

École doctorale de Philosophie
Séminaire des doctorants
17 janvier 2017 — ULg

Simon Wolfs (UNamur) : « L'être-présent, la présence d'autrui et le mal d'être. Parcours aux fondements de l'éthique à partir de l'œuvre d'E. Levinas »

Répondant : Joseph Roger Lima (UCL)

Le tragique de l'existence ne réside pas tant dans la mort que la guette ou la contrainte de son commencement, mais plus radicalement – et plus simplement – dans son *identité* même : de ma naissance à ma mort, je ne serai que moi-même, toujours déjà et encore, jamais autre – jamais je ne différerai de moi. Telle est sans doute l'expérience philosophique la plus insupportable qu'a vécu le jeune Levinas dès ses premières recherches philosophiques. Une expérience à partir de laquelle nous vous proposons de conduire notre réflexion. Car selon cette tragique identité du Moi à lui-même, toute présence devient déjà suffocante : quoi que je me représente ou qui se présente, quoi que je fasse ou qui se passe, c'est en même temps Moi que je retrouve et toujours en même temps à moi que j'ai affaire. Avec Levinas, le solipsisme de l'*ego cogito* n'est plus seulement le drame de la pensée, mais celui de notre vie, comme si la découverte de l'intentionnalité qui avait ouverte le cogito au monde devait *in fine* recouvrir le monde de l'*ego*. Partout où « cela est » (*es gibt*), c'est en même temps moi qui y suis. À cette permanence dans l'existence, Levinas donne le néologisme de *Mêmeté*.

Pour envisager les enjeux et les limites de cette thèse, cet exposé est articlé en cinq temps :

À partir de ce glissement de l'*ego* transcendantal à l'*ego* existentiel aboutissant à la *mêmeté* s'éclaire toute la pensée de Levinas : nécessité d'une irruption de l'altérité, visage qui n'entre pas dans la sphère de l'être, responsabilité qui déplace le Moi hors de son être, bonté comme évasion...

1. Mais avant de décrire ce mode d'exister qu'est la *mêmeté*, il importe de revenir sur le glissement phénoménologique que Levinas applique à la pensée de Husserl, glissement conduit de part en part par sa fascination pour le nouveau maître de Fribourg : Heidegger. Ce sera notre premier point,

2. Un second point doit encore nous retenir : celui de la pertinence même de cette vision de l'existence, alors même que nos vécus nous enseignent que la solitude est si difficile à trouver, que l'épistémologie nous apprend que toutes les sciences ont à leurs principes des fondements culturels, ou que la pensée elle-même se produit comme dialogue. À partir de ce second moment s'affinera l'objet de notre recherche qui, nous le verrons, prend les allures d'une quête plus que d'une thèse. D'abord parce qu'à mesure que celui-ci se précise il semble inaccessible (ce qui est contraire à tout objet de pensée), et surtout parce que, nous en sommes de plus en plus convaincus, il est davantage la quête de chaque homme qu'un objet de recherche philosophique. Il y va, si l'on veut parler à la manière de Derrida, d'un étant qui réaliserait ma propre différance, qui m'affecterait sans que cette affection soit la mienne. Il y va du rigoureusement contraire de l'empathie. Autrement dit, il y va d'une solitude brisée non par la pluralité, mais par le fait d'être à plusieurs — ni d'être plusieurs en

moi, ni d'être plusieurs en un tout plus grand que nous et qui nous lierait, tel un affect partagé par exemple.

3. À cette fin, et nous atteindrons alors la description de la *mêmeté*, il faudra donc suivre Levinas jusqu'au terme de la séparation entre moi et autrui – car seul un être séparé peut garder l'espoir de faire rencontre en un autre lieu que le sien. Cette nécessité constituera le troisième moment de notre présentation.

4. Or cette séparation est tant et si bien construite que même la forme d'altérité la plus soutenue – serait-on tenté d'écrire – qu'est autrui, est démise de toute présence, si bien que l'on ne voit plus comment une rencontre est seulement possible. Cette situation repose, comme nous le verrons – et là se joue une première thèse à l'égard de la pensée de Levinas –, sur la confusion entre l'espace/le lieu et l'être chez Levinas, comme si l'espace n'ouvrait sur aucune transcendance, à l'inverse du temps qui ne cesse de se transcender hors l'être dans le passé et le futur. Mais un second élément prive l'altérité de toute présence, c'est cette certitude répétée que toute activité du moi scelle l'impossibilité d'une relation à autrui. Et c'est en vertu de ce paradigme (encore partout convoqué) que Levinas proposera l'idée d'une *présence expressive*, laquelle opère à son niveau le glissement de l'ontologie à l'éthique. Ce quatrième moment dans son ensemble nous paraît donc crucial à plus d'un titre. D'abord pour les recherches au sujet de l'œuvre levinassienne puisque nulle part ne m'est apparu de réflexion sur le traitement que réserve Levinas à la spatialité. C'est d'ailleurs un des traits caractéristiques de sa pensée d'envisager le rapport à autrui selon une primauté du temps et non de l'espace, précisément dans le but de se dégager de tout ce qui confine l'apparaître de l'autre à un objet spatial de perception.

Mais plus fondamentalement, et cette parenthèse présente un effet de ma recherche que je ne soupçonnais pas et qui me laisse sincèrement perplexe, ce quatrième moment soulève une question philosophique cruciale : l'éthique est-elle d'un autre niveau que l'être ? Assurément si l'on suit Levinas, précisément là où je ne peux me résoudre à le faire. Mais est-ce à dire que ma recherche prête le flanc à une ontologie éthique, avec toutes les interrogations que cela draine... D'un autre côté, la stricte séparation de l'éthique et de l'être si bien accomplie par Levinas peut laisser parfois lorsqu'elle ouvre la voie à des expressions comme « impossibilité du meurtre », « responsabilité infinie pour autrui »... Faut-il une telle radicalité pour ouvrir la *mêmeté* à une transcendance ?

5. Notre projet est au contraire d'indiquer une autre voie, allant à l'encontre de l'idée que seule la passivité du moi rend possible une rencontre avec autrui. À l'inverse de Levinas, nous avons cru percevoir dans l'*eros* une relation où le Moi donne à l'autre sa présence. C'est cette voie d'une présence donnée, contre une absence vocative, que nous essayons d'explorer et dont nous présenterons dans un cinquième temps quelques éléments.

1. L'ego existentiel de l'intentionnalité

Un élément de la biographie intellectuelle de Levinas doit ici être mentionné : alors que Levinas étudiait la philosophie à Strasbourg, il découvre la pensée de Husserl et se rend presque aussitôt à Fribourg pour en suivre les enseignements. À cette époque cependant (1928-1929), le maître qui fait salle comble n'est plus le mathématicien mais bien Heidegger, lequel donne à la variété des modes intentionnels une dimension historico-existentielle : les fameux existentiels du *Dasein*. C'est donc dans une perspective très particulière que Levinas découvre et explore la pensée de Husserl, jusqu'à l'écriture en 1930 de *La théorie de l'intuition*. Le trait décisif tient en

ceci que Levinas comprend d'emblée la théorie de l'intuition comme « l'ontologie de Husserl » [THI, p. 13], de telle sorte qu'il voit dans la phénoménologie « pas tant une recherche des conditions transcendantales au sens idéaliste du terme [celui-là même que Husserl revendiquera plus tard explicitement par son idéalisme transcendantal] [qu'une interrogation] sur la signification de l'être des "étants" » [EI, p. 30] : « cette thèse de la valeur ontologique inhérente à la subjectivité et à son sens intrinsèque, constitue la véritable base de toute la pensée de Husserl » [THI, p. 213].

Cette lecture ontologique de l'œuvre husserlienne prête le flanc à une critique qu'un « bon husserlien » aura toutes les difficultés du monde à admettre : le danger du solipsisme qui guettait déjà Descartes se répète ici en s'étendant à la vie même de la subjectivité, et, par ses vécus, à l'être : c'est bien l'être qui est ici le corrélat de la vie intuitive. C'est ainsi que, dans une formule radicale qu'on ne trouve pas comme telle chez Levinas, mais à laquelle il souscrirait très certainement, nous pouvons dire qu'être, c'est être seul, puisque « la notion même [...] d'être se détermine par l'intuition » [THI, p. 217], et que cette dernière est « immanente » [THI, p. 19], qu'elle est « l'acte théorique de la conscience qui nous rend présent l'objet » [idem]. C'est encore cette solitude que vise Levinas lorsque, dans *Totalité et infini* (1961), il définit l'athéisme comme « la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi » [TI, p. 52], « pas contre les autres, pas "quant à moi" — mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer » [TI, p. 142]. Dès 1930 donc, et jusqu'au terme de sa réflexion (en atteste ne serait-ce que le titre de son second grand chef d'œuvre : *Autrement qu'être*) la solitude ne se comprend plus comme un défaut de socialité, mais comme la structure même de l'être.

Avant d'interroger la pertinence philosophique de ce solipsisme ontologique, il importe de préciser qu'en dépit de la critique qu'il adresse au projet phénoménologique, l'œuvre de Levinas demeure fondamentalement ambivalente vis-à-vis de cette dernière puisqu'il y voit en même temps les ressources pour surmonter les difficultés qu'elle charrie. Il s'agira donc principalement pour lui de se départir du schéma "intellectualiste" de sa première formulation afin de rendre "phénoménal" ce qui déborde l'intuition, et d'ainsi sortir des ornières du solipsisme. Montrer ici l'ambivalence de Levinas à l'endroit de la phéno : d'un côté, il amorce déjà une critique de la phéno par sa dimension solipsiste ; mais d'un autre côté, il voit aussi et en même temps les ressources qui lui permettent de rester fidèle au projet phénoménologique et sortir des ornières du solipsiste. Je crois qu'il est essentiel que tu manifestes cette ambivalence ici.

2. La pertinence de la *mêmeté*

La portée et la dramatique de notre question initiale apparaît désormais plus nettement Car vous auriez assez naturellement pu me répondre, alors que je parlais d'une suffocante identité à soi, que tout dans notre vie indiquait au contraire qu'à chaque instant nous étions parmi d'autres, comme l'a si justement montré Heidegger : le chemin que j'emprunte et qui est celui qu'ont suivi des générations avant moi, l'ordinateur fabriqué par quelqu'un d'autre, cette salle déjà peuplée par vous et encore par tant d'étudiants prochainement, jusqu'à ma pensée même qui se produit comme dialogue. Mais la solitude à laquelle nous accédons à partir de la phénoménologie, dès lors qu'on accepte le tournant ontologique que lui assigne Levinas, est abyssale, et nous aurons tôt fait de montrer que ni Heidegger, ni Henry, ni Husserl ou plus récemment Emmanuel Housset (pour ne citer qu'un nom de cette nouvelle génération) ne permettent en fait de s'en libérer.

En effet, avec cette continuité de l'être au vécu, on ne voit plus comment quelque chose comme une altérité peut faire irruption dans mes vécus. En dépit qu'elles soient de 16 ans postérieures aux *Ideen I* (1913), les *Méditations cartésiennes* (1929) confirment selon leurs enjeux notre lecture : « Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'*epochè* phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas [75] devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice "phénoménologique", j'effectue une explicitation de moi-même ? » [Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 148], et Husserl d'indiquer lui-même la nécessité de prévenir le risque d'avoir conduit, par la phénoménologie, à un « solipsisme transcendantal » [Idem, p. 149]. Husserl mobilise alors le monde commun objectif afin de sortir du solipsisme transcendantal à la façon dont Descartes eut besoin de recourir à l'idée de l'infini pour sortir du solipsisme rationnel. Partant des vécus de la conscience, Husserl joue alors sur l'ambiguïté d'autrui qui se présente comme corps en même temps qu'il excède ce dernier en ce qu'il est vivant, de telle sorte que seule l'imagination produit l'altérité d'autrui à partir d'une variation de mon propre *ego*. L'autre comme *alter ego* auquel la phénoménologie conduit Husserl est, si l'on veut, une *égoïtion* d'autrui. Or ce qui soutient cette égoïtion, comme l'ont si remarquablement indiqué Grégori Jean et Delia Popa dans « Le temps avec les autres », c'est « le rapport du soi à son temps – et [...] le mouvement par lequel il élargit, par le souvenir, sa présence à lui-même » [Jean, G., Popa, D., « Le temps avec les autres », pp. 39-40]. Bien entendu, Derrida a raison de souligner que l'apprésentation analogique garantit à l'autre une forme d'altérité, mais celle-ci ne se donne que par défaut : l'autre est autre négativement, par l'écart qui persiste entre son « égoïtion » (je fais de l'autre mon *analogon*) et le *illic* où il demeure néanmoins. Dit autrement, Husserl retourne positivement le rapport impossible à autrui. Si autrui ne donne pas son altérité – d'où la nécessité de partir du « je » –, l'altérité devient alors cela même qui ne se donne pas. Aussi y a-t-il en dernière analyse une espèce de schizophrénie d'autrui entre l'empathie par laquelle il se donne mais seulement comme *égoïtion* et le phénomène mondain et distant où il demeure néanmoins. N'est présent d'autrui que ce qui en devient mien par empathie, quand à son altérité, seule son absence la garantit.

La piste inverse à Husserl se rencontre notamment dans les reprises contemporaines de la pensée d'Augustin, où l'*ego* découvre en son intimité une altération à soi, au dedans de lui une ouverture à autrui, où c'est en définitive cette ouverture qui façonne l'*ego* compris alors comme l'*ayant à répondre de* « cette étrangeté que nous sommes pour nous-même, cet excès de ce qui se trouve en nous par rapport à ce que l'on se donne » [Housset, E., *Intériorité d'exil*, p. 17]. En ce sens, il y va d'une altération de soi « de façon telle que "au plus dedans" de soi, c'est l'Autre qui s'y découvre » [Jullien, F., *Près d'elle*, page insérée] – pour emprunter à François Jullien la formulation la plus nette de ce nouveau rapport. Une nouvelle fois, nous ne trouvons pas ici de quoi satisfaire notre recherche. Loin de se donner en présence, c'est dans un retrait en soi, dans une involution que je m'altère, pour faire de l'intériorité « le lieu où une altérité peut se manifester » [Housset, E., *Intériorité d'exil*, p. 15]. Autrui se donne ici à partir de la négativité de l'*ego*, « de l'expérience de son néant » [Housset, E., *Intériorité d'exil*, p. 17], « de ce qui au plus intime de lui-même l'altère » [Housset, E., *Intériorité d'exil*, p. 21] : « le retour à soi est ici ce qui établit une proximité avec ce qui se donne » [*idem*], avec autrui. Cette altération qui se produit au plus dedans de soi est le vecteur par lequel autrui se donne, mais une nouvelle fois, ce mode d'être d'autrui se réalise contre sa présence : c'est ma propre absence à moi-même qui me guide sur les traces d'autrui.

Reste alors une troisième voie avant la voie levinassienne elle-même : celle de la pluralité originaire, celle qui comprend l'*ego* comme d'emblée inscrit dans une communauté. Deux versions se font alors face : la communauté mondaine dont l'arche-type nous est proposé par Heidegger, ou la communauté pathique dont l'arche-type nous est proposé par Michel Henry. Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur ce dernier, mais mentionnons brièvement encore la voie prise par Heidegger, lui qui semble donner au monde objectif dont Husserl avait besoin pour briser le solipsisme transcendantal toute sa dimension ontologique cette fois. En effet, chez Heidegger, autrui ne se donne pas « en personne », mais dans le monde au sein duquel il est toujours déjà présent. Il refuse donc que l'accès à autrui se fasse par l'empathie en même temps qu'il reprend de Husserl l'idée selon laquelle autrui doit s'appréhender de façon médiate, à partir d'une instance qu'il n'est pas lui-même. Cette instance sera le monde lui-même et les outils. Au §26 d'*Être et temps*, la formule est on ne peut plus claire : « les autres [...] se manifestent, en leur être spécifique au sein du monde ambiant, dans le monde à partir de ce qui est à-portée-de-la-main en celui-ci » [Heidegger, *Être et temps*, §26, p. 123]. Mais comment déjà ne pas apercevoir dans cette expression « à portée de la main » le signe que c'est de prime abord parce que j'y suis chez moi, parce que le monde est l'espace où je vais et viens, que je peux y rencontrer autrui, non pas à partir de sa présence, mais à partir de ce que nous partageons en tant que ce qui est là *pourrait être mien*. Et comment aurait-il pu en être autrement à partir du moment où les autres apparaissent à partir des “choses” du monde, lesquelles « font encontre à partir du monde où elles sont à-portée-de-la-main pour les autres, lequel monde, d'emblée, est aussi toujours déjà le mien » [Heidegger, *Être et temps*, §26, p. 118]. Confirme encore cette prévalence de la “mienneté” du monde sur les choses appartenant aux autres le fait que l'expérience authentique de l'angoisse ne fait pas simplement disparaître les choses mais aussi les autres : « Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse. » [Heidegger, *Être et temps*, §40, p. 186], si bien que « l'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre » [Heidegger, *Être et temps*, §40, p. 187.], jusqu'au « “solipsisme” existentiel » [Heidegger, *Être et temps*, §40, p. 188].

De l'apprésentation analogique qui *egoïse* autrui en passant par la transcendante intériorité en laquelle s'altère l'*ego* jusqu'à une communauté du neutre et son pendant solitaire, il semble bien que la phénoménologie soit incapable de penser la *présence* de l'altérité. Comme si l'on pouvait penser la pluralité, mais pas le fait d'être ensemble, comme si l'événement le plus simple en lequel autrui se manifeste – sa rencontre – demeurerait impensable. Or s'il existe un philosophe qui semble avoir voulu penser cette rencontre, et avoir construit toute son œuvre autour d'elle, il s'agit d'Emmanuel Levinas.

3. Le comble de la séparation

Levinas commence son premier chef d'œuvre (*Totalité et infini*) par noter qu'il ne faut pas être « dupe de la morale » [TI, p. 5]. Il faudrait sans doute le paraphraser en disant qu'il ne faut pas être dupe de la socialité ou de la société. Tel est en une formule simplifiée le reproche qu'émet Levinas au sujet de Heidegger lorsqu'il entend « dépasser la définition de la solitude par la socialité et de la socialité par la solitude » [TA, p. 18], car il faut d'abord prendre la mesure du fait que « je ne *suis* pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon *exister* qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister » [TA, p. 21].

Et Levinas de s'employer déjà dans *Le temps et l'autre*, mais avec une rigueur et une profondeur sans pareille dans *Totalité et infini* à décrire cette intransitivité de notre existence, dont les éléments majeurs sont la position et la jouissance, à partir desquelles il peut encore saisir la possession et le travail.

Avant de parcourir cette trame existentielle qui tisse la *mêmeté*, je voudrais insister sur certains de ses aspects, en premier lieu desquels se trouve la solitude ontologique dont Levinas ne se séparera jamais puisqu'autrui rencontrera l'*ego* à partir de l'*éthique* et non à même son existence ontique, et non sur le plan de l'ontologie où l'on se situe tout au long des descriptions de l'existence du Moi. Le second élément sur lequel il me semble important d'insister, et qui n'a à mon sens jamais été identifié comme tel, c'est que l'ensemble des descriptions de l'existence de l'*ego* repose sur son existence spatiale, tandis qu'autrui se donnera essentiellement sur le plan temporel.

Parler de solitude ontologique, c'est avant tout décrire dans l'existence ce qui forge l'identité de l'*ego* – non pas objectivement : nationalité, géniteurs, culture, caractère, travail... – mais existentiellement : « les “moments” de cette identification – le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie – ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même [est] le concret de l'égoïsme » [TI, 27]. Quelle est la dynamique du rapport de l'*ego* à son existence ?

Son point de départ est la question de l'*hypostase*, à savoir la contraction entre l'existant et son existence : exister, c'est être engagé dans son existence, c'est y peser, s'y fatiguer. « Son mouvement d'existence [de l'*ego*] qui pourrait être pur et droit s'infléchit et s'embourbe en lui-même, révélant dans le verbe être son caractère de verbe réfléchi : on n'est pas, on s'est » [EE, pp. 33-34]. Cette hypostase rompt donc la possibilité d'un monde neutre, sans subjectivité, ce que Levinas désigne comme “il y a”, où c'est la forme impersonnelle qui est en premier lieu visée. L'hypostase, en forgeant au sein de l'être neutre une subjectivité y pose en même temps un point zéro, un point focal. Se dresse alors en vis-à-vis de la subjectivité un monde composé de choses qui se présentent selon des faces, qui se découpent sur fond d'un élément dans lequel elles baignent. Mais loin de décrire ces choses comme des outils, Levinas les comprend plus originairement à partir de la sensibilité et de la jouissance, car vivre, c'est « vivre de... » [TI, p. 112] non pas simplement pour survivre, mais au sens où la teneur même de notre existence est sa dépendance à ce dont nous vivons. Sans quoi, l'*hypostase* ne serait que formelle et la volonté ne porterait que sur l'être lui-même, comme chez Heidegger ou Sartre, ce que Levinas ne saurait accepter : « À rebours de Heidegger et de Sartre, l'être de l'étant que nous sommes ne se résume pas au fait nu de l'existence, il n'est jamais intelligible indépendamment de la charge ontique qui pèse constitutivement sur cette existence, c'est-à-dire la définit en son épaisseur propre » [Moati, *Événements nocturnes*, p. 95]. D'où le rôle prépondérant de la jouissance et de la sensibilité dans les descriptions de l'être-au-monde de l'*ego*. La jouissance est en effet cette involution par laquelle l'*ego* efface la distance qui le sépare des choses pour en jouir. Mais la main n'est pas simplement capable de prendre pour consommer, pour se nourrir. Elle peut encore maintenir à distance et reporter le moment de la jouissance. Par là l'*ego* prévient le risque du manque et prend possession du monde. Ce qui l'entoure, il peut s'en saisir et en différer la jouissance en entreposant, en échangeant ou en offrant. On entre alors dans le dernier moment de cette économie de l'existence : l'habitation, qui est précisément ce lieu où je peux conserver ce qui m'appartient. Mais par les biens dont je m'entoure,

je m'enracine en même temps en un espace particulier qui n'est pas réductible à ma présence. La demeure n'est pas simplement mienne parce qu'elle est ma propriété. Elle est mienne d'abord et plus radicalement parce que j'y suis chez moi, parce que les choses qui la composent participent de ma propre pesanteur dans l'être. Aussi concrétise-t-elle ce lieu originaire à partir duquel le monde se déploie et se structure. Habiter le monde, ce n'est pas seulement disposer d'un entrepôt. La maison comme lieu de mes possessions prend un sens beaucoup plus fondamental : c'est à partir d'elle que l'*ego* peut s'aventurer dans le monde sans craindre de s'y répandre, de s'y éparpiller. Elle lui assure de pouvoir se retrouver lui-même.

Ce nouveau sens de la maison comme lieu de mon être à partir duquel se déploie le monde conduit Levinas à réfléchir à ce qui conditionne l'habitation, à ce qui, en elle, participe à la naissance de l'espace en ce qu'il est structuré et organisé. D'où l'affirmation de son caractère *utopique* puisque « 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 » [TI, p. 169] ; utopique donc au sens où elle participe de l'espace sans y appartenir. Mais utopique encore dans un second sens. Car ce lieu où je peux me reposer, où je suis assuré de me retrouver, d'où je puise ma pesanteur lorsque je vais au travail, lorsque je vais faire du commerce ou lorsque simplement je me promène, je ne le possède pas ! Au contraire, il est le lieu qui réalise la possibilité de la possession. Donc la demeure n'est pas ma propriété mais est foncièrement hospitalité. Il faut déjà être accueilli pour pouvoir y jouir d'être chez soi. S'en suit dans l'œuvre de Levinas toute une analyse du *féminin*, de l'accueil discret à la jouissance érotique et la fécondité.

Je signalais à l'entame de ce parcours sur la *mêmeté*, sur l'existence de l'*ego* qu'elle se comprenait principalement sur le plan spatial, à l'inverse du domaine de l'altérité et de l'éthique davantage construits à partir de la temporalité. Avec la demeure comme utopie, nous avons atteint la charnière. Celle-ci se déploie dans l'*eros* qui à la fois conduit à son terme l'analyse de la jouissance puisque le désir érotique « se brise et se satisfait comme le plus égoïste et le plus cruel des besoins » [TI, p. 285] et porte sur l'« ultramatérialité [...] d'une présence exorbitante » [TI, p. 287], en même temps que le désir érotique est vivifié, nourrit, reporté par le mystère qui se maintient au-delà de ce qui s'exhibe : tout est là mais je n'ai prise sur rien. La nudité ne se laisse pas saisir ou emporter. « La caresse transcende le sensible. [...] Elle consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. » [TI, p. 288] La garantie de la transcendance de l'autre dans l'*eros* tient ainsi à son ouverture à l'*avenir* qu'appelle la caresse, et sans laquelle l'autre aimé semblerait bien étaler sa nudité. Or cet avenir réalise l'objectif que Levinas s'était donné : la tragique identité de mon existence se résout dans la fécondité de l'*eros* qui, « comme besoin, [...] se rattache à un sujet identique à lui-même [...]. Mais la référence inévitable de l'érotique à l'avenir de la fécondité, révèle une structure radicalement différente : le sujet n'est pas seulement tout ce qu'il fera. [...] Il sera autre que lui-même tout en restant *lui-même*. » [TI, p. 305]

Pourtant, c'est précisément ici, là où Levinas entrevoit la possibilité de transcender son identité, que le sujet se fait plus seul que jamais : car la transcendance du féminin, de l'aimé n'est plus garantie que par la possibilité d'un enfant, d'où de l'aveu même de l'auteur « l'évanescence et la pâmoison du tendre » qui fait le rapport érotique. C'est *in fine* le « neutre » de la fécondité qui garantit que l'être aimé ne soit pas absorbé dans la sensibilité et la jouissance de l'existence de l'*ego*.

4. L'absence d'autrui ou l'éthique comme philosophie première

Autrui ne peut être présent d'abord parce qu'il ne peut se présenter dans l'espace, lequel nous l'avons vu maintenant se développe à partir de l'existence économique dont le trait principal est d'annuler la distance, de réduire la différence. Mais dès lors, Levinas est obligé de comprendre l'*eros* non pas comme une relation à l'autre à partir de son corps étendu auprès du mien, mais comme une relation à ce qui n'est pas présent : à la fécondité.

Il y a une autre situation où autrui est appréhendé par Levinas : l'interpellation éthique du visage. Je ne peux pas la développer ici, mais je dois indiquer l'élément suivant. Le visage d'Autrui brise l'existence ontique de l'*ego* en le mettant face à une distance infranchissable, inassimilable. En ce sens, le visage ne se donne pas lui-même, sans quoi précisément l'interpellation n'aurait pas lieu, mais il place le Moi en présence d'une démesure, d'un excès qui, affranchissant l'étant de l'être, conduit à l'éthique. Aussi comprenons-nous que l'enseignement du visage – son *Dire* – ne dit rien du visage ni d'autrui. Ce qu'il dit n'appartient pas au registre de l'ontologie mais bien à celui de l'éthique : « Tu ne tueras point ! ». Mais par là même, autrui apparaît non comme un singulier mais comme un neutre. Pour preuve, son enseignement moral est général, ne le concerne pas plus qu'un autre. C'est aussi encore pour cette raison qu'autrui n'est jamais présent à l'intuition mais bien selon une présence expressive, d'emblée éthique, laquelle suppose de l'*ego* une passivité fondamentale de sorte que l'expression puisse l'atteindre.

5. Donner la présence

La relation sexuelle est particulièrement intéressante dans notre recherche. En effet, autrui s'y présente de la façon la plus concrète, la plus matérielle. Devrait donc s'y laisser découvrir ce qui permet la proximité. Plus radicalement, nous prétendons qu'elle constitue un lieu, sinon le lieu par excellence, où l'existence n'est plus solitaire, où l'on peut être non pas deux comme deux monades peuvent être côte à côte, mais à deux – ce que précisément ne peuvent jamais être des monades, et e que – nous avons voulu le montrer –, la phénoménologie semble peiner à appréhender. Sans être dupe de la socialité et donc en restant fidèle à Levinas dans sa description de la *mêmeté*, il faut alors commencer par questionner le *prima accordé* à la jouissance dans les descriptions de l'*eros*, alors que justement celle-ci participe au plus au degré à l'identification de l'*ego*. Si donc la relation érotique peut effectivement rapprocher, ce n'est certainement pas à partir de la jouissance qu'elle le peut, mais au contraire contre elle. Aussi posons-nous qu'il faut tout un contexte particulier pour que la jouissance qui se produit dans le rapport érotique ne condamne pas à la solitude.

En parcourant les analyses de Henry, de Levinas ou de Marion, deux éléments de l'*eros* me semblent fondamentaux et n'ont pourtant pas été développés pour eux-mêmes. Le premier est le caractère exclusif de la relation érotique. Cette exclusivité, dont le symptôme le plus visible consiste certainement en la jalousie qui s'immisce si facilement quand il est question d'amour, signifie derechef que celui ou celle que j'aime est visé dans sa singularité, insubstituable. Ce premier élément conduit au second : si la relation amoureuse est exclusive, elle est en même temps réciproque : accepter d'être aimé, c'est déjà aimer tout autant celui ou celle qui m'aime. En ce sens, il n'y a pas un *ego* premier qui aime une altérité dont il faut se demander comment en assurer l'altérité, il n'y a pas une passivité et une activité. Seul l'oubli de ces deux éléments (exclusivité et réciprocité) justifie la focalisation sur la jouissance et l'oubli de tous ces lieux où la relation amoureuse confirme l'existence d'un *nous deux* : qu'il en aille d'une table de restaurant, d'une

promenade, d'une maison où l'on se retrouve... tous ces lieux ont pour caractère essentiel d'être retirés, à l'écart des autres, en intimité.

Or ce que je soumets maintenant à vos critiques, c'est l'idée que cette intimité des lieux, nul mieux que les caresses ne peut la produire. En se portant sur le corps d'autrui, elle ne vise pas tant à le découvrir qu'à le couvrir, à l'isoler de ce qui l'environne (à commencer par ses vêtements). Elle définit donc un lieu « à part » où l'aimé(e) peut se détendre et s'étendre sans craindre de perdre son poids, sa matérialité, son hypostase. Par la caresse, je libère l'autre des artefacts dont il avait du s'entourer dans son existence. Elle ne fait pas que répéter la jouissance par laquelle autrui ou l'*ego* accomplit son hypostase. Elle le fait sans doubler cette jouissance de la nécessité de la possession. Elle réalise déjà l'intimité de la demeure, sans qu'autrui ou l'*ego* n'y trouvent leurs objets. Le verbe « nuder » manque pour dire la spécificité de la caresse : ce “dénuder” qui n'est pas un découvrir mais un couvrir. Ce n'est qu'en posant son voile, et en ne cessant de le poser – la caresse précède et achève la relation sexuelle – que la caresse *nude* le corps de l'autre sans le mettre à nu, sans le mettre au grand jour. Ce faisant, sans impudeur et sans honte, celui ou celle que je caresse peut être présent en son corps, n'a pas à s'en distancer. Ainsi la caresse fait la pudeur de l'*eros*, bien plus qu'elle n'est profanation comme l'entendait Levinas.

Avec la caresse et sa « nudation » apparaît une relation où j'offre à autrui le lieu même où je me trouve – puisque son hypostase ne se fait plus dans le monde et dans la solitude de la mêmété mais “à mon contact”, de telle façon que s'y réalise un être-à-deux. Si cette analyse exposée trop rapidement ici tient la route (ce que je dois encore vérifier), il s'agira alors de penser aux conditions de la « nudation », de façon à interroger les diverses modalités qu'elle peut prendre. N'y a-t-il pas en effet une façon de regarder qui, loin de dévisager, invite autrui à prendre place, qui l'autoriserait à se défaire des artefacts (y compris rang social...) pour d'abord être présent ?

Bibliographie des œuvres citées

- HEIDEGGER, M., *Être et temps* (trad. par E. Martineau), Édition numérique hors-commerce, 2005. Rem : pagination mentionnée ici suivant l'édition allemande de 1963, selon les recommandations du traducteur.
- HOUSSET, E., *Intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf (coll. « la nuit surveillée »), 2008.
- HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (trad. par E. Levinas), Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2014.
- JEAN, G., POPA, D., « Le temps avec les autres », dans *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2010, Vol. II n°1, pp. 33-56.
- JULLIEN, F., *Près d'elle. Présence opaque, présence intime*, Paris, Galilée (coll. « Incises »), 2016.
- LEVINAS, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie husserlienne*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2010. [abrégé ici THI]
- — *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin (coll. « bibliothèque des textes philosophiques »), 2013. [abrégé ici EE]
- — *Le temps et l'autre*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2014. [abrégé ici TA]
- — *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essai », n°4120), 2008. [abrégé ici TI]

- — *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche (coll. « biblio essai », n°4018), 2012. [abrégé ici EI]
- MOATI, R., *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2012.