., *Mutuality, The Vision of Martin Buber*, State University of New York Press, Albany, 1985, 121 p.
- BELOIN, Valérie, *Le principe de précaution; vers une forme procédurale ou substantielle?*, texte inédit de sa thèse de doctorat en préparation, pour l'Université de Montréal, décembre 2006.
- BLAIS, François et Marcel FILION, « De l'éthique environnementale à l'écologie politique, Apories et limites de l'éthique environnementale » in *Philosophiques*, Vol. 28, no. 2, Automne 2001, pp. 255-280.
- BONAUNET, Ketil, *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*, Peter Lang, Berne, 2004, 165 p.

- BÖHME, Gernot, *Ethics in Context, The Art of Dealing with Serious Questions*, Edmund Jephcott, trad., Polity Press – Blackwell Publishers, Grande-Bretagne, 2001, 189 p.
- BROWN, Charles S. et Ted TOADVINE dirs., *Eco-phenomenology: Back to the Earth itself*, SUNY Press series in environmental studies, New York, 2003, 288 p.
- BUBER, Martin, *Éclipse de Dieu : Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Éric Thézé, trad., Nouvelle Cité, Paris, 1987, 143 p.
- . Avant-propos de Gabriel Marcel, préface de Gaston Bachelard, *Je et Tu*, G. Bianquis, trad., Aubier - Bibliothèque philosophique, Paris, 1969, 1923, 172 p.
- . *Le problème de l'homme*, Jean Lœwenson-Lavi, trad., Aubier, Paris, 1962, 124 p.
- . *Les chemins de l'homme*, Wolfgang Heumann, trad., Éditions Rocher, Monaco, 1998, 57 p.
- CAREY, Seamus, « Embodying Original Ethics: A Response to Levinas and Caputo » in *Philosophy Today*, Vol. 41, no. 3/4, Automne 1997, pp. 446-459.
- CAUQUELIN, Anne, *L'invention du paysage*, PUF / Quadrige, Essais-Débats, Paris, 2000, 1989, 181 p.
- . *Le site et le paysage*, PUF / Quadrige, Essai-Inédit, Paris, 2002, 191 p.
- CHALIER, Catherine et Miguel ABENSOUR, dirs., *Cahier de l'Herne / Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne / Biblio Essais, Paris, 1991, 626 p.
- COHEN, Hermann, *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. Marc B. de Launay et Carole Prompsy, La nuit surveillée/Cerf, Paris, 1990, 170 p.
- . *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny, PUF-Questions, Paris, 1994, 638 p.
- COURTINE, Jean-François, « Phénoménologie et science de l'être » in *Cahier de l'Herne*, Michel Haar, dir., 1983, Centre National des Lettres, pp. 211-221.
- DE LAUNAY, Marc B., *Une reconstruction rationnelle du judaïsme : sur Hermann Cohen, 1842-1918*, Genève, Labor et Fidès, 2002, 126 p.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil – Points essais, Paris, 1979, 435 p.
- . *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, 136 p.

- DANSEREAU, Pierre, « Une projection éthique sur la prise de possession de la planète » in *Violence et coexistence humaine, Actes du IIe congrès mondial de l'ASEVICO*, Éditions Montmorency, Montréal, 1992, tome I, pp. 137-160.
- GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, New Jersey, 1992, 274 p.
 ———. *Why Ethics?*, Princeton University Press, New Jersey, 2000, 400 p.
- GIGLIOTTI, Gianna, Irene KAJON, Andrea POMA, *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Biblioteca dell' 'Archivio di Filosofia' / CEDAM, Padova, 2003, 307 p.
- GREISCH, Jean et Jacques ROLLAND, dirs., *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Les éditions du cerf / La nuit surveillée, Paris, 1993, 468 p.
- HABIB, Stéphane, *Lévinas et Rosenzweig, Philosophies de la Révélation*, PUF / Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 2005, 314 p.
- HAYOUN, Maurice-Ruben et Esther STAROBINSKI-SAFRAN, *La philosophie juive*, Armand Colin, Paris, 2004, 445 p.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, *La philosophie médiévale juive*, Paris, Que sais-je ? no. 2595 / PUF, 1991, 128 p.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Emmanuel Martineau, trad., traduction hors commerce, 1985, 323 p.
 ———. « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, André Préau, trad., Collection Tel, Gallimard, pp. 9-48.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paul Ricoeur, trad., Tel – Gallimard, Paris, 1913-28, 1950, 568 p.
 ———. *Leçons pour un phénoménologie de la conscience intime du temps* ; Préface de Gérard Granel, Henri Dussort, trad., PUF / Épiméthée, Paris, 1964, 205 p.
 ———. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Marc de Launay, trad., PUF / Épiméthée, Paris, 1950, 237 p.
- IRIGARAY, Luce, *L'oubli de l'air*, Les Éditions de Minuit / « Critique », Paris, 1983, 157 p.
- KAUFMANN, Pierre, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris, 1987, 343 p.

- KOHANSKI, Alexander S., *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*, Fairleigh Dickinson University Press / Associated University Presses, Toronto, 1982, 282 p.
- LASVERGNAS, Isabelle, dir., *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Liber – Éthique publique hors série / Cahier de recherche sociologique, Montréal, 2003, 199 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio essais, Paris, 1978, 286 p.
- . *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1984, 173 p.
- . *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1957, 236 p.
- . *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset / Figures, 1991, 252 p.
- . *Éthique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard – France Culture / L'espace intérieur, 1982, p.114.
- . *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, 193 p.
- . *Positivité et transcendance* suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, J.-L. Marion, dir., Épiméthée - PUF, Paris, 2000, 329 p.
- . *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, 96 p.
- . *Totalité et infini*, Biblio essais, Paris, 1964, 1971, 347 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, Gabriel MARCEL et André LAROCQUE, *Martin Buber : L'homme et le philosophe*, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1968, 74 p.
- LLEWELYN, John, *The Middle Voice of Ecological Consciousness*, St. Martin's Press, New York, 1991, 303 p.
- MALENFANT, Gabriel, « Pourquoi l'existentialisme est-il né de penseurs religieux ? Religion et éthique chez Hermann Cohen », in *Horizons philosophiques*, volume 16, no. 2 : Héritage et réception de la pensée existentialiste, Printemps 2006, pp. 9-16.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Existence et dialectique*, PUF – SUP, Paris, 1971, 228 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, Patrick Wotling, trad., GF-Flammarion, Paris, 1997, 447 p.
- OLIVIER, Paul, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie » in *Noesis*, Dominic Janicaud, dir., La métaphysique d'Emmanuel Levinas, n°3, Vrin, 1999. En ligne : <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=10&format=print>.

PROMPSY, Carole, *Entre Kant et Dieu : la philosophie de la religion de Hermann Cohen*, extrait du mémoire de maîtrise de Mme Prompsy présenté à l'Université Paris IV-Sorbonne en juin 1988 (le reste du mémoire étant constitué de la traduction de l'ouvrage de Cohen *La religion dans les limites de la philosophie* avec Marc de Launay). En ligne : <http://perso.orange.fr/fillosophe/traductions/philoCohen.htm>.

RITTER, Joachim, *Paysage : Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, Gérard Raulet, trad., accompagné de Francesco PETRARCA, « L'ascension du mont Ventoux », Denis Montebello, trad., et de Joann Christoph Friedrich SCHILLER, « La Promenade », Saverio Anselmi, trad., Les Éditions de l'Imprimeur, Besançon, 1997, 109 p.

ROLLAND, Jacques, « Subjectivité et an-archie », in *Cahiers de la nuit surveillée*, Jacques Rolland, dir., n°3, Verdier, Paris, 1984, pp. 177-192.

SCHILPP, Paul Arthur et Maurice FRIEDMAN, dirs., *The Philosophy of Martin Buber*, The Library of Living Philosophers, Vol. XII, 1967, 811p.

SINGER, Peter, *Question d'éthique pratique*, Max Marcuzzi, trad., Bayard Éditions, Paris, 1997, 370 p.

SMITH, Robert Leo et Thomas M. SMITH, *Elements of Ecology*, 6th Edition, Benjamin Cummings Publishing Company, Toronto, 2004, 682 p.

ZAC, Sylvain; Préface de Paul Ricœur, *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, 232 p.

