

L'ailleurs et sa limite.

LES HORIZONS ÉTRANGERS CHEZ HUSSERL SONT APPROPRIABLES. La détermination de l'étrangeté peut apparaître d'abord à partir d'un point de vue spatial, même s'il ne s'agit chaque fois là que d'un espace métaphorique. L'opposition du propre ou du familier et de l'étranger est d'abord une opposition entre le proche et le lointain, entre l'ici et l'ailleurs. L'étrangeté est ce *xenos* qui nous renvoie à d'autres horizons. Ce renvoi à d'autres horizons est celui qui renvoie à d'autres expériences possibles, par lesquelles ma propre expérience peut se trouver enrichie. L'ailleurs apparaît comme un *ensemble d'horizons d'expériences possibles, qu'il m'est toujours possible de m'approprier*.

Cette conception de l'ailleurs apparaissait déjà chez Husserl, dans sa conception des mondes étrangers. Sans y revenir dans le détail, il faut rappeler comment Husserl concevait les mondes étrangers : comme des extensions du monde propre. Revenus à la sphère primordiale, et d'un point de vue génératif, à la sphère propre, Husserl conçoit la rencontre du monde étranger à partir d'une extension progressive autour de ce monde propre.

Le problème d'une telle conception husserlienne est son caractère peut-être trop *humaniste*. Les expériences des mondes étrangers était apparue chez Husserl comme une expérience pourvue d'un type non familier, expérience relevant d'un horizon externe dont le style était encore inconnu. Mais derrière cette expérience de l'étrangeté se cache une *réduction à l'identité*. C'est toujours une humanité commune qui est supposée dans l'expérience des mondes étrangers. En dépit de toute ce qui sépare mon monde du monde des papous, c'est toujours bien une humanité commune qui est partagée, et derrière l'étrangeté des papous, il y a toujours la familiarité de l'humain. Husserl semble vouloir donner raison à l'idée de Terence selon laquelle : *je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger*.

L'étrangeté à laquelle Husserl se confronte n'est jamais tout à fait réelle. Les horizons nouveaux que découvre tout voyageur du point de vue de Husserl, ne sont que des modifications de l'horizon propre. À l'origine de cette idée : l'indétermination du type, qui empêche de fait la rencontre avec toute étrangeté radicale. Le fait que le type qui détermine chaque fois l'horizon de toute expérience, recèle toujours des possibilités d'expérience encore non explicitées, renvoie toujours à la possibilité d'une continuité entre l'horizon de mon expérience et l'horizon étranger.

RECHERCHE D'UNE ÉTRANGETÉ RADICALE DANS UN AILLEURS ABSOLU. S'il nous fallait rendre raison du phénomène d'étrangeté, il faudrait sans doute chercher un *ailleurs inappropriable*, une forme d'*ultima tulè*, un confin de l'espace toujours inappropriable, mais toujours en attente d'une appropriation cependant impossible. Rendre raison de l'étrangeté comme d'un phénomène à part entière implique la conception d'un ailleurs absolu, et dont la transcendance ne se laisse jamais ramener à quelque immanence. Pour qu'il y ait étrangeté radicale, il faudrait une étrangeté qui ne

puisse jamais se laisser réduire à quelque identité, celle qui renverrait à un ailleurs qui n'aurait aucune continuité avec un ici.

Si l'on devait chercher un tel ailleurs absolu, inappropriable, et dont l'étrangeté serait dès lors paradoxalement toujours reconnaissable, il faudrait que cet ailleurs n'ait rien de commun avec l'ici. Aucune instance tierce ne devrait permettre de passage entre l'ici et l'ailleurs. Aucun tiers ne devrait permettre une *synthèse* entre l'ici et l'ailleurs. Chez Husserl, l'horizon étranger est continu et contiguë à l'horizon propre. Cette continuité s'opère à la faveur de l'indétermination du type qui constitue l'horizon propre, mais aussi parce que l'horizon étranger est un horizon humain. Entre mon horizon et l'horizon étranger se tient toujours une instance tierce constitutive d'une continuité et d'une identité : cette instance est la subjectivité humaine. Si on cherche une étrangeté irréductible, sur laquelle puisse se lire la structure de tout phénomène d'étrangeté, il faudrait d'emblée abandonner cet élément médiateur de l'humanité commune, cet élément synthétique, tiers, entre deux opposés.

LES PARADOXES D'UN AILLEURS ABSOLU ET LEUR RÉOLUTION PARTIELLE. Comment nous serait-il permis de connaître l'existence d'un ailleurs absolu, puisque par principe, cet ailleurs est toujours au-delà de tout ce que nous pouvons envisager en termes d'expériences possibles ? Reconnaissons-le, l'ailleurs est par définition : *l'endroit où je ne suis pas*. Un ailleurs absolu, un espace qui serait un constant *au-delà* irréductible, serait par définition *un endroit où je ne peux aller*. C'est un lieu sans contiguïté, sans commune mesure avec les lieux déjà parcourus, ni avec les lieux que je pourrais jamais parcourir. Il doit être tellement étranger par rapport à l'espace familier, qu'il ne devrait pas être un espace. Ce devrait être un lieu où je ne peux jamais être, un lieu où rien ne peut se localiser.

L'ailleurs ainsi compris est-il accessible autrement que *verbalement* ? En effet, si l'on suit notre propre définition de cet ailleurs, si on assume sérieusement ce défaut absolu de continuité et de contiguïté avec l'espace familier, cet ailleurs ne peut jamais être *rencontré*. Il ne peut apparaître au phénoménologue, puisqu'il n'est jamais là où le phénoménologue se trouve. Son inaccessibilité renvoie alors directement à l'impossibilité d'en faire l'expérience. Cherchant alors un horizon d'expérience possible qui nous soit absolument étranger, nous ne pouvons aboutir qu'à un horizon d'une expérience impossible. L'ailleurs impliqué par l'horizon étranger est donc un horizon qui dément toutes mes possibilités d'expériences, si étranger à chacune des possibilités impliquées dans mon horizon propre, qu'il dément la possibilité même de l'expérience. Il est si étranger qu'il me dément tout à fait.

On pourra cependant répondre à ce paradoxe que cet ailleurs a au moins cette détermination d'être un *ailleurs*, un autre lieu (*aliorsum*). De cet ailleurs, nous saurions donc au moins que c'est un lieu. Mais ici, le problème ne fait que se déplacer pour se donner une nouvelle expression : Un

ailleurs absolu serait un lieu tellement autre qu'il ne partagerait rien avec les lieux que je connais déjà, et donc pas même le fait d'être un lieu, ni même celui d'être un espace. L'ailleurs absolu doit donc être à ce point hétérogène au lieu connu, qu'il ne doit pas être un lieu. C'est un *non lieu*, un lieu qui n'est pas un lieu. Contrairement aux ailleurs *familiers*, l'ailleurs radical que nous ne faisons que supposer ici n'est pas un lieu. L'ailleurs absolu serait un lieu qui ne serait pas un lieu.

Pour quel motif autre que la pure spéculation philosophique gratuite aurions-nous donc à parler d'un ailleurs absolu ? Il faut radicaliser notre réflexion : l'ailleurs absolu est si paradoxal, si étranger, que si nous nous tournons vers notre horizon propre, nous n'y trouvons aucun motif d'en parler. *Il n'y a pas de raison de parler d'un ailleurs absolu*, c'est un concept absolument immotivé en apparence.

La recherche d'un au-delà absolu est gratuite, vaine, et sans intérêt.

(Je ne fais pas ici mention des diverses compréhensions de ce que communément *on* (au sens heideggerrien) entend par *au-delà*. Les projections naïves, et à mon sens parfois oppressantes, de ce que certains appellent paradis ou enfer ne sont évidemment par des conceptions de l'au-delà, mais de simples espaces imaginaires continus et contigus à l'espace *ici bas*. Paradis et enfer, les *au-delà* ne sont pas assez loin).

Si nous voulons continuer de parler d'un *au-delà*, d'un *ailleurs radical*, il nous faut un motif d'en parler, une raison qui nous motive à le chercher. Cette raison ne peut être celle de la recherche d'un simple phénomène étranger, sans quoi notre recherche ne sera que spéculation verbale. Il faut que *dans l'horizon d'expérience propre*, nous trouvions un motif qui nous pousse à sortir de cet horizon pour nous amener non pas à *rencontrer* (ce serait de toute façon impossible), mais à *rechercher* cet ailleurs absolu. Il faut que, partant de l'expérience propre, nous trouvions quelque chose qui nous motive à partir de cette expérience propre, à chercher un étranger absolu, un ailleurs radical.

Ce motif, qui peut résoudre *en partie* et en partie seulement, notre paradoxe, c'est celui de la *quête d'une délimitation de notre horizon d'expérience propre*. Cette quête ne nous est pas inconnue, c'est celle de Kant.

1. Le projet critique d'une délimitation de l'expérience possible.

a. Motiver la recherche d'une limite chez Kant.

DÉLIMITER L'EXPÉRIENCE POUR PERMETTRE L'OBJECTIVITÉ DES CONCEPTS. On peut envisager le projet critique sous de multiples angles : celui d'une révolution copernicienne qui prend conscience de ce que les objets d'expérience ne nous sont pas donnés, mais sont construits, celui d'une recherche concernant les jugements synthétiques a priori, par lesquels ces objets d'expérience sont structurés, et celui d'une recherche des limites de l'expérience possible, c'est-à-dire d'une limite au travail de constitution par l'entendement des objets d'expérience possible.

À quoi cette recherche d'une limite est-elle bonne ? Parmi les différentes raisons qui motivent la recherche d'une limite de l'expérience possible, celle qui semble la plus nécessaire dans l'horizon de l'expérience propre est la constitution de l'objectivité de la connaissance. Il est entendu, depuis le §17, qu'un objet est ce sous le concept de quoi le divers de l'intuition se trouve réuni. L'objet d'expérience est constitué par deux sources de la connaissance : l'intuition sensible qui fournit le matériau indéfini et indéterminé, et le concept qui réunit ce matériau divers sous l'unité d'un concept. Le concept est la règle par laquelle ce divers se trouve réuni dans la représentation d'un objet. La recherche critique consiste à déterminer *la limite d'opérativité du concept*.

Le travail du concept apparaît comme un travail duel : il est un travail d'inclusion, par lequel le divers de l'intuition est réuni sous un concept, et un travail d'exclusion, par lequel le divers de l'expérience est posé *hors du concept*.

Ce double travail inclusif et exclusif de l'entendement, participe à la création d'un *ordre de place*. Chaque objet est une unité d'une multiplicité de perceptions. En tant que tel, chaque objet doit son unité au fait qu'il n'est aucun des phénomènes qui l'entourent immédiatement.

La conséquence de ce double travail, est que la détermination complète d'un objet suppose son placement dans UN ORDRE QUI DEVRAIT ÊTRE LUI-MÊME *COMPLET*. Ici, Kant rappelle qu'il est géographe.

« Nous avons maintenant non seulement parcouru le pays de l'entendement pur, en examinant chaque partie avec soin, mais nous l'avons aussi mesuré, et nous y avons déterminé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île, enfermée par la nature même dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité ... environné d'un vaste et tumultueux océan ... » B294-295.

Ce type de métaphore spatiale est courant chez Kant, qui se plaît volontiers à les reproduire à l'infini, ne serait-ce que dans la *Critique de la raison pure*. Chose intéressante, ces métaphores spatiales interviennent généralement chez Kant à des moments de transitions, entre l'esthétique et l'analytique, entre l'analytique et la dialectique, ou au cœur de la méthodologie. Ici, le texte est tiré du dernier chapitre de l'analytique des principes, « phénomènes et noumènes », qui permettra d'ouvrir progressivement sur la dialectique. Déjà se joue l'annonce des excès dialectique de la raison. Rappel : la dialectique est cet usage de la raison déconnectée de toute expérience, qui conduit à des errements sans fin, des spéculations vaines, dans lesquelles la raison en vient à se contredire elle-même faute de sol. Cette dialectique et ses errements viennent d'une *transgression* fondamentale : celle des limites qui définissent les lieux possibles de la vérité : les limites de toute expérience possible. L'île de la vérité est appelée ici pour conduire cette notion de transgression dialectique. On y trouve reliés les notions de limites et de place. Il n'y a de place pour chaque chose que dans la mesure où est *limité* l'espace où ces places s'ordonnent les unes aux autres.

La détermination complète d'un objet, à supposer qu'elle soit possible, suppose que l'ordre

des places dans lequel cet objet prend place, soit tout à fait déterminé comme une totalité, qu'il soit *délimité*. *L'objectivité de chaque concept dépend de la délimitation complète de son champ d'application.*

LIMITES ET BORNES. Qu'est-ce à proprement parler qu'une limite ? En quoi cette délimitation complète de l'expérience possible participe-t-elle à constituer un ordre objectif ? En fin, en quoi cette limite permet-elle d'ouvrir une référence à un ailleurs radical ?

Pour le comprendre, il faut pouvoir distinguer la limite kantienne de la borne. Et pour comprendre cette distinction, il faut découvrir la quête de la limite là où elle est la plus manifeste, et la plus manifestement mal comprise : dans les antinomies. Chaque antinomie doit apparaître comme la quête d'une limite contestée par la remise en question d'une recherche d'une telle limite.

Contentons-nous de la première antinomie, la plus importante pour qui se met en quête de limites : le but de la première antinomie est la constitution de la totalité de l'expérience comme un *tout objectif*. Qu'est-ce qu'un tout ?

« Nous pouvons intuitionner comme un tout un quantum indéterminé quand il est renfermé dans des limites, sans avoir besoin d'en construire la totalité par la mesure, c'est-à-dire par la synthèse successive de ses parties. En effet, les limites déterminent déjà l'intégralité, puisqu'elles excluent toute autre grandeur » (B455-456, note).

Rappelons-le : notre but est de déterminer un ordre nécessaire de *la totalité de l'expérience*. De cette totalité, nous pouvons concevoir deux concepts opposés. Le concept d'une totalité *impropre*, qu'on appellera totalité bornée, et le concept de la totalité *propre*, qu'on appellera *totalité limitée*.

La totalité impropre est une « totalité construite par la mesure, c'est-à-dire par la synthèse successive de ses parties ». Ainsi d'un mur que j'observe : je vois chaque brique, que j'additionne les unes aux autres. Cette addition une fois terminée, j'ai affaire à la totalité du mur. Mais cette totalité est toujours *susceptible d'être augmentée*. Il y a toujours la possibilité d'ajouter, au moins par l'imagination, de nouvelles briques pour prolonger ce mur. La totalité en question est toujours susceptible d'être complétée, agrandie, dépassée. Cette totalité n'est donc pas *totale* au sens où rien ne pourrait lui être ajouté. On trouvera toujours un point de vue possible pour lequel cette totalité est incomplète.

Il n'en va pas de même pour la totalité propre, dite aussi totalité *limitée* : car « les limites déterminent déjà l'intégralité puisqu'elles excluent tout autre grandeur ». Je ne peux rien ajouter à une totalité limitée, précisément parce qu'elle est limitée. Ajouter quelque chose à une grandeur limitée, c'est en détruire quelque chose.

« Les limites sont des négations qui excluent toute addition plus grande. Les bornes sont des négations qui excluent tout d'une grandeur donnée, sauf une chose » (Réflexion 4322).

Qu'est-ce qui justifie cette différence entre limite et borne ? Les positivités respectives de la limite et de la borne sont l'inverse l'une de l'autre. Dans une addition, j'ajoute indéfiniment des éléments à d'autres éléments. Je pars d'une multitude interne que je peux toujours faire progresser. Ainsi des briques du mur. Je peux faire *gonfler* le nombre des briques, et ainsi *étendre le mur de son intérieur vers son extérieur*. Pour cette grandeur bornée, le *dehors* est toujours un prochain dedans potentiel. Je peux épaissir, agrandir, rehausser le mur indéfiniment. Toute extériorité est potentiellement une intériorité.

Il n'en va pas de même de la limite : celle-ci part d'un dehors pour en retirer un dedans *radicalement distinct de ce dehors*.

Le meilleur exemple de la manière dont procède ainsi la limite se trouve dans *Les prolégomènes à toute métaphysique future*

« Les limites (dans les êtres étendus) supposent toujours un espace, qui se trouve à l'extérieur d'un lieu déterminé et qui le contient ; les bornes ne nécessitent rien de tel, mais sont de simple négations qui affectent une grandeur dans la mesure où elle n'a pas de complétude absolue »
(*Prolégomènes* §57)

Les limites définissent un espace, une grandeur, en l'excluant d'un espace plus grand, là où les bornes supposent l'inverse : toujours la possibilité de l'augmentation d'un espace.

Cela conduit à une différence de fond entre la grandeur limitée et la grandeur bornée. La grandeur bornée est indéfinie : elle ne possède aucune spécificité, elle n'est en fin de compte qu'une somme. Rien ne peut arrêter son augmentation, mais c'est parce qu'elle n'a pas de spécificité, pas de nature, pas d'homogénéité, sinon une homogénéité minimale, celle qui permet à ses éléments constitutifs de *faire nombre*. Il n'en va pas de même de la grandeur limitée : l'agrandir, c'est la détruire.

Dans une somme bornée, les éléments qui participent à la formation de cette somme n'ont pas de place déterminée. Peu importe, dans ma construction, que je compte tel élément avant l'autre. Il n'en va pas de même dans une totalité limitée. Cette totalité est telle parce qu'il y a des limites pour la délimiter. Toute chose en elle dépend de cet ordonnancement à partir de ces limites. Il faut un ordre pensé sur le fond de cette limitation pour que chaque chose ait une place.

C'est en raison de cet ordre limité des places que Kant est contraint de penser l'autre de la limite : chose en soi ou noumène.

b. les conclusions de la limitation kantienne, et les paradoxes auxquelles elle conduit.

Si Kant recherche les limites de l'expérience possible, c'est pour permettre l'émergence de cette expérience comme un tout, à l'intérieur duquel il serait permis de fonder objectivement un

ordre. Les limites apparaissent comme la fondation d'une maison : sur leur base, on peut regarder la totalité de l'expérience comme une grandeur complète dans laquelle chaque phénomène a sa place et son lieu. La délimitation de l'expérience est le marche-pied vers l'entreprise de totalisation de la connaissance.

C'est cette délimitation qui conduit, parmi d'autres motifs, à la compréhension kantienne de la différence entre phénomènes et choses en soi. Il y a plusieurs interprétations possibles de cette distinction entre phénomènes et choses en soi. Ces interprétations sont toutes permises par la critique de la raison pure, mais tout dépend du passage ou du chapitre de la critique qu'on prend comme référence.

Si on se réfère à l'esthétique transcendantale : les choses en soi sont *ce dont il y a phénomène*. Il faudrait alors concevoir la limite des connaissances possibles comme une relation de *bijection* : à chaque élément relevant du domaine des choses en soi, correspondrait un élément équivalent du champ phénoménal. Cette relation de bijection est cependant difficilement compréhensible.

Si on se réfère plus précisément à l'analytique des concepts, on découvre une relation analogue, à cette différence près que la chose en soi y apparaît comme un concept de l'entendement (quand l'esthétique transcendantale se contentait de l'émettre comme une simple hypothèse réflexive à côté du concept de phénomène). La chose en soi est ce grand X vers lequel tend toute connaissance. Une idée.

Si on se tourne enfin vers le chapitre *Phénomène et noumène*, la chose en soi est noumène : un objet seulement pensé, et non expérimentable. La limite qui apparaît alors est un partage frontalier entre un domaine qui relève de l'expérience possible et un autre. Ici, il n'y a plus cette relation causale supposée entre la chose en soi et son phénomène, mais une relation strictement spatiale entre le phénomène, c'est-à-dire la chose qui peut faire l'objet d'une expérience possible, et la chose en soi, qui ne peut pas faire l'objet d'une expérience possible.

Sur la différence entre phénomène et chose en soi, on lira avec profit Xavier Chenet, et Heidegger.

Cette conception de la limite implique nécessairement une extériorité, un ailleurs inaccessible mais dont la présence est nécessaire. Le champ des noumènes n'est pas, comme celui des choses en soi, un champ paradoxal et impossible de *causes* des phénomènes. C'est cependant tout autant un champ fondateur du champ de l'expérience phénoménale, puisque c'est à partir de lui que s'érige le champ phénoménal par voie de délimitation. Les noumènes sont cet ailleurs dont la présupposition est nécessaire pour la délimitation, et par là même pour la définition de l'expérience possible.

Il est cet autre, cet ailleurs radical sans lequel il ne saurait se trouver d'espace propre,

d'horizon propre de l'expérience possible.

Cet ailleurs radical n'est cependant pas libre de tout paradoxe. Le plus ardent à les découvrir est Hegel.

Retenant de Kant que la limite est une négation qui contient aussi quelque chose de positif à propos du limité, Hegel met en valeur le fait que

« Quelque chose est ce qu'il est uniquement dans sa limite » (Science de la logique p.99)

La limite est la négation qui, affectant le limité, le rapporte à quelque chose qu'il n'est pas. Cette limite – qualitative – est celle par laquelle on peut dire d'un terrain donné qu'il n'est pas une forêt, ni un champ, ni un village. Si la limite est négation, elle affecte aussi bien la chose que le limité n'est pas – son autre – que le limité lui-même. La limite est le non-être de son autre par lequel l'être du limité se constitue dialectiquement. La limite est le rapport – réfléchi en soi – du limité à son Autre.

De cette limite, il convient de distinguer la borne. Celle-ci apparaît lorsque le limité – moment du devenir et de l'être-là – est sujet au changement. Dans le changement, le limité nie son autre comme il l'a déjà fait avec la limite. Mais avec le changement, il s'avère que cet autre est le limité lui-même. Dans le changement, la chose est elle-même son autre. Le changement est l'altération de la chose en son autre, altération dans laquelle c'est toujours bien la même chose qui change. La borne est la limite de la chose qui s'altère, et ce dans la mesure où ce que nie le borné dans la borne, c'est lui-même. Ce qui se trouve au-delà de la borne est toujours le même que ce qui se trouve en deçà. Si, dans la limite le rapport négatif à l'autre est réfléchi en soi, dans la borne, ce retour en soi est toujours un dépassement vers soi. Ce retour est de l'ordre du devoir-être. La borne *doit être* dépassée, pour que ce que le borné nie puisse être reconnu comme le Même que le borné lui-même. Dans le devoir-être attaché à la borne se retrouvent les caractères que Kant lui avait déjà découverts : la borne est une négation provisoire qui appelle toujours son dépassement vers ce qu'elle nie. La borne sépare la chose de l'autre qu'elle est elle-même. Elle manifeste que la chose ainsi bornée est en manque ou en défaut d'elle-même. Le sens que Hegel confère à la borne est très analogue à celui que lui donnait déjà Kant. Lorsque dans le *Prolégomènes*, Kant affirmait que le champ des mathématiques n'était que borné, il pensait à la possibilité de toujours l'agrandir :

En mathématique et dans la science de la nature, la raison humaine connaît, il est vrai des bornes, mais pas de limites, c'est-à-dire qu'elle reconnaît qu'il y a quelque chose en dehors d'elle à quoi elle est jamais incapable d'atteindre, mais non pas qu'elle-même parvienne à son terme quelque part. (Prolégomènes, IV-352)

Bornée, la science de la nature est toujours en manque d'elle-même. Elle incorpore le temps

– et donc le changement – dans sa propre constitution, et se regarde elle-même en manque d'elle-même, en progrès infini vers elle-même. Une telle science de la nature est toujours en quête d'elle-même dont elle manque. La borne est la manifestation de ce manque et le devoir-être qui lui est attaché signifie autant que la tentative temporelle toujours continuée de se rejoindre elle-même dans sa complétude limitée.

D'un côté donc, la chose est une dans la négation de sa limite réfléchie en soi. D'un autre côté la chose est en quête d'elle-même et de son unité dans une borne qu'elle doit toujours pouvoir repousser. La limite est effectivement positive, et la borne seulement négative, sa possible positivité relève du domaine du devoir-être. Dans cette distinction Hegel suit pas à pas la distinction kantienne. Cette continuité entre Kant et Hegel ne s'arrête pas là. Tout comme Kant, Hegel subordonne la borne à la limite. Chez Hegel comme chez Kant, il n'y a de bornes possibles que s'il y a des limites. Chez les deux penseurs, les limites n'ont réellement de sens que dans la mesure où elles donnent lieu à des bornes. Cette nécessité pour une limite de rendre possible des bornes avait déjà été aperçue dans la transition kantienne entre l'espace métaphysique et l'espace mathématique : le décompte des quantités discrètes par l'entendement reposait sur la possibilité de penser dans l'espace métaphysique un espace limité qui puisse servir d'unité de mesure. La somme issue de l'addition répétée de cette unité de mesure était une grandeur discrète bornée. La borne affectant cette grandeur discrète reposait donc en dernière instance sur la limite posée dans l'espace métaphysique. En retour la limite n'avait de sens que pour l'activité d'addition de l'entendement.

Dans cette distinction-subordination, Hegel introduit cependant une nouveauté décisive, qui tient tout autant à la nature de son philosophe en général qu'à sa compréhension spécifique de la limite. C'est la nature même de la subordination réciproque entre limite et borne qui change chez Hegel. Pour Kant, les limites de grandeurs données pouvaient certes être tenues pour des bornes, mais cela n'empêchait pas qu'elles soient en outre des limites. La distinction reposait sur la manière dont on regardait la grandeur limitée-bornée, selon qu'elle était prise pour une grandeur continue ou une quantité discrète. Pour Hegel au contraire, la négation dont il est question n'est pas une limite *et aussi* une borne, mais toute limite doit se sursumer en bornes.

« la limite qui est en l'être-là en général n'est pas borne. *Pour qu'elle soit borne*, il faut en même temps que l'être-là l'outrepasse [...]. Mais quelque chose n'outrepasse sa limite que dans la mesure où il est l'être-sursumé de cette limite. Et en tant que la limite est la détermination elle-même, quelque chose, par là, s'outrepasse lui-même » SDL p. 73.

La limite appelle son dépassement à deux titres. *En tant que limite*, elle suppose qu'un autre soit nié de manière à ce que commence le limité. Il faut prendre appui sur l'au-delà de la limite pour la déterminer. Ne pas voir ce nécessaire dépassement, c'est faire preuve de l'inconscience que Hegel

reproche à Kant dans l'*Encyclopédie*. Même réfléchi en soi, l'opposition du limité à un autre doit d'abord être connue et posée. La limite doit à nouveau être dépassée *en tant que borne*, dans la mesure où la négation, dont elle affecte le borné, le sépare et le distingue de lui-même. La borne restitue l'opposition entre la chose et son autre, sur laquelle repose la limite. Mais l'opposition est ainsi restituée comme opposition à soi-même, et appelle comme son dépassement un devoir-être, pour qu'à la chose revienne l'en-soi de sa détermination. En ce sens, une limite non sursumée en borne, et donc une borne non dépassée serait alors moins le fait d'une inconscience que d'une inconséquence.

Si Hegel reprend la distinction kantienne entre limite et borne, ce n'est donc finalement que pour mettre en valeur ce qu'elles ont de commun, et à travers elle, la nécessité où se trouve toute limite d'être dépassée. La leçon kantienne est apprise et reprise, mais pour être mieux renversée. Il n'est pas indifférent alors que dans le texte même où Hegel reproche à Kant son souci de la limite dans l'*Encyclopédie*, Hegel ne distingue plus entre limite et borne, et tienne, dans la remarque du §60, les deux termes pour parfaitement équivalents. La critique du kantisme – déjà présente en 1812 – se renforce ici dans la nouvelle unité qu'en 1827 Hegel donne aux deux concepts. Déterminer une limite suppose qu'on la dépasse vers ce dont manque nécessairement le limité en tant que limité, et vers ce dans quoi le limité se résout toujours finalement. Il n'y a plus d'abord détermination d'une limite puis négation de cette limite en tant que borne vers un au-delà dans lequel le limité se résout.

2. Une détermination de l'ailleurs à partir de ses limites.

La critique de Hegel vise à abolir toute forme de limite au sens strict. Cela tient à la nature même du projet dialectique de Hegel. Ce projet implique toujours d'emblée la perte et la disparition de toute étrangeté. Le but de Hegel est la découverte de la manière dont est mis en œuvre l'esprit absolu. S'il est absolu, cet esprit, dont nos consciences sont moins les supports que les voies, ne peut admettre quelque chose en dehors de soi. L'esprit, pour être absolu, l'infini, pour être pris au sérieux suppose que rien ne lui soit extérieur, et que toute limite ne puisse être en fin de compte qu'une borne, comprise en lui. Il faut choisir, la limite et l'étrangeté ou l'infini et l'identité.

Il s'agit d'une pétition de principe, d'un choix : soit partir avec Hegel, de l'argument d'une infinité sans dehors, et exclure l'idée d'une limite, soit partir avec Kant de l'idée d'une limite. Le problème de l'argument kantien est que la limite suppose un infini au dehors.

Faut-il pour autant abandonner l'idée d'une limite circonscrivant la possibilité d'un ailleurs ?

Il nous faut repartir de la limite elle-même pour définir l'ailleurs à partir de cette limite, suivant ainsi un modèle éminemment kantien.

a. Waldenfels et la différence entre le dedans et le dehors.

Revenons à notre point de départ : la recherche d'une détermination de l'étrangeté. Cette étrangeté, Waldenfels en avait déterminé les différents sens dans *La Topographie de l'étranger*.

Trois sens avaient fait l'objet d'une distinction de la part de Waldenfels :

« étranger est d'abord ce qui arrive au dehors domaine propre (*externum, extraneum, peregrinum, xenon* ...) et ce qui est personnifié sous la figure de l'étranger (*Fremdlingin*). En second lieu, étranger est ce qui appartient à l'autre (*alotrion, alienum, alien*). Troisièmement, ce qui est d'un genre étranger apparaît comme étranger (*insolitum, xenon, étrange*). Ce sont ainsi trois aspects du *lieu*, de la *possession*, et du *genre*, qui distinguent l'étranger eu égard au propre » (*Topographie des Fremden*, p. 20)

C'est le premier de ces trois sens qu'implique la notion d'ailleurs : une étrangeté de l'autre lieu. Pour conduire une détermination de cette étrangeté de l'autre lieu, il importe de se soucier de la distinction entre un *dehors* auquel appartiendrait *l'ailleurs*, et le *dedans*, auquel appartiendrait *l'ici*. Cette distinction entre un dehors et un dedans n'est pas une détermination simplement spatiale, au contraire :

« Est-ce le poisson qui est à l'intérieur de l'eau et l'oiseau qui est à l'extérieur, ou l'oiseau est-il dans l'air et le poisson au dehors ? » *Stachel des Fremden*, p.30.

Si je me fie seulement à l'espace, tel que nous le rencontrons en géométrie, je ne saurais jamais découvrir de distinction entre un dehors et un dedans. L'espace isotopique, uniformisé, ne produit pas de distinction spatiale entre des champs dont l'un serait dehors et l'autre dedans. Il faut ajouter quelque chose à l'espace, qui en rompe *l'isotopie*, pour lui donner une dynamique. Ce quelque chose de plus, c'est une limite.

À l'image de ce qui se passait chez Kant, Waldenfels semble prendre la limite d'abord et avant tout comme un générateur de champ à partir d'une totalité indifférenciée.

« Qui se confronte à l'histoire du concept de limite ne rencontre pas d'abord *l'Eingrenzung* l'inclusion, mais plutôt *l'Abgrenzung*, la délimitation par séparation. Limite signifie dans cette cohésion la ligne formant le contour (*Umrisslinie – péràs*), par laquelle une figure achevée s'élève de l'indéterminé sans limite (*apeiron*) ; ou bien elle signifie une délimitation (*Umgrenzung*) quelque chose se détermine eu égard à autre chose et s'insère finalement dans un champ conceptuel par le moyen d'une définition (*horismos*) ». Waldenfels, *Stachel des Fremden*, p. 29.

La genèse d'un champ spatial par le biais d'une délimitation séparatrice (*Abgrenzung*) produit deux mouvements réciproque d'inclusion par délimitation (ceci est dans l'espace limité) et d'exclusion par délimitation (*Ausgrenzung*). La limite produit une forme d'asymétrie que l'espace ne connaissait pas. Mais cette asymétrie produit par la limite fait nécessairement référence à un *Je*, à une subjectivité qui *se situe* au cœur de cet espace limité qu'on appellera le *dedans*. C'EST L'ALLIANCE D'UNE DÉLIMITATION (*ABGRENZUNG*) ET D'UN *JE* INSTALLÉ (*EINGEGRENZT*) DANS LE DOMAINE DÉLIMITÉ QUI PRODUIT L'ASYMÉTRIE ENTRE UN DEDANS ET UN DEHORS NÉCESSAIRE POUR

TOUTE COMPRÉHENSION DE L'AILLEURS.

Comment ce Je participe-t-il à la délimitation de l'espace dans lequel il s'inclut ?

Il est possible de proposer une analyse qui s'inspire ici de Waldenfels, mais qui n'est pas immédiatement produite par lui. Cette analyse est celle que Waldenfels accomplit dans *Antwortregister* du *se-dire*.

Pour distinguer l'ailleurs de l'ici, il nous faut le tracé d'une limite qui abolisse l'isotopie de l'espace. Cette abolition de l'isotopie de l'espace ne peut cependant se vérifier qu'au moment où arrive un événement singulier : le fait de *se dire dans un espace délimité*.

Il faut partir d'un phénomène simple en apparence, mais en fait extrêmement complexe : le fait de *se-dire dans...* En *se disant dans quelque chose*, ce qui se dit participe à la délimitation qui l'inclut dans un espace. Elle-même reconnaît ce dedans et se rend capable de la distinguer du dehors. Elle est donc elle-même capable de *voir dehors* comme de *s'inclure dans...* Elle produit elle-même une pensée du dehors et du dedans. Dans cette capacité de *se dire dans ...* se manifeste un pouvoir sur la limite qui distingue le dehors du dedans.

CETTE RÉFLEXIVITÉ QUI SE DÉPLOIE DANS LE FAIT DE *SE DIRE DANS* REND CAPABLE DE S'EMPARER DE SES PROPRES LIMITES.

ON VOIT CERTES COMMENT LES LIMITES IMPLIQUENT LA COLLABORATION D'UNE RÉFLEXIVITÉ PAR LAQUELLE SEULEMENT EST POSSIBLE L'ASYMÉTRIE DU DEHORS ET DU DEDANS, IL FAUT CEPENDANT DEMANDER COMMENT CETTE RÉFLEXIVITÉ EST SUSCEPTIBLE DE PRODUIRE CETTE ASYMÉTRIE DU DEHORS ET DU DEDANS.

Il faut ici faire attention à ne pas commettre de malentendu. Lorsque Waldenfels parle de ce phénomène se dire, il ne parle pas du fait qu'une personne dise quelque chose d'elle-même. Il parle de l'événement même de la parole qui intervient dans ce que cette parole dit. C'est l'événement du dire qui est dit dans ce qu'il dit. C'est l'événement du dire qui advient à lui-même.

Dans cet advenir à soi-même de l'événement du dire se joue toute une situation, un contexte d'élocution. Ce contexte est précisément *le lieu du dire qui se dit en lui*. Ce contexte n'implique par nécessairement l'hypostase d'un soi, d'une chose qui serait le sujet de l'action de *se dire*, il n'est que l'espace délimité par cette réflexivité du *se dire*, l'espace du dedans, où se dit l'événement du dire. Waldenfels reprend ici une pensée classique de Nietzsche : il ne faut pas se laisser prendre par l'illusion grammaticale qui voudrait que derrière tout verbe d'action se tiendrait un sujet d'action dont l'existence serait prouvée par ce verbe.

Ce n'est pas parce qu'il y a *de la pensée*, qu'il y a comme le voudrait Descartes, *une chose qui pense*. Waldenfels s'inspire également de la recherche pragmatique contemporaine : l'événement

du dire, l'événement même de la locution a un rôle à jouer dans le contenu manifesté par cet événement. Le fait que quelque chose soit dit implique toujours en lui l'événement de le dire. Dire quelque chose, c'est toujours aussi manifester *dans ce qui est dit* le fait même de le dire. Cette manifestation du dire dans le dit est précisément ce qui caractérise le phénomène du se-dire.

LE SE-DIRE DE L'ÉVÉNEMENT DU DIRE IMPLIQUE-T-IL NÉCESSAIREMENT LE SE-DIRE DANS... ? ET QUEL TYPE DE SE-DIRE-DANS LE SE-DIRE IMPLIQUE-T-IL CHAQUE FOIS ?

Pour répondre à cette question, il faut entendre les implications mêmes du phénomène du *se-dire*.

« Le se-dire signifie, en tant qu'advenir à soi une forme de rapport à soi, qui contient toujours aussi une différence d'avec soi » (*Antwortregister*, p. 202)

Sans entrer dans les détails de l'argumentation de Waldenfels, on peut aboutir directement à sa conclusion : la qualification de cette différence avec soi est toujours compréhensible comme une préférence dans l'interférence. Je ne me rapporte toujours à moi-même que dans la mesure où ce moi auquel je me rapporte, se rapporte toujours à son tour à quelque chose d'autre, ce que Waldenfels exprime sous la forme d'une logique des relations :

A [aRa] Rb

La différence d'avec soi dans le rapport à soi est une reprise de soi dans un rapport à quelque chose d'étranger. Le dire ne se rapporte à soi que par l'intermédiaire d'une récupération de son propre événement de dire sur la base d'un terrain étranger *dans lequel il est pris*. L'événement du *se dire* ne se rapporte à lui-même que dans la mesure où il se reprend d'un rapport à quelque chose d'étranger.

Ce que cherche à montrer Waldenfels par son analyse de la différence d'avec soi, c'est la constitution d'une pluralité des centres de références de cette différence.

ÊTRE EXTÉRIEUR AU DEDANS. La réflexivité implique ainsi d'emblée un rapport originaire à quelque chose d'étranger, sur la base duquel s'institue le rapport à soi. Se dire, c'est donc toujours *se dire dans par rapport à un dehors préliminaire*. L'événement de la réflexivité du dire s'institue sur un rapport à l'étrangeté. Ce rapport préliminaire à l'étrangeté constitue le dehors sur la base duquel s'institue le *dedans*. La réflexivité du *se dire* implique cette asymétrie nécessaire à l'institution, dans la limite, de la différence entre un dehors et dedans. *Le se dire est toujours un se dire dans, qui s'institue sur la base d'une reprise d'un rapport à un universel dehors*.

La conséquence directe : c'est que je ne suis jamais *dans* l'espace dans lequel je dis être. LE SE DIRE DANS A TOUJOURS LIEU DEPUIS UN DEHORS.

« Un être, qui est à un lieu, n'est jamais à l'intérieur d'un lieu, parce que l'ordonnement

homogène de l'espace ne permet justement pas un tel espace intérieur. Est-ce le poissons qui est à l'intérieur de l'eau et l'oiseau qui est à l'extérieur, ou l'oiseau est-il dans l'air et le poisson au dehors ? ... même le recours à un Je qui est situé dans l'espace ne produit pas de situation (Lage) univoque. Je peux me sentir exclu moi-même » *Stachel des Fremden*, p. 30

Pour se situer *dans* un espace et exclure de cet espace un dehors par l'intermédiaire d'une limite, ne faut-il pas soi-même être *extérieur à l'espace lui-même* ? En m'incluant dans un espace dont j'exclus quelque qui ne lui appartient pas, je m'exclus moi-même de cet espace. L'exclusion impliquée par l'asymétrie du dedans et du dehors me place dans une position équivoque, du fait que je ne puis être une instance excluante qu'en m'excluant moi-même de l'espace dont j'exclus le dehors. L'*ausgrenzung* renvoie alors nécessairement l'opérateur de cette *ausgrenzung*, la subjectivité qui produit pour elle-même un horizon dans l'espace, hors de cet espace même. Waldenfels reprend à son compte la critique hégélienne de Kant : on ne peut fixer ou déterminer une limite sans être soi-même en dehors de ce qui est limité. Cela conduit invariablement à l'idée que je suis nécessairement extérieur à l'espace dans lequel je m'inclus par limitation. Je suis toujours déjà au-dehors de ce dedans. Il se joue alors une constante équivoque des positions eu égard au dehors et au dedans.

b. L'illimité est l'autre véritable de la limite.

Cette analyse tirée de Waldenfels mérite d'être soutenue par autre chose que la simple revue des concepts. On se tournera avec profit vers Vernant et Détiéne.

Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant décrivent ces rapports mouvants dans la conclusion de leur livre sur *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*. Ils remarquent les liens particuliers qui rapportent l'un à l'autre les termes grecs d'*apeiron* et de *péràs*. L'alpha privatif d'*apeiron* semble d'abord s'appliquer au terme *péràs*, signifiant la limite. Cette première solution sémantique simple n'en exclut cependant pas une autre, selon laquelle l'*apeiron* n'est pas tant l'absence de toute *péràs* que l'absence de tout *peïro*, de toute traversée. Suivant la piste proposée par Charles Kahn, Détiéne et Vernant remarquent que l'*apeiron* signifie originellement plutôt un voyage qui ne saurait cesser qu'une absence de limite. Dans l'*apeiron*, on est avant tout privé d'une voie où cheminer. Que la mer, la terre soient appelées *apeiron* dans la poésie antique, ne saurait se laisser justifier uniquement par le fait qu'elles n'ont pas de limites, mais par le fait qu'aucun mortel ne peut les traverser de part en part.

Ces deux sens de l'*apeiron* – comme absence de limite et comme voyage impossible – sont compatibles et s'abreuvent à une même source. En effet, la traversée – *peïro*, *poros* – implique des limites, des *péràta*. À la suite d'Aristote, Détiéne et Vernant remarquent que *péràs* ne signifie pas seulement limite, mais qu'un usage archaïque le rapporte à un sens proche de *tekmar*, c'est-à-dire de

l'indice, du point de repère. Pour retrouver un tel jeu de sens en langue française, il faudrait se tourner vers le terme "borne", à la fois compris comme ce qui borne et limite, et comme cette borne kilométrique qui jalonne le chemin parcouru. La *péràs* est un point de repère qui structure l'espace de cheminement, et sans laquelle ce même espace serait *apeiron*, c'est-à-dire tout autant sans limite qu'impossible à traverser.

Repère et Trajet, *Tékmar* et *Poros*, définissent l'action d'une intelligence tout entière tendue pour échapper à l'aporie d'un monde dominé par la confusion (Métis p. 273)

En ce sens, l'aporie et l'*apeiron* deviennent à leur tour synonymes : l'absence de limite jalonnant le cheminement fait de celui-ci une errance sans fin, une aporie

Cette errance sans limite pour lui servir de points de repère, cette aporie dans l'*apeiron* prend elle-même le sens d'une limite dans une signification renouvelée. En effet, la *péràs*, la limite, n'est pas toujours un indice ou un point de repère, elle contient aussi le sens d'un lien infrangible qui empêche justement tout mouvement. Ainsi chez Parménide : « il est immobile enfermé dans des limites (*peirasi*) de liens formidables », « Nécessité la puissante le retient dans les liens de la limite ». Ici la limite cesse d'avoir le sens libérateur du voyage qu'elle avait auparavant pour prendre le sens de ce qui précisément devrait empêcher tout cheminement. Les oppositions perdent ici leur netteté.

Les termes *peirar* et *apeiron* ne forment plus un couple contrasté, mais un ensemble nouveau dont les termes, en quelque façon, se renforcent pour suggérer la figure paradoxale d'un *peirar apeiron* : lien infranchissable, chemin inextricable (Métis p. 273)

La limite n'est plus l'indice du cheminement, elle devient le lien empêchant tout cheminement, le lien qui obstrue toute réelle avancée de la pensée. Le cheminement est une limite parce qu'il n'est plus possible de s'en écarter, il est un chemin sans fin. Le modèle de cette structure sémantique où le cheminement la limite et l'illimité se confondent toutes en un seul et même sens de "lien" est le voyage d'Ulysse, sans fin, qui lie le seigneur d'Ithaque à un chemin sans fin, sans points de repère. Ici, et de manière paradoxale, c'est le cheminement même qui est aporie, impasse. Il s'agit de naviguer sans repères. Or avancer par rapport à rien, c'est aussi bien ne pas avancer. Dans l'illimité où son cheminement est lui-même sans limite, c'est la même chose que d'avancer ou de rester immobile. Ce cheminement sans point de repère – *apeiron* – est une limite – *peirar* – qui lie celui qui chemine à une forme d'immobilité. Ce cheminement, où se perd toute limite comprise comme point de repère, n'est-il pas lui aussi *empeiria*, une traversée illimitée, une traversée qui, paradoxalement ne traverse rien ? Ici l'expérience est elle-même une limite parce qu'elle ne connaît

pas de limites, elle devient expérience aporétique parce qu'elle n'est plus qu'errance.

Dans cette description, la limite prend deux sens contraires : elle est d'abord la limite qui permet à la pensée de cheminer, d'avancer, elle en rend possible l'expérience. Elle est ensuite cette limite imperméable qui lie la pensée et en empêche tout mouvement réel. Dans cette équivoque, la limite n'entretient pas toujours les mêmes rapports à l'illimité. Tantôt la limite permet le cheminement de la pensée en repoussant la menace de l'illimité, tantôt, elle est cet illimité lui-même qui s'attache la pensée et l'empêche de cheminer. L'aporie de l'illimité est une limite, mais elle est elle-même repoussée par la présence de limites.

Il se joue une dualité de sens dans les rapports qui s'organisent entre limite expérience et aporie. Il est possible de donner une unité à cette dualité de sens de la limite. Mais cette possibilité peut devenir le lieu d'affrontement de deux conceptions contraires de ce que l'on peut appeler l'espace du cheminement de la pensée.

Partant du fait que l'aporie est elle-même une limite qui restreint le cheminement de la pensée, on peut voir dans l'espace de cette aporie un espace extérieur au domaine restreint et limité où la pensée peut cheminer. Reconnaître l'illimité dans cet espace extérieur, c'est déjà s'en servir comme d'un point de repère, comme d'un indice – comparable à un sens interdit qui préserve des menaces de l'aporie. La limite signifie au penseur un *nec plus ultra*, elle est une frontière indépassable qui sert déjà d'indice au voyageur.

À l'inverse, l'illimité peut être regardé comme l'espace qui porte sur lui toutes les limites qui servent au cheminement. Il n'est plus alors un dehors dont la seule indication rend possible le cheminement dans un dedans, il traverse au contraire tout dedans comme une possibilité : l'illimité n'est alors rien d'autre que la possibilité, pour l'espace structuré par des limites, de perdre cette structure. Pour le voyageur, il s'annonce lorsqu'aucune limite n'est traversée. En ce sens, se donner pour devoir de ne pas traverser les limites qui structurent l'espace de la pensée, c'est s'exposer à ne pas faire l'expérience de cette structure elle-même.

Détiene et Vernant découvrent dans l'aporie le sens d'une errance qui lie et enchaîne le voyageur et sa limite. Les deux typologies qui s'affrontent ici décomposent ce sens. Pour l'une, l'impossibilité du cheminement prend le sens de l'errance sans point de repère qui punit le voyageur parti trop loin. Pour l'autre, l'aporie est le lien qui enchaîne le penseur pusillanime, qui n'ose pas s'affronter à la traversée des frontières jalonnant le voyage qu'il devrait faire.

On le voit, l'autre de la limite, s'il implique toujours un dehors, est toujours quelque chose de plus que ce simple dehors : il s'agit surtout d'un avant, d'une antériorité sur la base de laquelle s'érige une limite. L'autre de la limite est l'illimité, sur lequel la limite se pose et s'apose.

L'illimité est *cheminement sans bornes ni points de repère, sans fin*. Il est aporie. Découvrir chez Derrida trois figures de l'aporie.

3. L'ailleurs ici.

a. Figures de l'ailleurs-ici.

Tout le travail que nous avons fait sur la limite nous éclairent sur le fait que l'ailleurs n'est jamais un au-delà spatial, mais un sol sur lequel la limite se pose. Cet ailleurs est toujours ici. Il s'agit d'une illimitation qui n'est jamais repoussée, mais sur laquelle on construit et constitue le *dedans*. Cette illimitation constitue un ailleurs qui n'est pas un lointain, mais comme on l'a vu à propos de l'horizon, est toujours porteur du lointain en lui à titre de potentialité.

LÉVINAS : LE FOYER ET L'ÉLÉMENTAL. Le but fondamental de Lévinas est de rompre avec une philosophie de la représentation. Une telle pensée de la représentation est une pensée du pouvoir de l'ego, une pensée de l'égoïté qui réduit toute chose à n'être qu'une altération du soi. La représentation, dont l'aboutissement ultime se trouve dans une théorie de la certitude, renvoie toujours en dernier lieu à une altération du soi. La représentation appartient à celui qui se représente plus qu'à ce qui est représenté. La connaissance est le sommet de cette pensée de la représentation, par laquelle une subjectivité identique et fermée sur elle-même, prend possession du monde en le dupliquant en soi-même. La représentation est duplication, possession, mise en œuvre d'un pouvoir sur le monde par l'intermédiaire d'un pouvoir sur soi.

L'autre aspect de cette représentation est la séparation de principe qu'elle implique entre le sujet qui se représente et l'objet représenté. La représentation, si elle est prise de pouvoir de l'ego, est en même temps la conséquence d'une mécanique du détachement. Le sujet qui se représente n'est pas une partie du monde : sujet désintéressé et désincarné, il ne rend pas compte du *sujet réel*, engagé dans le monde s'y jouant et s'y impliquant.

En ce sens la représentation est un phénomène à double aspect, qui met le sujet à une distance suffisante de l'objet et du monde pour permettre de ne pas subir l'emprise de cet objet et de ce monde. Depuis cette distance se déploie progressivement un contre-mouvement, second aspect du phénomène qu'est la représentation : un mouvement de prise de pouvoir sur l'objet ainsi mis à distance. Le paradigme de cette représentation est la clarté cartésienne :

« Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait entièrement déterminé par lui. Dans la clarté l'être extérieur se présente comme l'oeuvre de la pensée qui le reçoit. L'intelligibilité caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant et du pensée, dans le sens précis d'une maîtrise du pensant sur le pensé, où s'évanouit dans l'objet sa résistance d'être extérieur l'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui, exercice libre du Même » (*Totalité et infini*, p. 129).

On retrouve dans cette critique de la représentation la critique de l'épochè husserlienne.

Face à cette représentation et au règne du théorique, Lévinas propose de mettre en œuvre une primauté de l'éthique, celle-ci relevant spécifiquement du métaphysique. Ce que cherche

Lévinas, c'est un engagement du Même dans l'Autre, tel que cet Autre modifie le Même, non pas en surface, mais en substance, si l'on peut dire.

Il faut opposer à la subjectivité représentative désengagée, une subjectivité éthique engagée dans le monde. L'engagement éthique dit tout autre chose que l'intentionnalité représentative. Dans cet engagement, ce que recherche Lévinas, c'est un acte d'assumer l'extériorité :

« Assumer l'extériorité, c'est entrer avec elle dans une relation où le Même détermine l'autre, tout en étant déterminé par lui » (Totalité et infini, p. 134)

On peut d'emblée ici se rapporter à ce que nous avons déjà vu avec Waldenfels. L'extériorité n'est pas un dehors situé ailleurs, dans un ailleurs si radical qu'il serait aussi inaccessible qu'une chose en soi. L'extériorité recherchée est telle qu'elle détermine toujours déjà celui par rapport à qui cette extériorité se pose comme telle.

Cette recherche d'une extériorité dont la radicalité n'interdit pas qu'elle se trouve *au cœur même de ce à quoi elle est extérieure*, Lévinas entend la découvrir dans le comportement qui constitue le contraire même de la représentation désintéressée : dans le comportement même de l'intéressement : dans le besoin et la jouissance.

La jouissance est le fait de *VIVRE DE ...* Ce vivre de doit être entendu dans tous les sens du terme : dans le sens d'une dépendance, mais également et surtout dans le sens d'une jouissance.

La jouissance est un état double de nécessité et d'excès. La jouissance nous fait dépendre de ce dont nous jouissons, et notre jouissance consiste bien toujours à se transformer l'autre en même, à assimiler l'autre. Mais c'est justement là que se situe le double jeu de la jouissance : dans cette assimilation, l'autre ne cesse jamais de se manifester dans son altérité nécessaire et nécessairement renouvelée.

C'est alors que l'ailleurs peut être correctement compris, à partir de sa limite.

« Les choses, dans la jouissance, ne s'abîment pas dans la finalité technique qui les organise en système. Elles se dessinent dans un milieu où on les prend. Elles se trouvent dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route. Milieu qui reste essentiel aux choses, même quand elles se réfèrent à la propriété [...] le milieu a une épaisseur propre. Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles* ; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, impossédable, essentiellement *à personne* : la terre la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu. Nous l'appelons L'ÉLÉMENTAL » (Lévinas *Totalité et infini*, p. 138).

La jouissance *s'approprie* certes des choses en les assimilant, en les transformant en Même. Mais cette appropriation-assimilation n'est possible que sur la base d'une réserve constante d'altérité non réductible à l'identité, et toujours potentiellement en refus d'une assimilation par principe : cette réserve c'est l'élémental. Celui-ci constitue l'ailleurs principal de toute relation de jouissance. La

jouissance est adossée sur l'élémental.

Ce qui est intéressant dans ce concept d'élémental, c'est son caractère non formé. Pris pour lui-même, il n'offre aucune prise. Seules sont susceptibles de prises les choses qu'il nous donne à prendre.

On retrouve alors une réflexion sur le dedans et le dehors qui n'est pas étrangère à ce que nous avons pu rencontrer avec Waldenfels :

« à vrai dire, l'élément n'a pas de face du tout. On ne l'aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne. À l'élément, je suis toujours intérieur. L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extra-territorialité » (*Totalité et infini*, p. 138).

L'élémental est l'inappropriable. Si Lévinas dit qu'il n'a pas de face, c'est précisément pour trouver une relation à une altérité qui ne se laisse pas réduire à l'intentionnalité husserlienne. C'est bien chez Husserl que nous prenons possession des choses en les réduisant à une coordination, par la subjectivité pure, de faces perçues ou non. C'est chez Husserl que le cube s'offre à la prise par une de ses faces, impliquant chaque fois toutes les autres faces comme autant d'autres prises possibles dans l'horizon de la perception. L'élémental est justement irréductible à une telle coordination de facettes, d'esquisses par la subjectivité. Il est l'altérité qui s'affirme alors même que je tente d'avoir prise sur elle.

Dans le mouvement de jouissance, je prends une chose, je mords sur une chose prise *dans l'élémental*, mais déjà séparée de lui, déjà m'appartenant en partie. L'élémental est ce qui se trouve autour de cette prise sur les choses. Il est l'extériorité fondatrice de ma jouissance, dans la mesure où ma jouissance se trouve *en lui*.

Ce que dit Lévinas ici est au fond relativement simple : LE DEHORS EST CE À L'INTÉRIEUR DE QUOI JE SUIS. Je suis dans le dehors. Je vis de ce dehors au sein duquel je suis.

Qu'est-ce qui nous fait dire que ce dehors est bien une extériorité ? C'est la déshérence dont parle Lévinas, déshérence dont nous aurons à reparler. L'élémental se caractérise par l'absence de prise que nous pouvons avoir sur lui, comme un milieu sur lequel ne se fixe aucun point de repère (tekmar) et au sein duquel tout cheminement est illimité (apeiron). Il est ce qui fait échouer toute tentative de limitation (péràs). L'élémental constitue en ce sens une négation des limites que j'institue cependant en lui. Cette négation n'est pas une négation réelle, analogue à une destruction, mais la manifestation même du fait que la limite est glissante.

Pourquoi fallait-il parler de la jouissance pour parvenir à cet ailleurs-ici de l'élémental ? La notion de jouissance a une double utilité chez Lévinas. Elle permet de *déconstruire le discours concernant l'économie de la productivité en croissance* et permet en même temps de produire un nouveau champ de confrontation au réel, champ non maîtrisé.

La jouissance permet de déconstruire le discours économique concernant la productivité. Ce discours nous est connu : il consiste dans l'affirmation de ce que la société est une machine organisée, dans laquelle les moyens s'enchaînent correctement les uns aux autres. La division du travail fait de chaque individu un moyen spécifique à l'accomplissement d'une action qui sert à son tour de moyen spécifique à autre chose. La société entière s'organise comme un *système de moyens et d'outils* qui s'interpose entre la nature des besoins (ou les besoins naturels) de chaque individu et la nature des choses (ou les choses naturelles) qui permettent la satisfaction de ces besoins. L'insistance de Lévinas sur la notion de jouissance permet de rappeler qu'en dépit de ce complexe système de moyens, le rapport de l'homme à son environnement reste toujours *un rapport binaire simple* entre le besoin et ce dont ce besoin jouit. Ce rapport est un rapport duel de jouissance : je vis et me réjouis de ce que je mange, et en retour, je dépends de ce que je mange. Toute la complexité du système ustensile ne saurait me cacher ce fait simple.

Une fois ce système complexe d'ustensile mis entre parenthèse, se découvre alors la nudité du rapport de l'existence *en besoin* à son autre. Cette nudité montre un rapport immaîtrisé à l'autre, un travail par lequel l'élémental me fait face comme autre, alors que je cesse jamais de tenter de l'assimiler. Depuis cette jouissance qui me révèle ma nudité, l'élémental se montre alors comme extériorité.

Je suis nu au milieu des éléments.

Ce qui importe alors, c'est la manière dont l'élémental se constitue en extériorité. C'est là qu'intervient un moment d'importance dans le texte cité plus haut : le domicile, la maison, le foyer.

« L'homme se tient dans le monde comme venu à lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment, se retirer. Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d'une intimité. D'autre part, cette intimité s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors »
Totalité et infini, p. 162.

La maison constitue un espace dans l'élémental, un espace intérieur à l'élémental, mais qui se constitue par une opposition d'extériorité à cet élémental. Face à l'espace en deshérence, mouvement permanent d'un *tohu bohu* de la *khora* platonicienne, impliqué dans un mouvement permanent de l'*apeiron*, la maison est une manière de se reprendre *depuis cet apeiron* dans un lieu qui en est cependant une forme de négation.

Lévinas parle de la maison comme d'une utopie : un non-lieu. Elle est dans l'élémental, se constitue de lui, se reprend à partir de ses éléments, mais elle n'est pas elle-même de l'élémental. En elle les forces des éléments se neutralisent provisoirement pour permettre que s'y recueille celui dont l'existence nue serait sans cela livrée aux éléments.

Entre la nudité de l'expérience jouissante et les forces des éléments, la maison rend possible

ce qui deviendra ensuite la médiation sociale universelle entre l'homme et la nature du milieu : la possession.

b. L'expérience du seuil.

Ces figures de l'ailleurs-ici prises sous la sérénité heideggerienne et sous l'élémental lévinassien ont quelque chose de presque trop confortable. En effet, la mise en œuvre de cet ailleurs comme élément universel d'illimitation chaotique, nous conduit nécessairement à une *mise en cause* du dedans, du foyer. Cette mise en cause apparaît à Heidegger comme une bonne nouvelle (au sens où l'entendait le Christ), une place de salut, une sortie hors de l'ulcère identitaire de l'horizon de soi. De même chez Lévinas, cet ailleurs élémental apparaît bien toujours comme une bonne nouvelle. Mais c'est mal comprendre le caractère angoissant de l'étrangeté.

Cela nous ramène encore une fois à Waldenfels.

« Il y a en outre les limites que je *dépasse*, en ce sens qu'on se modifie soi-même par l'entrée dans un autre ordre en sautant par dessus son ombre. Il s'agit ici de seuils qui ne se déplacent pas comme les lignes limitatives de l'horizon. Ce sont des zones limitrophes dans lesquelles nous séjournons, dans lesquelles nous hésitons, devant lesquelles nous reculons d'effroi ou que nous dépassons. L'exclusion limitative mène à une différence entre l'ici-bas et l'au-delà. Ce qui est au-delà du seuil séduit et effraye, et n'appartient plus au jeu avec les possibilités propres » (Waldenfels, *Stachel des Fremden*, p. 31-32).

L'expérience du seuil est une expérience fondamentale de transgression. Si l'on suit le travail de Waldenfels sur ce point, il faut distinguer la limite comme seuil de la limite comme horizon.

c. Voir l'ailleurs : les espaces intersticiels.

Il nous faut guetter l'étrangeté de l'élémental, faire ces expériences du seuil, qui doivent heurter et finalement remettre en question notre installation dans l'apeiron. Cette étrangeté apparaît dans les espaces intersticiels laissés vides par le système économique de l'organisation technique de nos besoins.

La jouissance est ce travail d'assimilation de l'altérité. Par son biais, je transforme l'autre en même, sans cependant jamais perdre conscience de l'altérité de l'autre. Ce travail constant devient prise de possession. Tout ce qui passe le seuil de ma maison subit une transformation qui fait de l'autre une partie du même. Cette transformation n'implique cependant pas, on l'a vu, que la maison soit une demeure absolument fermée sur elle-même. Se situant elle-même dans le dehors de l'élémental, elle ouvre sur lui, je pars d'elle pour en sortir et affronter l'extériorité de l'élémental, pour y chercher la subsistance de ma vie.

Il n'en demeure pas moins que cette ouverture de ma maison sur l'espace de l'élémental repose sur une *séparation préalable*. À la manière dont le monde se crée par une faille qui creuse en lui un espace vide prêt à être rempli, la maison est l'ouverture d'un espace vide dans le cœur de

l'élémental qui devient l'extérieur.

Cet espace peut subir une extension de grande ampleur, au sens social du terme. L'espace de la ville, d'abord perçu par Lévinas comme ce qui pourrait relever de l'élémental, pourrait aussi bien être compris comme une extension de l'espace domicile.

d. L'étrangeté liée à l'ailleurs : la mobilité.

Qu'est-ce que l'étrangeté comprise depuis cet ailleurs qui se trouve toujours ici ? Waldenfels propose une piste, qu'il laisse cependant en partie inexploitée, et qui vient de Georg Simmel. Celui-ci dans *Sociologie* propose une définition de l'étranger qui semble tout à fait adéquate à l'ensemble des analyses conduites à propos de l'ailleurs. Waldenfels se demande si cette définition n'est pas liée à la judaïté de Simmel. L'étranger, nous dit Simmel, est celui qui bouge sans cesse. La figure de l'étrangeté la plus radicale, la plus dérangeante pour l'homme qui est chez lui, ce n'est pas l'homme dont le chez lui est ailleurs, mais celui qui *ne semble pas avoir de chez soi* : précisément l'homme mobile. L'homme mobile est celui qui ne s'enracine pas, celui qui, du point de vue du sédentaire, ne prend pas racine dans l'élémental.